



**HAL**  
open science

# La question du divin dans la philosophie aristotélicienne

Fabienne Baghdassarian

► **To cite this version:**

Fabienne Baghdassarian. La question du divin dans la philosophie aristotélicienne. Philosophie. Université Jean Moulin – Lyon III, 2011. Français. NNT: . tel-01315023

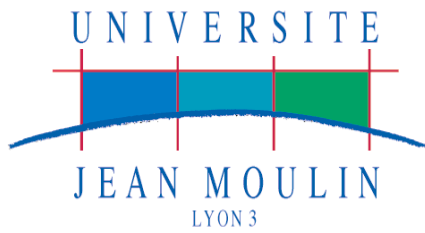
**HAL Id: tel-01315023**

**<https://theses.hal.science/tel-01315023>**

Submitted on 12 May 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



## **DOCTORAT DE PHILOSOPHIE**

Fabienne BAGHDASSARIAN

# **La question du divin dans la philosophie aristotélicienne**

Thèse soutenue le 20 octobre 2011, à 14h, à l'Université Jean Moulin – Lyon III

Sous la codirection de :

M. Jean-Joël DUHOT, Maître de Conférence à l'Université Lyon III et  
M. Gilbert ROMEYER DHERBEY, Professeur émérite à l'Université Paris IV

Jury composé de :

M. Jean-Joël DUHOT, Maître de Conférence à l'Université Lyon III  
M. Pierre-Marie MOREL, Professeur à l'École Normale Supérieure – Lyon  
M. Carlo NATALI, Professeur à l'Università Ca' Foscari Venezia  
M. Marwan RASHED, Professeur à l'École Normale Supérieure – Ulm  
M. Gilbert ROMEYER DHERBEY, Professeur émérite à l'Université Paris IV

## REMERCIEMENTS

*Ce travail a bénéficié du savoir et des encouragements que beaucoup lui ont prodigués. Qu'ils trouvent ici le témoignage de ma très sincère reconnaissance.*

*En premier lieu, je tiens à exprimer toute ma gratitude à MM. Jean-Joël DUHOT et Gilbert ROMEYER DHERBEY, pour avoir accepté la direction conjointe de cette thèse, pour en avoir suivi l'élaboration avec une grande disponibilité et une bienveillance constante, pour l'avoir toujours enrichie de leur exigence intellectuelle et de leurs observations.*

*Mes remerciements sincères vont également aux membres du jury, MM. les Professeurs Pierre-Marie MOREL, Carlo NATALI et Marwan RASHED, pour l'attention qu'ils ont prêtée à mon travail.*

*Je suis également redevable à MM. les Professeurs Jonathan BARNES, André LAKS et Francis WOLFF de m'avoir accueillie dans leur séminaire destiné aux doctorants en philosophie ancienne et de m'avoir ainsi permis d'exposer certains de mes travaux qui ont très certainement bénéficié de leurs conseils.*

*Je remercie aussi vivement Matthieu CAMPBELL et M. le Maître de Conférence Pascal LUCCIONI, pour avoir tous deux accepté de relire plusieurs passages de ce travail et pour l'avoir éclairé de leurs précieuses remarques.*

*Je dois encore dire toute ma reconnaissance et mon affection à ma sœur et à mes parents, dont la confiance m'honore, ainsi qu'à Valentine REYNAUD, Benoît GIDE, Guillaume CARRON, Élise PAVY et Simon CALENGE, ces amis qui ont fait preuve d'écoute et de soutien.*

*Enfin, mes remerciements vont à Lionel DUMARTY qui a sacrifié un été, un bel été, à revoir l'intégralité de mes traductions, et dont la patience et l'affection m'ont accompagnée pendant ces années de recherche. Lui en dédier le résultat n'épuise pas ma dette.*

# SOMMAIRE

<i>AVERTISSEMENT</i>	IV
<b>INTRODUCTION</b>	V
<b><i>PREMIÈRE PARTIE : LE TRAITEMENT DU DIVIN PAR LA SCIENCE PHYSIQUE</i></b>	1
<i>CHAPITRE I</i> : La démonstration de l'existence d'un premier moteur par la science physique	3
<i>CHAPITRE II</i> : La théologie astrale et son ancrage dans la science physique	93
<i>CHAPITRE III</i> : La concurrence entre deux sciences physiques	154
<b><i>DEUXIÈME PARTIE : L'EXAMEN OUSIOLOGIQUE DU PRINCIPE</i></b>	232
<i>CHAPITRE IV</i> : Le fondement absolu – La doctrine de l'acte pur.	234
<i>CHAPITRE V</i> : L'identification du principe au Bien	295
<i>CHAPITRE VI</i> : La causalité finale du Premier Moteur : raisons de douter, raisons de croire	373
<i>CHAPITRE VII</i> : Le nombre des substances immobiles – Les mathématiques discréditées	470
<i>CHAPITRE VIII</i> : La διαγωγή divine	540
<b><i>TROISIÈME PARTIE : DE LA PHILOSOPHIE À LA THÉOLOGIE</i></b>	658
<b>CONCLUSION</b>	690
<b>INDEX NOMINUM</b>	695
<b>INDEX RERUM</b>	700
<b>INDEX LOCORUM – CORPUS ARISTOTELICUM</b>	710
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	716
<b>TABLE DES MATIÈRES</b>	776

## *Avertissement*

---

Sauf mention contraire, les traductions des commentateurs anciens et toutes celles d'Aristote nous sont imputables, à l'exception, toutefois, des citations issues du *De Cælo* et du *De Generatione et Corruptione*, pour lesquelles nous reprenons respectivement la traduction de P. Moraux (Paris, Belles Lettres, 1965) et celle de M. Rashed (Paris, Belles Lettres, 2005). La source de la traduction utilisée pour les autres auteurs cités est mentionnée en note, lors de la première occurrence de l'ouvrage concerné.

---

## INTRODUCTION

---

« Y a-t-il une théologie d'Aristote ? »<sup>1</sup> La question a de quoi surprendre. Elle paraît ignorer les témoignages nombreux et sans appel que l'histoire de la philosophie, la tradition des études aristotéliennes et Aristote lui-même semblent apporter en faveur d'une telle science. Comment douter de son existence, en effet, quand la conception aristotélienne du dieu est l'une des références philosophiques privilégiées de la tradition théologique médiévale, et thomiste au premier chef ; quand on y voit, tour à tour, l'origine de postures théologiques diverses, telles que l'onto-théologie ou la théologie négative<sup>2</sup> ; quand une quantité considérable de commentaires et de monographies s'attache, depuis la fin de l'antiquité, à discuter la nature du dieu aristotélien, sa transcendance ou son immanence, les voies de sa causalité, l'objet de ses pensées ; enfin quand Aristote lui-même évoque l'existence d'une φιλοσοφία περὶ τὰ θεῖα<sup>3</sup> ou qu'il formule explicitement le projet d'une ἐπιστήμη θεολογική<sup>4</sup> ?

Étonnante, légèrement provocatrice, cette question n'est pourtant pas absurde<sup>5</sup>. Poser la question du divin chez Aristote, en effet, ce semble être autre chose que de

---

<sup>1</sup> Nous reprenons ici le titre fort à propos d'un article d'E. Berti (2006, pp. 55-71).

<sup>2</sup> P. Aubenque, 1962, p. 488.

<sup>3</sup> *De partibus animalium*, I, 5, 645a4.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, E, 1, 1026a19.

<sup>5</sup> Disons d'emblée que, à la différence de R. Bodéüs, nous n'entendons pas par là remettre en cause la possibilité scientifique d'une telle discipline (1992, pp. 118 ; 169-182), ni la divinité véritable des êtres dont on estime ordinairement qu'Aristote les tient pour des dieux – les astres et les substances immobiles (1992, pp. 1-61 ; 76-112). Selon R. Bodéüs, il ne peut exister, chez Aristote, de théologie scientifique, puisque toute science part des données empiriques, et que les dieux ne se donnent jamais à observer. Toute réflexion théologique serait donc, chez Aristote, de nature essentiellement dialectique : elle se fonderait sur les opinions philosophiques et populaires en la matière. Cette analyse paraît excessive. Elle semble ignorer que ni la connaissance, ni la science, ne se résument à l'expérience sensible. Que dire, sinon, de la science des substances immobiles, en *Métaphysique* Λ ? En outre, l'analyse de R. Bodéüs fait l'hypothèse qu'Aristote ne reconnaîtrait pas d'autres dieux que ceux de la tradition, tandis que ce serait par analogie uniquement avec les dieux traditionnels que les réalités astrales et immobiles seraient qualifiées de divines. Cette hypothèse repose sur la volonté de réconcilier les allusions multiples d'Aristote aux dieux traditionnels, d'une part, et son discours philosophique et technique sur le Premier

s'intéresser à la conception aristotélicienne du divin. Dans ce dernier cas, l'intérêt paraît devoir se porter presque exclusivement sur les doctrines et les concepts qui permettent de décrire la nature et les activités de ces êtres qu'Aristote tient pour des dieux. Dans le premier cas, en revanche, il semble qu'il faille également prêter attention à l'environnement problématique de ces doctrines. Il ne s'agit pas simplement de déterminer le contenu d'une théorie, ni d'apprécier la richesse conceptuelle d'une position philosophique, qu'on envisagerait pour elle-même. Il s'agit au contraire de la replacer dans son contexte d'énonciation, de suivre le fil qui la relie à la problématique qui l'a vu naître. En somme, poser la question du divin chez Aristote, c'est déterminer à quelle question la conception aristotélicienne du divin doit pouvoir répondre. La littérature secondaire se consacre moins abondamment à ce problème qu'au premier, au sujet duquel les recherches ne manquent pas, qui s'interrogent sur la signification exacte des remarques ou des doctrines qu'Aristote développe pour décrire les réalités divines et le Premier Moteur Immobilé, en tout premier lieu. Bien sûr, pareille étude implique souvent de discerner la logique conceptuelle ou problématique à laquelle les textes répondent. Ce discernement, cependant, est souvent circonscrit ou sporadique. Il accompagne une étude qui ne s'y résume pas, de sorte que les environnements problématiques des différents textes qui traitent du divin ne sont pas reliés entre eux, ni comparés les uns aux autres, de sorte également que la conception aristotélicienne du divin demeure, *in fine*, une réponse qui peut faire question, mais dont on ne voit pas à quelle question elle répond.

### Discours théologique et discours sur le divin.

À cet égard, l'attitude la plus simple, ou la plus naturelle, voudrait qu'on rattachât une théorie philosophique à un questionnement sur l'objet que cette théorie éclaire. Dans le cas du divin, cela signifierait qu'une *théorie* théologique répondrait à un *questionnement* théologique également, à une *théologie*. Néanmoins, si l'on entend par « théologie », un corps organisé et cohérent de doctrines rationnelles dévolues à l'élucidation de la nature divine<sup>1</sup> *considérée comme telle*, alors c'est en vain qu'on en cherchera une version aristotélicienne originale ni même pleinement constituée. Qu'impliquerait, en effet, que la conception aristotélicienne du divin s'intégrât à une

---

Moteur et les astres, de l'autre. R. Bodéüs regrette, en effet, que l'on sacrifie ordinairement les premières au second. Toutefois, plutôt que de les réconcilier, son analyse le conduit en réalité au sacrifice inverse, qui n'est pas moins excessif que le premier. Il n'y a pas à douter que les astres et les substances immobiles sont des dieux et l'hypothèse d'une divinité *par analogie* semble trop faible pour rendre compte des textes. Elle fait l'objet d'une critique circonscrite dans le corps de ce travail.

<sup>1</sup> Nous nous référons ici à la définition liminaire que C. Natali (1974, p. 12) et S. Broadie (1999, p. 205) donnent de la théologie telle que nous l'entendons aujourd'hui.

théologie ? De quels éléments devrions-nous alors pouvoir discerner la présence, dans les textes ?

On répondra sans difficulté qu'une définition technique, précise et personnelle de la nature du dieu est un indice sûr de l'existence d'un questionnement théologique. Bien sûr, Aristote dispose d'une définition ferme et constante de la divinité. Est un dieu, à ses yeux, tout être vivant éternel et bienheureux :

« Or, nous disons bien que le dieu est un être vivant éternel et parfait »<sup>1</sup>

L'immortalité ou l'éternité et la félicité<sup>2</sup> sont pour lui des marques sûres de la divinité. Cette définition liminaire, cependant, appelle immédiatement deux remarques. La première notera le caractère extrêmement conventionnel de l'entente aristotélicienne du divin. Rattacher la divinité à l'immortalité et à la félicité n'a rien d'original, ni même de proprement philosophique. Aristote reconduit en fait, à cet égard, la définition traditionnelle et populaire du divin, qui situe toujours les dieux au-dessus de l'ordre corruptible et humain<sup>3</sup>. Il peut certes arriver que la caractérisation de la nature divine se fasse plus précise. Aristote peut en traduire l'immortalité en termes d'éternité<sup>4</sup>. Il peut aussi en formuler l'excellence, en s'opposant à la crainte populaire de l'ύβρις<sup>5</sup>. Il peut insister sur son entière perfection<sup>6</sup> ou en énoncer la nature céleste<sup>7</sup> ou noétique<sup>1</sup>. En

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b28 : φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν ἀίδιον ἄριστον.

<sup>2</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 8, 1178b8-9 : « Car nous sommes d'avis que les dieux sont bienheureux et heureux au plus haut point. » / τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut encore citer l'*Ethica Nicomachea*, I, 12, 1101b23-24 : « En effet, nous proclamons la félicité et le bonheur des dieux » / τοὺς τε γὰρ θεοὺς μακαρίζομεν καὶ εὐδαιμονίζομεν ou la *Politique*, VII, 1, 1323b23-24 : « pour ceux qui prennent le dieu comme témoin, lui qui est heureux et bienheureux » / μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένοις, ὃς εὐδαίμων μὲν ἐστί καὶ μακάριος.

<sup>3</sup> En atteste cette autre remarque qui insiste sur la primauté divine : « il est nécessaire que le divin soit immuable dans sa totalité, lui qui est premier et suprême. » / τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον. (*De Caelo*, I, 9, 279a32-33).

<sup>4</sup> *De Caelo*, II, 3, 286a9 : « Or, l'acte de Dieu, c'est l'immortalité, c'est-à-dire la vie éternelle. » / Θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀίδιος (texte et traduction par P. Moraux, Paris, Belles Lettres, 1965).

<sup>5</sup> *Métaphysique*, A, 2, 983a2 : « mais il n'est pas possible que le divin soit jaloux » / ἄλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερόν ἐνδέχεται εἶναι.

<sup>6</sup> *De Philosophia*, fragment 16 (Simplicius, *In de caelo*, 288, 29-289, 15) : « Donc, puisque, dans les êtres, une chose est meilleure qu'une autre, il y a donc aussi quelque chose de parfait qui serait le divin. » / ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὕσις ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἐστὶν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἶη ἂν τὸ θεῖον. Citons aussi cette remarque, faite en passant, dans l'*Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166a21-22 : « car le dieu possède déjà le bien » / ἔχει γὰρ καὶ νῦν ὁ θεὸς τὰγαθόν.

<sup>7</sup> *De Caelo*, II, 1, 284a11-14 : « Les anciens ont assigné aux dieux le ciel et le lieu d'en-haut, parce qu'ils le considéraient comme seul immortel. Le présent exposé atteste qu'il est incorruptible et inengendré, qu'il est, en outre, à l'abri de tous les ennuis liés à la condition mortelle... » / Τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον· ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος ὡς ἀφθαρτος καὶ ἀγέννητος, ἔτι δ' ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας ἐστίν...



chacune de ces remarques, néanmoins, il se conforme encore à la tradition théologique, philosophique cette fois-ci, et plus particulièrement platonicienne, qui lie indissolublement l'ordre du divin à celui de l'intelligible. En somme, qu'il s'agisse du fondement minimal de la divinité – la vie, l'éternité et la félicité – ou bien de l'identité de ces réalités qu'Aristote reconnaît être des dieux – les astres et les intelligences séparées – la part d'innovation du discours aristotélicien semble réduite, voire inexistante. Au mieux, peut-on dire, en suivant les démonstrations de B. Botter<sup>2</sup>, que la conceptualisation aristotélicienne du divin s'appuie sur le principe argumentatif du « μάλιστα »<sup>3</sup>, raisonnement par lequel Aristote exhausse au superlatif les qualités positives des êtres corruptibles. Celui-ci, cependant, ne va guère au-delà ; il ne procède ni à un renouvellement, ni à une refonte, des concepts théologiques ordinaires. Il n'y a pas, chez lui, de définition théologique explicite plus précise que celle-ci : le dieu, ou le divin, est par nature un être éternel et excellent, de sorte que n'importe quel être excellent et éternel mérite, à ce titre, le qualificatif de divin.

Une seconde remarque soulignera que cette définition liminaire du divin repose sur une indistinction fondamentale, non pas en ce qu'elle rendrait floues les frontières de la divinité, mais plutôt en ce que, à l'intérieur de cette sphère de la divinité, elle ne permet de procéder à aucune discrimination théologique bien nette. Ainsi que le souligne C. Natali<sup>4</sup>, il n'y a guère de différence, chez Aristote, entre le divin et le dieu, entre θεῖον et θεός. Pour Aristote, comme pour Platon<sup>5</sup>, et conformément, du reste, à la signification ordinaire du terme<sup>6</sup>, la divinité est d'abord une question de classe, non pas d'individualité<sup>7</sup>. Elle désigne prioritairement un type d'êtres, celui qui coiffe la hiérarchie des réalités, et non des individus singuliers, encore moins des personnes. C'est pourquoi, chez Aristote, des êtres étonnamment divers, corporels et en mouvement pour les uns, sans grandeur et immobiles pour les autres, peuvent tous et sans contradiction être décrits comme des dieux. La divinité répond ici à une logique attributive, plutôt que définitionnelle. Elle ne dit pas l'essence des astres ni des moteurs immobiles, mais leur commune appartenance à

---

<sup>1</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 8, 1178b21-22 : « De sorte que l'activité du dieu, laquelle se distingue par sa félicité, sera théorétique. » / ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητα διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη.

<sup>2</sup> B. Botter, 2005, p. 30.

<sup>3</sup> La citation de l'*Ethica Nicomachea*, X, 8, 1178b8-9 en est un exemple.

<sup>4</sup> C. Natali, 1974, p. 37.

<sup>5</sup> Cf. U. von Wilamowitz, 1920, p. 348 ; G. A. Grube, 1935, p. 150.

<sup>6</sup> W. K. C. Guthrie, 1965, p. 257 et G. Watson, 1970, p. 56.

<sup>7</sup> C'est ce constat qu'exprime B. Botter (2005, p. 30), lorsqu'elle explique que θεός indique une modalité de l'être, plutôt qu'une substance individuelle. Toutefois, la formule est assez ambiguë, puisqu'il n'est pas de dieu, pour Aristote, qui ne soit une substance et qu'une substance, à ses yeux, est toujours d'abord individuelle.

une classe d'êtres supérieurs et immortels. Si, à l'égard du corruptible, elle est pour eux un motif de séparation, elle n'est certainement pas, en revanche, un outil de définition, qui permette de les différencier les uns des autres en vertu de leur nature. C'est là l'objet d'autres questionnements.

Il semblerait, néanmoins, qu'on pût adresser deux objections à cette analyse. À un premier égard, en effet, on pourrait fort bien s'étonner qu'on soulignât ainsi le faible niveau d'élaboration conceptuelle de la définition aristotélicienne du divin, quand, le corpus développe, au contraire, pour décrire les dieux, quantité de concepts techniques, originaux et coordonnés entre eux. La théologie astrale aristotélicienne, par exemple, ne s'adosse-t-elle pas à l'analyse rigoureuse de la rotation<sup>1</sup>, laquelle repose à son tour sur la formulation d'une doctrine inédite, celle de la quintessence<sup>2</sup> ? Par le fondement érotique<sup>3</sup> qui la relie à l'étude des dieux incorporels, ne témoigne-t-elle pas qu'elle s'intègre à un ensemble plus vaste, dans lequel les doctrines s'articulent entre elles ? Quant à la théorie du moteur immobile, ne s'appuie-t-elle pas sur des modalités conceptuelles précises et proprement aristotéliciennes : l'immobilité et la transcendance du principe<sup>4</sup>, sa pure actualité<sup>5</sup> et sa perfection<sup>6</sup>, son intelligibilité<sup>7</sup> qui se double d'une auto-intellection<sup>8</sup> ? Ces concepts, enfin, n'approfondissent-ils pas tous les représentations théologiques traditionnelles, en montrant comment concevoir l'éternité, l'excellence et le bonheur, en précisant à quelles conditions ou à quelles logiques ces qualités théologiques répondent ? Tout cela est indéniable ; nous n'envisageons pas de le nier. Précisons toutefois qu'il ne suffit pas, pour parler de théologie, au sens où nous l'entendons, que les concepts qui servent à décrire les dieux présentent un fort niveau d'élaboration. Il faut encore que ce soit dans ce but, décrire les dieux, qu'ils aient été si finement élaborés. Or il ne semble pas que ce soit le cas. Il est trois ensembles de textes dans lesquels Aristote place ces concepts au centre de son discours : *De Cælo*, I-II ; *Physique*, VII-VIII et *Métaphysique* Λ<sup>9</sup>. Cela ne

---

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 2-4 ; *Physique*, VIII, 7-9.

<sup>2</sup> *De Cælo*, I, 2-4.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b1-4.

<sup>4</sup> *Physique*, VIII, 5, 258b4.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b12-22.

<sup>6</sup> *Ibidem*, Λ, 7, 1072a25-b1.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 1072b14-30 ; Λ, 9.

<sup>9</sup> Cela ne signifie pas que nous circonscrivons notre étude à ces trois traités. Ils sont, à nos yeux, les témoins les plus remarquables du questionnement aristotélicien sur les dieux. Ils n'en sont toutefois pas les seuls. Notre travail s'appuiera donc sur une considération exhaustive des développements aristotéliciens sur la question, à deux exceptions près : le livre K de la *Métaphysique*, d'une part, les *Magna moralia*, de l'autre. L'authenticité de ces deux textes, en effet, est hautement controversée.

signifie pas qu'il n'y ait que trois textes dans lesquels Aristote les mobilise. Cela signifie, en revanche, qu'il ne se trouve que trois textes dans lesquels il les convoque en réponse à un questionnement central. Aucun d'entre eux, cependant, ne développe une problématique théologique. Entendons par là qu'Aristote ne s'interroge pas alors sur la nature du divin en lui-même, mais sur la nature d'un être dont l'étude montre, *in fine*, qu'il est un dieu, en raison des qualités que l'enquête philosophique lui a attribuées. C'est ainsi l'étude physique, et non pas théologique, des corps élémentaires<sup>1</sup> qui conduit, dans le *De Cælo*, à l'élaboration de la doctrine de la quintessence, dont les propriétés rotatives naturelles justifient que les astres soient des dieux immortels, délivrés des soucis de l'humaine condition<sup>2</sup>. C'est encore l'examen physique de l'éternité du mouvement<sup>3</sup> qui engage à prouver, en *Physique* VIII, l'existence d'un Premier Moteur Immobile, c'est-à-dire d'un être immuable et transcendant. Enfin, c'est l'analyse des οὐσίαι et de leurs principes<sup>4</sup> qui induit, en *Métaphysique* Λ, l'étude de la nature de ce Premier Moteur. Chacun de ces textes traite d'êtres divins, sans toutefois s'articuler, en première intention, autour d'une réflexion sur leur nature divine. La problématique théologique n'est donc ni centrale ni première dans la majeure partie des textes sur le divin. Aussi faut-il apprendre à se défier de cette tendance de l'interprète à autonomiser son objet d'étude, à croire qu'il engendre lui-même le questionnement auquel il répond. L'objet d'un discours, en réalité, peut se distinguer de sa motivation ou de son contexte d'énonciation : traiter des réalités divines n'est pas nécessairement développer une analyse théologique, de sorte que l'élucidation de la nature de ces êtres qui sont des dieux peut constituer, à nos yeux, une conception théologique, sans pour autant s'ordonner à un discours théologique.

---

Remarquons cependant que l'exclusion de *Métaphysique*, K ne nous prive guère, puisqu'il ne s'agit là que d'une redite de ce qu'on trouve ailleurs, dans des formes moins condensées. Quant aux motifs de l'exclusion des *Magna moralia*, elle tient essentiellement à la circonspection que son auteur manifeste à l'endroit de la thèse de *Métaphysique*, Λ, 9. Nous nous en expliquons plus loin, au chapitre VIII, p. 655, n. 2.

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 2, 268b13-14 : « Nous allons parler maintenant de ses [l'univers] parties spécifiquement distinctes... » / περὶ δὲ τῶν κατ' εἶδος αὐτοῦ μορίων νῦν λέγωμεν.

<sup>2</sup> *Ibidem*, II, 1, 284a11-18.

<sup>3</sup> *Physique*, VIII, 1, 250b11-15 : « Est-ce que le mouvement a été engendré à un certain moment, alors qu'il n'existait pas auparavant et, inversement, est-ce qu'il est détruit de sorte que rien n'est mû, ou bien est-ce qu'il n'est ni engendré ni détruit, mais qu'il a toujours existé et que toujours il existera et que cela, immortel et sans trêve, appartient aux êtres, étant comme une vie pour tous les êtres constitués par nature ? » / Πότερον γέγονε ποτε κίνησις οὐκ οὔσα πρότερον, καὶ φθείρεται πάλιν οὕτως ὥστε κινεῖσθαι μηδέν, ἢ οὔτ' ἐγένετο οὔτε φθείρεται, ἀλλ' αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται, καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἀπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὔσιν, οἷον ζωὴ τις οὔσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν;

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 1, 1069a18-19 : « Cette étude porte sur les substances, car ce sont les substances dont on recherche les principes et les causes. » / Περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἰτία ζητοῦνται.

Il existe encore une seconde raison de revaloriser l'hypothèse d'une théologie aristotélicienne. Aristote lui-même ne mentionne-t-il pas l'existence d'une science des dieux ? Peut-être l'évocation, dans le *De partibus animalium*<sup>1</sup>, d'une φιλοσοφία περὶ τὰ θεῖα n'est-elle pas particulièrement problématique. Elle ne dément pas, en tout cas, la distinction qui précède entre l'objet d'un discours et son contexte d'énonciation. Elle s'y subordonne au contraire : la philosophie des êtres divins n'est pas encore une philosophie de leur divinité. Elle peut fort bien mener l'étude de certaines réalités, toutes membres de la classe divine, sans relever d'une recherche théologiquement motivée. C'est en tout cas ce que semble confirmer le contexte du passage, puisqu'Aristote, par cette formule, ne vise pas la science de l'ensemble des réalités divines, mais de certaines uniquement – les astres, en l'occurrence<sup>2</sup>. Par son manque d'exhaustivité, la φιλοσοφία περὶ τὰ θεῖα témoigne de ce qu'elle ne questionne pas tant le concept de divinité que la nature de certains êtres divins. Nettement plus embarrassante, en revanche, est la formulation, en *Métaphysique*, E, 1, du projet de constituer une science théologique, une ἐπιστήμη θεολογική. N'est-ce pas là le signe que le questionnement théologique est au cœur des préoccupations aristotéliciennes ? N'est-ce pas l'indice que les différents éclaircissements que le corpus livre sur les dieux s'ordonnent originellement à l'ambition de questionner la nature divine en elle-même ?

Ce problème d'interprétation est tout à fait indépendant du point le plus communément débattu au sujet de ce chapitre de la *Métaphysique*, lequel touche la question de savoir s'il est vraiment légitime, tant d'un point de vue conceptuel que philologique<sup>3</sup>, de lire la reconduction, qu'Aristote semble y exprimer, de la science de l'être en tant qu'être vers la science des seules substances immobiles. Aussi n'entrerons-nous pas dans cette question difficile et qui tient plus à la nature de la métaphysique aristotélicienne qu'à la possibilité d'une science proprement théologique. Il n'en demeure pas moins que ce texte, dont il semble qu'il rabatte la science générale de l'être sur la philosophie première, non seulement affirme l'existence d'une science théologique, mais propose encore une justification de cette appellation, en pointant quelques critères qui paraissent redéfinir la divinité, en lien avec des concepts philosophiques et non plus traditionnels. Aristote, après avoir énoncé l'existence d'une science physique et d'une science mathématique, qui portent respectivement sur des objets soit substantiels et

---

<sup>1</sup> *De partibus animalium*, I, 5, 645a4.

<sup>2</sup> Aristote, en effet, se réfère, au début du passage, à ceux qui, parmi les êtres naturels, sont inengendrés et incorruptibles (644b22-23).

<sup>3</sup> Certains interprètes doutent, en effet, de l'authenticité des deux dernières lignes du chapitre. Citons, par exemples, W. Leszl (1970, p. 535 ; 2008, p. 257) et A. Stevens (2000, p. 231 ; 2008, p. 284).

mobiles, soit immobiles et non séparés, se tourne vers une philosophie d'un autre genre, dont l'objet synthétise les critères de la séparation substantielle et de l'immobilité :

« Quant à la science première, elle est au sujet de réalités à la fois séparées et immobiles. Or, il est nécessaire que toutes les causes soient éternelles et surtout celles-ci car elles sont causes des réalités visibles parmi celles qui sont divines. De la sorte, il y aura trois philosophies théorétiques : la mathématique, la physique, la théologique. De fait, il n'est pas douteux que si le divin existe quelque part, c'est dans une nature de ce genre qu'il existe... »<sup>1</sup>

En précisant ici que la nature divine existe indubitablement dans une nature immobile et séparée<sup>2</sup>, Aristote paraît non seulement s'interroger sur les réquisits conceptuels de la divinité elle-même, mais encore la fonder sur des motifs proprement philosophiques, qui seraient comme les témoins de son souci de développer un discours théologique rationnel. Ni l'immobilité, ni la séparation substantielle, en tout cas, ne sont des caractéristiques traditionnelles du divin. Compatibles, bien entendu, avec son éternité ou son excellence, elles s'en distinguent toutefois, en appartenant à une appréciation philosophique et non pas populaire de la nature de certains êtres. Il semble alors qu'il faille en déduire que l'ensemble des analyses aristotéliennes consacrées aux substances immobiles appartienne prioritairement à une étude théologique à part entière, qu'elles répondent à l'ambition de dire la nature du divin, plutôt qu'à celle de mieux connaître l'essence de certains êtres dont il apparaît, par ailleurs, qu'ils sont des dieux.

Néanmoins, il est évident que le mouvement argumentatif du texte ne va pas du divin vers l'immobile et le séparé, mais que, à l'inverse, Aristote part de la considération des substances immobiles, pour ensuite souligner leur adéquation à la divinité. Cela signifie que, bien que les concepts d'immobilité et de séparation substantielle d'une part, de divinité de l'autre, puissent se correspondre, ceux-là ne servent toutefois pas à dire les critères de celui-ci, ni à le traduire dans un langage philosophique. Aristote note une simple correspondance : dire que le divin existe assurément dans des réalités d'un certain genre – substantielles et immobiles – ne signifie pas nécessairement que la divinité consiste dans l'immobilité et la séparation substantielle<sup>3</sup>. Comme le note B. Botter<sup>1</sup>, la

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, E, 1, 1026a15-21 : ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἷτια αἰδία εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἷτια τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν. ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικάί, μαθηματική, φυσική, θεολογική· οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἶ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει...

<sup>2</sup> A. Jaulin (1999, pp. 81-86 ; 2008, pp. 30-31) estime qu'Aristote ne désigne pas ici les moteurs immobiles, mais la forme des substances. Cette interprétation, cependant, est peu naturelle et tient essentiellement au souci de ménager à la fois le propos explicite du texte, qui fait de la philosophie première la science de l'être en tant qu'être, et le refus d'une *metaphysica specialis*.

<sup>3</sup> Comme le note R. Bodéüs, (1992, p. 65), dans le but, cependant, de nier que les substances immobiles soient des dieux.

divinité demeure ici un concept attributif ; elle ne fait pas l'objet d'une définition. Or, si pareille attribution est envisageable, c'est parce que, entre les concepts d'immobilité, de séparation et de divinité, deux moyens termes sont incontournables : l'éternité d'une part, la divinité de certains êtres visibles de l'autre. C'est, en premier lieu, parce que les substances immobiles sont des causes et qu'elles donc sont éternelles, c'est ensuite parce qu'elles sont des causes des dieux visibles – les astres – et qu'elles leur sont donc supérieures, que se justifie vraiment le fait que ces substances soient divines et que l'étude qui les concerne mérite le nom de théologique. Deux concepts jouent donc ici en faveur de cette appellation de la philosophie première : l'éternité et la supériorité vis-à-vis d'autres dieux. Le premier n'est rien d'autre que la base la plus traditionnelle et la plus élémentaire de la divinité. Le second permet l'extension de la divinité des astres aux êtres dont ils dépendent, en vertu d'un raisonnement *a fortiori*<sup>2</sup> ou relevant du principe du *μάλιστα*<sup>3</sup> : ce qui est supérieur à des dieux est lui-même divin. Aristote ne renouvelle donc en aucune façon la conception théologique : un dieu continue d'être une réalité éternelle et supérieure et c'est en vertu de ces deux seuls critères que les substances immobiles peuvent être qualifiées de divines. Ce n'est donc que dans cette mesure que la science qui en fait l'étude est une science théologique : non pas en ce qu'elle mettrait au centre de ses préoccupations l'approfondissement, voire le renouvellement, de la nature divine, mais bien plutôt en ce qu'elle se donne pour objet des êtres qui, en vertu de leur immobilité, sont des causes éternelles des dieux célestes et surplombent donc la hiérarchie des êtres, de sorte qu'ils réunissent ainsi les conditions de la divinité, telle qu'on la définit usuellement. Deux arguments étayent encore cette lecture. Le premier consiste simplement à noter, à la suite de R. Bodéüs<sup>4</sup>, que si les astres sont ici des dieux, c'est encore en vertu de leur éternité principalement, de sorte que le fondement de la divinité des substances immobiles et de la philosophie première se réduit encore un peu, dissuadant de la sorte de croire que la science théologique soit un questionnement sur la nature divine. Un second argument ajoutera une remarque parente de celle que nous formulions plus haut, au sujet de la *φιλοσοφία περὶ τὰ θεῖα* : dans la mesure, en effet, où Aristote exprime ici clairement que la science théologique n'est pas la science de tous les dieux, mais de ceux qui sont immobiles uniquement, il devient alors douteux qu'elle puisse faire l'étude de la nature divine en tant que telle, en excluant de son champ d'enquête des objets qui devraient pourtant l'intéresser, si tel était vraiment son objectif scientifique.

---

<sup>1</sup> B. Botter, 2005, p. 168.

<sup>2</sup> R. Bodéüs, 1992, p. 66.

<sup>3</sup> B. Botter, 2005, p. 169. C. Natali (1974, p. 39) parle, quant à lui, d'un raisonnement métaphorique.

<sup>4</sup> R. Bodéüs, 1992, p. 66.

Bien sûr, on pourrait encore tenter de revaloriser l'appellation « théologique » de cette science, en s'étonnant qu'Aristote croie bon de la mentionner, s'il est vrai qu'elle ne doit rien dire d'autre que l'éternité des êtres qu'elle prend pour objet d'étude. Pourquoi Aristote prendrait-il soin de préciser que la philosophie première est une théologie, puis d'en justifier le terme, si le caractère théologique de cette science était purement périphérique, qu'il n'en constituât pas l'objet ? On pourrait toutefois répondre que l'énumération des trois sciences théorétiques rend cette dénomination utile. La science théologique, jusque là, n'a pas eu d'autre nom que celui qui désigne son rang : elle est une philosophie première et antérieure. Le texte, pourtant, consiste à la mettre en balance avec deux autres sciences qui ne sont pas désignées par leur place dans l'économie des sciences théorétiques, mais par le genre de leur objet : physique ou mathématique. Aussi est-il intéressant, voire utile, pour rendre le propos plus précis ou plus frappant, de caractériser également la classe à laquelle appartiennent les objets de la philosophie première, afin de ne pas la désigner uniquement par son rang. Cette nécessité, du reste, obéit à la problématique de la totalité du chapitre, puisqu'il s'ouvre sur la mise en opposition d'une science générale à des sciences génériques<sup>1</sup>. Aussi est-il indispensable de pouvoir qualifier le genre des êtres qu'étudie la philosophie première et de ne pas s'en tenir uniquement à sa prééminence.

## Théologie et archologie

Ces remarques ne dissuadent pas seulement de discerner, chez Aristote, l'ambition de bâtir une science théologique à proprement parler. Elles indiquent également dans quel contexte problématique se pose la question de la nature de ces êtres éternels, dont on peut dire qu'ils sont des dieux. En effet, le fondement de la divinité des substances immobiles est qu'elles sont éternelles et supérieures aux dieux visibles. C'est à ce double titre que se justifie l'extension de la divinité à leur cas. Or, en E 1, ces deux motifs sont chacun reconduits à la notion de cause : éternelles, les substances immobiles le sont en tant qu'elles sont des causes ; supérieures aux dieux célestes, elles le sont encore parce qu'elles en sont les causes. Du reste, les remarques qui précèdent, dans le chapitre, traduisent la centralité du concept de cause ou de principe dans la description de cette science. Dire, en effet, qu'elle est antérieure à la physique et à la mathématique (*πρωτέρας ἀμφοῖν* 1026a13), c'est suggérer qu'elle se tient au plus près du principe, conformément à la première acception de l'antériorité, posée en *Métaphysique*, Δ, 11<sup>2</sup>. Quant à la mention du concept de cause, pour la décrire et soutenir sa primauté et son éternité, elle se justifie en vertu de

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, E, 1, 1025b3-18.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Δ, 11, 1018b9-12. C'est encore l'antériorité principielle qui sert à décrire la science du moteur immobile, en *De Generatione et Corruptione*, I, 3, 318a1-8.

la cible problématique de l'ensemble du chapitre, puisque, d'une part, il est admis d'emblée que toute science est une science des causes et des principes<sup>1</sup>, puisque, d'autre part, c'est une science de l'être en tant qu'être et de ses causes qu'il s'agit d'élaborer<sup>2</sup>. Aussi apparaît-il clairement que la science des dieux est, en réalité, la science des causes premières. C'est, à un premier niveau, parce qu'elles sont des causes premières ou des principes que les substances immobiles sont éternelles et supérieures et, par suite, qu'elles sont des dieux ; c'est aussi parce qu'elles sont des causes premières ou des principes que l'intérêt d'Aristote se porte sur elles. Concluons, en somme, avec E. Berti<sup>3</sup>, C. Natali<sup>4</sup> et B. Botter<sup>5</sup>, que l'étude philosophique des êtres qui sont des dieux n'intègre pas ici une problématique théologique, mais *archologique*<sup>6</sup>.

Cet état de fait n'est pas isolé. Deux sortes d'indices confirment, au contraire, qu'il n'y a, chez Aristote, aucune enquête sur les dieux qui ne soit motivée par une recherche archologique. Le premier concerne cet autre texte du corpus, dans lequel Aristote formule le projet de réaliser une science qui traite des dieux, mais en la rattachant explicitement à une enquête sur les principes. En *Métaphysique*, A, 2, en effet, la *σοφία* est bel et bien décrite comme une science qui, à un égard ou à un autre, fait l'étude du dieu. Cependant, cette appartenance objective du dieu à la *σοφία* s'explique en raison de la causalité du divin :

« En effet, le dieu semble être l'une des causes de toute chose et un principe »<sup>7</sup>

Ainsi, c'est, en premier lieu, parce que la *σοφία* est une science des causes premières et des principes premiers<sup>8</sup>, c'est ensuite parce que la représentation du dieu implique qu'on reconnaisse qu'il se range parmi ces causes et ces principes, qu'on peut ensuite redéfinir la *σοφία* comme une science du dieu. Ici, pas plus qu'en E 1, celui-ci ne fait l'objet d'une étude théologique : la science du dieu est à nouveau une science de la cause première et du principe.

La seconde classe d'indices relève de la signification que recouvrent, chez Aristote, les termes « *θεολογία* » et « *θεολόγος* », ainsi que du contexte argumentatif dans lequel il les mobilise. On sait que le terme « *θεολογία* » apparaît pour la première fois chez

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, E, 1, 1025b5-7.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1025b3-4.

<sup>3</sup> E. Berti, 2008 (1), pp. 378-379.

<sup>4</sup> C. Natali, 1974, p. 40.

<sup>5</sup> B. Botter, 2005, p. 168.

<sup>6</sup> E. Berti (2006, p. 65) parle d'une « protologie ».

<sup>7</sup> *Métaphysique*, A, 2, 983a8-9 : ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 982b7-10.



Platon, en *République*, II, 379a5. R. Bodéüs<sup>1</sup> montre que Platon, en forgeant ce néologisme, respecte cette tendance de la langue grecque à faire du suffixe *-λογία* l'indice d'un discours incongru, dépassé, voire ridicule. À partir d'une analyse quasi exhaustive des composés de *-λογία*<sup>2</sup>, en usage à l'époque d'Aristote, R. Bodéüs conclut, en effet, que la plupart de ces termes ont ceci de commun qu'ils désignent un style naïf ou désuet du discours<sup>3</sup>. Aussi la *θεολογία* désigne-t-elle, pour Platon, le discours poétique consacré aux dieux, la narration fantaisiste de leur naissance et de leurs agissements, un discours irrationnel et imaginaire, sans commune mesure en somme avec celui que la philosophie doit produire. Et, bien que Platon, dans ce passage de la *République*, propose d'en élaborer une version nouvelle, respectueuse de la nécessaire excellence des dieux, le terme indique principalement des récits anciens, ceux d'Homère ou d'Hésiode. Le vocable reprend, chez Aristote, un sens parfaitement identique. L'unique occurrence du corpus<sup>4</sup> insiste, elle aussi, sur le caractère archaïque de ces discours. Quant aux références, un peu plus nombreuses, à ceux qui les tiennent, aux *θεολόγοι*, elles relèvent encore l'irrationalité, la fantaisie et le caractère désuet de leurs récits. En *Métaphysique*, A, 3<sup>5</sup> et B, 4<sup>6</sup>, par exemple, Aristote souligne, avec une pointe de moquerie parfois, l'âge reculé auquel remontent leurs discours et, par suite, leur inintelligibilité, tant ils sont obsolètes. En *Métaphysique*, Λ, 6<sup>7</sup>, Λ, 10<sup>8</sup> et N, 4<sup>9</sup>, c'est sur le manque de pertinence ou de cohérence interne de leurs propos qu'il préfère mettre l'accent. En aucun cas la *θεολογία* ne peut donc passer pour une science véritable de la nature divine ; ce n'est que dans la terminologie stoïcienne, puis néo-platonicienne, que le terme pourra correspondre à ce que nous entendons par théologie. De là, il ne s'ensuit pas nécessairement, contrairement à ce qu'en

---

<sup>1</sup> R. Bodéüs, 1992, pp. 301-327.

<sup>2</sup> Et dont le premier élément est indifféremment un adjectif ou un substantif.

<sup>3</sup> Selon R. Bodéüs, le cas de l'*αστρολογία* ne ferait pas exception, bien que le terme désigne couramment, chez Aristote notamment, la *science* astronomique. L'acception rationnelle ou scientifique du terme serait, selon lui, le prolongement de cette acception première qui fait de l'*αστρολογία* une connaissance traditionnelle du cours des astres, au fondement des techniques agricoles et nautiques. Parce que l'étude mathématique des translations astrales, plutôt que de les nier, donne une base et une confirmation scientifiques aux observations traditionnelles des astres, un même mot (*αστρολογία*) désignerait à la fois la connaissance désuète et pratique des étoiles et l'étude scientifique que le mathématicien réalise à leur sujet. Aristote, en tout cas, souligne à plusieurs reprises le caractère empirique ou pratique de l'*αστρολογία* (*Analytica Priora*, I, 30, 46a19 ; *Analytica Posteriora*, I, 13, 78b40 ; *Physique*, II, 2, 194a8 ; *Politique*, I, 11, 1259a10 ; *Ethica Eudemia*, I, 6, 1216b12-15).

<sup>4</sup> *Météorologiques*, II, 1, 353a34-35.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, A, 3, 983b28-33.

<sup>6</sup> *Ibidem*, B, 4, 1000a5-19.

<sup>7</sup> *Ibidem*, Λ, 6, 1071b27.

<sup>8</sup> *Ibidem*, Λ, 10, 1075b24-27.

<sup>9</sup> *Ibidem*, N, 4, 1091a29-b15.

conclut Natorp<sup>1</sup>, qu'il ne puisse y avoir de théologie aristotélicienne. L'objet peut, en effet, être désigné par un autre nom que celui auquel nous sommes accoutumés. Surtout, Aristote ne craint pas, on l'a vu, de s'en remettre à un adjectif de même racine pour qualifier la φιλοσοφία πρώτη. Cela ne signifie pas, cependant, comme l'a clairement montré R. Bodéüs<sup>2</sup>, qu'Aristote souhaite attribuer à cette science théologique les tares qui sont celles de la θεολογία. Le rapport de l'ἐπιστήμη θεολογική à la θεολογία peut être conçu sur le modèle de celui qu'Aristote esquisse parfois entre l'ἐπιστήμη ἀστρολογική et l'ἀστρολογία, c'est-à-dire comme une science rationnelle et spéculative, relativement à un discours irrationnel et d'ordre pratique<sup>3</sup>.

Ce redressement d'un discours par une science, cependant, il n'est pas certain que ce soit sur la question du divin qu'Aristote l'envisage. Malgré ce que laisse entendre leur nom, les théologiens ne sont jamais mentionnés par Aristote, en raison du discours qu'ils tiennent sur les dieux, mais plutôt relativement à celui qu'ils développent au sujet des principes. Chacune des occurrences précédemment énoncées s'inscrit, en effet, dans une discussion sur l'identité ou le mode d'être des principes. C'est à cet égard, et à cet égard seulement, qu'il plaît à Aristote de mentionner les conceptions des θεολόγοι, pour en faire ressortir, à chaque fois, l'inanité. C'est ainsi dans la doxographie consacrée à la cause matérielle et, plus particulièrement, à la prééminence de l'élément aqueux, qu'intervient l'occurrence de *Métaphysique*, A, 3 ; c'est encore dans le développement d'une aporie – la dixième – sur l'identité ou la différence des principes des êtres corruptibles et des êtres incorruptibles que se situe la référence de *Métaphysique*, B, 4 ; c'est au sujet de l'antériorité de l'acte que les conceptions d'Hésiode et d'autres théologiens sont mentionnées, en *Métaphysique*, Λ, 6. Quant aux occurrences de *Métaphysique*, Λ, 10 et de N, 4, elles s'inscrivent, pour l'une, dans la discussion de la nécessité d'un principe premier immatériel, pour l'autre, dans l'établissement de son identité au bien. En chacune de ces occurrences, les termes associés à la notion de théologie relèvent d'une même préoccupation fondamentale. Aucune des références d'Aristote à ce qu'il appelle les théologiens (à savoir Homère, Hésiode, Orphée et leurs épigones, au sujet desquels il souligne qu'ils furent les premiers penseurs du divin) n'est motivée par le souci d'examiner la nature du dieu. L'irrationalité de leur discours sur cette question les discrédite d'emblée. S'il demeure donc, dans leur propos, quelque chose qui puisse

<sup>1</sup> P. Natorp, 1888, pp. 37-65 ; 540-574.

<sup>2</sup> R. Bodéüs, 1992, pp. 333-334. B. Botter (2005, pp. 167-168), sur ce point comme sur les précédents, se rallie aux conclusions de R. Bodéüs.

<sup>3</sup> Bien que R. Bodéüs cite l'occurrence de l'*Ethica Eudemia*, I, 6, 1216b12-15, celle des *Analytica Posteriora*, I, 13, 78b39-40 nous semble plus pertinente : Aristote, en effet, non seulement préfère alors le terme d'ἀστρολογική à celui d'ἀστρολογία, mais il précise également toute la distance qui réside entre l'astronomie mathématique et l'astronomie nautique.

continuer d'intéresser le philosophe, il doit s'agir des explications qu'ils donnent au sujet des principes dont le monde est issu. Ce n'est donc jamais dans le but de discuter la nature du divin, mais dans celui d'approfondir la définition des causes et des principes du cosmos qu'Aristote les fait figurer parfois dans sa doxographie, quand bien même ce ne serait que pour en formuler une critique sévère. Il souligne d'ailleurs souvent le consensus qui réside entre les options des théologiens et celles, plus crédibles, de certains philosophes : les poètes semblent ainsi d'accord avec Thalès pour affirmer la nature aquatique du principe premier<sup>1</sup>, ou bien ils rejoignent Speusippe pour dire que la perfection n'est pas dans le principe, mais dans les êtres qui en dérivent<sup>2</sup>. Il apparaît, en tout cas, que ces références aux θεολόγοι et à la θεολογία répondent aux mêmes motifs que ceux qui président à l'appellation « θεολογική », pour décrire la philosophie première en *Métaphysique*, E, 1. En chaque cas, le théologique sert à désigner un discours sur des principes premiers et divins, de sorte que l'ἐπιστήμη θεολογική, si elle doit être la correction rationnelle et théorique de la θεολογία, le sera à titre d'examen philosophique de la nature des principes premiers.

En vérité, dans le corpus aristotélicien, aucun des principaux développements consacrés aux réalités divines ne dément cette pleine intégration de la question du divin à la problématique archologique. Aucun des trois textes, dans lesquels la conception du divin répond au questionnement central, ne mène une enquête qui ne soit principalement orientée vers la connaissance des principes. En effet, dans les deux premiers livres du *De Cælo*, c'est la question des *principes* corporels de l'univers, et du premier d'entre eux notamment – l'éther –, qui fonde les observations sur les dieux célestes. Dans la *Physique*, l'examen du Premier Moteur Immobile est partie prenante de la preuve de l'éternité du mouvement qui, en elle-même, fait signe vers la question du principe,

« car, en la matière, saisir le vrai ne concerne pas seulement l'étude de la nature, mais également la recherche du principe premier. »<sup>3</sup>

Son immobilité, son éternité ou son unité sont ainsi les conséquences directes de la conception d'un moteur, sur lequel on puisse faire reposer l'existence d'un mouvement éternel, unique et continu. Quant aux développements les plus riches, ceux de *Métaphysique* Λ, ils s'inscrivent dans une recherche des principes des substances<sup>4</sup>, laquelle aboutit à la connaissance de l'ἀρχή, dont chaque description, chaque qualité – l'Acte pur, la perfection et l'intelligibilité, la multiplicité même – répond au souci de proposer une définition cohérente et rigoureuse d'un principe premier et efficace. L'étude

<sup>1</sup> *Métaphysique*, A 3, 983b20 sqq.

<sup>2</sup> *Ibidem*, N, 4, 1091a35.

<sup>3</sup> *Physique*, VIII, 1, 251a5-7 : πρὸ ἔργου γὰρ οὐ μόνον πρὸς τὴν περὶ φύσεως θεωρίαν ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν μέθοδον τὴν περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς πρώτης.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 1, 1069a18-19 (cf., p. X, n. 4).

du divin n'est ainsi jamais menée à part, ni pour elle-même ; elle s'ancre, au contraire, dans un examen explicitement dédié aux principes premiers de la φύσις ou des οὐσίαι. **La conception aristotélicienne du divin et des dieux est ainsi le produit d'un examen méthodique des êtres premiers et des principes**, examen grâce auquel Aristote espère produire une détermination rigoureuse du mode d'être du principe en tant que tel et résoudre, par là même, certaines apories relatives à la question de l'ἀρχή. Il s'agit, en somme, de déterminer ce que le principe doit être pour jouer le rôle que la science de la nature ou des substances enseigne être le sien.

Cet axe problématique permet sans doute de rendre compte des aspects les plus remarquables de la conception aristotélicienne du divin en général, et du Premier Moteur en particulier. Ils constitueront la colonne vertébrale de notre travail, dont les moments principaux s'articulent autour des modalités de l'enquête aristotélicienne sur l'ἀρχή divine. Précisons toutefois que nous n'entrerons pas dans la question fort embarrassée des rapports qu'Aristote entend peut-être tisser entre la connaissance de Dieu et celle de l'être en tant qu'être. Bien que ce problème puisse toucher au statut principiel du divin, nous choisissons cependant de le maintenir en dehors de notre étude. Deux raisons nous y conduisent principalement. La première est d'ordre matériel : cette thématique est en effet bien trop vaste pour pouvoir trouver une place pertinente ou significative au sein de ce travail. La seconde raison tient au déplacement conceptuel et problématique que cette question nous forcerait d'opérer. Le problème de la *metaphysica specialis* et de la *metaphysica generalis*, en effet, en posant la question de savoir si une science universelle peut se résumer à l'étude de l'instanciation éminente de son objet, n'envisage pas tant le divin comme le principe premier de l'univers et de son ordre que comme la *ratio cognoscendi* de l'être des choses.

## Archologie ou archologies

Cette définition, en première approximation, du contexte problématique de la conception aristotélicienne du divin est encore insuffisante. Elle permet sans doute de déterminer la question à laquelle elle répond, d'en mieux apprécier la signification et la fonction, d'en circonscrire plus nettement la place, au sein de l'édifice philosophique dans lequel elle s'inscrit. Elle demeure toutefois doublement lacunaire. À un premier niveau, en effet, la substitution du concept d'archologie à celui de théologie échoue partiellement à traduire l'originalité du questionnement aristotélicien sur le divin. Il ne semble pas hors de propos, en effet, de la transposer aux réflexions présocratiques<sup>1</sup>, dont L. P. Gerson<sup>2</sup> montre

---

<sup>1</sup> Cf., en ce sens, les remarques de S. Broadie, 1999, p. 206.

<sup>2</sup> L. P. Gerson, 1990, pp. 7-9.

que l'innovation principale, dans le domaine théologique, consiste précisément dans l'accouplement de la notion de dieu à celle de principe. Cela ne signifie pas qu'insister sur le contexte archologique du traitement aristotélicien de la question revienne à formuler une évidence telle qu'elle n'apprenne rien sur la méthode aristotélicienne. Sans doute cette précision présente-t-elle au moins l'avantage de prémunir contre une tendance à l'anachronisme. Peut-être même enseigne-t-elle une filiation problématique qui, par-dessus son héritage platonicien, relie Aristote aux Présocratiques. Bien sûr, la représentation platonicienne du divin est intimement liée à celle des réalités premières<sup>1</sup> ; à n'en pas douter, elle s'inscrit dans une interrogation sur le principe et sa causalité<sup>2</sup>. Toutefois, en luttant contre l'athéisme<sup>3</sup>, en argumentant soigneusement en faveur de la bonté et de la justice des dieux<sup>4</sup>, en critiquant<sup>5</sup> les formes de la piété traditionnelle, elle présente d'autres aspects encore, qui témoignent d'un intérêt plus net pour les questions théologiques et religieuses. Ces aspects transparaissent parfois chez Aristote<sup>6</sup>. Celui-ci, cependant, ne les approfondit guère. Il n'en fait pas le moteur principal de son questionnement.

Il convient surtout de noter que cette première approche n'enseigne rien encore sur la méthode qu'Aristote fait sienne dans son traitement de la question. Elle ne dit rien des nuances nombreuses qui distinguent entre eux les principaux textes qui s'y consacrent. Elle peut même laisser croire, à tort, que ces développements sont tous uniformes. Bien sûr, ils s'ordonnent tous à l'élaboration d'une conception du principe qui soit à la fois intrinsèquement cohérente et utile à l'explication du monde. On sait toutefois que la méthode scientifique aristotélicienne est essentiellement variable :

« En effet, il faudra saisir au sujet de chaque chose la manière <de conduire la recherche.> »<sup>7</sup>

G. Romeyer Dherbey a montré que cette variabilité n'avait rien d'une inconséquence, d'un manque de rigueur, mais qu'elle relevait, au contraire, du souci de se tenir au plus près des

---

<sup>1</sup> Comme en témoigne l'association du divin et de l'intelligible : le *Phèdre*, 249c en est sans doute le signe le plus éloquent, puisque la divinité n'est plus la condition, mais la conséquence, de l'intelligibilité et de l'intelligence des dieux.

<sup>2</sup> Le *Timée* et le X<sup>ème</sup> livre des *Lois* en sont les exemples les plus frappants.

<sup>3</sup> *Lois*, X, 887b.

<sup>4</sup> *République*, II, 379b-382c ; *Lois*, X, 900d-901a, par exemple.

<sup>5</sup> *Euthyphron*, 14b-e ; *Lois*, X, 905e sqq.

<sup>6</sup> On peut citer, en ce sens, la critique de la crainte de l'*ὕβρις* (*Métaphysique*, A, 2, 983a2 ; *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177b32-1178a2), la mise en évidence de la *σοφία* divine (*Métaphysique*, A, 2, 983a9-10 ; *Topiques*, V, 4, 132b11) ou encore la réprobation des mensonges que les mythes expriment (*Métaphysique*, A, 2, 983a3 ; *Λ*, 8, 1074b4-7).

<sup>7</sup> *De Anima*, I, 1, 402a18-19 : δεήσει γὰρ λαβεῖν περὶ ἕκαστον τίς ὁ τρόπος.

choses, de s'entretenir avec elles en « tête-à-tête »<sup>1</sup>. À l'opposé de la méthode cartésienne, de cette méthode *a priori* « qui fait abstraction du contenu particulier de ce à quoi elle s'applique », il y a la méthode aristotélicienne, qui veut que « chaque chose étudiée secrète en quelque sorte la méthode qui convient à son étude : autant de types de réalités, autant de méthodes »<sup>2</sup>. Aussi les sciences sont-elles génériques et incommunicables entre elles<sup>3</sup>. Leurs frontières sont celles du réel : à chaque science son genre, à chaque science sa méthode. Si la question du divin était une question théologique, on devrait s'attendre à ce que des enquêtes multiples sur une réalité unique (l'ordre céleste ou celui de l'immobile) engendrassent des traitements méthodologiquement identiques. L'objet divin dicterait sa méthode à une science qui, en chaque cas, devrait nécessairement l'exploiter. Pourtant, il existe des nuances remarquables entre les différents traitements des réalités divines. Toutes les remarques relatives à la théologie astrale ne sont pas strictement superposables, pas plus que ne le sont les diverses études du Premier Moteur Immobile.

Il peut sembler, par là, que nous remettions en cause la validité de cette segmentation méthodologique des discours et des sciences. Il n'en est rien. À sa manière, notre travail prolonge les analyses de G. Romeyer Dherbey, en montrant comment différents objets dictent sa méthode non seulement à la science, mais aussi à l'étude du principe divin. La science, en effet, ne porte-t-elle pas toujours concomitamment sur un objet *et* sur ses principes ? Dans le cas du divin, cependant, cela peut sembler paradoxal. Parce que les dieux sont des réalités premières, parce qu'ils sont des causes universelles, il pourrait sembler normal que la science qui en fait l'étude ne fût pas soumise à variations. Néanmoins, il n'est pas de principe, dans l'absolu, pas plus qu'il n'est de recherche archologique absolument générale. Le principe est toujours celui *de* quelque chose. Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il ne peut y avoir de principe universel, dont l'influence s'étend *in fine* à l'ensemble des réalités. Cela signifie, en revanche, que la question du principe, même divin, n'est elle-même jamais formulée indépendamment d'un certain contexte scientifique, qu'elle se pose toujours dans le cadre d'une certaine recherche, qu'elle épouse les préoccupations d'une certaine science.

Sur la question des principes divins, comme ailleurs, on assiste ainsi, chez Aristote, si ce n'est à leur cloisonnement, à une *régionalisation* stricte des discours. Dans la mesure, en effet, où l'examen du divin s'inscrit toujours, pour Aristote, dans celui du principe, dans la mesure, d'autre part, où il n'est pas de questionnement sur le principe qui n'émerge dans un contexte scientifique particulier, dans la mesure, enfin, où il n'est pas de science dont la méthode ni les concepts soient étrangers à son objet, il apparaît que la

---

<sup>1</sup> G. Romeyer Dherbey, 1983, p. 23. Cf. déjà Le Blond (1939, pp. 195 *sqq.*)

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> *Analytica posteriora*, I, 7, 75a38-b15.

conception aristotélicienne des principes divins, bien qu'elle insiste sur leur primauté et, partant, sur leur universelle validité, fait toujours l'objet d'une structuration par les logiques et les instruments argumentatifs de la science, dans le cadre de laquelle la question du principe premier a originellement été posée. Selon que cette question prend naissance au sein de la science naturelle ou de la science des substances, selon qu'elle appartient à la physique ou à l'ousiologie, la preuve de l'existence des réalités divines, de même que la description de leur nature et de leurs fonctions, fait l'objet de formulations diverses, toutes inféodées à la logique conceptuelle de la science qui les rend possibles. À cet égard, l'examen du Premier Moteur Immobile, en *Physique* VII-VIII et celui de *Métaphysique*  $\Lambda$  se distinguent nettement par leur méthode, leur rythme démonstratif, et même par la valeur ou la nature des concepts qu'Aristote mobilise : tandis que, dans le premier texte, il s'astreint à décrire un *moteur* et qu'il exploite, dans ce but, des outils argumentatifs tous issus de la science du mouvement et des êtres naturels, dans le second, en revanche, il décrit une substance, dont il dévoile la nature, au moyen d'un infléchissement ousiologique du dispositif conceptuel. Quant à l'étude des corps célestes divins, le ton et la méthode en sont entièrement travaillés par les motifs de la science physique et cosmologique dans laquelle elle s'inscrit, de sorte qu'il n'est pas une seule de leurs qualités qui ne se fonde sur l'analyse de leur mouvement ou de leur constitution matérielle. **En somme, chaque examen des réalités divines se distingue par sa tournure singulière, qui n'est autre que le produit de l'adaptation du discours aux outils de la science qui l'occasionne.** Aussi, pour déterminer entièrement le fondement conceptuel et problématique de la question aristotélicienne du divin, ne suffit-il pas de souligner qu'elle relève toujours et principalement d'une problématique archologique ; il faut encore ajouter qu'elle se fonde dans les cadres épistémiques déjà en place, de sorte qu'elle présente des visages argumentativement et conceptuellement distincts.

Dans sa globalité, comme dans son détail, notre travail repose sur la conjugaison de ces deux indices interprétatifs. Leur examen permettra d'éclairer substantiellement la nature du questionnement aristotélicien sur le divin, en en définissant la motivation problématique. Il pourra également en dévoiler le *modus operandi*, en déterminant le domaine scientifique d'appartenance des concepts qu'il mobilise. Il fournira enfin le moyen d'en apprécier le positionnement face à ce discours alternatif – le discours théologique –, dont Aristote ne fait jamais le centre de son questionnement, et auquel les recherches archologiques finissent par se substituer.

### Progression de l'enquête

Dans la **première partie**, nous nous proposons d'analyser comment la science physique entreprend l'étude des réalités divines qui, soit parce qu'elles sont mobiles – les

astres –, soit parce qu’elles sont une cause motrice première, intègrent de plein droit son questionnement. À cet égard, il est remarquable qu’Aristote, dans le corpus conservé, comme dans les fragments des œuvres perdues, se contente d’exploiter scrupuleusement les ressources de la science de la nature et du mouvement. Le *chapitre premier* montre ainsi comment la démonstration de l’existence d’un principe premier transcendant opère toujours au moyen d’une considération précise des règles qui régissent les phénomènes naturels : l’ordre et la beauté de la nature dans le *De Philosophia*, le principe de la transitivité du mouvement et les réquisits du mouvement éternel circulaire, en *Physique*, VII-VIII. L’étude des astres ne dément pas cette méthode. Le *chapitre II* montre, en effet, comment, dans le *De Philosophia* et dans le *De Cælo* principalement, chacune de leurs propriétés, même divines, dépend de présupposés physiques et, plus particulièrement, de l’existence, physiquement argumentée, d’un corps premier éternellement mû en cercle, dont sont formées les étoiles. Sans doute est-ce d’ailleurs à cette subordination de la conception du divin aux outils argumentatifs de la science physique qu’il revient d’expliquer pourquoi le concept de Premier Moteur Immobile semble absent de la majeure partie du *De Cælo*, qui préfère, à cet égard, s’en remettre à celui d’un premier moteur automoteur. Dans le *chapitre III*, nous tentons d’élucider les motifs de cette absence, en montrant le conflit sourd qui oppose deux conceptions de la science physique, l’une engageant nécessairement à poser l’existence d’un Premier Moteur Immobile, quand l’autre se satisfait de l’automotricité du ciel. En tout état de cause, cette variation doctrinale suggère très clairement que la conception aristotélicienne du divin est en premier lieu ordonnée à la question du principe et qu’elle est, en conséquence, le produit des normes qui servent à l’analyse du monde naturel.

Bien que le concept de Premier Moteur Immobile se fonde sur une certaine appréciation du mouvement, il dépasse très largement les cadres de la science physique. Celle-ci ne peut rien en dire d’essentiel. C’est donc à un autre type de science qu’il revient de dire la nature d’un tel être. La **seconde partie** de ce travail fait donc pendant à la première. Quand nous envisageons, dans celle-ci, les motifs et les outils dont dispose la science physique dans son étude du principe divin, nous nous penchons, dans celle-là, sur la singularité de l’enquête ousiologique qu’Aristote conduit en *Métaphysique* Λ. À cet égard, le *chapitre IV* montre comment, en Λ 6, le premier moment de l’étude de la substance immobile, en développant la doctrine de l’Acte pur, parvient non seulement à qualifier la nature du principe, en en disant l’efficace et la primauté, mais encore à décrire la nature d’un certain être, en soulignant sa pleine subsistance et son autarcie. Il engendre aussi une doctrine centrale, de laquelle procède chaque résultat de la science ousiologique du principe. Dans les *chapitres V* et *VI*, par exemple, on voit comment, en Λ 7, l’essentielle actualité du principe immobile est progressivement reconduite vers la thèse de sa perfection et de son intelligibilité, dont il découle qu’il n’est pas d’autre voie causale



qui lui convienne que celle de la finalité et de l'érotique. Le *chapitre VII* se penche, quant à lui, sur l'exploitation, autant que sur la délimitation du discours ousiologique, auxquelles procède Aristote en *Métaphysique*,  $\Lambda$  8. En proposant, en effet, de multiplier le nombre des substances immobiles, Aristote prolonge indéniablement la connaissance du principe immobile, en même temps qu'il réfute clairement la pertinence de tout autre discours, mathématique surtout, à traiter des substances principiellles divines. Enfin, le *chapitre VIII*, à travers l'étude du second volet démonstratif de *Métaphysique*,  $\Lambda$  7 et de l'intégralité de *Métaphysique*  $\Lambda$  9, essaie de mettre en évidence la pertinence de la science ousiologique, en montrant l'étendue de ses pouvoirs descriptifs. La détermination de l'occupation de la substance immobile se présente, en effet, comme le point culminant de l'examen d'Aristote, dont il traduit les résultats précédemment acquis – l'Acte pur, la perfection, l'intelligibilité – dans la logique de l'activité noétique. Ce n'est plus alors seulement la nature du principe premier qu'il dévoile, mais celle de la substance immobile, substance dont il peut à présent souligner la divinité. L'enquête ousiologique atteint ainsi un sommet. Elle n'ira pas au-delà.

Enfin, dans une **troisième partie**, nécessairement plus succincte, en raison même de la rareté des développements aristotéliens sur la question, nous nous penchons sur les motifs de cette résurgence, *in extremis*, du discours théologique qui, bien que traditionnel dans le fond et périphérique dans la forme, s'intègre çà et là, aux enquêtes archologiques. Il apparaît alors que les remarques théologiques, loin de l'invalider, confirment plutôt la pertinence de la reconduction du divin à la problématique du principe, puisqu'elle répondent toutes, chez Aristote, à un discours conclusif, dont la philosophie, en général, et celle d'Aristote, en particulier, en raison de leur place dans l'histoire cyclique du développement des sciences, peuvent attendre confirmation. La philosophie aristotélienne peut ainsi se penser l'héritière véritable de la tradition théologique, de sorte qu'elle se réserve le droit de réenvisager, même timidement, les fondements de la piété et du culte.

*Première partie :*

LE TRAITEMENT DU DIVIN PAR LA  
SCIENCE PHYSIQUE

Discerner les lignes de force problématiques et argumentatives qui déterminent la conception aristotélicienne du divin suppose de prendre la mesure de l'impact que la science physique a sur cette question. Sans doute sa prise en charge par la science de la nature est-elle l'attitude la plus spontanée, non pas seulement parce que certaines réalités divines – les astres – sont en mouvement, mais aussi parce que la question du divin intègre la recherche d'un principe premier de la φύσις. Elle se révèle ainsi solidaire des problématiques qui animent la science de la nature, soit parce que certains êtres divins sont soumis au phénomène physique fondamental qu'est le mouvement local, soit parce qu'une autre réalité divine doit, à un niveau supérieur encore, rendre compte de l'existence de ce mouvement. En chaque cas, la science physique est à même de produire un discours sur les réalités divines ; en chaque cas, le discours ainsi produit est intégralement structuré par les enjeux et les outils argumentatifs à l'œuvre dans la science physique. À ce titre, l'étude qu'Aristote livre des réalités astrales ou du principe moteur premier semble subordonnée au domaine de validité des concepts physiques : c'est par eux qu'il détermine, dans le *De Cælo*, la nature des corps astraux et qu'il en justifie la divinité, c'est par leur seule entremise qu'il élabore, en *Physique* VII et VIII, la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur paradoxalement non physique. Il apparaît même que la nécessité de poser l'existence d'un Premier Moteur transcendant est elle-même soumise aux orientations conceptuelles de la science physique, puisqu'il dépend de la conception du mouvement qui l'anime de rendre indispensable ou inutile, selon les contextes, l'existence d'un principe moteur supra naturel. En cela, la doctrine du Premier Moteur Immobile fait la démonstration de sa motivation archologique, par quoi l'on mesure aussi la distance qui sépare cette doctrine d'une problématique proprement théologique.

## *Chapitre premier* : La démonstration de l'existence d'un premier moteur par la science physique

---

Sans doute l'aspect le plus frappant de la démonstration aristotélicienne de l'existence d'un principe premier réside-t-il dans la méthode que le Stagirite utilise. Dans les traités exotériques comme dans les ouvrages du corpus conservé, c'est une même tendance argumentative qui s'y manifeste : faire fond sur l'expérience du sensible pour en déduire les règles qui permettront, à terme, d'accéder au principe de la nature. C'est donc au sein d'un rapport privilégié à la nature que se formule la nécessité d'un principe premier : étudier la φύσις et les réalités qui la constituent, analyser les causes, principes et éléments qui la structurent, tout cela invite à s'interroger sur l'existence d'un principe premier et divin sur lequel il serait possible, *in fine*, de fonder l'ensemble des processus naturels. La preuve de l'existence d'un principe premier répond ainsi à un programme général de connaissance de la nature et de ses phénomènes. C'est pourquoi les formulations les plus riches et les plus élaborées qu'en donne Aristote s'appuient exclusivement sur des concepts physiques. D'un bout à l'autre, la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur participe de la dynamique argumentative de la science physique : motivée par des questions physiques, elle repose également sur les seuls outils de la science physique, de telle sorte qu'elle peut même prolonger et enrichir les problématiques de la science dont elle est issue.

## I. LA CONTRIBUTION DES PRÉDÉCESSEURS

Il va sans dire que la question philosophique du principe premier de l'ordre naturel ne naît pas avec Aristote. Celui-ci a, d'ailleurs, parfaitement conscience d'inscrire sa recherche à la suite de plusieurs tentatives d'élucidation rationnelle des principes et des structures de la φύσις. C'est alors relativement à une méthode ou à des formulations antérieures (celles de Platon en tête) qu'il situe sa démarche et justifie ses positions.

### I. 1. Quelques formulations présocratiques<sup>1</sup>

Il ne saurait être question d'entreprendre ici une étude systématique ni exhaustive des doctrines dites « présocratiques », si tant est, par ailleurs, que cette épithète ait un sens, compte tenu de l'extrême diversité des pensées qu'elle sert à désigner – d'Anaximandre aux Pythagoriciens, de Parménide à Démocrite. Une telle entreprise n'aurait d'ailleurs guère de sens dans la mesure où il ne s'agit pas de rendre compte de la place qu'occupent ces doctrines au sein de la science aristotélicienne de la nature en général, ni de la critique qu'Aristote en formule, mais, plus spécifiquement, de percevoir comment la problématique du divin prolonge une recherche des principes à l'œuvre dans la nature. S'il est acceptable de dire des réflexions présocratiques qu'elles s'articulent autour de l'explication rationnelle, et non plus mythique, de l'origine et de la croissance de l'ordre actuel du monde, alors sans doute n'est-il pas illégitime de voir en elles la préfiguration de l'entreprise aristotélicienne d'élaboration d'une science de la nature et des causes qui président à la constitution des êtres naturels. Certes, la φύσις ne désigne pas encore, pour les Présocratiques, la nature dans son ensemble, mais bien plutôt la constitution d'une chose, ainsi que son processus de croissance.<sup>2</sup> Certes, la pensée des causes n'est pas encore thématisée comme telle. Il n'en demeure pas moins que la réflexion qu'ils opèrent sur le principe et l'origine de l'univers ouvre la possibilité d'envisager la sphère naturelle et d'en considérer les causes. Comme le suggère G. Naddaf<sup>3</sup>, les travaux des Présocratiques, souvent rassemblées sous le titre apocryphe de *ἱστορία περὶ φύσεως*, doivent être envisagés, non pas simplement comme une description de l'univers (τὸ πᾶν), mais

---

<sup>1</sup> Nous citons, dans les pages qui suivent, le texte de Diels-Kranz (1910), ainsi que la traduction par J.-P. Dumont (1988).

<sup>2</sup> Cette acception est très clairement exprimée dans ce fragment d'Héraclite : « ...κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. » DK22 B1.

<sup>3</sup> G. Naddaf, 2008, pp. 31 *sqq.*

comme une tentative d'éclaircissement de son principe et de son processus de développement, afin de rendre compte de sa structure actuelle. L'enquête *περὶ φύσεως* doit alors être comprise comme l'étude de la dynamique à l'œuvre dans l'univers depuis son origine. C'est donc tout naturellement que cette nouvelle pensée de l'univers tend à s'interroger sur la nature des principes qui le constituent, sans pour autant refuser d'associer ces puissances naturelles à des réalités divines<sup>1</sup>. Il serait anachronique de voir dans l'essor de ce que nous appellerions aujourd'hui la *physique* la naissance d'une pensée nécessairement athée. La philosophie naturelle des Présocratiques ne chasse pas les dieux du cosmos, mais il est toutefois bien entendu qu'ils ne correspondent plus aux figures divines traditionnelles autour desquelles s'organise la pratique religieuse. Le divin se voit attribuer un visage nouveau, plus conforme aux enseignements de la réflexion rationnelle. Des fonctions cosmiques d'explication des phénomènes naturels lui sont dorénavant octroyées, fonction que les dieux traditionnels n'assuraient que très médiocrement, allant même parfois jusqu'à faire échec au cours de la nature<sup>2</sup>. Les recherches présocratiques inaugurent ainsi une connaissance du divin qui n'est pas désolidarisée de l'enquête sur les processus constitutifs de l'univers : le divin est un principe dont il convient de définir le rôle au sein de l'ordre du devenir. À cet égard, il faut remarquer avec S. Broadie<sup>3</sup> que ces recherches ne constituent pas un discours proprement théologique : ce n'est pas la nature des dieux qui est alors interrogée, mais celle du principe. La question du divin est ainsi subordonnée aux réquisits de la recherche rationnelle du principe du cosmos. Ceci constitue vraisemblablement le dénominateur commun aux travaux présocratiques, ainsi qu'à l'étude aristotélicienne d'un premier moteur de la nature. Dans les deux cas, la nature divine se plie aux exigences de la raison. Dans les deux cas, le divin n'est pas l'objet d'une thématique indépendante, mais il est envisagé comme le fondement de l'ordre naturel, l'aboutissement d'une approche physique de la réalité.

On comprendra, toutefois, qu'il n'y aurait guère de sens à mobiliser ici des conceptions dont Aristote lui-même montre qu'elles n'ont que médiocrement contribué à la pensée du principe premier du mouvement. C'est du moins ce qui ressort de l'examen doxographique consacré aux Présocratiques dans les chapitres 3 à 5 du livre A de la *Métaphysique*. Certains philosophes, dit Aristote, n'ont pas su porter leur réflexion au-delà

---

<sup>1</sup> Et ce d'autant plus facilement que les dieux traditionnels, si l'on en croit Vernant (1979, pp. 10-11), ne sont ni des individus ni des personnes, mais des puissances (non naturelles), dont l'identité se définit en relation à l'ensemble des autres pouvoirs divins. Il souligne encore (pp. 57-58) que l'association du divin et des principes est facilitée par un certain nombre de points communs : comme les dieux, les *ἀρχαί* sont invisibles, indestructibles et pures.

<sup>2</sup> Voir, sur ce point, les remarques de Vlastos, (1952, p. 116) ou de Chantraine (1954 p. 64).

<sup>3</sup> S. Broadie, 1999, p. 205-207.

de la cause matérielle<sup>1</sup>, d'autres n'ont que très confusément perçu l'intérêt d'une cause motrice et ont été incapables d'en penser l'unité<sup>2</sup>, d'autres<sup>3</sup>, enfin, ont posé l'immobilité du Tout et nient ainsi la validité d'une recherche du principe premier de la nature. Deux formulations présocratiques retiendront donc particulièrement notre attention – celles de Xénophane et d'Anaxagore – non pas parce qu'elles seraient les seules à réfléchir sur la φύσις et à en rechercher l'ἀρχή, mais plutôt parce qu'elles contribuent plus spécifiquement à forger la notion d'un principe premier divin, suprême et intelligent.

C'est sans doute chez Xénophane que l'infléchissement rationnel de la conception du divin peut se faire le plus aisément sentir. Le statut qu'il convient de prêter à ses travaux semble difficile à fixer : s'agit-il d'un simple satiriste qui, par ses σίλλοι, cherche à railler la religion traditionnelle ? S'agit-il d'un penseur exclusivement préoccupé par la question du divin et dont les écrits se nourrissent d'une intuition quasi mystique ? S'agit-il d'un penseur du cosmos, comme le laisse entendre l'attribution – très discutée – d'un ouvrage περὶ φύσεως ? Les avis, sur ce point, sont partagés. A la perspective de Jaeger<sup>4</sup>, qui voit dans ses écrits la trace d'un sentiment de crainte face au caractère sublime du divin, répond celle de J. Barnes<sup>5</sup> qui préfère insister sur la consistance logique des propositions théologiques de Xénophane, tout autant que celle de D. Babut<sup>6</sup> qui ne voit dans ses écrits qu'une portée polémique. La nature de la pensée de Xénophane (satire, interrogation religieuse, recherche du principe du cosmos), ainsi que ses motivations (esprit polémique, souci de la piété, respect des exigences rationnelles) sont bien difficiles à cerner. Toutefois, il demeure évident que son approche consiste à appliquer au divin les mêmes motifs rationnels que ceux qui peuvent éclairer l'ordre naturel<sup>7</sup> et qu'elle contribue ainsi à fonder la représentation du divin sur des bases à la fois plus rationnelles et plus morales.

Plusieurs fragments se font l'écho de sa critique de l'anthropomorphisme sur lequel se fondent les approches traditionnelles du divin. Les dieux ne connaissent pas les turpitudes que leur prêtent les poètes. Le fragment 11<sup>8</sup>, par exemple, suggère qu'il est inacceptable de suivre Homère ou Hésiode, lorsqu'ils dépeignent les dieux sous les traits

---

<sup>1</sup> Thalès, Anaximène, Diogène d'Apollonie, ou les Atomistes.

<sup>2</sup> Empédocle ou les Pythagoriciens.

<sup>3</sup> Les Éléates.

<sup>4</sup> W. Jaeger, 1966, p. 56.

<sup>5</sup> J. Barnes, 1979, pp. 85 ; 94.

<sup>6</sup> D. Babut, 1974, p. 25.

<sup>7</sup> S. Broadie, 1999, p. 209.

<sup>8</sup> Fragment DK 21 B11 : πάντα θεῶσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε, / ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν δνείδεα καὶ ψόγος ἔστίν, / κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. « Les dieux sont accusés par Homère et Hésiode / De tout ce qui chez nous est honteux et blâmable : / On les voit s'adonner au vol, à l'adultère / Et se livrer entre eux au mensonge trompeur. »

d'individus menteurs, voleurs ou adultères. Il est tout aussi faux de dire que les dieux subissent l'engendrement dont les théogonies font à tort le récit<sup>1</sup>, ou bien encore qu'ils sont soumis aux particularités sans nombre des peuples<sup>2</sup>. Ces croyances reposent toutes sur un anthropomorphisme ridicule et sans fondement. Chaque peuple prête à ses dieux les traits qui sont les siens, sans parvenir jamais à saisir la nature véritable du divin :

« Les chevaux forgeraient des dieux chevalins  
Et les bœufs donneraient aux dieux forme bovine :  
Chacun dessinerait pour son dieu l'apparence  
Imitant la démarche et le corps de chacun. »<sup>3</sup>

La raison oblige, au contraire, à dire de Dieu qu'il est unique, ou du moins qu'un dieu unique domine les autres réalités divines – et humaines *a fortiori*. Le début du fragment 23 :

« Un seul dieu, le plus grand chez les dieux et les hommes »<sup>4</sup>

impose une vision plus ou moins hiérarchique. Il est sans doute mal à propos de poser ici la question du monothéisme. La formule « ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι » ne contredit pas l'affirmation précédente d'un dieu unique, mais elle peut soit se comprendre comme une allusion à la suprématie d'un dieu sur les figurations traditionnelles du divin, soit comme une expression figée, par laquelle Xénophane souhaiterait suggérer la puissance incommensurable du dieu unique<sup>5</sup>. Quelle que soit l'hypothèse que l'on adopte, ce fragment semble avant tout suggérer la suprématie d'un principe divin et premier sur les autres puissances divines<sup>6</sup>.

Cette suprématie se lit aussi dans la description de ce principe, dont l'être est sans commune mesure avec celui des hommes car ni le corps ni l'esprit de ce dieu ne sont

---

<sup>1</sup> DK 21 B14 : ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς, ... « Des dieux, les mortels croient que comme eux ils sont nés ».

<sup>2</sup> DK 21 B14 : ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς, / τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε. « Des dieux, les mortels croient que comme eux ils sont nés, / Qu'ils ont leur vêtements, leur voix et leur démarche. »

DK 21 B16 : Αἰθίοπές τε <θεοὺς σφετέρους> σιμὸς μέλανάς τε / Θρηϊκῆς τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φασὶ πέλεσθαι>. « Peau noire et nez camus : ainsi les Éthiopiens / Représentent leurs dieux, cependant que les Thraces / Leur donnent des yeux pers et des cheveux de feu. »

<sup>3</sup> DK 21 B15 : ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας / καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν / τοιαῦθ' οἶόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἐκαστοί>.

<sup>4</sup> DK 21 B23, 3 : « εἷς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος ».

<sup>5</sup> Voir, sur ce point, les interprétations diverses que fournissent, entre autres, J. Barnes, 1979, pp. 88-92 ; S. Broadie, 1999, p. 210 ; M. Cleve, 1965, p. 8 ; ou G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, 1995, p. 180.

<sup>6</sup> L. P. Gerson, 1990, p. 19.



semblables à celui des mortels<sup>1</sup>. Incorporelle, ou dotée d'un corps sans ressemblance aucune avec celui des hommes, la divinité tout entière est assimilable à un intellect omniscient puisque :

« Tout entier il voit, tout entier il conçoit,  
Tout entier il entend. »<sup>2</sup>

Vénéralable et immobile<sup>3</sup>, c'est par la pensée de son intellect, que Dieu secoue toute chose et dirige les processus physiques, car :

« Sans peine, et par la force seule de l'esprit,  
Il donne le branle à toute chose. »<sup>4</sup>

Ainsi se joignent l'une à l'autre l'appréhension rationnelle de la divinité et l'élucidation des principes naturels. Le divin est un principe parfait et intelligent, un être vénérable dont est issu l'ordre naturel. Le cosmos trouve son fondement premier dans une réalité qui le dépasse en noblesse. Aristote ne se réfère que rarement aux vues de Xénophane, et encore n'est-ce que pour les assimiler à la doctrine des Éléates, en raison de son plaidoyer en faveur de l'unicité du dieu<sup>5</sup>. Sa conception du principe, l'insistance sur sa perfection et son immobilité, les remarques sur la fonction motrice de son intellect, tout cela ne trouve guère d'écho dans la doxographie aristotélicienne. Il n'en demeure pas moins que cette approche est digne d'intérêt en ce qu'elle élabore la notion d'une réalité divine, transcendante, à laquelle il convient de ramener en première instance l'ensemble des processus naturels.

Les formulations d'Anaxagore, elles aussi, affirment l'existence d'un principe cosmique suprême et intelligent. Elles aussi présentent l'image d'un monde naturel initialement ordonné par le pouvoir moteur d'un Νοῦς suprême. C'est sous l'impulsion de ce dernier, que le mélange initial des « semences »<sup>6</sup> fut mis en branle en un tourbillon<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> DK 21 B23 : οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.

<sup>2</sup> DK 21 B24 : « οὐλος ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει. »

<sup>3</sup> Fragment DK 21 B26 : αἰεὶ δ' ἐν ταυτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν / οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.  
« Toujours au même endroit, il demeure où il est, / Sans du tout se mouvoir ; il ne lui convient pas / De se porter tantôt ici, tantôt ailleurs. »

<sup>4</sup> Fragment DK 21 B25 : ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

<sup>5</sup> *Métaphysique* A, 5, 986b21-25. Aristote va même jusqu'à ravalier les conceptions de Xénophane au rang de celles de Mélissus pour lequel il n'a manifestement aucune estime intellectuelle (cf. *ibidem*, 986b25-27). Sans doute l'assimilation du corps de Dieu à une sphère et, par là, au corps du monde – assimilation dont certains fragments se font l'écho – ainsi que la tradition selon laquelle Parménide aurait été un disciple de Xénophane sont-elles pour beaucoup dans le monisme ontologique qu'Aristote croit lire chez lui.

<sup>6</sup> Fragment DK 59 B4.

dans lequel ont pris naissance les processus de séparation et de constitution des réalités physiques. De ce mouvement premier, qui trouve son origine dans la force motrice d'un Intellect, est issu l'ensemble des réalités physiques :

« C'est l'Intellect qui a exercé son empire sur la révolution universelle, de telle sorte que c'est lui qui a donné le branle à cette révolution. »<sup>2</sup>

Cause motrice première des éléments, le Νοῦς ordonne et arrange toute chose. Il domine la totalité de la nature et préside à chacun de ses développements. Sans doute est-il abusif de prêter à l'Intellect une action constante. Ce sont, en effet, des processus mécaniques qui prennent le relais de son impulsion. Le mouvement premier, dont l'Intellect est l'auteur, cède ensuite la place à des transformations déterminées par la nature des corps. Le Νοῦς n'intervient donc pas directement dans chacun des phénomènes. Toutefois, par sa primauté, il constitue l'origine absolue du cosmos et, par son omniscience<sup>3</sup>, il demeure l'auteur incontestable de chaque agencement du réel, car l'Intellect connaît l'ensemble des réalités et en prévoit les évolutions :

« l'Intellect a connu toutes les choses, aussi bien celles qui sont mélangées ensemble que celles qui sont discriminées et séparées ; et ce qui devait exister aussi bien que ce qui existait, et tout ce qui n'existe pas maintenant aussi bien que tout ce qui existe maintenant et ce qui existera... »<sup>4</sup>.

C'est en raison de son omniprésence et de sa pureté que le Νοῦς exerce un contrôle sur chacune des réalités naturellement constituées. L'Intellect existe partout : il est présent en toute chose, comme dans ce qui enveloppe toute chose<sup>5</sup>. Toutefois, cette omniprésence ne se mue pas en une relation d'interdépendance. L'extension maximale du Νοῦς ne contredit pas sa pureté. Le principe premier est nécessairement libre de tout mélange, sans quoi sa puissance ne pourrait trouver à s'exercer, car s'il devait être mêlé aux éléments et aux corps qu'il ordonne, alors :

---

<sup>1</sup> Fragment DK59 B12.

<sup>2</sup> Fragment DK59 B12, 15-16 : « ...καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. »

<sup>3</sup> Pour une interprétation des fonctions intellectives du Νοῦς anaxagoréen, voir l'article d'A. Laks, 2002, pp. 7-31 et le chapitre VIII, p. 542.

<sup>4</sup> Fragment DK59 B12, 18-22 : καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὅποια ἔσται...

<sup>5</sup> Fragment DK59 B14, 4-6 : ὁ δὲ νοῦς, ὃς ἀεί ἐστι, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἔστιν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις. « L'intellect, qui existe toujours, existe assurément maintenant là où toutes les autres choses existent, à savoir dans la multiplicité enveloppante, dans les choses qui ont été produites par amalgame, et dans celles qui sont discriminées. »

« les choses auxquelles l'Intellect se trouve mêlé lui feraient obstacle, de telle sorte qu'il n'exercerait pas son empire sur chaque chose... »<sup>1</sup>.

Il faut donc poser que le Νοῦς est non seulement infini et souverain, mais également libre de tout mélange<sup>2</sup>. Contrairement aux réalités naturelles en lesquelles demeure toujours une part de mélange, le Νοῦς seul se tient pur et distinct de toute autre chose<sup>3</sup>. Seul il existe pour lui-même et par lui-même<sup>4</sup>. En somme,

« il est de toutes les choses la plus subtile et la plus pure ; il possède la totale connaissance de toutes choses, et il a une très grande puissance. »<sup>5</sup>

Il est difficile de trancher la question de l'immatérialité de l'Intellect<sup>6</sup> : si la thèse de sa pureté engage à le concevoir comme une réalité incorporelle, celle de son extension conduit en revanche à le ranger parmi les corps. Peut-être faut-il, comme l'indique Cleve<sup>7</sup>, se défaire d'une opposition trop tranchée – et qui n'aurait pas de sens pour Anaxagore – entre le matériel et l'immatériel. Peut-être faut-il, surtout, prendre acte de l'indépendance absolue du Νοῦς qui, pur et sans mélange, se tient distinct de l'ensemble des réalités corporelles qui lui sont soumises. Immatériel ou non, il ne se confond pas avec elles, il n'est pas soumis aux lois qui les déterminent et peut, en ce sens, apparaître comme une réalité transcendante.

Aussi faut-il comprendre que c'est dans le pouvoir moteur d'un intellect suprême qu'Anaxagore enseigne qu'il faut rechercher le principe premier de l'ensemble des processus naturels. L'ordre de la φύσις ne s'explique pas par lui-même, mais il trouve son fondement premier dans l'impulsion initiale qu'engendre un Νοῦς qui en domine chaque événement. L'étude de la nature conduit alors à remonter au pouvoir moteur d'un être supérieur. Chez Anaxagore, comme chez Xénophane, on peut ainsi lire cette tendance de l'examen rationnel de la φύσις à fonder l'explication des phénomènes et des êtres naturels sur le pouvoir moteur et ordonnateur d'un intellect premier, unique et transcendant. Ici s'exemplifie une méthode qui consiste à fonder la nature et l'intelligence qu'on en a sur la

---

<sup>1</sup> Fragment DK59 B12, 9-11 : καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν.

<sup>2</sup> Fragment DK59 B12, 4-5 : νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι.

<sup>3</sup> Fragment DK59 B11, 1-2 : ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ.

<sup>4</sup> Fragment DK59 B12, 11 : μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ.

<sup>5</sup> Fragment DK59 B12, 12-14 : ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον.

<sup>6</sup> A. Laks (2002, p. 11) estime qu'il est sans doute impossible de trancher cette question car il est vraisemblable qu'Anaxagore n'ait rien dit de plus que ce qui est posé dans le fragment 12 et qui suggère que le Νοῦς est la plus pure et la plus subtile de toutes les choses.

<sup>7</sup> F. M. Cleve, 1965, pp. 317-322.

fonction cosmique d'un principe premier, dont la raison oblige à penser qu'il est un intellect souverain.

## I. 2. La synthèse platonicienne

Bien sûr, de toutes les approches philosophiques du principe premier du cosmos, c'est celle de Platon qui s'impose tout particulièrement à la réflexion aristotélicienne comme un exemple à méditer. La théorie platonicienne du principe cosmique est, sans conteste, son interlocuteur privilégié<sup>1</sup>. On sait que Platon ne craint pas de louer la définition qu'Anaxagore donne du principe, tout en déplorant qu'il n'en fasse, en fin de compte, qu'un très faible usage. Socrate, dans le *Phédon*<sup>2</sup>, rapporte l'espoir qui fut le sien quand il fut informé de la doctrine anaxagoréenne :

« Or voici qu'un jour j'entendis faire une lecture dans un livre qui était, disait-on, d'Anaxagore et où était tenu ce langage : "C'est en définitive l'Esprit (Νοῦς) qui a tout mis en ordre, c'est lui qui est cause de toutes choses". Une telle cause fit ma joie ; il me sembla qu'il y avait, en un sens, avantage à faire de l'Esprit une cause universelle : s'il en est ainsi, pensai-je, cet esprit ordonnateur, qui justement réalise l'ordre universel, doit aussi disposer chaque chose en particulier de la meilleure façon qui se puisse... »<sup>3</sup>

Cependant, Socrate rapporte que cet engouement fut, en fin de compte, très bref,

« Eh bien ! adieu la merveilleuse espérance ! Je m'en éloignais éperdument. »<sup>4</sup>

puisqu'il comprit rapidement qu'Anaxagore n'accordait à ce νοῦς aucun rôle véritable, et qu'il livrait des phénomènes des explications simplement physiques, sans les rattacher à l'action de l'intellect.

« Avançant en effet dans ma lecture, je vois un homme qui ne fait rien de l'Esprit, qui ne lui impute non plus aucun rôle dans les causes particulières de l'ordre des choses,

---

<sup>1</sup> Répétons que nous ne souhaitons pas ici procéder à une étude systématique de la réception, au sein de la pensée aristotélicienne, des conceptions antérieures du principe, mais, plus simplement comprendre dans quel contexte conceptuel la réflexion aristotélicienne s'inscrit, de quels enjeux problématiques elle dispose pour fonder son questionnement.

<sup>2</sup> *Phédon*, 97c-98c

<sup>3</sup> *Ibidem*, 97b-c, texte et traduction par L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1926 : 'Ἄλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διασκοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτη δὴ τῆ αἰτίας ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη·

<sup>4</sup> *Ibidem*, 98b : Ἀπὸ δὲ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὃ ἑταῖρε, ὤχόμην φερόμενος...

qui par contre allègue à ce propos des actions de l'air, de l'éther, de l'eau, et quantité d'autres explications déconcertantes. »<sup>1</sup>

Platon souscrit pleinement à l'idée selon laquelle le monde est une réalité gouvernée par un intellect souverain qui préside à son organisation harmonieuse. Encore faut-il ne pas se contenter d'énoncer une telle option, pour ensuite se perdre dans le flot des explications physiques et mécanistes qui finissent par gommer l'idée qu'une intelligence supérieure préside à l'organisation de la matière<sup>2</sup>. La science physique n'est pas en elle-même disqualifiée, mais elle doit être fondée sur des principes intelligibles qui la dépassent. Elle ne peut, à elle seule, rendre compte du sens véritable des phénomènes naturels. Aussi la dimension téléologique de la nature ne doit-elle pas être négligée, car dire que le monde est dominé par un intellect divin n'a de sens que si l'on adjoint à cet intellect une démarche téléologique, en vertu de laquelle le monde est le produit harmonieux d'une action orientée vers le bien. Le *Philèbe*<sup>3</sup> exprime de façon fort synthétique l'idée que l'intellect est le roi de l'univers (νοῦς ἐστὶν βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς)<sup>4</sup> et que ce roi ordonne et gouverne toute chose au moyen d'un intellect et d'une science admirables (νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακθερνᾶν)<sup>5</sup>. Pas plus, en effet, que les éléments qui composent notre corps, l'intelligence humaine ne saurait s'expliquer seule, mais elle doit, au contraire, être rattachée à une intelligence première et vénérable<sup>6</sup>. C'est dans une telle réalité que la nature trouve le principe de son mouvement et de son ordre.

C'est à travers deux figures que Platon donne à voir la nature et l'action d'un tel principe. La première d'entre elles est celle d'un divin démiurge attaché à l'édification d'un univers beau et harmonieux, d'un κόσμος. Quoi qu'il en soit du crédit qu'il convient

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 98b-c : ἐπειδὴ προῖόν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.

<sup>2</sup> A. Laks (2002, pp. 16-17) suggère que la déception platonicienne ne signifie pas que le Noûs d'Anaxagore est une intelligence aveugle, mais que son opération sur le monde est plus légale que téléologique. En outre, l'état actuel du monde n'est qu'une étape dans l'histoire de l'univers, si bien que le finalisme qu'espère trouver Socrate ne peut être qu'une attente déçue.

<sup>3</sup> *Philèbe*, texte et traduction par A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1941, 28c-30d.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 28c.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 28d.

<sup>6</sup> Cette argumentation, qui consiste à fonder la représentation qu'il convient d'avoir de l'univers à partir d'une certaine considération du microcosme, se trouve également exprimée chez Xénophon (*Mémoires*, I, 4, 8 et 17). Elle témoigne comme telle de l'adhésion de ces deux disciples de Socrate à la thèse de l'existence d'un intellect divin et provident. D'autres argumentations en faveur de l'existence d'un tel principe sont formulées par Xénophon, en *Mémoires* IV, 3.

d'accorder à ce « mythe vraisemblable » (εἰκλὺς μῦθος)<sup>1</sup> que constitue le *Timée*, il demeure parfaitement clair que le principe cosmique y est présenté tel un Architecte divin et transcendant qui, parce qu'il est bon, souhaite que toute chose soit le plus possible semblable à lui<sup>2</sup>.

« Le dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes : il a exclu, autant qu'il était en son pouvoir, toute imperfection, et ainsi, toute cette masse visible, il l'a prise, (...) et il l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre. »<sup>3</sup>

Aussi ce dieu œuvre-t-il à la fabrication d'un monde qu'il veut aussi beau que possible et qu'il modèle, pour cette raison, sur l'image d'un être parfait et éternel, d'un vivant absolu<sup>4</sup>. La cosmologie platonicienne est ainsi fondée sur le modèle de l'architecture<sup>5</sup>. À l'image de n'importe quel architecte, le Démonstrateur s'efforce de reproduire un modèle conceptuel, un plan, au moyen d'une activité rationalisée et mathématiquement fondée. Le Démonstrateur raisonne, calcule<sup>6</sup>, prend en considération<sup>7</sup>, ou prévoit<sup>8</sup>. Il travaille un matériau préexistant et chaotique<sup>9</sup>, il persuade la nécessité aveugle<sup>10</sup>, il compose avec la cause errante<sup>11</sup>, afin d'y imprimer un ordre, par définition beau et intelligible. La figure du démonstrateur sert ainsi à dire le mode d'action de l'intellect divin sur le monde. Elle permet d'insister sur la dimension active et fabricatrice d'une instance intelligente, bonne et transcendante qui, en toute chose, œuvre en vue du bien.

La providence, par laquelle le Démonstrateur est porté à constituer un monde aussi beau que possible, l'engage à réaliser une œuvre pourvue d'un intellect. Or, puisqu'il ne saurait y avoir d'intellect sans âme, il place celui-ci dans celle-là et anime le corps de l'univers.

---

<sup>1</sup> *Timée*, 29d. Telle est la précaution que Timée prend avant de poursuivre son récit. Le discours sur le monde, être engendré à l'imitation du Vivant Intelligible, ne peut faire l'objet de formules irréfutables. La réflexion humaine doit se contenter, à ce sujet, de s'exprimer par des images le plus possible fidèles au vrai.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 29e.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 30a, texte et traduction par A. Rivaud, Paris, Belles Lettres, 1925 : βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὲ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν (..), εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 30c sqq.

<sup>5</sup> Voir, sur ce point, l'étude, par L. Brisson (1974, pp. 37 sqq.), des multiples modalités que revêt la fonction artisanale du démonstrateur.

<sup>6</sup> Voir l'emploi de λογίζεσθαι en *Timée* 30b, 34a ou 55c.

<sup>7</sup> Cf. l'occurrence de νομίζειν en 33b.

<sup>8</sup> Cf. la πρόνοια 30c et 73a.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 52d sqq.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 48a.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

« Ayant donc réfléchi, il [le Démiurge] s'est aperçu que, de choses visibles par leur nature, ne pourrait jamais sortir un Tout dépourvu d'intellect qui fût plus beau qu'un Tout qui possède l'intellect. Et, en outre, que l'intellect ne peut naître en nulle chose, si on le sépare de l'Âme. En vertu de ses réflexions, c'est après avoir mis l'Intellect dans l'Âme et l'Âme dans le Corps, qu'il a façonné le Monde, afin d'en faire une œuvre qui fût, par nature, la plus belle et la meilleure. »<sup>1</sup>

C'est ainsi que le *Timée* justifie la nécessité de poser l'existence d'une âme cosmique intelligente et divine, principe immanent des phénomènes naturels. Cette âme est antérieure au corps du monde et possède donc sur lui la préséance<sup>2</sup>. Elle occupe toutefois un statut intermédiaire entre l'intelligible et le sensible, ce qui permet, par conséquent, d'assurer la structuration du second par le premier. Composée de la substance du Même, de celle de l'Autre et d'une troisième substance constituée par le mélange des deux premières<sup>3</sup>, l'âme cosmique est ensuite divisée, par le Démiurge, suivant des rapports mathématiques et harmoniques<sup>4</sup>, puis structurée de façon à réaliser deux mouvements circulaires (celui du Même et celui de l'Autre) qui seront les fondements des déplacements célestes<sup>5</sup>. Par sa constitution propre, l'âme du monde, bien qu'elle soit immatérielle, s'apparente donc tout autant au sensible qu'à l'intelligible : sa nature intermédiaire lui permet d'appréhender ces deux ordres. C'est à ce prix qu'elle parvient à réaliser concrètement la mise en ordre de la nature. Animée d'un mouvement autonome et incorruptible, elle préside alors aux mouvements célestes et naturels en les conformant au modèle intelligible que le Démiurge prescrit au monde. Les phénomènes naturels, leur régularité et leur disposition harmonieuse doivent ainsi être rattachés au pouvoir moteur d'un principe psychique immanent. C'est, en dernière instance, une âme divine et intelligente qui, en vertu de sa propre automotricité, anime de l'intérieur la nature et procède à sa mise en ordre perpétuelle.

Le X<sup>ème</sup> livre des *Lois* propose un nouvel accès à la connaissance de l'âme du monde et de sa fonction motrice. Là où le *Timée* envisage les principes naturels en adoptant un point de vue par lequel le philosophe surplombe le cosmos, rattachant ainsi l'âme cosmique à un principe antérieur et transcendant, l'analyse des *Lois*, à l'inverse, choisit de prendre appui sur les phénomènes naturels eux-mêmes, afin de remonter à leur

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 30b : λογισάμενος οὖν ἠύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὄρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τυ. διὰ δὲ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. Traduction A. Rivaud légèrement modifiée.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 34c.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 35a.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 35b-36b.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 36b-d.

principe divin. Toutefois, ce changement de méthode n'entraîne pas de revirement doctrinal. L'âme du monde demeure le principe immédiat qui, par son intelligence, anime et ordonne les réalités naturelles. Il précise, en revanche, les potentialités ouvertes par un nouveau procédé argumentatif qui, de l'intérieur même de la nature et de ses phénomènes, parvient à se hisser au niveau d'une cause motrice première, divine et non mécanique. La démonstration de l'existence de l'âme du monde dans les *Lois* répond à un enjeu<sup>1</sup> : celui de lutter contre l'athéisme raffiné des physiciens qui, à force d'examiner la nature, se sont finalement convaincus que les dieux n'existent pas et que « toutes choses qui sont, furent ou seront tiennent leur existence ou de la nature, ou de l'art, ou du hasard. »<sup>2</sup> Il importe, en conséquence, de détromper ces esprits forts qui font de la nature le produit de l'association aveugle des éléments premiers et qui envisagent les dieux, ainsi que toute valeur morale, comme le fruit d'une invention politique<sup>3</sup>. La déraison de ces hommes tient à ce qu'ils prennent l'âme pour une création postérieure aux éléments naturels<sup>4</sup>. Réfuter cette proposition, c'est réfuter du même coup leur athéisme et ruiner le relativisme moral qui en découle. Il faut donc montrer que l'âme existe antérieurement aux corps et que c'est elle qui préside à leurs changements<sup>5</sup>. C'est elle, en conséquence, qui, plus que toute autre chose, existe par nature<sup>6</sup>. Convaincre de cette vérité suppose d'établir la démonstration sur les bases mêmes que ces esprits savants affectionnent et, par conséquent, d'en passer par une analyse des mouvements naturels. Cette analyse démontre que, des dix espèces dans lesquelles les mouvements peuvent se ranger, celle qui se meut elle-même constitue la source de toutes les autres :

« Ainsi, principe universel et premier des mouvements, soit pour ce qui était immobile, soit pour ce qui est mû, le mouvement qui se meut lui-même est, nous l'affirmerons, nécessairement le plus ancien et le plus puissant de tous les changements... »<sup>7</sup>

Or, l'âme est, par définition, ce qui se meut soi-même<sup>8</sup>. Aussi faut-il conclure que l'âme, réalité antérieure à toute autre, est au principe de l'ensemble des mouvements naturels et

---

<sup>1</sup> *Lois*, 887b.

<sup>2</sup> *Lois*, texte et traduction par A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1951, X, 888d : « πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα γιγνώμενα καὶ γενόμενα καὶ γενησόμενα τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ διὰ τύχην. »

<sup>3</sup> *Ibidem*, 889b-890a.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 891c.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 892a.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 892c.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 895b : « Ἀρχὴν ἄρα κινήσεων πάσων καὶ πρώτην ἐν τε ἐστῶσιν γενομένην καὶ ἐν κινουμένοις οὖσαν τὴν αὐτὴν ἑαυτὴν κινούσαν φήσομεν ἀναγκαίως εἶναι πρῆστυτάτην καὶ κρατίστην μεταβολὴν πασῶν... »

<sup>8</sup> *Ibidem*, 896a.



qu'elle gouverne de l'intérieur toute chose mue<sup>1</sup> en vue du bien, lorsqu'elle s'adjoit l'intellect divin<sup>2</sup>. Ainsi est détrôné le matérialisme sur lequel certains se fondent pour nier l'existence des dieux et remettre en cause l'ordre de la justice, sans lequel il ne saurait y avoir d'organisation politique valable.

La démonstration des *Lois* ne mentionne pas l'hypothèse d'un démiurge transcendant au cosmos et à l'âme du monde. Ce silence, toutefois, ne change rien à l'affaire. L'objectif argumentatif auquel se plie ici l'Étranger d'Athènes n'exige pas de remonter au-delà d'un principe non matériel d'organisation de la nature. En tout état de cause, les mêmes axes démonstratifs sont préservés : l'ordre sensible ne se gouverne pas seul ni au hasard. Il n'est pas un ensemble chaotique de mouvements déterminés par la nécessité aveugle de la matière. Il constitue, bien au contraire, une totalité harmonieuse, dont l'organisation dépend de l'action efficiente d'une intelligence divine et bienveillante qui peut l'animer de l'intérieur. En conséquence, la connaissance de la nature n'a de sens que si elle parvient à percevoir, sous les processus mécaniques qui la traversent, la structure intelligible qu'un νοῦς divin lui imprime. En l'occurrence, c'est par l'analyse détaillée des mouvements naturels et de l'agencement des phénomènes physiques qu'on peut remonter jusqu'à l'existence d'un principe premier divin. À qui sait le mener correctement, l'examen de la nature enseigne donc l'existence nécessaire d'un principe moteur divin et intelligent.

## II. L'ARGUMENTATION DU *DE PHILOSOPHIA* ET SA MÉTHODE<sup>3</sup>

Si tant est qu'on puisse en juger à partir des fragments dont on dispose, le dialogue perdu *De Philosophia* présente l'approche aristotélicienne du principe telle qu'elle tendait à s'exprimer dans une œuvre publique. Il témoigne de l'inscription manifeste de la démarche aristotélicienne dans les problématiques élaborées par Platon, puisque, sous de multiples aspects, y est défendue l'idée, selon laquelle le monde naturel est un κόσμος admirable dont l'ordre découle nécessairement de l'influence d'un principe divin. Toutefois, les preuves de l'existence d'un tel principe, par la méthode qu'elles emploient, laissent peut-être également transparaître une façon plus proprement aristotélicienne de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 896d-e.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 896e-897b.

<sup>3</sup> Dans ce travail, les références aux fragments des traités perdus suivent toutes le texte et la classification établis par Ross, in *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford University Press, 1955.

formuler le problème, laquelle consiste à consolider le rapport qui existe entre l'observation de la nature et la recherche de son principe premier.

## II. 1. De la difficulté d'une analyse du *De Philosophia*

D'après les témoignages<sup>1</sup>, le dialogue du *De Philosophia* contenait au moins trois livres dont le premier cernait peut-être les origines de la philosophie, tandis que le deuxième exposait une critique, plus ou moins systématique, de la théorie des Idées ou des Idées-Nombres, et que le troisième s'occupait de questions plus directement théologiques. Néanmoins, dans le cas du *De Philosophia*, comme dans celui de toute autre œuvre perdue, nous sommes contraints, dans une certaine mesure, de constater une ignorance : celle dans laquelle nous sommes relativement au statut, ainsi qu'à la nature exacte des propositions qu'Aristote souhaitait y établir. De fait, comment appréhender une œuvre perdue ? Les fragments, qui restituent un peu de ce que renfermait le traité, doivent être envisagés, on le sait, avec une certaine circonspection<sup>2</sup>. Il est délicat, en la matière, d'évaluer la distance qui sépare les formulations aristotéliennes originales de la représentation qu'en livrent les témoins de l'œuvre. Il va sans dire que le souci de citer scrupuleusement une pensée est une préoccupation qui ne perturbait pas les Anciens. Aussi est-il toujours difficile de comprendre le degré de proximité que le témoin de l'œuvre perdue entretient avec le texte dont il livre un aperçu. A-t-il personnellement pu lire le dialogue ou bien se contente-t-il d'une connaissance par ouï-dire ? S'y réfère-t-il avec précision ou le cite-t-il de mémoire ? Accommode-t-il la doctrine aristotélienne à ses propres ambitions démonstratives ou bien s'efforce-t-il d'en donner un aperçu qu'il juge authentique ? Témoins d'une pensée dont l'expression originale fait défaut, les fragments du *De Philosophia* sont autant de filtres dont il est difficile d'apprécier le pouvoir de déformation. À ce sujet, la convergence doctrinale de plusieurs fragments entre eux n'est pas nécessairement le signe de l'authenticité de leur contenu, mais elle peut tout aussi bien résulter d'un phénomène de copie. Ajoutons que, au-delà du problème de la confiance qu'il convient d'accorder à tel ou tel fragment, c'est celui, plus général, de la constitution d'une base documentaire relative au traité perdu qui peut éventuellement se poser. Le repérage, la délimitation et l'attribution de fragments à cette œuvre sont autant

---

<sup>1</sup> Philodème, *De Pietate*, 7b4-8 ; Cicéron, *De natura deorum*, 1, 13, 33. Les interprètes ont noté que ces premiers mots du témoignage de Cicéron (« *Aristotelesque in tertio de philosophia libro...* ») étaient la traduction littérale de celui de Philodème : *παρ' Ἀριστοτέλει δ' ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ φιλοσοφίας* (*Piet.*, 7b4-8). À moins qu'il ne s'agisse d'une pure coïncidence, ce peut être là le signe que Philodème est la source de Cicéron ou bien que l'un et l'autre puisent à une même source.

<sup>2</sup> Jannone (1959, pp. 199-202) en exprime très clairement les motifs, lesquels sont repris dans ce qui suit.

de procédés problématiques, dans la mesure où l'absence fréquente de référence à un texte précis oblige parfois à travailler à rebours, et à compléter une liste de fragments en fonction de l'idée que l'on se fait de ce que devait contenir l'œuvre, plutôt que de forger cette idée à partir de la considération des fragments.

Ces difficultés, qui sont celles de n'importe quel travail portant sur une œuvre perdue, indiquent la nécessité de disposer de critères fiables à partir desquels il serait possible de juger de l'utilisation qu'il convient de faire d'un témoignage quelconque. La connaissance que l'on a des options philosophiques d'un auteur, telles qu'elles s'expriment par ailleurs, dans une œuvre conservée, par exemple, constitue un critère de cet ordre. Dans le cas des traités aristotéliens perdus, la constitution d'un tel critère est une gageure. La plupart d'entre eux sont, en effet, ce que la tradition a convenu d'appeler des traités *exotériques* (ἐξωτερικοὶ λόγοι)<sup>1</sup> par opposition aux ouvrages dits *acroamatiques* (ἀκροαματικοὶ λόγοι). Cette dichotomie habituelle du corpus consiste, on le sait, à opposer les ouvrages conservés aux traités perdus, en raison de la divergence de leur statut rédactionnel. Ainsi, aux leçons acroamatiques, exposés techniques destinés à un groupe restreint d'initiés, font face les dialogues perdus qui faisaient l'objet d'une publication à part entière. Il est bien évident que cette différence de statut rédactionnel détermine en partie un certain nombre de particularités dans l'exposition de la pensée du Stagirite. Simplicius<sup>2</sup> exprime clairement ce qui sépare ces deux groupes de traités : les ouvrages exotériques sont des traités destinés au grand public et s'opposent donc aux œuvres plus

<sup>1</sup> Aristote dit aussi « ἐγκυκλίοι λόγοι » (*Ethica Nicomachea*, I, 3, 1096a2 ; *De Caelo*, I, 9, 279a30) ou « ἐκδεδόμενοι λόγοι » (*Poetica*, 1454b15-18). Par cette mention des ἐξωτερικοὶ λόγοι, nous désignons les ouvrages que la tradition a convenu, à tort ou à raison, de dénommer ainsi et non pas nécessairement les textes auxquels, par cette même expression, Aristote lui-même se réfère parfois – références que les spécialistes ne rattachent pas systématiquement aux œuvres perdues. Il existe, en effet, une controverse quant à la signification exacte de l'expression chez Aristote : les ἐξωτερικοὶ λόγοι désignent-ils des discussions étrangères à l'École (Susemihl, 1884, pp. 265-277 ; Rodier, 1900, II, 118 ; Ross, 1924, II, pp. 408-410 ; Tricot 1933, II, p. 716, n. 1 ; Dirlmeier, 1969, pp. 274-275), des développements aristotéliens étrangers à la question présente (Zeller, 1921, p. 118) et éventuellement placés en tête d'un traité conservé (Jannone, 1959, pp. 203-207), ou bien encore une classe d'écrits aristotéliens peu techniques (dialectiques), à laquelle appartiennent, entre autres, les dialogues perdus (Ravaisson, 1837-1846, I, pp. 224-233 ; Bernays, 1863, pp. 51-54 ; Heitz, 1865, pp. 122-140 ; Hamelin, 1985, p. 56 ; Jaeger, 1997, p. 259 ; Bignone, 1936, I, p. 34 ; Bidez, 1943, p. 11, Gauthier et Jolif, 1958, I, pp. 63-67 ; Allan, 1970, pp. 8-9 ; Robin, 1944, p. 14 ; Moreau, 1962, p. 281, n. 2 ; Guthrie, 1981, p. 49 ; Moraux, 1957, pp. 19-20 ; R. Laurenti, 1987, I, pp. 75-86) ?

<sup>2</sup> Simplicius, *In aristotelis categorias commentarium*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 8, édité par C. Kalbfleisch, Berlin, G. Reimer, 1907, 4, 14 ; *In aristotelis de caelo commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 7, édité par I. L. Heiberg, Berlin, G. Reimer, 1894, 288, 31-289, 2. À cette première division des traités aristotéliens, Simplicius en ajoute une seconde : les ouvrages exotériques et les ouvrages acroamatiques appartiennent tous à cette classe plus englobante des traités méthodiques (συνταγματικά), laquelle s'oppose aux ὑπομνηματικά, simples aide-mémoire, élaborés en vue d'une recherche ultérieure.

sérieuses, dans lesquelles Aristote s'exprime en son nom propre (αὐτοπρόσωπος). Elias ajoute que les ouvrages acroamatiques, sont ceux dans lesquels Aristote propose à des hommes déjà familiers de la pensée philosophique des arguments conclusifs, par lesquels il souhaite établir la vérité. Les ouvrages sous forme dialoguée, en revanche, ne s'adressent pas à un auditoire d'initiés, mais à un public élargi, bien qu'éclairé. Elias explique donc qu'Aristote, dans un souci de clarté, y mobilise des arguments moins rigoureux, plus probables que nécessaires.<sup>1</sup> De façon tout aussi claire, Ammonius<sup>2</sup> décrit les traités acroamatiques comme des textes dans lesquels la pensée d'Aristote, parce qu'elle recherche la vérité, s'exprime avec concision et cohérence, sans recourir aux superfluités d'une exposition élégante. Les dialogues, quant à eux, dans leur adresse à un public plus large, font usage d'ornements<sup>3</sup>, de métaphores, de procédés rhétoriques philosophiquement inutiles, mais censés assurer la beauté du propos. De fait, les fragments des dialogues perdus restituent des arguments parfois vagues et plus populaires que philosophiques : l'*Eudème* en appelle ainsi à l'exemple des libations aux défunts<sup>4</sup> ou à la fable de l'entretien de Midas et du Silène<sup>5</sup> pour convaincre de l'immortalité de l'âme ; quant au *De Philosophia* (qui nous occupe plus particulièrement), il mobilise des images frappantes, comparant la nature à une maison<sup>6</sup> ou à une armée<sup>7</sup>, ou livrant une version nouvelle de l'allégorie de la caverne<sup>8</sup>.

Cette particularité éditoriale des dialogues aristotéliens est en elle-même problématique, car elle rend plus difficile encore l'appréciation du sens et de la portée de leurs originalités doctrinales. Les dialogues perdus présentent, on le sait, des thèses surprenantes, très platoniciennes, et parfois fort éloignées des positions exprimées dans le corpus conservé. Cependant, leur statut d'œuvres publiques et soignées, travaillées par le souci de persuader un public de non spécialistes, ou du moins de se faire comprendre de lui, peut tendre à atténuer l'opposition au corpus qu'on serait tenté d'y lire. Il est parfois malaisé de déterminer si l'apparente divergence d'un propos tient à une position

<sup>1</sup> Elias, *In Aristotelis categorias commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 18, 1, édité par A. Busse, Berlin, Reimer, 1900, 114, 15 sqq. et 124, 3-6. Voir également Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XX, 5.

<sup>2</sup> Ammonius, *In Aristotelis categorias commentarius*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 4, 4, édité par A. Busse, Berlin, Reimer, 1895, 6, 25-7, 4.

<sup>3</sup> Cicéron n'a de cesse de vanter l'art rhétorique des dialogues : *De inventione*, 2, 2, 6 ; *De oratore*, 1, 11, 49 ; 3, 21, 80 ; *Brutus*, 31, 120-121 ; *Topiques*, 1, 3 ; *Academica*, 2, 38, 119 ; *Lucullus*, 38, 119.

<sup>4</sup> *Eudème*, fragment 3 (Elias, *In cat.*, 114-25).

<sup>5</sup> *Ibidem*, fragment 6 (Plutarque, *Moralia*, 115b-e).

<sup>6</sup> *De Philosophia*, fragment 13 (Philon, *Legum allegoriarum*, 3, 32, 97-99).

<sup>7</sup> *Ibidem*, fragment 12b (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 9, 26-27).

<sup>8</sup> *Ibidem*, fragment 13 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 37-95-96).

intellectuelle particulière de l'auteur, sur laquelle il serait revenu dans les textes dont nous disposons, ou si elle est l'effet, dans une proportion toujours difficile à fixer, de l'ambition littéraire du traité<sup>1</sup>. À ce titre, il est instructif de constater qu'aucun des auteurs anciens, qui connaissaient les dialogues perdus (et qui pouvaient donc les comparer plus systématiquement que nous ne pouvons le faire aux thèses développées dans les œuvres conservées), ne met l'accent sur un quelconque désaccord doctrinal entre les deux corpus. Tous insistent, au contraire sur la divergence de leur ambition littéraire respective<sup>2</sup>.

Dans le cas tout particulier du *De Philosophia*, un facteur supplémentaire tend à masquer un peu plus encore le sens de chaque affirmation. Le *De Philosophia*, répétons-le, est un dialogue, à l'image, en cela, de plusieurs autres traités perdus. Peut-être même était-ce un dialogue qui faisait intervenir parmi les protagonistes à la fois Aristote et Platon<sup>3</sup> ou, du moins, un représentant de la philosophie platonicienne, chacun développant, vraisemblablement, sur les questions examinées, une ligne philosophique propre. Or, de nombreux fragments de cette œuvre expriment, on l'a dit, des thèses parfaitement platoniciennes, souvent en contradiction avec celles développées dans le corpus. Comment déterminer, en conséquence, à quel protagoniste du dialogue il convient de les attribuer ? La question a son importance et il n'est pas sûr qu'on puisse y répondre fermement. Dans un cas comme dans l'autre, le risque est, on le voit, de s'enfermer dans un cercle interprétatif, car si la connaissance que l'on a de l'Aristote perdu dépend de l'analyse des fragments, cette analyse, à son tour, dépend en grande partie de la représentation que l'on se fait de l'Aristote perdu. Met-on l'accent sur la critique de la théorie des Idées-Nombres que le deuxième livre du *De Philosophia* devait contenir, et c'est alors l'image d'un Aristote philosophiquement mûr – en d'autres termes, détaché du platonisme – qui peut ainsi émerger, encourageant alors à se débarrasser des thèses platoniciennes les plus gênantes. Le platonisme, pourtant, ne semble pas pouvoir se résumer à la seule théorie des Idées et partant, il est arbitraire de considérer que la réticence d'Aristote à un aspect de la philosophie du maître entraîne le rejet de l'ensemble. Juge-t-on le *De Philosophia* à l'aune des positions du corpus, considérant qu'un auteur ne peut raisonnablement pas affirmer

---

<sup>1</sup> C'est ainsi que Cicéron (*De finibus*, 5, 5, 12 ; *Ad Atticum*, 4, 16, 2) rattache certaines contradictions, chez Aristote, à l'existence de deux classes de traités, l'une exotérique et populaire, l'autre plus technique. A. P. Bos (1989, pp. 109-110) estime que la divergence entre les dialogues et le corpus tient à une différence d'exposition. Là où, dans un petit cercle d'initiés, les voies démonstratives, appuyées sur l'expérience, doivent être privilégiées, dans un traité public, au contraire, c'est le mythe qui doit s'exprimer. En fidèle élève de Platon, Aristote aurait ainsi distingué deux niveaux du discours, l'un fondé sur l'expérience terrestre, l'autre sur la perspective transcendante exprimée par le mythe.

<sup>2</sup> Il faut toutefois nuancer : Plutarque (*Moralia*, 447f-448a) estime plus simplement qu'il arrive à Aristote de changer d'avis.

<sup>3</sup> C'est l'hypothèse formulée par Bignone (1936, I, p. 242).

une chose et son contraire au cours d'une même carrière<sup>1</sup>, et c'est une sélection des fragments semblable à celle évoquée plus haut qu'on pourra entreprendre<sup>2</sup>. A l'inverse, tient-on à insister sur l'héritage platonicien du Stagirite et à mettre ainsi l'accent sur la notion d'évolution, et ce sont toutes les positions exprimées dans les fragments qui sont alors à sauver<sup>3</sup>, au prix parfois de certaines contorsions interprétatives. Dans un cas comme dans l'autre, il est assez évident que la position de l'interprète est relativement inconfortable.

L'élucidation du sens véritable des fragments du *De Philosophia* semble ainsi en grande partie déterminée par l'évaluation de la dette de son auteur vis-à-vis des conceptions platoniciennes. À cet égard, le problème de la date à laquelle le traité a pu être composé n'est pas une question nécessairement anecdotique car il peut apparaître que de l'époque de sa rédaction dépend, dans une certaine mesure, la proximité qu'Aristote entretenait avec les théories de son maître. Cette datation, cependant, est nécessairement approximative car les indices directs sur lesquels elle pourrait s'appuyer font défaut. Il est possible, en la matière, de s'en remettre à trois types de méthode. Le premier consiste en une comparaison des positions qu'Aristote tient dans le *De Philosophia* avec celles qu'il exprime dans d'autres traités plus aisément datés. Pépin<sup>4</sup>, par exemple, considère que le dialogue est assez ancien et, en l'occurrence, antérieur au *Protreptique*. Le *De Philosophia*, explique-t-il, ne présente pas la nature comme le principe du mouvement d'un être, tandis que cette idée, qui est un fondement de la science physique telle qu'elle est élaborée dans le corpus, est déjà exprimée dans le *Protreptique*<sup>5</sup>. Or ce dernier, par les relations polémiques qu'il entretient à l'*Antidosis* d'Isocrate, auquel il répond, doit être considéré comme un traité pleinement académicien. Par suite, le traité *Sur la philosophie* serait, en fin de compte, assez précoce, puisqu'il aurait été composé durant le séjour

---

<sup>1</sup> C'est ainsi que, aux yeux de Rose (1863, pp. 27-34), le platonisme des fragments serait une preuve de leur inauthenticité, tandis que pour Bernays, il n'était rien de plus qu'un ornement littéraire.

<sup>2</sup> Il en va ainsi pour Bignone (1936, I, pp. 227-252) ou Untersteiner, selon lesquels les traits platoniciens des fragments sont à mettre dans la bouche de Platon. Face à la tentation de trier les fragments pour qu'ils s'harmonisent aux présupposés fondamentaux du corpus, Pépin (1971, p. 325) réclame plus de neutralité et fait valoir le platonisme patent de l'Aristote perdu : « Quoi qu'il en soit, en présence d'un témoignage où affleurent des données platoniciennes, on ne se pressera pas de les imputer à l'exposé prétendu de Platon, on se demandera d'abord si elles ne s'expliqueraient pas par les lambeaux de platonisme qui subsistaient sans aucun doute chez l'auteur du dialogue... » Voir aussi l'article de 1967, p. 460.

<sup>3</sup> C'est la position de Jaeger (1997, p. 35).

<sup>4</sup> Pépin, 1971, pp. 313-315.

<sup>5</sup> *Protreptique*, fragment 11 (Jamblique, *Protreptique*, 9, 49, 3-52, 16), par exemple.

d'Aristote à l'Académie<sup>1</sup>. Cette datation, cependant, ne saurait véritablement s'imposer dans la mesure où, d'une part le fragment 9 du *De Philosophia* – s'il lui appartient réellement<sup>2</sup> – se réfère explicitement à la nature comme ἀρχὴ τῆς κινήσεως, et où, d'autre part, le fragment 21<sup>3</sup> sur lequel se fonde Pépin pour soutenir sa datation est, on aura l'occasion de le montrer, particulièrement problématique.

Une seconde méthode consiste à tenter de déterminer la chronologie relative entre le *De Philosophia* et la mort de Platon. À ce titre, deux indices sont privilégiés. Le premier est celui de la référence à la mort du maître dans le fragment 6, rapporté par Pline. Si l'on suit ce dernier, Aristote serait d'accord avec Eudoxe pour situer la mort de Platon 6000 ans après celle de Zoroastre, indiquant par là que la sagesse orientale aurait trouvé à s'incarner dans la philosophie platonicienne. Le deuxième indice tient à la présence, au sein du *De Philosophia*, d'une critique de la théorie des Idées, dont les fragments 10 et 11 témoignent avec précision<sup>4</sup>. L'élève, pense-t-on alors, n'aurait pas pu attaquer la pensée de son maître du vivant de ce dernier ; cet indice, conjugué au précédent, doit donc convaincre que le dialogue a été composé dans les premières années qui ont suivi la mort de Platon. On sait l'importance que Jaeger<sup>5</sup> accorde à ces deux indices. C'est sur eux qu'il se fonde pour situer la rédaction du traité durant le séjour d'Aristote à Assos, immédiatement après son départ de l'Académie et plusieurs interprètes le suivent sur ce point<sup>6</sup>. Toutefois, pas plus que la précédente, cette datation ne peut fermement emporter l'adhésion. Si, d'une part, il faut admettre que le témoignage de Pline sur Aristote est bien

---

<sup>1</sup> C'est le même raisonnement que propose Theiler (1924, p. 86) Adhèrent à cette datation, Heitz, (1865, pp. 184-188), Zeller (1921, pp. 58-59), Nuyens (1948, pp. 100-106), Moraux (1951-1, pp. 323-324), Gauthier et Jolif (1958, I, pp. 23-24), et Moreau (1962, pp. 22 sq.).

<sup>2</sup> Ce que Pépin refuse, de même que Gigon (1987) et E. Berti (1962, p. 278).

<sup>3</sup> *De Philosophia*, fragment 21 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 16, 44 sq.).

<sup>4</sup> Wilpert (1955, pp. 99-116) rejette cet indice : les fragments 10 et 11, selon lui, soit appartiendraient au *De bono*, soit se contenteraient de traduire les critiques du *Parménide*, soit encore viseraient uniquement la doctrine du Nombre idéal, à laquelle Aristote préférerait celle, speusipéenne, du nombre mathématique. Il ajoute que le fragment 16 (Simplicius, *in De Caelo*, 288, 28-289, 15) et l'argument *ex gradibus* qu'il contient, impliqueraient, selon lui, l'adhésion d'Aristote à la théorie des Idées. Ces arguments, toutefois, ne convainquent guère. La démonstration du fragment 16 implique, certes, l'existence d'une hiérarchie, mais rien n'indique qu'elle s'adosse à l'existence des Idées. R. Brachet (1990, p. 88) souligne à juste titre son fondement réaliste et concret, plutôt qu'intelligible. Quant à la signification des fragments 10 et 11, E. Berti (1962, p. 274) a raison de remarquer qu'il est difficile de croire qu'Aristote ait pu préférer Speusippe à Platon.

<sup>5</sup> W. Jaeger, 1997, p. 125.

<sup>6</sup> Arnim, 1931, p. 8 ; Festugière, 1949 (1), pp. 219-220 ; Untersteiner, 1963, p. xvii.

vague<sup>1</sup> et que rien n'indique qu'il fasse référence au *De Philosophia*<sup>2</sup>, il est clair, d'autre part, que rien ne permet de conclure définitivement que la relative dissidence d'Aristote ne pouvait s'exprimer au sein même de l'Académie<sup>3</sup>.

Peut-être alors faut-il procéder à la manière d'E. Berti<sup>4</sup> et de Chroust<sup>5</sup> qui tentent de déterminer les rapports entre le *De Philosophia* et les dialogues dont il s'inspire et dont la chronologie est un peu mieux assurée, à savoir le *Timée*, les *Lois* et l'*Epinomis*. Il faudrait alors conclure que notre dialogue serait postérieur au *Timée*, qu'il serait en partie contemporain<sup>6</sup> ou légèrement postérieur aux *Lois*<sup>7</sup>, mais qu'il précéderait – et inspirerait – l'*Epinomis*. Ces conclusions, cependant, ne permettent pas de déterminer une date très précise, ni très significative, puisqu'elles reviennent à situer la composition du dialogue entre 350 et 346, soit avant ou après la mort de Platon.

En tout état de cause, ces investigations, et les méthodes sur lesquelles elles s'appuient, tendent surtout à montrer l'impossibilité de fixer précisément la date de composition du dialogue. Si les indices sont multiples, aucun, cependant, n'est définitif<sup>8</sup>. Bien plus, l'insistance avec laquelle on peut mettre certains d'entre eux en lumière, au détriment des autres, dépend manifestement de la conception qu'on souhaite défendre des rapports entre l'Aristote perdu, le platonisme et le corpus. Il n'est pas sûr, par ailleurs, que cette question de la date du traité soit si cruciale. Il importe en fin de compte assez peu qu'il ait été rédigé au sein de l'Académie, ou après la mort de Platon. L'héritage platonicien d'Aristote ne se limite vraisemblablement pas à ses années de formation (que dire alors des thèses qui, dans le corpus, prolongent, d'une manière ou d'une autre, celles du maître ?) et rien n'indique qu'il fut nécessairement servile. L'essentiel, sans doute, est que le *De Philosophia*, quelle que soit sa date, n'a pas seulement été composé pour

---

<sup>1</sup> Peut-être, en effet, Pline conjugue-t-il deux sources : tandis qu'Aristote affirmerait simplement que Zoroastre a vécu 6000 ans avant Platon, ce serait Hermippe qui ajouterait la référence à la mort de Platon. Cf. E. Berti, 1962, p. 267.

<sup>2</sup> A. H. Chroust (1973, p. 146) a sans doute raison de souligner que ce fragment, en fin de compte, vise plus Eudoxe qu'Aristote.

<sup>3</sup> C'est d'ailleurs à une composition au sein de l'école que songent les interprètes qui précèdent Jaeger. Cf. E. v. Heitz, 1865, pp. 27 *sqq.* ou W. Theiler, 1924, p. 86 *sqq.* Selon Düring (1960, pp. 35-55), le rejet de la théorie des Idées est une constante aristotélicienne : il ne permettrait donc pas de dater le dialogue. De même, Nuyens (1948, pp. 100-104) et E. Berti (1962, p. 327) refusent de croire que la « dissidence » d'Aristote ne pouvait s'exprimer avant la mort de Platon.

<sup>4</sup> E. Berti, 1962, pp. 327-332.

<sup>5</sup> A. H. Chroust, 1976, pp. 145-158.

<sup>6</sup> E. Berti, 1962, p. 328.

<sup>7</sup> A. H. Chroust, 1976, pp. 145-158.

<sup>8</sup> En témoigne l'hypothèse de J. Zürcher (1952, pp. 21-31) qui estime que les œuvres exotériques sont toutes de l'époque de la maturité.



défendre les positions d'une École, mais que la pensée propre d'Aristote y trouvait à s'exprimer, comme le suggère le fait que son auteur tenait le rôle d'un protagoniste du dialogue<sup>1</sup>. Plus qu'à désespérer de parvenir à une quelconque intelligence du texte, ces quelques mises en garde doivent surtout nous conduire à l'aborder avec une relative prudence. Aucun critère d'évaluation du traité ne saurait être suffisamment ferme pour supporter, à lui seul, un édifice interprétatif trop élaboré.

## II. 2. La preuve de l'existence d'un principe premier de la nature

Plusieurs fragments, attribués à ce qu'on estime être le troisième livre du *De Philosophia*, restituent les arguments au moyen desquels Aristote souhaitait établir l'existence du divin. Il est possible de ranger ces arguments en deux catégories distinctes. La première, qui correspond aux témoignages de Sextus Empiricus et de Cicéron dans le fragment 12a, conclut à l'existence de Dieu à partir de phénomènes psychiques (*ἀπὸ τῶν περὶ ψυχῆν συμβαινόντων*) tels que l'enthousiasme ou la mantique, par lesquels la véritable nature de l'âme se révélerait aux hommes. L'affinité de l'âme avec l'intelligible, sa capacité à connaître l'avenir dès que se desserrent un peu les liens qui l'attachent au corps, seraient des indices qui auraient permis aux hommes de comprendre qu'il existe quelque chose de divin, semblable à l'âme et à l'intelligible. Cette première ligne interprétative ne nous intéressera que très peu, dans la mesure où elle ne repose pas sur la recherche d'un principe du cosmos, mais où elle s'appuie, à l'inverse, sur l'existence de phénomènes psychiques qui transcendent le cours ordinaire de la nature.

La seconde catégorie d'arguments recouvre un nombre plus important de fragments<sup>2</sup> qui consistent tous à déduire l'existence d'un principe divin, à partir de la considération de l'ordre naturel.

---

<sup>1</sup> Ce qui constituait, si l'on s'en réfère aux témoignages de Cicéron, l'une des particularités des dialogues aristotéliens. Cf. *Ad Atticum*, 13, 19, 3-4.

<sup>2</sup> Il s'agit, en l'occurrence, des fragments 12a (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 3, 20-23), 12b (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 9, 26-27), 13 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 37, 95-96 / Philon, *Legum allegoriarum*, 3, 32, 97-99 ; *De praemiis et poenis*, 7, 41-43), 14 (Sénèque, *Questiones naturales*, 7, 30 / Plutarque, *Moralia*, 477c), et 17 (*Schol. In Proverb. Salomonis*). Nous excluons volontairement le fragment 16 (Simplicius, *in De cael.*, 288, 28-289, 15) de cette liste. Bien qu'il consiste en partie à démontrer l'existence du divin – ce que sa ressemblance avec la 4<sup>ème</sup> voie de Thomas d'Aquin suggère (*Somme Théologique*, I<sup>a</sup> p., q. 2, art. 3, rép.), il ne nous semble pas, en réalité, ordonné à la démonstration de l'existence de Dieu, mais à celle de son immutabilité et de sa perfection. Plutôt que de prouver que Dieu existe, cet argument s'interroge sur le concept même de Dieu. Il ne nous semble donc pas nécessaire de le faire entrer dans l'analyse présente, dans laquelle nous tentons de comprendre

Cette argumentation physico-théologique constitue l'essentiel des démonstrations de l'existence de Dieu dans le *De Philosophia*. Elles peuvent parfois prendre l'aspect d'une preuve logique qui développe une argumentation serrée à partir d'une interrogation sur la notion de principe. Le fragment 17 en est une bonne illustration. Le raisonnement s'articule de la manière suivante :

« Il existe soit un seul principe, soit plusieurs principes. Or, si, d'une part, il y a un seul principe, nous tenons ce que nous cherchons. Si, en revanche, il y en a plusieurs, ils sont soit ordonnés soit en désordre. Mais s'ils sont en désordre, le sont plus encore les choses qui procèdent d'eux, et le cosmos n'est pas un cosmos, mais un chaos. De plus, ce qui est contre nature appartient à ce qui, par nature, n'existe pas. En revanche, s'ils sont ordonnés, c'est qu'ils ont été ordonnés soit par eux-mêmes, soit par une cause extérieure. Mais si c'est par eux-mêmes qu'ils ont été ordonnés, ils possèdent quelque chose de commun qui les relie entre eux, et c'est cela le principe. »<sup>1</sup>

Le raisonnement vise à prouver l'existence d'un principe premier, et nécessairement unique, quel que soit, par ailleurs, le nombre des principes subalternes. L'objectif d'Aristote est d'ailleurs clairement exprimé : s'il n'existe qu'un seul principe, alors « nous tenons ce que nous cherchons » (ἔχομεν τὸ ζητούμενον). En d'autres termes, c'est l'existence d'une réalité absolument première et principielle qui fait l'objet de cette recherche. Afin de l'établir, Aristote énonce une suite d'alternatives et en explore chaque membre. À qui s'interroge sur le nombre des principes, il est nécessaire d'envisager qu'ils sont soit uniques, soit multiples. Le premier membre de l'alternative, avons-nous dit, correspond à l'objectif démonstratif du passage. Dans ce cas, la démonstration peut donc s'arrêter. En revanche, le second membre présente une difficulté. Le raisonnement choisit de le développer sous l'angle de l'ordonnement : s'ils sont multiples, les principes sont nécessairement soit en ordre, soit en désordre – le moyen terme, en la matière n'existe pas. Cet angle d'approche de l'hypothèse de la multiplicité des principes est en lui-même instructif : il suggère que l'argumentation, qui est ici développée, ne vise pas à s'interroger seulement – ni, sans doute, en première instance – sur les conséquences logiques de la notion d'ἀρχή, mais à explorer également celles de l'existence de l'ordre dans le réel. C'est parce que l'ordre existe, que la question du nombre et de l'organisation des principes entre eux doit être examinée. Or, s'il est inconcevable que le désordre règne entre les

---

par quels moyens Aristote, dans le *De Philosophia*, démontre l'existence d'un principe divin. Ce fragment, en son temps, fera, bien entendu l'objet d'une étude.

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 17 (Schol. In Proverb. Salomonis) : ἡ ἀρχὴ ἢ μία ἢ πολλαί. Καὶ εἰ μὲν μία, ἔχομεν τὸ ζητούμενον· εἰ δὲ πολλαί, ἢ τεταγμένα ἢ ἄτακτοι. Ἄλλ' εἰ μὲν ἄτακτοι, ἀτακτότερα τὰ ἐξ αὐτῶν, καὶ οὐκ ἔστι κόσμος ὁ κόσμος ἀλλ' ἀκοσμία, καὶ ἔστι τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν μὴ ὄντος· εἰ δὲ τεταγμένα, ἢ ἐξ ἑαυτῶν ἐτάχθησαν ἢ ὑπὸ ἕξωθεν τινὸς αἰτίας. Ἄλλ' εἰ μὲν ὑφ' ἑαυτῶν ἐτάχθησαν, ἔχουσι τι κοινὸν τὸ συνάπτον αὐτὰς κακείνο ἢ ἀρχή.

principes, c'est précisément parce que cela revient à nier l'harmonie naturelle : οὐκ ἔστι κόσμος ὁ κόσμος ἀλλ' ἀκοσμία. Ce n'est pas ici parce que les principes ne sauraient, par nature, connaître le désordre que cette hypothèse est rejetée, mais bien plutôt parce le monde est très manifestement un cosmos, une totalité harmonieuse et belle et qui ne peut, en conséquence, découler de principes désordonnés. Aristote mobilise ici implicitement l'évidence de l'organisation naturelle pour rejeter l'hypothèse du désordre. La suite de l'argumentation est alors facilitée : s'il faut estimer que, dans l'hypothèse de l'existence d'une multiplicité de principes, ceux-ci sont ordonnés, alors la cause de cette ordonnancement est le principe premier que nous recherchons, que cette cause soit un être externe (ἔξωθεν) et supérieur, ou qu'elle soit une réalité immanente (τι κοινόν) qui structure les principes les uns par rapport aux autres (τὸ συνάπτον αὐτάς). Dans un cas comme dans l'autre, dans l'hypothèse de l'unité du principe, comme dans celle de la multiplicité, il est nécessaire de conclure qu'il existe une réalité suprême et unique dont est issue l'harmonie manifeste du cosmos. Bien que l'argumentation prenne ici l'allure d'un raisonnement *a priori*, bien qu'elle s'apparente à une réflexion conceptuelle sur les prolongements du concept d'ἀρχή, elle suppose en réalité de prendre appui sur la conviction que le monde est organisé de telle sorte que son ordre doit reposer sur l'action d'un principe divin. Elle ne saurait être énoncée si une preuve téléologique de l'existence d'un principe de la nature n'était envisageable.

C'est une telle prémisse que livrent les fragments 12a, 12b, et 13. Le fragment 12a, évoqué plus haut, ne se limite pas à l'analyse du rapport entre certains phénomènes psychiques remarquables et la naissance, en l'homme, du sentiment du divin. Selon Sextus Empiricus, Aristote ajouterait à cette première source de la croyance en l'existence de Dieu, une seconde preuve, cette fois-ci directement en lien avec l'observation du cours ordinaire de l'univers. Cette preuve consisterait en une juste observation des phénomènes du ciel (ἀπὸ τῶν μετεώρων) :

« car les hommes, contemplant, le jour, la course circulaire du soleil et, la nuit, le mouvement ordonné des autres astres, ont conçu qu'il y avait un dieu pour cause d'un tel mouvement et de son ordre »<sup>1</sup>

La conjonction d'un facteur psychique et d'un facteur céleste dans une argumentation en faveur de l'existence du divin prolonge manifestement les démonstrations du XII<sup>ème</sup> livre des *Lois*, où Platon explique que la démonstration de l'existence d'une âme du monde, entreprise au livre X, n'est pas la seule façon de réfuter l'athéisme. L'observation scientifique du ciel et des déplacements ordonnés des astres peut également éveiller en

<sup>1</sup> *Ibidem*, fragment 12a (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 3, 20-23) : θεασάμενοι γὰρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τῆν εὐτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναι τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον.

l'homme le sens du divin, car la contemplation de translations si parfaites et si régulières doit convaincre que c'est un intellect supérieur et divin qui en est le maître.

« Il est impossible que ne s'établisse, en aucun mortel, un ferme respect des dieux, s'il n'a saisi les deux vérités que nous venons d'énoncer, à savoir, que l'âme est la plus ancienne de toutes les choses engendrées, et qu'elle ne peut mourir, mais commande à tous les corps ; et s'il n'a, d'autre part, admis l'existence, dans les astres, de l'intellect, conducteur des êtres, après s'être assimilé les sciences préalablement nécessaires... »<sup>1</sup>

Les planètes ne sont pas des astres errants<sup>2</sup>. L'astronomie n'est pas telle que l'imagine la foule ; elle ne conduit pas à la conviction que seul le hasard préside aux mouvements de ces grands corps terreux ou ignés<sup>3</sup>. En réalité, à qui sait observer le ciel de façon non superficielle, à qui sait ne pas s'en tenir aux apparences sensibles, mais sait percevoir, par sa raison, les structures mathématiques qui sous-tendent les transports célestes, l'existence d'un intellect divin, organisateur de l'univers, apparaîtra clairement<sup>4</sup>. Dans le *Timée* déjà, Platon défendait l'idée que les translations célestes, parce qu'elles étaient le produit de l'intellect cosmique, ne connaissaient pas l'errance<sup>5</sup>. L'argumentation des *Lois*, cependant, apporte quelque chose de nouveau. Platon, dans ce texte, ne se contente pas de répéter ce qu'il posait dans le *Timée* ou au X<sup>ème</sup> livre des *Lois*, à savoir qu'un intellect divin préside à leurs déplacements ; il montre de quelle manière il est possible à l'homme de percevoir un peu l'action de cet intellect. La nature laisse transparaître les signes de l'action de son divin principe. La contemplation de son ordre est, en elle-même, une voie d'accès à la connaissance, au moins partielle, de son principe divin. Il faut, toutefois, préciser que ceci

---

<sup>1</sup> *Lois*, XII, 967d-e : Οὐκ ἔστιν ποτὲ γενέσθαι βεβαίως θεοσεβῆ ἠθνητῶν ἀνθρώπων οὐδένα, ὃς ἂν μὴ τὰ λεγόμενα ταῦτα νῦν δύο λάβῃ, ψυχὴ τε ὡς ἔστιν πρῶτον ἀπάντων ὄντα γονῆς μετείληφεν, ἀθάνατόν τε, ἄρχει τε δὴ σωμάτων πάντων, ἐπὶ δὲ τούτοις δὴ, τὸ νῦν εἰρημένον πολλακίς, τὸν τε ἡγεμόνα ἐν τοῖς ἄστροις νοῦν τῶν ὄντων τὰ τε πρὸ τούτων ἀναγκαῖα μαθήματα λάβῃ.

<sup>2</sup> *Ibidem*, VII, 822a-c.

<sup>3</sup> *Ibidem*, XII, 967a.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 966e-967b. L'*Epinomis*, à la suite de Platon, développe à son tour la thèse de la parfaite régularité des transports célestes, signe de l'intelligence et de la divinité des astres : « les hommes devraient voir une preuve de l'intelligence des astres et de toute leur procession dans le fait qu'ils reproduisent toujours les mêmes mouvements, et cela parce qu'ils répètent depuis un temps prodigieusement long des actes qu'ils ont décidés jadis, au lieu de changer d'avis sans règle, de varier sans cesse leurs mouvements et, par suite, d'avoir des révolutions errantes et bouleversées. » / Τοῖς δὲ ἀνθρώποις ἔχρηον τεκμήριον εἶναι τοῦ νοῦν ἔχειν ἄστρα τε καὶ σύμπασαν ταύτην τὴν διαφορεῖαν, ὅτι τὰ αὐτὰ αἰεὶ πράττει διὰ τὸ βεβουλευμένα πάλαι πράττειν θαυμαστόν τινα χρόνον ὅσον, ἀλλ' οὐ μεταβουλεύμενον ἄνω καὶ κάτω, ποτὲ μὲν ἕτερα, ἄλλοτε δὲ ἄλλα πράττον, πλανᾶσθαι τε καὶ μετακυκλεῖσθαι. (*Epinomis*, texte et traduction par E. des Places, Paris, Belles Lettres, 1956, 982c-d). L'idée, à nouveau, est clairement exprimée, quoiqu'elle puisse paraître quelque peu affadie : les astres n'errant pas, mais ils décrivent des translations parfaitement régulières qu'un intellect supérieur peut seul réaliser.

<sup>5</sup> *Timée*, 47b-c ou 90a-d.

ne s'offre qu'à celui qui sait ne pas limiter son regard aux apparences sensibles, à celui qui sait se hisser au niveau d'une contemplation intellectuelle. L'observation empirique de la nature n'enseigne que le désordre. C'est elle qui pousse à l'athéisme, en convainquant que seul le hasard règne dans la nature et que les astres sont errants. La connaissance de la nature ne conduit au principe divin qu'à la condition qu'elle soit une recherche de l'intelligible qui, plus qu'à la nature, s'intéresse à ce qui la transcende et la structure.

C'est cette conviction en l'ordre de la nature, et du ciel plus particulièrement, qu'on lit dans le fragment 12a. C'est la contemplation de la course circulaire (περιπολοῦντα) et ordonnée des astres (τῶν εὐτακτον κίνησιν) qui entraîne l'homme à la conception du divin. Le fragment 12b exploite encore la même argumentation. Sextus explique à nouveau que c'est dans la contemplation du ciel que prend naissance le sentiment du divin. De même que celui qui verrait, du haut du mont Ida, les armées grecques approcher dans la plaine en bon ordre de marche, penserait qu'il existe quelqu'un, tel Nestor ou un autre héros, qui ordonne ces rangs et qui commande aux soldats, de même,

« ceux qui, en premier, ont levé les yeux au ciel et qui ont contemplé le soleil accomplir sa course du lever vers le coucher, ainsi que les danses ordonnées des étoiles, cherchaient le démiurge de ce superbe arrangement, conjecturant qu'il n'était pas survenu par hasard, mais en vertu d'une nature supérieure et immortelle, laquelle précisément était Dieu. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 12b (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 9, 26-27) : οἱ πρῶτον εἰς οὐρανὸν ἀναβλέψαντες καὶ θεασάμενοι ἥλιον μὲν τοὺς ἀπὸ ἀνατολῆς μέχρι δύσεως δρόμους σταδίου ἄστέρων δὲ εὐτάκτους τινὰς χορείας, ἐπεζήτουν τὸν δημιουργὸν τῆς περικαλλοῦς ταύτης διακοσμῆσεως, οὐκ ἐκ ταῦτομάτου στοχάζομενοι συμβαίνειν αὐτὴν ἀλλ' ὑπὸ τινος κρείττονος καὶ ἀφθάρτου φύσεως, ἥτις ἦν θεός. Nous aurons à reparler de la description que ce fragment donne de Dieu. Celui-ci est ici qualifié de démiurge (τὸν δημιουργόν), comme ce sera le cas dans le fragment 13 (Philon, *Legum allegoriarum*, 3, 32, 97-99) cité plus bas. Il va sans dire qu'une telle appellation ne correspond pas à l'idée que l'on se fait du dieu aristotélicien, puisque le corpus présente, on le sait, la thèse d'un dieu inefficace. Cette description, par ailleurs, ne correspond pas non plus à ce que d'autres fragments du *De Philosophia* enseignent (19a - Philon, *De aeternitate mundi*, 5, 20-24 / 19 b - Philon, *De aeternitate mundi*, 6, 28-7, 34 / 19 c - Philon, *De aeternitate mundi*, 8, 39-43), puisqu'Aristote est dit y développer une argumentation très détaillée en faveur de l'éternité du monde. Comment penser alors un divin Artisan s'il n'y a pas d'artefact ? Il est parfaitement évident, enfin, que le terme même de démiurge est marqué du sceau du platonisme, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle certains interprètes préfèrent attribuer ces fragments au protagoniste platonicien (c'est le cas de Bignone [1936, p. 257], par exemple). Nous ne pouvons, pour l'instant, si ce n'est trancher cette question – ce qui semble impossible, tant les indices sont minces, du moins la développer utilement. Une question de cette importance pour notre travail mérite d'être traitée à la lumière de certains acquis que nous ne pouvons mobiliser à ce stade.

C'est avec un style soigné, et manifestement pénétré de piété<sup>1</sup>, que ce texte encourage à croire en l'existence de Dieu. L'image de l'armée est une figure habituelle pour décrire l'ordre naturel : *Métaphysique*  $\Lambda$  10 utilise également cette métaphore. Ici, comme en  $\Lambda$  10, elle sert à poser l'existence d'un principe différent de la nature. De même que Nestor est à peine un homme, la cause divine de l'arrangement du ciel est une nature supérieure (*κρείττονος*), qui ne se confond pas avec le ciel<sup>2</sup>. Pas plus qu'une armée – dont la force réside dans son ordre – ne saurait exister sans un général qui la domine et l'organise, le ciel, non plus, ne peut réaliser une telle beauté ni un tel ordre sans qu'un dieu transcendant l'arrange. Chroust<sup>3</sup> voit dans cette comparaison la naissance de la notion d'un dieu personnel : de même que Nestor n'est pas un être abstrait, mais un personnage clairement identifiable, de même le principe divin qui se manifeste dans la contemplation du ciel serait un dieu-personne. Peut-être est-il abusif de déduire de si peu d'indices la formulation d'un tel concept. L'objectif du *De Philosophia* ne réside sans doute pas tant dans la détermination de la personnalité du divin que dans la mise au jour de son existence et de sa perfection. Toujours est-il que ce texte indique clairement que, pas plus que la cause de l'ordre de l'armée ne s'identifie à elle, le principe divin ne s'identifie à la nature, mais qu'il jouit d'une existence distincte. L'accent ne porte pas donc ici sur la divinité des étoiles qui, en fin de compte, n'est pas directement évoquée. Le texte utilise la thèse platonicienne de l'ordonnance parfaite de leurs mouvements, mais, comme dans les *Lois*, pour aller au-delà de la simple conviction que les étoiles sont, à un titre ou à un autre, des êtres divins. L'essentiel n'est pas de fonder la théologie astrale, mais de comprendre qu'au-delà de l'ordre céleste et de l'éventuelle divinité des astres, il existe un principe divin qui préside à l'ensemble.

Le ciel est, sans aucun doute, le lieu le plus propre à susciter la conscience du divin. Son ordre est, plus que partout ailleurs, parfait et manifeste. Toutefois, les preuves cosmologiques du *De Philosophia* ne semblent pas reposer sur une mise en opposition du ciel à la nature terrestre. Plusieurs fragments suggèrent, au contraire, que ce n'est pas seulement le ciel qui manifeste le divin, mais la nature tout entière. Philon rapporte que c'est la structure globale de la nature qui suscite la croyance en l'existence d'un principe divin. Quiconque voit une maison meublée avec soin conçoit immédiatement l'existence

---

<sup>1</sup> A. H. Chroust (1976, p. 173) exprime élégamment la piété qui se dégage des fragments : « No one in antiquity, to be sure, has expressed the intellectual necessity, the emotional-psychological need for, and the ontological reality of God's existence more eloquently and more convincingly than Aristotle. »

<sup>2</sup> Nous aurons l'occasion, au chapitre III, de revenir sur ce texte et de nous interroger sur la nature de ce dieu : s'agit-il d'un être totalement transcendant à la nature, ou bien d'une réalité qui, bien que distincte de chacune de ses parties, l'habite et l'anime de l'intérieur ? Notons simplement, pour l'heure, que ce principe divin est autre chose que le ciel lui-même.

<sup>3</sup> A. H. Chroust, 1976, pp. 170-171.

d'un architecte. Il en est de même pour une ville, un bateau ou tout autre structure, grande ou petite.

« alors, de même également, si quelqu'un venait dans ce monde comme dans une grande maison ou dans une cité et contemplait le ciel se mouvoir en cercle et contenir toute chose, les planètes et les astres fixes se mouvoir d'un mouvement identique et uniforme de façon ordonnée et harmonieuse au service de l'ensemble, s'il voyait la terre située dans la région intermédiaire, les courants d'eau et d'air placés à la frontière, et en outre les êtres vivants mortels, et ensuite ceux qui sont immortels, et les variétés de plantes et de fruits, il considérerait alors que toutes ces choses ne peuvent avoir été fabriquées sans un art accompli, mais que cela relevait et relève du dieu qui fabrique cet univers. »<sup>1</sup>

Ce texte ne s'en tient pas à la considération des mouvements célestes. Ceux-ci ne laissent pas, certes, d'être un modèle d'harmonie et d'ordre, mais c'est l'univers, dans son ensemble comme dans chacune de ses parties, qui exprime l'existence du divin. Outre les déplacements circulaires de l'ensemble des étoiles, dont aucune n'est errante, c'est la structure globale de l'univers, par l'agencement réciproque de l'eau, de la terre et de l'air, ce sont les vivants qui le peuplent, dans toute la diversité qui les caractérise, du plus modeste au plus divin, qui témoignent de l'existence d'un principe divin et parfait. L'ordre et la finalité ne sont pas seulement présents dans le ciel ; ils structurent chaque partie de l'univers<sup>2</sup>. Cette argumentation confirme, d'une part, que la divinité astrale n'est pas le point d'orgue de cette remontée au principe, mais qu'elle doit au contraire aboutir à l'appréhension d'une réalité qui domine le ciel et la nature. Elle enseigne, d'autre part, que la finalité et la beauté sont partout présentes. Il est vrai que ce type de raisonnement n'est pas nouveau. Le *Timée*, par exemple, consiste précisément à montrer que l'ensemble de la nature est structuré par la bienveillance du démiurge ou par celle des dieux subalternes. Xénophon, pour sa part, développe à l'envi, dans les *Mémorables*<sup>3</sup>, l'idée que chaque

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 13 (Philon, *Legum allegoriarum*, 3, 32, 97-99) : οὕτω δὴ καὶ εἰσελθὼν τις ὡσπερ εἰς μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν τόνδε τὸν κόσμον καὶ θεασάμενος οὐρανὸν ἐν κύκλῳ περιπολοῦντα καὶ πάντα ἐντὸς συνειληφότα, πλάνητας δὲ καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως κινουμένους ἐμμελῶς τε καὶ ἑναρμονίως καὶ τῷ παντὶ ὠφελίμως, γῆν δὲ τὸν μεσαίτατον χῶρον λαχοῦσαν ὕδατός τε καὶ ἀέρος χύσεις ἐν μεθορίῳ τεταγμένας, ἔτι δὲ ζῷα θνητὰ τε αὖ καὶ ἀθάνατα καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν διαφορὰς, λογιέται δὴ πού ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς δεδημιούργηται, ἀλλὰ καὶ ἦν καὶ ἔστιν ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς ὁ θεός.

<sup>2</sup> Selon Brachet (1990, p. 118), l'ordre, dans le *De Philosophia* n'est jamais terrestre, mais uniquement céleste. L'emploi du terme *κόσμος*, dans le texte de Philon, indiquerait une contamination stoïcienne du témoignage, puisque le terme, chez Aristote, désignerait toujours le ciel et que ce serait dans la terminologie stoïcienne uniquement qu'il désignerait aussi le monde. Il demeure, cependant, que l'ordre de ces structures cosmiques ne s'oppose pas à l'ordre céleste, mais qu'il les prolonge au contraire. Enfin, l'éloge de cet ordre terrestre n'a rien d'exagéré : en évoquant la place des différents éléments, il met simplement l'accent sur ce que, parmi les êtres du monde, ne règnent ni le mélange, ni la confusion, sans nier que des imperfections existent aussi dans la nature.

<sup>3</sup> Xénophon, *Mémorables*, I, 4 et IV, 3.

aspect de la nature est un signe de la providence divine. Il n'en demeure pas moins que cette conviction en l'agencement de chaque réalité naturelle apparaît comme authentiquement aristotélicienne. Le *De partibus animalium* expriment très bien l'idée que la beauté est partout présente. L'étude des êtres vivants corruptibles réserve toujours à celui qui l'entreprend de grands plaisirs. Il se trouve toujours en eux quelque chose d'étonnant et d'admirable,

« Car ce n'est pas le hasard, mais la finalité qui, dans les œuvres de la nature, existe principalement. Et la fin en vue de laquelle un être est constitué et produit tient la place du beau. »<sup>1</sup>

Un autre fragment du *De Philosophia* porte cette réconciliation de la terre et du ciel. Cicéron rapporte qu'Aristote aurait formulé, dans le *De Philosophia*, une nouvelle version de l'allégorie de la caverne. Si des hommes, explique-t-il, ayant toujours vécu sous terre et ne connaissant que par ouï-dire l'existence d'une puissance divine, avaient pu s'échapper :

« Comme ils auraient vu soudain la terre, la mer et le ciel, qu'il connaîtraient la grandeur des nuages et la force du vent, et comme ils auraient observé le soleil et qu'ils en connaîtraient la grandeur et la beauté et alors aussi la force, parce que celui-ci produisait le jour par la lumière qu'il diffuse à travers le ciel tout entier ; par ailleurs, la nuit ayant assombri les terres, ils percevraient le ciel parsemé et orné d'étoiles, la lumière changeante de la lune croissante et décroissante, le lever et le coucher de tous ces corps, ainsi que leur course éternellement immuable et calculée, comme ils verraient tout cela, ils jugeraient assurément que ces choses sont des dieux et que ces œuvres admirables sont le fait des dieux. »<sup>2</sup>

La gradation, ici, est évidente : la contemplation de la beauté du monde s'élève progressivement vers le lieu céleste qui jouit d'une plus grande perfection. La course des astres n'est pas seulement belle, mais également immuable et empreinte d'intelligence. À l'image de ce regard qui s'élève peu à peu vers le ciel, les planètes et les astres fixes, l'esprit de l'homme doit s'élever à la pensée du divin. Non seulement divin, le ciel est, en outre, le lieu où la puissance divine du principe se révèle le plus clairement. Toutefois, ce n'est pas le seul. La contemplation de la nature tout entière est une voie vers le divin. La

---

<sup>1</sup> *De partibus animalium*, I, 5, 645a23-26 : Τὸ γὰρ μὴ τυχόντως ἀλλ' ἕνεκα τινος ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἔστι καὶ μάλιστα· οὗ δ' ἕνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους, τῆ τοῦ καλοῦ χάραν εἴληφεν.

<sup>2</sup> *De Philosophia*, fragment 13 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 37-95-96) : *Cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem eiusque cum magnitudinem pulchritudinemque tum etiam efficientiam cognovissent quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa, cum autem terras nox opacasset tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus : quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur.*



nature terrestre ne s'oppose pas aux enseignements du ciel. Elle ne voile pas sa perfection, mais elle la prolonge, la complète, lui donne plus de poids encore. Aussi ne faut-il peut-être pas, comme P. Aubenque<sup>1</sup>, voir dans ce texte une opposition entre la terre et le ciel, en vertu d'une structure analogique qui rattacherait, d'une part, le séjour souterrain au monde sublunaire et, d'autre part, le monde extérieur au ciel uniquement. Cette lecture consiste à plaquer sur ce dialogue les impressions que laisse le corpus, dans l'opposition traditionnelle du sublunaire et du supralunaire qui y est formulée. Il n'est d'ailleurs pas certain que cette opposition soit si marquée. Certes, il ne fait aucun doute que la nécessité, l'éternité et la perfection règnent dans ciel, tandis que la corruption et la contingence sont présentes dans la nature. Cependant, les développements d'Aristote sur la question ne sont pas si nombreux et, surtout, ils ne l'empêchent jamais de percevoir de l'ordre et de la finalité en chaque réalité naturelle, comme la citation précédente du *De partibus animalium* le montre clairement. De plus, dans ce fragment, l'éloge de l'ordre terrestre n'a rien de déraisonnable : il s'en tient aux limites des structures cosmiques les plus générales, et n'entre pas en conflit avec les développement du corpus. Dans le *De Philosophia* en tout cas, il est vrai que le ciel, plus que le sublunaire, manifeste l'ordre, mais il n'est pas exact de dire que les deux sont désunis. Si Aristote voit la trace de Dieu dans le ciel, il la voit également dans le monde.

Cela a son importance. L'étude de la nature est en son entier une façon de remonter à la divinité. Ce n'est pas uniquement par l'astronomie que celle-ci peut être appréhendée, comme cela est fortement suggéré dans les *Lois*. La finalité est partout présente ; l'ordre ne règne pas seulement dans le ciel. L'étude de la nature terrestre n'est donc pas une dilution dans l'informe, mais une façon crédible de percevoir de l'ordre. C'est ainsi la science physique dans son ensemble qui, d'une certaine façon, peut être réhabilitée. La constance, l'ordre et la finalité peuvent être observés dans la nature. L'étude de cette dernière est une activité rationnelle et sérieuse. Bien plus, elle peut conduire à l'appréhension du divin. Tout ceci, bien entendu, n'est, en fin de compte, qu'assez peu tangible dans *De Philosophia*. Les fragments présentés plus haut ne développent aucune considération sur le statut ni sur les potentialités de la science de la nature. Ils se contentent – car c'est là leur propos – de convaincre avec élégance que Dieu existe. Il n'en demeure pas moins qu'ils suggèrent, dans une certaine mesure, que la nature est, dans sa totalité, un lieu d'ordre et de finalité et que son étude, par conséquent, peut conduire, non seulement à une connaissance sérieuse, mais également à une certaine conception du principe suprême et divin. Du moins, est-ce là ce que l'étude du Premier Moteur dans la *Physique* enseigne. Aussi n'est-il pas unimaginable d'en percevoir les prémisses dans le *De Philosophia*.

---

<sup>1</sup> P. Aubenque, 1962, pp. 340-345. R. Brachet (1990, p. 115) le suit.

Cette idée est, par ailleurs, relativement confortée par le constat suivant : dans l'ensemble des fragments étudiés plus haut – et dans le témoignage de Cicéron tout particulièrement, nul filtre n'est nécessaire pour percevoir l'influence du principe divin dans le monde. À aucun moment, il n'est précisé qu'il faut être géomètre pour constater l'ordre céleste. Il n'est jamais dit que la contemplation de la nature doit être une recherche de l'intelligible, par delà les apparences immédiates. Chaque texte, au contraire, insiste sur la simplicité de la vision qu'il faut mettre en œuvre. Certes, on le sait, ni la régularité ni la circularité des mouvements célestes ne sont une évidence sensible. Il faut être philosophe pour la postuler ; il faut être mathématicien pour la constater. La simple mention de l'immutabilité des rotations astrales dans le *De Philosophia* prend appui sur cette nécessité. Cependant, Aristote, dans les fragments qui nous sont parvenus, semble n'avoir jamais mentionné cette nécessité. Il paraît plutôt avoir insisté sur l'immédiate évidence de l'ordre naturel et céleste. Peut-être est-ce parce qu'il s'agit, avant toute chose, de développer un discours simple, capable de persuader le plus grand nombre. Peut-être aussi est-ce parce que la science physique est, en elle-même, une science qui ne nécessite pas d'en passer par le détour de l'intelligible pour aboutir à la connaissance du divin. Les hommes de la caverne aristotélicienne ne sont pas entraînés à percevoir l'intelligible. Cela ne les empêche pas d'être directement frappés par la beauté du cosmos. Les interprètes sont nombreux à noter que la version aristotélicienne de l'allégorie de la caverne remplace la vision de l'intelligible par celle du monde. Jaeger<sup>1</sup>, par exemple, insiste sur le caractère immédiat de la vision du principe. De même, Moreau<sup>2</sup>, puis E. Berti<sup>3</sup> soulignent que, dans le fragment 13, la contemplation de la nature n'entraîne pas à penser qu'il est à l'image d'un modèle intelligible. Chroust<sup>4</sup>, enfin, montre que la reprise que fait Aristote de l'allégorie platonicienne doit suggérer que c'est la vision de la nature, telle qu'elle se présente au regard, qui doit conduire à la conception du divin. Qui sait observer la φύσις, sans nécessairement chercher à la dépasser, pourra saisir la vérité sur son principe. Il va de soi que la science physique ne se limite pas, pour Aristote, à une observation naïve, à un pur contact empirique. Elle suppose au contraire une capacité d'abstraction et de rationalisation qui en fait une activité scientifique. Cependant, il est certain qu'elle sait, par elle-même, sans en passer par l'hypothèse d'un modèle intelligible ni par l'instrument des mathématiques, percevoir la structure et l'ordre du réel. Tout porte donc à croire que c'est par elle que la saisie du principe pourra s'opérer. C'est en tout cas la méthode qu'emploie Aristote dans la *Physique* et c'est aussi ce que suggèrent ces fragments du *De*

---

<sup>1</sup> W. Jaeger, 1997, pp. 161-162.

<sup>2</sup> J. Moreau, 1939, p. 125.

<sup>3</sup> E. Berti, 1962, pp. 283-284.

<sup>4</sup> A. H. Chroust, 1976, pp. 166-167.

*Philosophia*. Si la nature révèle par elle-même son lien au principe, il y alors de fortes chances pour que la science physique puisse, par des instruments qui lui sont propres, accéder au principe premier de son ordre, à son Premier Moteur. La méthode qui, par excellence, caractérise la preuve aristotélicienne du Premier Moteur, dans le corpus, semble ainsi déjà prévaloir dans l'argumentation populaire du *De Philosophia*.

### III. LA PREUVE DE L'EXISTENCE DU PREMIER MOTEUR IMMOBILE DANS LA *PHYSIQUE*

L'élément le plus frappant de la démonstration de l'existence du Premier Moteur, dans la *Physique*, consiste sans doute dans la prégnance des schèmes conceptuels issus de la science de la nature et qu'Aristote emploie pour développer son analyse. Tout, ou presque, dans cette preuve, procède des concepts que la science physique a pu mettre en place. Ni les instruments argumentatifs, ni l'objectif scientifique de cette démonstration ne sont issus d'un discours théologique. Ils ne sont pas non plus orientés vers l'élaboration d'une *πρώτη φιλοσοφία*. Ils semblent, au contraire, mis au service d'un accomplissement de la connaissance de la nature. C'est ainsi la science physique qui entreprend la remontée au principe premier du mouvement, c'est elle qui en détermine les propriétés, c'est elle, enfin, qui en évalue l'intérêt pour la connaissance de la nature et du mouvement.

#### III. 1. *Physique* VII

La démonstration de l'existence d'un Premier Moteur intervient dès le livre VII de la *Physique*. Cette démonstration n'est pas aussi étoffée, ni aussi précise que celle qu'Aristote développe au livre VIII. Elle n'occupe, en tout et pour tout, que le premier chapitre du livre VII et son apport semble se limiter à poser l'existence d'un principe premier du mouvement, sans s'interroger, au-delà, sur la mobilité ou l'immobilité de ce Premier Moteur, ni *a fortiori* sur ses propriétés d'éternité ou d'immutabilité. Cette preuve, cependant, est assez représentative de la méthode qu'Aristote emploie pour poser l'existence d'un Premier Moteur Immobile, dans la mesure où il y établit certains principes qui sont précisément ceux qui conduisent sa démonstration en *Physique* VIII. Au livre VII, cependant, Aristote ne semble pas prendre la mesure de la richesse explicative de ces principes.

Cet aspect inabouti de *Physique* VII engage à s'interroger sur le statut du livre. Tous les interprètes, depuis l'Antiquité, en ont relevé le caractère problématique. La

première difficulté tient à l'existence de deux versions concurrentes ( $\alpha$  et  $\beta$ ) des trois premiers chapitres, que toutes les éditions critiques restituent. Originellement, cette double rédaction semblait inclure l'ensemble du livre VII, puisque Simplicius<sup>1</sup> témoigne de l'existence, à son époque, de deux versions intégrales. Ceci, toutefois, ne semble pas constituer un problème insoluble : les interprètes considèrent unanimement que la version  $\alpha$  est authentique ; c'est elle, en effet, qui, la plupart du temps, est éditée dans le corps du texte, la version  $\beta$  étant souvent reléguée à la fin du traité. Ross<sup>2</sup> explique que cette dernière version est moins précise et qu'elle s'accorde moins bien avec les analyses qui précèdent. Il y relève, en outre, l'occurrence de plusieurs expressions soit non aristotéliennes, soit uniquement présentes dans des traités apocryphes ou douteux. Il émet donc l'hypothèse que cette version est le fait d'un disciple et qu'elle remonte, au plus tôt, à la fin du III<sup>ème</sup> siècle avant J-C<sup>3</sup>. Si la double rédaction du livre ne constitue donc pas une difficulté insurmontable, il est difficile d'en dire autant de celle qui tient au statut et à l'objet même du livre VII et des démonstrations qu'il développe. D'une manière générale, une certaine suspicion plane, depuis l'Antiquité, sur la totalité du livre VII. La paraphrase de Thémistius ne consacre que cinq pages à ce traité. Simplicius<sup>4</sup>, en outre, rapporte que la *Physique* d'Eudème, qui suit d'assez près celle d'Aristote, ne contenait rien d'analogue au livre VII. Faut-il alors estimer, avec Brunschwig<sup>5</sup>, que le silence de la *Physique* d'Eudème sur les développements du livre VII s'explique en raison de sa redondance avec le livre VIII qui exploite plus largement son contenu ? Faut-il, au contraire, avec Ross<sup>6</sup>, insister sur le fait que ce livre semble, à certains égards, extérieur à la progression de la *Physique* ? Ross signale, en effet, qu'il commence sans particule de liaison, qu'il ne semble ni faire suite au livre VI, ni introduire au livre VIII, et que les autres traités, enfin, n'y font jamais référence. Dans une telle perspective, le livre VII apparaît originellement étranger à un premier ensemble de textes et la question porte alors sur la date à laquelle il a pu être incorporé à l'ensemble de l'ouvrage. Carteron<sup>7</sup> estime qu'il a pour but de prouver l'existence du Premier Moteur, tandis que le livre VIII aurait surtout pour tâche de discuter de sa nature. Le livre VII serait donc un livre préparatoire qu'Aristote aurait mis au point après les démonstrations du livre VIII, afin d'en préciser les conditions par une

---

<sup>1</sup> Simplicius, *In aristotelis physicorum libros quatuor posteriores commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 10, édité par H. Diels, Berlin, G. Reimer, 1895, 1036, 4.

<sup>2</sup> W. D. Ross, 1966, pp. 14-15.

<sup>3</sup> W. D. Ross, 1966, pp. 18-19.

<sup>4</sup> Simplicius, *op.cit.*, 1036, 13.

<sup>5</sup> J. Brunschwig, 1998, p. 12.

<sup>6</sup> W. D. Ross, 1966, pp. 15-16.

<sup>7</sup> H. Carteron, 1926, pp. 13-14.

analyse détaillée du mouvement. A l'inverse, Ross<sup>1</sup> estime que le livre VII est un livre relativement précoce, compte tenu de ses nombreuses références aux discussions platoniciennes, et qu'il a pu être rédigé durant le séjour d'Aristote à Assos. Il aurait ensuite été introduit dans la *Physique*, de la même manière qu'on a intégré les livres  $\alpha$ ,  $\Delta$ ,  $\kappa$  et  $\Lambda$  à la *Métaphysique*. La mention de leçons de physique en 18 livres dans le catalogue d'Hésychius ( $\varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\varsigma \acute{\alpha}\chi\rho\omicron\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma \iota\eta$ )<sup>2</sup> suppose que la *Physique* ait, à cette date, contenu huit livres. Ce serait donc au III<sup>ème</sup> siècle avant J-C. que ce livre aurait été ajouté à la *Physique*. Verbeke<sup>3</sup>, quant à lui, fait l'hypothèse qu'il représente une première tentative infructueuse pour démontrer l'existence du Premier Moteur. Par là, il souligne que le livre VII est suffisamment bien intégré à la démarche scientifique de l'ouvrage pour ne pas paraître hors de propos. C'est ce constat qui motive en partie le refus de Brunschwig de séparer le livre VII du reste de l'ouvrage et c'est aussi ce que rappelle P. Pellegrin<sup>4</sup> qui, sans se prononcer définitivement sur le statut du texte, tient cependant à souligner qu'il lui apparaît comme « une étape importante dans l'étude du mouvement entreprise par Aristote ».

En *Physique* VII, 1, la démonstration de l'existence du Premier Moteur s'appuie sur un principe inaugural :

« Tout ce qui est mû est nécessairement mû par quelque chose »<sup>5</sup>

Ce principe général de l'analyse du mouvement constitue la pierre angulaire de la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur. Il peut, en lui-même, paraître extrêmement simple : à tout mobile en acte, il est évident qu'il faut un moteur. Cependant, la compréhension qu'Aristote a d'un tel principe ajoute quelque chose à cette règle. Elle ne se contente pas d'énoncer la nécessité d'un moteur pour expliquer chaque mouvement, mais elle l'accompagne d'une précision : le moteur doit être différent du mû. Par suite, poser que tout mû est nécessairement mû par quelque chose revient à dire qu'il doit être

<sup>1</sup> W. D. Ross, 1966, pp. 17-19.

<sup>2</sup> Ross estime que ces 18 livres incluent la *Physique* telle qu'on la connaît aujourd'hui, le *De cælo*, le *De Generatione et Corruptione*, ainsi que les quatre livres des *Météorologiques*. Moraux (1951), quant à lui, estime que c'est une erreur de copie qui a transformé un 8 ( $\eta$ ) en 18 ( $\iota\eta$ ). Ceci, toutefois, ne remet pas en cause l'interprétation de Ross, mais contribue plutôt à la faciliter.

<sup>3</sup> G. Verbeke, 1969, pp. 266-267. À partir du chapitre 2, le livre VII serait, selon Verbeke, tout entier consacré à prouver, sans pouvoir y parvenir, que n'importe quel mouvement implique un contact et qu'il satisfait donc la condition qu'Aristote, à la fin du chapitre premier, pose à la simultanéité des mouvements et, par suite, à l'existence d'un tout premier moteur.

<sup>4</sup> P. Pellegrin, 2002 (1), p. 31.

<sup>5</sup> *Physique*, VII, 1, 241b34 : "Ἄπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι. Pour plus de commodité, nous pourrions désigner ce principe comme étant celui de la transitivité du mouvement.

mû par quelque chose de différent du mobile<sup>1</sup>. Il est clair que, en lui-même, ce principe contient l'impossibilité de la régression à l'infini et la nécessité de l'existence d'un premier moteur, car dire que tout mobile doit être mis en mouvement par quelque chose d'autre conduit nécessairement à envisager le mouvement dans le cadre d'une chaîne de moteurs et de mus dont la logique impose de dire qu'elle ne remonte pas indéfiniment. Telle est précisément la ligne argumentative que suit Aristote en *Physique* VII, 1. Cependant, parce que ce principe de la transitivité du mouvement est moins simple qu'il n'y paraît et parce qu'il consiste à affirmer quelque chose sur le statut de ce moteur, Aristote en entreprend une démonstration dans le premier moment du chapitre. Il distingue deux types de relation entre un moteur et un mobile et souhaite montrer qu'en chaque cas le principe énoncé plus haut s'applique. Soit le mû ne possède pas en lui-même le principe de son mouvement, mais il est mû par quelque chose d'autre (ὕφ' ἑτέρου) et d'extérieur (241b35-36), soit il le possède en lui-même. Dans le premier cas, il est évident que la validité du principe est vérifiée. Le second cas, en revanche, est plus problématique. Cependant, Aristote démontre qu'il ne dément pas le principe qu'il a énoncé. Il commence par exclure le cas où cette chose serait mue en une de ses parties seulement, dans la mesure où ce mouvement ne serait pas par soi mais par accident<sup>2</sup>. Il faut donc envisager le cas d'une chose mue par elle-même et en totalité. Soit un mobile AB qui est mû par lui-même et non en l'une de ses parties<sup>3</sup> : rien n'interdit en droit de poser une distinction entre le moteur et le mû sous prétexte que leur différence n'est pas manifeste. Dans le cas de AB, c'est

« ...comme si, KA mouvant ΛM et lui-même étant mû, on disait que KM n'est pas mû par quelque chose, à cause du fait que ceci n'est pas manifeste : lequel est le moteur et lequel est le mû. »<sup>4</sup>

Dans le cas d'une réalité qui est mue par elle-même, la distinction entre le moteur et le mobile reste donc valide. Ce n'est pas parce que l'automoteur empêche d'observer empiriquement cette différence qu'elle cesse pour autant d'exister. L'automotricité n'est donc jamais totale : une chose qui se meut par elle-même n'est pas à la fois motrice et mobile, mais il faut savoir distinguer en elle ce qui est moteur de ce qui est mobile. En

<sup>1</sup> C'est ce que souligne très clairement G. Verbeke (1948, p. 153).

<sup>2</sup> En *Physique* V, 1, 224a21-28, Aristote distingue le mouvement par accident, auquel appartient le changement en vertu du changement d'une de ses parties, du changement par soi qui consiste à se mouvoir soi-même premièrement et en totalité.

<sup>3</sup> *Ibidem*, VII, 1, 241b37-38 : ἔστω [τὸ] εἰλημμένον ἐφ' οὗ τὸ AB ὃ κινεῖται καθ' αὐτό, ἀλλὰ μὴ <τῶ τῶν> τούτου τι κινεῖσθαι.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 241b41-44 : ὥσπερ εἰ τοῦ KA κινούντος τὸ ΛM καὶ αὐτοῦ κινουμένου εἰ μὴ φάσκει τις τὸ KM κινεῖσθαι ὑπό τινος, διὰ τὸ μὴ φανερόν εἶναι πρότερον τὸ κινεῖν καὶ πρότερον τὸ κινούμενον.

241b37-242a49, Aristote poursuit cette analyse de l'automoteur et l'accompagne d'une nouvelle preuve.

« Ensuite, il n'est pas nécessaire qu'un être qui n'est par mû par quelque chose cesse d'être mû, du fait que quelque chose d'autre est au repos, mais si quelque chose est au repos, du fait que quelque chose d'autre a cessé d'être mû, il est nécessaire que cela soit mû par quelque chose. »<sup>1</sup>

Par cette remarque, Aristote tente de donner un moyen indirect d'observer cette distinction entre le moteur et le mû, au sein d'une réalité mobile par soi et en totalité. Si l'on remarque qu'une réalité, qu'on croit n'être mue par rien d'autre qu'elle-même, cesse de se mouvoir parce qu'une autre l'a cessé également, c'est donc que le mouvement de la première trouvait son principe dans la seconde<sup>2</sup> et que, partant, elle ne dérogeait pas au principe suivant lequel tout mû est mû par quelque chose. Aristote fait suivre l'énoncé de ce principe d'une illustration<sup>3</sup> : soit AB qui est mû par soi et en totalité. Si l'on divise AB en Γ et si l'on postule que ΓB n'est pas mû, il faut alors conclure que AΓ ne l'est pas non plus, car sinon ce ne serait pas AB qui serait mû par soi et en totalité. Par suite, il faut alors dire qu'à cause du repos de ΓB, AB n'est pas mû et que, par conséquent, AB, dont le mouvement est par soi et en totalité, est causé par quelque chose<sup>4</sup>. Ainsi se trouve vérifiée l'universelle validité du principe par lequel Aristote avait ouvert le chapitre. Si, dans le cas de l'automotricité, il est évident que le moteur n'est pas extérieur au mû, il n'en demeure pas moins que celui-ci est différent de son principe moteur : d'un point de vue formel, la réalité mue (le tout) ne se confond pas avec le facteur moteur (l'ensemble des parties du tout).

Par cette analyse de l'engendrement du mouvement, il est clair qu'Aristote souhaite ne pas considérer l'automotricité comme un cas particulier. C'est d'une façon absolument universelle que l'on peut soutenir que tout mû est mû par quelque chose de différent. Même au sein de l'automoteur, ce qui est mû peut être distingué de ce qui meut. Certes, une chose qui se meut en totalité n'est empiriquement pas différente de la totalité des parties qui la constituent et qui la meuvent, mais il demeure que, d'un point de vue

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 241b44-242a37 : εἴτα τὸ μὴ ὑπὸ τινος κινούμενον οὐκ ἀνάγκη παύσασθαι κινούμενον τῷ ἄλλο ἡρεμεῖν, ἀλλ' εἴ τι ἡρεμεῖ τῷ ἄλλο πεπαῦσθαι κινούμενον, ἀνάγκη ὑπὸ τινος αὐτὸ κινεῖσθαι.

<sup>2</sup> Ross (1966, p. 669) remarque que le raisonnement d'Aristote est ici fautif, puisque le mouvement de AB tient autant à celui de AΓ qu'à celui de ΓB et que, par conséquent, cet argument ne vaut que si l'on entend par ἄλλο quelque chose d'extérieur à AB et non l'une de ses parties. Cette incohérence peut être tout à fait significative, puisqu'elle suggère que la pensée d'Aristote tend à assimiler le cas de l'automotricité à celui de l'engendrement du mouvement par une réalité extérieure au mobile.

<sup>3</sup> *Physique*, 242a37-49.

<sup>4</sup> On en reviendrait au cas où une chose serait mue par accident en l'une de ses parties, cas qu'Aristote exclut d'emblée en 241b37-38.

formel, une distinction est toujours possible. Contre Platon, Aristote rejette ici clairement l'existence de l'automotricité absolue : certes, il est impossible de nier que certains êtres se meuvent par eux-mêmes et ceci est la caractéristique propre des vivants. Il est faux, toutefois, de croire que, en eux, la partie motrice est la même que la partie mobile, qu'une même réalité peut être à elle-même et sous le même rapport son propre principe de mouvement. Notons qu'il n'est pas encore question pour Aristote, ici, de critiquer la thèse de l'automotricité du Premier Moteur. Ce n'est qu'au livre VIII que l'hypothèse de l'âme du monde est implicitement visée et rejetée. Au livre VII, il n'est encore question que d'une approche générale de l'automotricité, même s'il est évident que c'est de cette analyse que découlera, à terme, la thèse de l'immobilité du Premier Moteur.

La démonstration de l'existence d'un principe premier du mouvement devait en passer par la preuve de l'universelle validité du principe selon lequel tout mû est mis en mouvement par quelque chose d'autre que lui-même. Il fallait, pour cela, se confronter au cas épineux de l'automotricité et montrer qu'il ne dérogeait pas véritablement à la règle. Une fois ces deux étapes accomplies, il ne reste plus qu'à tirer les conclusions qui s'imposent. S'il est vrai que tout ce qui est en mouvement l'est en vertu d'un moteur avec lequel il ne se confond pas, il est alors évident que les moteurs et les mobiles s'organisent en série. Et il est tout aussi évident que cette série ne peut remonter indéfiniment de moteur en moteur, mais qu'elle doit au contraire nécessairement s'arrêter à un terme premier.

« Or, puisque tout ce qui est mû est nécessairement mû par quelque chose, si quelque chose est mû d'un mouvement local par une autre chose qui est mue, et si, à nouveau, le moteur est mû par une autre chose qui est mue, et celle-ci par une autre, et toujours ainsi, il est nécessaire qu'il existe un premier moteur et qu'on n'aille pas à l'infini. »<sup>1</sup>

Ce raisonnement repose sur le principe logique de l'impossibilité de la régression à l'infini. Aristote le tient de Platon qui, dans le X<sup>ème</sup> des *Lois*, en donne une première formulation :

« Quand une chose produit un changement dans une autre, celle-ci dans une troisième et ainsi de suite, y aura-t-il jamais, dans une telle série, un premier principe de changement ? »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Physique*, 242a49-54 : ἐπεὶ δὲ πᾶν τὸ κινούμενον ἀνάγκη κινεῖσθαι ὑπὸ τινος, εἴαν γέ τι κινῆται τὴν ἐν τόπῳ κίνησιν ὑπ' ἄλλου κινουμένου, καὶ πάλιν τὸ κινῶν ὑπ' ἄλλου κινουμένου κινῆται ἀκακῆνο ὑφ' ἑτέρου καὶ αἰεὶ οὕτως, ἀνάγκη εἶναι τι τὸ πρῶτον κινῶν, καὶ μὴ βαδίζειν εἰς ἄπειρον.

<sup>2</sup> *Lois*, X, 894e-895a : ὅταν ἕτερον ἄλλο ἡμῖν μεταβάλλῃ καὶ τοῦτο ἄλλο ἕτερον αἰεὶ, τῶν τοιούτων ἄρα ἔσται ποτέ τι πρῶτον μεταβάλλον; καὶ πῶς, ὅταν ὑπ' ἄλλου κινῆται, τοῦτ' ἔσται ποτὲ τῶν ἀλλοιούντων πρῶτον; ἀδύνατον γάρ. ἀλλ' ὅταν ἄρα αὐτὸ αὐτὸ κινήσῃ ἕτερον ἀλλοιώσῃ, τὸ δ' ἕτερον ἄλλο, καὶ οὕτω δὴ χίλια ἐπὶ μυρίοις γίγνεται τὰ κινήθῃντα, μῶν ἀρχὴ τις αὐτῶν ἔσται τῆς κινήσεως ἀπάσης ἄλλη πλὴν ἢ τῆς αὐτῆς αὐτὴν κινήσεως μεταβολή;



Dans cette phrase est contenue l'idée, exprimée par Aristote en *Physique* VII, 1, qu'une succession de moteurs et de mus doit se fonder sur un terme premier. Aristote se reporte souvent à ce principe. C'est lui qui, en *Physique* VIII, fonde son argumentation. En *Métaphysique*  $\alpha$ , 2, il fait l'objet d'un chapitre entier. Aristote y entreprend de démontrer que, dans aucun des quatre sens de la cause, il n'est possible ni de remonter, ni de progresser à l'infini, mais qu'il est nécessaire, dans tous les cas, d'arriver à un terme absolu. D'une manière plus générale, il explique qu'une chaîne causale ne peut compter un nombre infini de termes, sous peine de cesser tout simplement d'être une chaîne de causes. Dans une série, c'est le terme premier et antérieur qui est la cause de l'ensemble des autres. Chaque intermédiaire n'est la cause que des termes qui suivent, et non pas aussi de ceux qui précèdent. Une série qui compterait un nombre infini de termes intermédiaires serait, par conséquent, une série sans cause<sup>1</sup>. Le pouvoir de chaque terme intermédiaire ne se fonderait plus sur rien. La notion même de cause implique donc l'existence d'un terme premier.

En *Physique* VII, c'est par d'autres procédés argumentatifs que ceux utilisés en *Métaphysique*  $\alpha$  qu'Aristote établit la nécessité d'un premier terme. Jusque là, il considère qu'il n'a fait qu'énoncer l'impossibilité d'une régression à l'infini. Il reste encore à l'établir par une preuve et c'est ce qu'il entreprend en deux temps. En 242a55-b53, il commence par montrer que si le nombre des moteurs était infini, alors un mouvement infini se produirait en un temps fini et numériquement un, ce qui est impossible. En effet, dans la mesure où c'est en même temps que le moteur meut et que le mû est mis en mouvement<sup>2</sup>, alors le mouvement d'une série infinie de moteurs aurait lieu dans le même temps que celui d'un seul d'entre eux. Soit A qui meut B dans le temps K, soit B qui meut  $\Gamma$  et  $\Gamma$  qui meut  $\Delta$  et ainsi de suite, puisque les mouvements de A, B,  $\Gamma$ ,  $\Delta$  ... sont simultanés, ils se réalisent alors tous dans le temps K. Or, rien n'interdit que K soit un temps fini puisque le mouvement de A l'est aussi. Cependant, tous les mus sont mus simultanément,

« de sorte qu'il y aurait un mouvement infini dans un temps fini, ce qui est impossible. »<sup>3</sup>

Aristote considère que cette preuve n'est pas totalement définitive, puisqu'il est possible, en droit, qu'un mouvement infini advienne en un temps fini, s'il s'agit d'un mouvement de plusieurs choses et non d'une seule. Or, c'est précisément, dit-il, ce qu'il vient de prouver : chacun des moteurs énoncés plus haut est mû d'un mouvement propre. Il faut

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*  $\alpha$ , 2, 994a11-19.

<sup>2</sup> En raison de leur contact.

<sup>3</sup> *Physique*, 242b52-53 : ὥστε εἴη ἂν ἀπειρος ἐν πεπερασμένῳ, τοῦτο δ' ἀδύνατον.

donc reprendre la démonstration. En 242b53-243a30, Aristote montre que le mouvement local suppose nécessairement soit un contact, soit une continuité (ἢ ἀπτεσθαι ἢ συνεχές 242b60) entre le moteur prochain et le mû. Par suite, l'ensemble des moteurs et des mus forme une chose unique :

« il est nécessaire que les mus et les moteurs soient en continuité ou qu'ils se touchent les uns les autres, de sorte qu'il y ait, à partir d'eux tous, une chose unique. »<sup>1</sup>

Nous sommes donc bien alors en présence d'un mouvement infini réalisé par un mobile unique, en un temps fini. L'argument est redressé et la conclusion peut s'ensuivre : le nombre des moteurs intermédiaires n'est pas infini et il existe nécessairement un Premier Moteur.

À ce stade, plusieurs remarques s'imposent. La première consiste à souligner le caractère purement physique de l'ensemble de la démonstration qui précède. Ceci intervient à deux niveaux. D'une part, rien dans cette démonstration ne s'ordonne à la volonté de connaître une réalité qui dépasserait le cadre de la science physique. La preuve de l'existence du Premier Moteur ne débouche ici sur aucune remarque par laquelle Aristote souhaiterait insister sur la transcendance du principe. Il apparaît, au contraire, que l'ensemble de la démonstration a pour but de réfléchir sur le mouvement et de s'interroger sur sa condition générale. Poser l'universelle validité du principe de transitivité du mouvement, démontrer l'existence nécessaire d'un moteur premier, tout cela revient à formuler un certain nombre de conditions générales de la production du mouvement, et à éclairer, par conséquent, un phénomène physique. En cela, le livre VII, quel que soit son statut, apparaît comme un traité cohérent qui appartient de plein droit à l'étude du mouvement. Si, d'autre part, rien, dans ce premier chapitre du livre VII, ne déborde le cadre de la science de la nature, c'est aussi parce que seuls des concepts physiques aident à l'élaboration de la preuve du Premier Moteur. C'est d'abord une réflexion sur le rapport entre le moteur et le mû qui permet d'établir que tout mû, même dans le cas de l'automotricité, est mis en mouvement par quelque chose de différent. C'est ensuite une simulation, à l'aide de concepts physiques – comme celui du contact, de la continuité ou de l'inexistence de l'infini en acte – qui permet d'élaborer la preuve de l'existence du Premier Moteur. Force est de constater que ce n'est pas d'un point de vue logique – comme celui adopté en *Métaphysique* α, 2 – qu'Aristote envisage ici le principe de l'impossibilité de la régression à l'infini, mais c'est au contraire à l'aide d'hypothèses physiques qu'il démontre qu'un nombre infini de moteurs et de mus est une chose impossible.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 242b61-63 : ἀνάγκη τὰ κινούμενα καὶ τὰ κινούντα συνεχῆ εἶναι ἢ ἀπτεσθαι ἀλλήλων, ὥστ' εἶναι τι ἕξ ἀπάντων ἓν.

La seconde remarque pourrait souligner l'inachèvement de cette démonstration. Certes, les principes sur lesquels elle s'appuie sont les mêmes que ceux qui servent à la construction de *Physique VIII* : le principe de la transitivité du mouvement, la démonstration de sa validité, même dans le cas de l'automotricité, le principe de l'impossibilité de la régression à l'infini sont les pivots de la preuve de l'existence du Premier Moteur en *Physique VII*, 1 et ce sont eux, également, qui constituent l'armature de la démonstration de *Physique VIII*. C'est pour cette raison précisément qu'on ne peut manquer d'être frappé par la différence entre ce qu'ils permettent de connaître du Premier Moteur au livre VIII et le peu qu'ils enseignent au livre VII. Il est vrai, comme on le verra plus loin, que la plupart des propriétés du Premier Moteur repose, en *Physique VIII*, sur l'analyse du mouvement céleste – puisque les caractéristiques de l'effet doivent exister dans la cause, tandis que cette question n'est jamais évoquée au livre VII, lequel ne s'intéresse pas au premier des mouvements mais au mouvement dans son ensemble. Cependant, une différence majeure subsiste entre les deux traités et qui ne tient pas à leur divergence de points de vue. On est, en effet, en droit de s'attendre à ce qu'Aristote conclue, en *Physique VII*, à l'immobilité du Premier Moteur. L'analyse de l'automotricité l'y autorise, car il semble que si le Premier Moteur était mû par lui-même, il faudrait alors le distinguer de son moteur et remonter, par conséquent, à un moteur antérieur au premier. Or, rien n'est dit sur ce point. Bien plus, il n'est pas sûr qu'Aristote n'énonce pas l'existence d'un Premier Moteur automoteur. Deux types d'indices iraient dans ce sens. Le premier concerne la mention, en deux occurrences, du contact entre le premier moteur et le mobile. Un tel contact supposerait que le Premier Moteur fût automoteur, puisque ce serait alors son mouvement propre qu'il transmettrait par contact au mobile. Une première occurrence, en 242b59-61, explique que le « moteur à titre premier » doit être soit en contact, soit en continuité avec le mû :

« Mais, s'il est nécessaire que ce qui meut à titre premier selon le lieu et selon le mouvement corporel soit ou bien en contact ou bien en continuité avec le mû... »<sup>1</sup>

À bien y regarder, cependant, la formule τὸ κινῶν πρώτως ne semble pas désigner le Premier Moteur, mais plus vraisemblablement le moteur prochain qui, seul, est en contact direct avec le mobile. Les interprètes<sup>2</sup> n'y voient d'ailleurs aucune référence à un quelconque Premier Moteur : la précision σωματικὴν κίνησιν serait là justement pour éviter

<sup>1</sup> *Ibidem*, 242b59-61 : ἀλλ' εἰ τὸ κινῶν πρώτως κατὰ τόπον καὶ σωματικὴν κίνησιν ἀνάγκη ἢ ἀπτεσθαι ἢ συνεχῆς εἶναι τῷ κινουμένῳ... Cf. p. 41.

<sup>2</sup> Ross (1966, p. 670) et P. Pellegrin (2002 - 1, p. 359), par exemple, s'accordent sur ce point.

toute confusion, puisque le Premier Moteur meut d'un mouvement psychique et non pas corporel<sup>1</sup>. Une seconde occurrence, en *Physique* VII, 2, 243a32-33, explique que :

« Le moteur premier, non pas au sens de finalité, mais comme ce d'où part le principe du mouvement, est ensemble avec le mû... »<sup>2</sup>

Pas plus que précédemment, cette référence ne semble viser le Premier Moteur, mais plus exactement le moteur prochain qui, répétons-le, est le seul de la série des moteurs à être en contact avec le mobile. C'est ainsi, d'ailleurs, que les interprètes comprennent ce texte : Simplicius<sup>3</sup> et Thomas d'Aquin<sup>4</sup> précisent déjà, dans leur commentaire respectif à la *Physique*, que, par moteur premier, il ne faut pas entendre le moteur situé le plus haut dans la hiérarchie, mais le moteur immédiat qui n'est séparé du mobile par aucun intermédiaire. À nouveau, la distinction entre le moteur comme cause finale et le moteur comme cause efficiente pourrait être lue comme une façon d'intégrer la doctrine de *Métaphysique* Λ au propos. Elle présente du moins l'intérêt de poser une différence entre deux types de moteurs, différence que nous aurons l'occasion d'étudier au chapitre VI. Ces deux occurrences ne permettent donc pas de conclure que le Premier Moteur de *Physique* VII est en contact avec le mû, ni qu'il est automoteur.

Un second indice, cependant, semble plus embarrassant. Il s'agit de la conclusion qu'Aristote formule à la fin de *Physique* VII, 1, après avoir prouvé qu'un nombre infini de moteurs était une chose impossible à concevoir. Parce que ce texte est équivoque et que sa traduction est, en elle-même, une interprétation, nous préférons le donner en grec :

ὥστε ἀνάγκη ἴστασθαι καὶ εἶναι τι πρῶτον κινουῦν καὶ κινούμενον.<sup>5</sup>

À première vue, ce texte doit se comprendre de la façon suivante : « De sorte qu'il est nécessaire de s'arrêter et qu'il y ait un premier moteur mû. » Il impliquerait alors qu'Aristote, au livre VII, eût élaboré la doctrine d'un Premier Moteur automoteur. Ce serait donc un conflit doctrinal qui opposerait le livre VII au livre VIII et, plus généralement, à l'ensemble des autres textes du corpus qui font allusion au Premier

---

<sup>1</sup> Il y a comme un cercle dans cette justification : pour soutenir qu'Aristote ne développe pas ici une doctrine qui va à l'encontre des enseignements de *Physique* VIII et de *Métaphysique* Λ, on se réfère précisément à ces textes qu'on souhaite sauver. Il n'en demeure pas moins que ce texte de *Physique* VII, 1 ne nous semble pas faire référence au Premier Moteur, mais au moteur prochain, pour les raisons énoncées plus haut.

<sup>2</sup> *Physique*, VII, 2, 243a32-33 : Τὸ δὲ πρῶτον κινουῦν, μὴ ὡς τὸ οὗ ἕνεκεν, ἀλλ' ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ἅμα τῷ κινουμένῳ ἔστί.

<sup>3</sup> Simplicius, *op. cit.*, p. 1048, 15.

<sup>4</sup> Thomas d'Aquin, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*, édité par P. M. Maggiolo, Rome, Marietti, 1954, §897.

<sup>5</sup> *Physique*, 242b71-72.

Moteur et qui en soulignent, à chaque fois, l'immobilité. Il faudrait alors chercher, dans le texte ou dans la date supposée du livre VII ce qui permettrait de rendre compte de cette discordance. C'est pour éviter pareille difficulté que Ross<sup>1</sup>, tout en conservant le texte des manuscrits, donne le *πρῶτον* en facteur commun et comprend donc le texte ainsi : « De sorte qu'il est nécessaire de s'arrêter et qu'il y ait un premier moteur et un premier mû. » Pour cela, il s'appuie sur le commentaire de Simplicius qui paraphrase le texte ainsi : *τὸ πρῶτως κινῶν μηκέτι αὐτὸ ὑπ' ἄλλου κινούμενον*<sup>2</sup>, ce qui suggère qu'il a lu un texte présentant la leçon suivante : *μὴ κινούμενον*<sup>3</sup>. Il va de soi que la construction de Ross est à la fois astucieuse et élégante et qu'elle présente l'intérêt de ne pas avoir à rendre compte d'une doctrine, somme toute, gênante.

P. Pellegrin<sup>4</sup>, cependant, qui opte pour la première lecture, explique qu'il serait abusif de vouloir chercher ici la trace de la doctrine du Premier Moteur Immobile, puisque le raisonnement de VII, 1 n'a pas encore conduit à la concevoir. Cette affirmation nous paraît trop catégorique car, s'il est vrai que l'examen du mouvement du Premier Moteur en *Physique* VIII, 5 repose sur l'étude détaillée de chaque hypothèse et sur une analyse plus poussée de l'automotricité, il nous semble, en revanche que les linéaments de l'immobilité du Premier Moteur sont déjà posés au livre VII. Il est clair que l'analyse de l'automotricité que propose Aristote dans ce livre permet implicitement de conclure à l'immobilité du Premier Moteur. Soutenir que tout mû est mû par quelque chose de différent de lui-même n'offre pas d'autre solution. On a vu que le cas d'une réalité qui se meut elle-même en totalité ne fait pas exception. En elle, il convient toujours de distinguer, ne serait-ce que d'un point de vue formel, ce qui est mû de ce qui meut, quand bien même l'un et l'autre reviendraient empiriquement au même. Même si c'est le tout qui est mû et l'ensemble de ses parties qui le meut, il convient toujours d'opérer cette distinction logique, car si l'une de ses parties cesse de se mouvoir, le tout cesse également d'être mû – du moins, en totalité – et c'est donc bien que le mouvement du tout était causé par quelque chose de différent de lui. Dans le cas du Premier Moteur, cette argumentation oblige à réprover l'hypothèse de l'automotricité car celle-ci supposerait qu'il y eût, dans le moteur premier, un moteur distinct et donc antérieur à ce qui doit être premier. Un premier moteur automoteur est une contradiction dans les termes.

Quelque chose, cependant, distingue l'analyse de l'automotricité en *Physique* VII, 1 et celle menée en *Physique* VIII, 5. Aristote, dans ce dernier texte, envisage

<sup>1</sup> W. D. Ross, 1966, pp. 421 et 671.

<sup>2</sup> Simplicius, *op. cit.*, p. 1047, 15.

<sup>3</sup> Ross signale, dans son appareil critique, que R. K. Gaye (1908, pp. 94-116), propose la leçon *οὐ κινούμενον*.

<sup>4</sup> P. Pellegrin, 2002 (1), p. 360, note 2.

explicitement la question du mouvement du Premier Moteur et conclut à son immobilité à partir d'un examen détaillé de la question de l'automotricité. Cela le conduit à procéder à une distinction qui n'est pas aussi clairement énoncée au livre VII. Il établit une différence très nette entre la partie motrice et la partie mobile de l'automoteur : non seulement le tout ne peut pas s'automouvoir intégralement, mais en outre les parties du tout ne peuvent pas non plus se mouvoir mutuellement et, enfin, la partie d'un automoteur n'est jamais automotrice<sup>1</sup>. Les choses sont donc, dorénavant, parfaitement claires : dans un automoteur, ce qui meut n'est ni logiquement ni concrètement semblable à ce qui est mû. Cette distinction, entre ce qui est mû et ce qui, en lui, peut éventuellement le mouvoir, n'est pas aussi nette en *Physique* VII : elle n'est énoncée que d'un point de vue logique. H. S. Lang<sup>2</sup> relève, à juste titre, que l'analyse du livre VII ne subordonne pas le mouvement de l'automoteur à l'un de ses composants qui aurait un statut particulier – l'âme en l'occurrence, puisque le vivant est l'automoteur par excellence. Toutes les parties ont un droit égal à être le moteur de la réalité mue. La décomposition de cette dernière en une partie motrice (l'âme) et une partie mue (le corps) n'est pas encore parfaitement achevée. Sans doute, cette distinction est-elle en germe dans l'analyse de *Physique* VII, 1, dans la mesure où elle considère que, sous un certain rapport, le mû ne s'identifie pas au moteur. Elle n'y est toutefois pas énoncée, vraisemblablement parce que l'argumentation à l'occasion de laquelle Aristote se penche sur cette question ne l'exige pas. Il n'est question pour lui, à cette heure, que de s'assurer de l'universelle validité du principe de la transitivité du mouvement, et non pas de s'interroger sur le mouvement du Premier Moteur, ce qui l'obligerait à considérer avec plus de rigueur encore le cas de ce qui se meut soi-même et le rapport de la partie motrice à la partie mue. C'est la raison pour laquelle il semble, en définitive, légitime de considérer que, non seulement l'analyse de *Physique* VII, 1 peut très difficilement conclure à l'existence d'un Premier Moteur automoteur (car cela supposerait de revenir sur une conception de l'automoteur qui l'interdit implicitement), mais que, en outre, cette conclusion n'a pas sa place dans le programme démonstratif de ce chapitre. En d'autres termes, il faut comprendre qu'Aristote n'envisage pas du tout cette question. Par suite, il ne nous semble pas pertinent de lire le texte de 242b71-72 comme l'énoncé de l'existence d'un Premier Moteur automoteur. Si l'on peut, à juste titre, considérer que la thèse de l'immobilité du Premier Moteur n'a pas encore sa place dans le texte, celle de son automotricité ne l'a vraisemblablement pas non plus. L'une comme l'autre constituent des anticipations sur la ligne argumentative de la *Physique*. La construction que donne Ross de ce texte a donc le

---

<sup>1</sup> *Physique* VIII, 5, 257a31-258a1.

<sup>2</sup> H. S. Lang, 1978, pp. 504-506.

mérite de respecter le rythme de la démonstration, en préservant le silence de *Physique* VII, 1 sur la question du mouvement du Premier Moteur<sup>1</sup>.

## III. 2. *Physique* VIII

### III. 2. a. Le statut du livre VIII de la *Physique*

#### (1). UN TRAITÉ SUR LE MOUVEMENT

On a pour habitude, depuis l'Antiquité, de considérer que la *Physique*, telle que nous la connaissons aujourd'hui, est constituée de la réunion, qui remonte peut-être à l'époque d'Aristote, de deux séries de traités : les traités sur la nature (τὰ περὶ φύσεως) et ceux sur le mouvement (τὰ περὶ κινήσεως). Cette division est relativement bien attestée : tous les interprètes, depuis l'Antiquité, l'utilisent et Aristote lui-même emploie les expressions τὰ φυσικά ou τὰ περὶ φύσεως d'une part, et τὰ περὶ κινήσεως d'autre part, pour faire référence à l'un ou l'autre livre de la *Physique*. En outre, c'est unanimement qu'on considère que le premier groupe concerne au moins les livres I à IV de la *Physique*, tandis que les livres VI et VIII font sans conteste partie du second. L'affaire se complique légèrement lorsqu'il est question de la place du livre V : appartient-il aux traités qui s'interrogent sur la nature et les concepts fondamentaux de son étude, ou faut-il le ranger parmi ceux qui explorent le mouvement ?<sup>2</sup> Cette question, toutefois, n'affecte pas le statut

---

<sup>1</sup> Il est vrai qu'il arrive parfois que l'argumentation en *Physique* fasse brièvement allusion à l'existence d'un moteur immobile. Le texte de *Physique* II, 7, 198a27-29 distingue les moteurs naturels, qui meuvent en ayant en eux-mêmes le principe de leur mouvement, des moteurs qui ne meuvent pas d'une façon naturelle : « car ils ne meuvent pas en possédant en eux-mêmes le mouvement ni le principe du mouvement, mais en étant immobiles... » / οὐ γὰρ ἐν αὐτοῖς ἔχοντα κίνησιν οὐδ' ἀρχὴν κινήσεως κινεῖ, ἀλλ' ἀκίνητα ὄντα... Cette distinction revient quelques lignes plus bas, avec la mention du cas de ce qui meut sans être mû (198a35-b2). En III, 1, 201a27, enfin, le texte précise qu'il existe un moteur immobile : ἔστι γὰρ τι κινῶν καὶ ἀκίνητον. Il est difficile de savoir si ces allusions sont des anticipations sur les démonstrations du livre VIII ou bien des ajouts réalisés par Aristote ou un disciple, à la suite de ces démonstrations. Dans la mesure où ces textes sont brefs, peu explicites et qu'ils consistent tous à apporter une précision à un développement qui ne le nécessite pas, il est tentant de considérer qu'ils sont le fruit d'une insertion (c'est le parti qu'adopte H. J. Easterling, 1976, pp. 253-260). En tout cas, ces allusions au Premier Moteur Immobile, quel que soit leur statut par ailleurs, tendent à nier qu'Aristote ait pu, en *Physique* VII, 1, envisager un Premier Moteur automoteur. Le statut éditorial du livre VII, certes, est complexe, mais le rapport du livre VIII aux premiers livres de la *Physique* l'est tout autant. Si ces derniers ont pu être harmonisés avec la doctrine du livre VIII, alors tout porte à croire que cela a également pu être le cas du livre VII.

<sup>2</sup> Dans son commentaire à la *Physique*, Simplicius (*op. cit.*, p. 801, 13-16) propose, en se référant aux témoignages de disciples et notamment à celui de Théophraste et d'Eudème, de placer la frontière entre le livre V et le livre VI. P. Pellegrin (2002 - 1, p. 36) le suit sur ce point, considérant que le livre V envisage tout à la fois le mouvement et le changement, tandis que l'intérêt pour le mouvement seul

du livre VIII, dont il est parfaitement clair qu'il appartient à l'ensemble des traités *περὶ κινήσεως*. Ross recense, chez Aristote, les occurrences des expressions *τὰ φυσικά* ou *τὰ περὶ φύσεως* et *τὰ περὶ κινήσεως* pour déterminer quels traités sont ainsi visés par leur auteur. Il note que le premier titre concerne, selon les contextes, les livres I, II, III, V, VI et VIII de la *Physique*, ainsi que le *De Cælo*. Les traités sur le mouvement, quant à eux, concerneraient uniquement *Physique* VI et VIII. De cette analyse, Ross conclut que les titres *τὰ φυσικά* ou *τὰ περὶ φύσεως* n'ont pas de sens fixe. Ils peuvent, selon un sens étroit, faire uniquement référence aux quelques livres de la *Physique* qui étudient plus spécifiquement la nature, ou bien, selon un sens intermédiaire, faire signe vers l'ensemble de la *Physique* actuelle, en incluant les recherches sur le mouvement, ou bien encore, selon un sens large, désigner un groupe de plusieurs traités qui mènent tous, à un titre ou à un autre, une recherche sur la *φύσις* et parmi lesquels il faudrait compter le *De Cælo*, le *De Generatione et Corruptione* et probablement les *Météorologiques*. De ce relevé d'occurrences, il découle que la dualité entre les traités *περὶ φύσεως* et les traités *περὶ κινήσεως* ne dénote pas une frontière trop marquée. En outre, comme le fait remarquer Brunschwig<sup>1</sup>, le simple fait que la *Physique* d'Eudème retranscrive la quasi totalité de notre *Physique* contemporaine suggère que l'unité de ces deux ensembles remonte à Aristote lui-même. Tout au plus, leur distinction indique-t-elle une légère variation dans l'objet de leur traitement.

Ceci nous éclaire sur le statut du livre VIII et, par extension, sur le contexte dans lequel prend place la démonstration de l'existence du Premier Moteur. Le livre VIII est, sans conteste, un livre de physique : il participe à la connaissance de la nature, des êtres naturels, ainsi que des phénomènes qui s'y développent. Quoi de plus propre à la science physique, en un sens, que cette étude du mouvement, en général, et du mouvement céleste, en particulier, que le livre VIII entreprend ? Un être naturel n'est-il pas ce qui, par

---

n'intervient qu'à partir du livre VI. La plupart des interprètes, cependant, penche pour une première séquence de traités naturels qui comprendraient les livres I, II, III, et IV, tandis que les leçons sur le mouvement incluraient au moins les livres V, VI et VIII – le statut du livre VII étant, on l'a vu, plus problématique. C'est le cas, par exemple, de Porphyre (Simplicius, *op. cit.*, 802, 7-13), de Philopon (*In Aristotelis Physica commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 16 édité par H. Vitelli, Berlin, G. Reimer, 1887, p. 2, 16) de Ross (1966, pp. 1-3) ou de Brunschwig (1988, p. 15). Ross (1966, p. 3) s'appuie, pour fonder cette division, sur la nouveauté de l'enquête proposée au livre V, qui entreprend un nouveau départ, en procédant à une division du changement en ses genres, ainsi que sur la continuité doctrinale entre le livre V et le livre VI, puisque ce dernier reposerait sur la définition, élaborée en V, 3, de la continuité, de la contiguïté et de la succession. Brunschwig, pour sa part, montre que Simplicius pose une rupture entre le livre V et le livre VI, à cause du jugement d'Andronicos de Rhodes qui fait référence à seulement trois livres sur le mouvement. Or, si Andronicos se réfère à la *Physique* d'Eudème, qui passe le livre VII sous silence, on comprend alors que Simplicius cherche à repérer seulement trois livres sur le mouvement et qu'il relègue ainsi le livre V, puisque, à l'inverse d'Eudème, il prend en compte le livre VII.

<sup>1</sup> J. Brunschwig, 1988, p. 15.



définition, possède en lui-même le principe de son mouvement ? Et le mouvement local circulaire n'est-il pas le premier de tous ? Il n'est donc peut-être pas justifié de voir dans ce livre un ouvrage extérieur à la *Physique*, comme le fait Jaeger. Celui-ci considère que ce livre a été écrit pour donner un fondement physique à la théorie du Premier Moteur : il n'appartiendrait donc pas à la *Physique*, puisqu'il aurait été composé pour lui apporter un complément<sup>1</sup>. Les références de *Physique* VIII aux premiers livres de la *Physique* en seraient une preuve. En 251a8-9 et en 267b21 au moins<sup>2</sup>, Aristote se réfère aux livres antérieurs par l'expression « ἐν τοῖς φυσικοῖς ». Ces deux arguments de Jaeger, pour faire de *Physique* VIII un livre plus ou moins étranger à l'ouvrage, ne nous semblent pas convaincants. Jaeger en convient, le livre VIII est un livre qui fonde sa démonstration sur des présupposés issus de la science de la nature. Les seuls indices, par conséquent, qui permettraient de conclure que, malgré cela, ce livre n'appartient pas originellement à l'ambition de composer une science de la nature, sont ces deux références du livre VIII, par lesquelles Aristote semble faire une distinction entre son propos actuel et la *Physique* en elle-même. Or, ne l'oublions pas, si le livre VIII intègre une recherche globale sur la nature, il peut aussi être désigné par Aristote lui-même comme relevant de l'étude d'un objet plus spécifique – le mouvement –, en quoi il se distingue des traités qui s'interrogent de plus près sur la nature et les êtres naturels. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'Aristote, en *Physique* VIII, utilise l'expression ἐν τοῖς φυσικοῖς pour se référer à ces quelques livres de la *Physique* qui procèdent à une analyse du concept de φύσις<sup>3</sup>. Il manifeste simplement par cela la distinction entre les traités περὶ φύσεως et ceux περὶ κινήσεως. Ces références ne mettent pas en péril l'appartenance de plein droit du livre VIII à la science physique, ni son appartenance au plan d'étude de la *Physique*.

Il est vrai, cependant, que le livre VIII ne ressemble pas tout à fait aux premiers livres de la *Physique*. Son point de vue est restreint : il ne s'interroge pas sur la nature, il ne livre aucune définition d'un être naturel, il ne s'intéresse pas à certains concepts périphériques tels que le vide, le temps ou l'infini, il ne développe pas une théorie générale des causes ni du hasard, étudie qui contribuent toutes, à un titre ou à un autre, à cerner de plus près les structures de la φύσις. Il ne se réfère pas non plus aux différents sens

<sup>1</sup> W. Jaeger, 1997, pp. 306-307.

<sup>2</sup> 253b8 pourrait constituer une troisième référence. Néanmoins, dans ce cas, l'expression ἐν τοῖς φυσικοῖς ne désigne pas clairement les livres de physique, mais peut tout aussi bien, comme la traduction de P. Pellegrin le montre, faire référence aux être naturels.

<sup>3</sup> C'est ainsi que Ross comprend cette référence : « The present book is evidently regarded as not being part of τὰ φυσικά, which as usual means books i-iv only. » (1966, p. 688). Thomas d'Aquin, quant à lui, semble plus gêné par cette apparence de discontinuité : il tente de la résorber en montrant que, tandis que les premiers livres traitent du mouvement en général, ce livre VIII, en revanche, applique le mouvement aux choses et procède donc à une enquête plus concrète (*op. cit.* § 971).

de la cause : il ignore la cause finale, formelle et matérielle et ne s'intéresse qu'à la cause motrice<sup>1</sup>. Il ne fonde même pas en une seule étude l'analyse du changement et celle du mouvement. Il se contente de s'interroger sur le mouvement pris en un sens strict. Les deux références d'Aristote aux discussions de *Physique* VIII le montrent très clairement : dans le *De Cælo*, 275b22, par exemple, Aristote mentionne explicitement l'analyse de *Physique* VIII, 10 sur la possibilité pour un être fini de développer une puissance infinie. Dans le *De Generatione et Corruptione*, 318b3, il se réfère plus généralement à la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur Immobile et à sa distinction avec le premier mû, la sphère des fixes. Ces deux textes renvoient explicitement au livre VIII comme à une leçon sur le mouvement : ἐν τοῖς περὶ κινήσεως λόγοις. S'il fallait donc décrire le ton et les motivations de *Physique* VIII, nous devrions, sans nul doute, commencer par relever son intérêt pour le mouvement. Le livre répond à sa dénomination de traité περὶ κινήσεως, car tout en lui manifeste la volonté de procéder à une étude systématique du mouvement. Cette première description, cependant, est, sans nul doute, trop imprécise car si, d'une part, il est certain que le mouvement n'est pas l'objet propre du livre VIII (puisque d'autres livres contribuent à son étude), il est, d'autre part, parfaitement évident que ce livre ne s'intéresse pas à chaque aspect du mouvement, mais qu'il préfère au contraire s'interroger sur le problème précis de son éternité.

## (2). UN TRAITÉ SUR LE MOUVEMENT ÉTERNEL

De fait, Aristote lui-même révèle que le point de vue de *Physique* VIII est plus restreint encore : au début du *De Motu Animalium*<sup>2</sup>, en effet, il se réfère au livre VIII comme à un traité sur le mouvement éternel (περὶ κινήσεως αἰδίου), dans lequel il s'interroge sur l'existence (πότερον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι) et sur la nature (τίς ἐστίν) d'un tel mouvement. Nous sommes donc prévenus : non seulement le livre VIII ne s'intéresse pas à toutes sortes de mouvement, mais plus spécifiquement au mouvement local, mais en outre c'est à l'étude plus particulière de l'éternité du mouvement qu'il procède. Le plan du livre le révèle d'ailleurs très clairement :

1. Celui-ci s'ouvre sur la thèse de l'éternité du mouvement. Aristote, en effet, entend soutenir que le mouvement est tout à la fois ingénérable et indestructible, et qu'il n'a donc jamais existé, ni n'existera jamais, un monde dépourvu de mouvement.

<sup>1</sup> Toutefois, *Physique*, VIII serait en cela, si l'on se réfère à l'analyse de L. Couloubaritsis (1997, p. 263), conforme au programme d'étude tracé par les deux premiers livres qui ont longuement traité des causes matérielle, formelle et finale, mais très peu de la cause motrice. En ce sens, le traitement du livre VIII s'intégrerait à l'étude entreprise depuis *Physique*, III.

<sup>2</sup> *De Motu Animalium*, 698a10-11.

2. Conformément à la thèse posée précédemment, le chapitre 2 est consacré à la discussion et à la réfutation d'un certain nombre d'objections à l'éternité du mouvement.
3. Cette discussion convainc le Stagirite d'envisager, à partir du chapitre 3, la raison pour laquelle certaines choses sont tantôt mues, tantôt en repos, tandis que leur moteur ne cesse pas d'être présent. Plus précisément, l'examen de cette question prend l'aspect d'une démonstration plus générale qui doit établir que certaines choses sont toujours mues, que d'autres sont toujours immobiles, et que d'autres, enfin, participent des deux états.
4. Le premier moment de cette démonstration conduit Aristote à prouver, en VIII, 4, que, quelle que soit sa façon d'être mis en mouvement, chaque mû est mû par quelque chose de différent de lui.
5. Une fois établi le principe de la transitivité du mouvement, Aristote peut en conclure, en *Physique* VIII, 5, qu'il existe nécessairement un Premier Moteur soit immobile, soit mû par lui-même (256a4-257a31).
6. En *Physique* VIII, 5 toujours, cette première conclusion est immédiatement suivie d'un examen de l'automotricité, au terme duquel il est nécessaire de conclure que le Premier Moteur est parfaitement immobile (257a31-258b9).
7. Au chapitre 6, Aristote procède alors à l'analyse des propriétés de ce Premier Moteur. Il commence par énoncer son éternité (258b10-16).
8. Il pose, ensuite, son unicité (259a8-20).
9. Aristote conclut enfin que ce Premier Moteur est une réalité immobile, qui meut d'un mouvement indéfectible son mobile propre, tandis que les autres moteurs mus sont dans un rapport variable avec leurs divers mobiles. Ainsi s'explique la raison pour laquelle certaines choses sont éternellement mues, d'autres éternellement immobiles et d'autres, enfin, tantôt mues et tantôt en repos (259b32-260a19).
10. L'argumentation, cependant, ne s'arrête pas là. Aristote explique vouloir parvenir à ce même résultat par une autre voie. Il s'attache donc à prouver, au chapitre 7, que le mouvement local est le premier des mouvements.
11. Il établit, au chapitre suivant, que le mouvement local circulaire est le seul continu.
12. Au chapitre 9, il montre ensuite que ce mouvement circulaire est le seul éternel et qu'il est, par suite antérieur à tous.
13. Le 10<sup>ème</sup> et dernier chapitre est en partie consacré à prouver que le Premier Moteur est sans grandeur ni partie (266a10-b24 ; 267b17-26).
14. Il évoque, enfin, la place qu'il convient de lui attribuer, à la périphérie externe du ciel (267b6-9).

Redisons donc, après C. Natali<sup>1</sup>, que c'est la question de l'éternité du mouvement qui travaille le livre de part en part. C'est elle qui ouvre le traité et c'est elle qui l'achève ; c'est elle également qui justifie la redéfinition du programme d'étude au chapitre 3, c'est elle, en somme, qui est à la racine de chacune des analyses.

Une étude plus détaillée de la structure argumentative du livre confirme cette idée. *Physique* VIII s'ouvre sur le problème très général de l'engendrement et de la corruption du mouvement :

« Est-ce que le mouvement a été engendré à un certain moment, alors qu'il n'existait pas auparavant et, inversement, est-ce qu'il est détruit de sorte que rien n'est mû, ou bien est-ce qu'il n'est ni engendré ni détruit, mais qu'il a toujours existé et que toujours il existera et que cela, immortel et sans trêve, appartient aux êtres, étant comme une vie pour tous les êtres constitués par nature ? »<sup>2</sup>

Précisons que rien ne singularise encore le mouvement dont il est ici question. Ce mouvement n'est pas un mouvement spécifique, mais bien plutôt le mouvement général de la nature<sup>3</sup>. L'analyse se borne à envisager, d'un point de vue extrêmement général, les conditions mêmes de l'existence du mouvement dans le cosmos, sans en préciser aucune modalité. Il s'agit simplement de tester les réquisits de l'existence du mouvement et de conclure à l'impossibilité de son engendrement et de sa corruption. À la question de l'éternité du mouvement, Aristote souhaite répondre en montrant que celui-ci est à la fois ingénérable et incorruptible. Il développe plusieurs arguments dans ce sens. Il s'agit tout d'abord de prouver, par trois voies, que le mouvement ne peut avoir été engendré, sous peine de se contredire, en postulant l'existence d'un mouvement antérieur au premier. Pour ce faire, Aristote commence par montrer que la définition même du mouvement, à savoir l'entéléchie du mobile en tant que tel, suppose l'existence de réalités mobiles qui sont soit engendrées, soit éternelles. Dans le premier cas<sup>4</sup>, la simple éventualité de l'engendrement du mobile oblige à concevoir un mouvement antérieur à la naissance du mouvement ; dans le second, il est absurde de croire que des réalités mobiles ont pu éternellement précéder le mouvement sans que celui-ci soit. Cette absurdité ressort encore mieux, poursuit Aristote, si l'on considère que le mouvement ne peut advenir que si la

---

<sup>1</sup> C. Natali, 1974, p. 107.

<sup>2</sup> *Physique* VIII, 1, 250b11-15 : Πότερον γέγονέ ποτε κίνησις οὐκ οὐσα πρότερον, καὶ φθείρεται πάλιν οὕτως ὥστε κινεῖσθαι μηδέν, ἢ οὐτ' ἐγένετο οὔτε φθείρεται, ἀλλ' αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται, καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἀπαστον ὑπάρχει τοῖς οὐσίην, οἷον ζωή τις οὐσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν; Cf. p. X, n. 3.

<sup>3</sup> Simplicius (*op. cit.*, p. 118, 18) explique que le mouvement étudié ici ne concerne spécifiquement ni les mouvements sublunaires, ni les mouvements célestes. Thomas d'Aquin (*op. cit.*, §966), contre Averroès, se rallie à cette option, en précisant qu'Aristote ne s'interroge pas encore sur la perpétuité d'un certain mouvement, mais sur celle du mouvement en général.

<sup>4</sup> *Physique*, VIII, 1, 251a8-28.

cause du repos, dans lequel ces réalités éternelles se sont trouvées jusque là, change : une fois, encore, on est contraint d'admettre un mouvement antérieur au premier. Le deuxième argument<sup>1</sup> exploite la même idée : pour que le mouvement soit engendré, il faut que le moteur premier, d'une part, le mobile premier, d'autre part, actualisent sa puissance active pour l'un, sa puissance passive pour l'autre, de sorte que cette actualisation constitue déjà un premier mouvement. Un dernier argument<sup>2</sup> s'appuie sur la corrélation entre le mouvement et le temps. Puisque le temps est éternel, le mouvement l'est aussi. Que le temps soit éternel, le raisonnement suivant le prouve : toute création du temps suppose un engendrement dans l'instant. Or, l'instant est un moyen terme entre le temps passé et le temps futur. Son existence implique donc que du temps ait déjà existé. Par suite, la création du temps oblige à admettre l'existence d'un temps antérieur au temps. Par ces trois arguments, qui reposent tous sur l'impossibilité d'un engendrement absolu, Aristote établit que le mouvement n'est pas né. Il lui reste à prouver qu'il ne peut pas non plus périr<sup>3</sup>. Son raisonnement consiste à exploiter, dans le cas de la corruption, la même argumentation que celle qui a prévalu dans la question de la génération : la destruction du mouvement implique toujours un mouvement postérieur au dernier, puisque ce qui doit détruire le mouvement doit ensuite être détruit lui-même, ce qui ne peut se faire que par un mouvement. On peut donc conclure que le mouvement a toujours existé et existera toujours.

Cependant, à l'issue de *Physique* VIII, 1, Aristote considère que l'éternité du mouvement n'est pas encore suffisamment établie, puisqu'elle doit être défendue contre différentes objections<sup>4</sup>. Or, deux d'entre elles vont forcer Aristote à préciser le cadre dans lequel l'étude de l'éternité du mouvement devra dorénavant être réalisée. La réponse qu'Aristote leur apporte va contribuer à redéfinir l'objectif scientifique du livre. La première objection consiste à nier que le mouvement soit éternel, puisqu'il est admis qu'il va toujours d'un opposé à l'autre, chacun constituant donc un terme. La suivante repose sur l'expérience de l'engendrement du mouvement dans des êtres inanimés qui, à un certain moment, sont mus, sans qu'un mouvement ne semble précéder celui qu'ils exécutent subitement. Partant, si le mouvement peut être engendré dans ces êtres, force est alors d'admettre que le mouvement de l'univers connaît, lui aussi, la génération. Contre la première objection, Aristote fait valoir l'existence d'un mouvement unique, continu et éternel<sup>5</sup>. Le Stagirite admet, en effet, que tous les mouvements ne sont pas éternels.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 251a28-b10.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 251b10-28.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 251b28-252a5.

<sup>4</sup> *Ibidem*, VIII, 2, 252b9-28.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 252b28-253a2.

Cependant, l'éternité d'un seul d'entre eux suffit à sauver l'éternité du mouvement en général et, par suite, la thèse établie en VIII, 1, car

« rien n'empêche qu'il existe un mouvement identique et éternel du fait de sa continuité. Cela sera plus évident à partir des développements à venir. »<sup>1</sup>

Ainsi est annoncé l'un des objectifs démonstratifs du livre VIII. Dorénavant, la question de l'éternité du mouvement ne sera plus envisagée qu'à travers le cas précis d'un mouvement numériquement un, continu et éternel<sup>2</sup>. Cette première objection a donc contraint Aristote à spécifier son objet : l'éternité du mouvement est certes réelle, mais il est bien entendu faux de croire que tout mouvement est éternel. Il faut donc s'attacher à démontrer l'existence d'au moins un mouvement éternel, à quoi se consacreront non seulement la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur Immobile, mais aussi les chapitres 7 à 9 qui traitent du mouvement céleste.

La réponse à la seconde objection<sup>3</sup> marque un tournant plus immédiat dans la démonstration : Aristote commence par remarquer que l'engendrement du mouvement dans un corps inanimé ne pose aucune difficulté, si son repos, comme son mouvement, s'expliquent par l'absence, puis la présence du moteur. Cette hypothèse ne présente pas véritablement le cas d'un engendrement du mouvement, puisque les conditions de son existence ne sont pas toujours réunies. Il ne pose donc pas vraiment la question de savoir comment le mouvement a pu ne pas exister, alors qu'il lui était possible d'advenir. La question se complique, en revanche, dès lors qu'il faut comprendre comment une chose peut tantôt se mouvoir, tantôt être au repos, tandis que son moteur ne cesse pas d'être présent. Aristote se contente ici d'énoncer cette question car il n'est pas nécessaire de la résoudre pour réfuter les objections énoncées plus haut. Sa difficulté, cependant, empêche de le négliger. C'est donc au chapitre suivant qu'il faudra l'examiner et c'est à partir de cette étude que se justifiera l'ensemble des démonstrations jusqu'à la fin de *Physique* VIII, 6. Partant, de même que la réponse à la première objection montrait la nécessité d'orienter le propos vers l'étude du mouvement céleste, seul éternel et continu, de même également la réponse à la deuxième objection conduit à s'interroger concomitamment sur la raison de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 252b35-253a2 : οὐδὲν κωλύει τὴν αὐτὴν εἶναι τινα τῷ συνεχεῖ εἶναι καὶ αἰδίον· ὁῦλον δ' ἔσται μᾶλλον ἐκ τῶν ὕστερον.

<sup>2</sup> Ross (1966, pp. 91 et 693) remarque que, par deux fois, Aristote anticipe sur la preuve de l'existence d'un mouvement unique et éternel. En VIII, 3, 254a15 *sq.* et en VIII, 6, 259a13-20, il se réfère, dans son argumentation, à l'existence de l'éternité du mouvement et à la preuve qu'il en a donnée en VIII, 1. Or, comme l'explique Ross, cette référence, en chaque contexte, n'est pertinente que si le mouvement éternel dont il est question est un mouvement unique et continu, ce qui, à ce stade, n'est pas encore démontré. Les regards d'Aristote se tournent donc manifestement avec insistance vers la question du mouvement céleste.

<sup>3</sup> *Physique*, VIII, 2, 253a2-7.

l'alternance du mouvement et du repos dans d'autres réalités. La réponse qu'Aristote apporte à chacune de ces deux objections contribue à bâtir le parcours démonstratif de l'ensemble du livre. Il faudra, en effet, montrer non seulement qu'il existe un principe du mouvement éternel, mais que, en outre, ce principe n'est pas directement relié à l'ensemble des mobiles, de sorte que certains d'entre eux ne peuvent pas se mouvoir toujours. *Physique* VIII, 2 apparaît ainsi comme le lieu où prend naissance chacune des étapes que l'argumentation devra dorénavant franchir. Par la difficulté qu'elle soumet à l'analyse, chacune de ces deux objections apparaît comme un défi que la démonstration tente de relever<sup>1</sup>.

La deuxième objection a montré, avons-nous dit, la nécessité de comprendre pourquoi certaines choses, tandis que leur moteur est présent, tantôt se meuvent et tantôt sont en repos. Cette question est d'importance si l'on tient à établir l'éternité du mouvement, car elle en présente un cas d'engendrement. Pour l'heure, cependant, Aristote se contente d'établir l'existence du fait (ὅτι) dont il recherche la cause (διότι). En VIII, 3, pour prouver qu'il existe bel et bien des réalités qui tantôt sont en mouvement, tantôt sont en repos, il envisage l'ensemble des relations que les réalités naturelles peuvent potentiellement entretenir avec le mouvement<sup>2</sup>. Il faut donc dire que soit le mouvement n'existe pas, mais que tout est toujours en repos (hypothèse 1), soit que tout est toujours en mouvement (hypothèse 2), soit que certaines choses se meuvent, tandis que d'autres sont en repos (hypothèse 3)<sup>3</sup>. Cette dernière éventualité, à son tour, peut se décliner de trois manières différentes : soit les choses mues le sont toujours et il en est de même pour celles qui sont au repos (hypothèse 3a), soit les choses sont toutes indifféremment en mouvement et en repos (hypothèse 3b), soit certaines choses sont toujours mues, d'autres sont toujours immobiles et d'autres, enfin, participent des deux états (hypothèse 3c). Aristote, toutefois, ne fait pas mystère de la solution qu'il souhaite adopter, puisqu'il précise, avant même d'en avoir démontré la raison, que c'est cette option qu'il faut défendre :

« C'est cela même que nous devons affirmer, car là réside la solution à toutes les difficultés et c'est pour nous le but de cette étude. »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Nous reportons l'analyse de la troisième objection du chapitre 2 à l'étude de la démonstration de l'immobilité du Premier Moteur, aux pages 61-62.

<sup>2</sup> *Physique*, VIII, 3, 253a22-32.

<sup>3</sup> On retrouve la même tripartition dans les *Lois*, X, 893b-c : « tout est-il en repos sans que rien ne se meuve, ou est-ce absolument l'inverse ; ou bien y a-t-il des choses qui se meuvent et d'autres qui sont immobiles ? » / ἄρα ἔστηκε μὲν πάντα, κινεῖται δὲ οὐδέν; ἢ τούτῳ πᾶν τούναντίον; ἢ τὰ μὲν αὐτῶν κινεῖται, τὰ δὲ μένει;

<sup>4</sup> *Physique*, VIII, 3, 253a30-32 : ὅπερ ἡμῖν λεκτέον ἐστίν· τοῦτο γὰρ ἔχει λύσιν τε πάντων τῶν ἀπορουμένων, καὶ τέλος ἡμῖν ταύτης τῆς πραγματείας ἐστίν.

Le rejet des deux premières hypothèses est assez aisé. Contre celle qui postule le repos absolu<sup>1</sup>, Aristote s'en remet aux présupposés mêmes de la physique : non seulement, la négation du mouvement va à l'encontre de toutes les sciences et de toutes les opinions, mais, en outre, elle revient à nier le fondement même de la physique, or il n'appartient pas au physicien d'établir les principes sur lesquels repose la science qu'il pratique. La discussion de cette hypothèse peut donc s'arrêter là<sup>2</sup>. Aristote, toutefois, cherche à emporter la conviction par une accumulation de preuves. Il formule donc, à la fin du chapitre, un nouvel argument contre l'hypothèse du repos universel : l'existence du mouvement est une évidence perceptive et à qui affirmerait qu'il s'agit là d'une illusion des sens, il est toujours possible de répondre que cette illusion est une opinion, qui s'appuie sur une opération de l'imagination, laquelle constitue bel et bien un mouvement<sup>3</sup>. La deuxième hypothèse est moins contraire à l'entreprise physique, puisqu'elle ne nie pas que la nature soit principe de mouvement. Elle n'est toutefois pas plus admissible que la première, car chacune des trois sortes de mouvement manifeste, en effet, la nécessité d'un arrêt : ni l'augmentation, ni la diminution, ni l'altération ne sont continues, et le mouvement local, quant à lui, s'arrête dès que le corps naturel est parvenu dans son lieu propre<sup>4</sup>. C'est donc sur la troisième hypothèse qu'il faut dorénavant s'interroger.

L'examen de l'hypothèse 3a ne fait pas vraiment difficulté. Les arguments précédents servent à nier que certaines choses soient toujours en mouvement, tandis que d'autres seraient toujours en repos<sup>5</sup>. En outre, l'expérience montre que les choses, ou du moins certaines d'entre elles, peuvent passer du mouvement au repos. Ni l'augmentation, ni le mouvement forcé, ni, par suite, la génération et la corruption<sup>6</sup> ne pourraient avoir lieu, si l'alternance de mouvement et de repos dans une même chose n'était possible<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Il n'y a sans doute pas lieu de s'étonner, comme le fait Verbeke (1948, pp. 151-152), qu'Aristote mentionne ici la possibilité de l'inexistence du mouvement, tandis que le chapitre 1 a prouvé que le mouvement était éternel. Il est vrai que, par cette hypothèse, Aristote revient sur ses démonstrations passées. Toutefois, notons que cette discussion intervient dans le cadre de l'étude d'une objection qui, précisément, constitue un obstacle à l'éternité du mouvement. La méthode qu'adopte Aristote ici est donc compréhensible : face à une difficulté, il reprend son examen depuis le début et envisage l'ensemble des hypothèses possibles, quitte à revenir brièvement sur des points qui, certes, avaient déjà fait l'objet d'une démonstration, mais dont la suite a montré qu'elle était peut-être incomplète.

<sup>2</sup> *Physique*, VIII, 3, 253a32-b6.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 254a24-33.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 253b6-254a1.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 254a4-5.

<sup>6</sup> Génération et corruption sont ici présentées comme des mouvements forcés, dans la mesure, du moins, où la corruption est, pour ce qui se corrompt, un mouvement contre nature et où la génération d'une chose s'appuie toujours sur la destruction d'autre chose.

<sup>7</sup> *Physique*, VIII, 3, 254a5-15 et 254a33-b4.



C'est donc entre les hypothèses 3b et 3c qu'il faut à présent trancher et l'on sait d'ores et déjà que la préférence d'Aristote va à la dernière<sup>1</sup>. Cependant, il est pour l'instant impossible de justifier ce choix. C'est donc à cela que la suite du livre, jusqu'au chapitre 6 au moins, va s'employer.

L'étude des trois premiers chapitres du livre VIII nous permet donc de clairement identifier son objectif scientifique : s'il a pour ambition initiale d'étudier le mouvement de façon générale, afin d'en prouver l'éternité, cette ambition est très vite redéfinie en une étude plus spécifique du mouvement éternel céleste, laquelle est intégrée à une réflexion sur la répartition du mouvement dans la nature. Ce sont donc, en un sens, deux objectifs que poursuit Aristote en *Physique* VIII : étudier le mouvement éternel d'une part, comprendre de quelle manière le mouvement se distribue parmi les êtres naturels d'autre part. Il serait faux, toutefois, d'opposer ces deux objectifs : mieux vaudrait souligner qu'ils se répondent, en se hiérarchisant. L'objectif principal du traité demeure l'éternité du mouvement : c'est avec lui que commence l'étude d'Aristote, c'est lui qui, en partie du moins, fait l'objet des chapitres centraux du livre, c'est lui, enfin, qui est analysé à travers l'étude de la rotation aux chapitres 7 à 9. Simplement, cette recherche implique, à partir de VIII, 3, d'être couplée à l'étude des raisons pour lesquelles le mouvement n'est pas toujours éternel, mais cède parfois la place au repos. Remarquons que ce programme n'exclut en rien l'étude de l'éternité du mouvement, mais qu'il la permet plutôt, puisque savoir pourquoi certaines choses sont animées d'un mouvement éternel exige concomitamment de comprendre pourquoi d'autres êtres sont indifféremment en mouvement et en repos.

Parce qu'il procède à une étude systématique du mouvement, le livre VIII s'intègre parfaitement au plan d'étude de la science naturelle. Parce qu'il s'attache plus particulièrement à l'analyse du mouvement éternel, il peut également apparaître comme l'achèvement logique de cette science. S'interroger sur l'éternité du mouvement revient à s'intéresser aux principes de ce phénomène fondamental par lequel la nature se définit. Bien plus, la question du mouvement éternel, on le sait, ne concerne qu'une espèce particulière de translation. Seuls les déplacements célestes sont éternels, parce que seuls ils sont circulaires et parfaits. Par cet aspect également, le livre VIII apparaît comme l'aboutissement de la recherche physique, puisqu'il propose l'étude du plus éminent des mouvements, celui que réalisent des êtres éternels et parfaits. C'est donc dans ce cadre que, pour des raisons qu'il faudra déterminer, la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur Immobile doit intervenir. En cela, nous percevons déjà à la fois la complémentarité et la différence des livres VII et VIII : tous deux font appel à un Premier Moteur dans le cadre d'une étude systématique du mouvement, mais ce n'est que lorsqu'il

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 254b4-6.

est question du mouvement éternel qu'en apparaît la preuve la plus riche et la plus complexe.

### III. 2. b. L'établissement de la doctrine du Premier Moteur Immobile

L'énoncé de l'hypothèse 3c au chapitre 3, conduit Aristote à tenter de prouver que les êtres entretiennent trois sortes de rapport au mouvement : certains sont immobiles, d'autres toujours mus, d'autres, enfin, alternativement en mouvement et en repos. Aristote commence par établir, en *Physique* VIII, 4, l'universelle validité du principe selon lequel tout mû est mis en mouvement par quelque chose d'autre. Cette entreprise se justifie pleinement car le projet scientifique formulé à l'issue de VIII, 3 implique de se confronter à l'hypothèse ruineuse de l'automotricité qui reviendrait à postuler que tout peut être tantôt en mouvement, tantôt en repos, puisque chaque chose est à elle-même son propre moteur et qu'elle peut donc disposer du mouvement à sa guise. Paradoxalement, l'automotricité ne semble pas plaider en faveur de l'éternité du mouvement, comme cela est le cas dans le *Phèdre*, mais elle semble, au contraire, nier cette éternité, car ce qui peut se mouvoir soi-même absolument crée le mouvement. En VIII, 4, Aristote cherche donc à prouver que chaque mû tient son mouvement de quelque chose d'autre que lui-même. Sa démonstration emprunte une méthode différente de celle adoptée en VII, 1. Le point de vue n'y est plus tout à fait *a priori*, mais il considère l'ensemble des réalités mobiles et la façon concrète que chacune a d'être mue<sup>1</sup>. Aristote explique donc que les choses mues peuvent l'être de plusieurs manières : elles le sont soit par accident (lorsqu'elles appartiennent à une réalité mue ou lorsque l'une de leurs parties est mue), soit par elles-mêmes. Dans ce dernier cas, leur mouvement provient soit de leur propre action – c'est le cas des êtres vivants –, soit de l'action d'une autre chose sur elles et le mouvement qui s'ensuit est alors soit conforme à la nature, soit violent<sup>2</sup>. Aristote commence par remarquer que le cas des réalités mues par autre chose et contrairement à la nature ne fait pas vraiment problème : il est évident que, en elles, le moteur, ne se confond pas avec le mobile<sup>3</sup>. Le cas des réalités mues par elles-mêmes et conformément à la nature<sup>4</sup> n'est pas non plus problématique :

---

<sup>1</sup> Voir la remarque, sur ce point, de Thomas d'Aquin, *op. cit.*, §1021.

<sup>2</sup> *Physique*, VIII, 4, 254b7-14.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 254b24-27.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 254b27-33.

« En effet, tout comme dans les navires et les réalités qui ne sont pas constituées par nature, il semble que dans les êtres vivants également il y a une distinction entre le moteur et le mû et ainsi que le tout se meut lui-même. »<sup>1</sup>

Le cas de l'automotricité animale ne constitue donc pas une difficulté, puisqu'il convient toujours de distinguer, à l'intérieur même du vivant, ce qui meut de ce qui est mû. C'est cette distinction qui fait l'objet des discussions de *Physique* VII, 1 sur la question. Aristote, cependant, n'a, dans le livre VIII, jamais eu l'occasion de la prouver à nouveaux frais. Il faut donc admettre que le livre VII, bien que sa situation au sein de la *Physique* soit sujette à caution, présente l'avantage d'explicitier certains présupposés de l'argumentation d'Aristote dans le livre qui suit<sup>2</sup>.

Puisque ni le cas des réalités mues contre nature, ni celui des réalités automotrices ne posent véritablement problème, l'essentiel de l'argumentation d'Aristote, dans ce chapitre 4, consiste donc à prouver que celui des réalités mues par autre chose, mais conformément à la nature, ne dément pas le principe de la distinction entre le moteur et le mû. Ce cas concerne les êtres inanimés naturels qui, telles les choses lourdes ou légères, s'acheminent naturellement vers leur lieu propre. Aristote s'efforce de montrer que ces corps inanimés ne peuvent pas se mouvoir eux-mêmes<sup>3</sup> et que, en conséquence, leur moteur est, en premier lieu, ce qui les a faites lourdes ou légères et ce qui, éventuellement, a ôté l'obstacle qui leur interdisait de rejoindre leur lieu propre<sup>4</sup>. À l'issue du chapitre, il est, en tout cas, possible de soutenir que tout ce qui est mû est mû par quelque chose :

« Si donc toutes les choses mues sont mues soit par nature, soit contre nature et par violence, et si les choses mues par violence et contre nature sont toutes mues par quelque chose et par quelque chose de différent et si, à l'opposé, parmi les choses qui sont mues par nature, celles qui sont mues par elles-mêmes sont mues par quelque chose et s'il en est de même pour celles qui ne sont pas mues par elles-mêmes, comme les choses légères et les choses lourdes (car elles sont mues soit par ce qui les a engendrées et les a faites légères ou lourdes, soit par ce qui les délivre des obstacles et des entraves), alors toutes les choses mues seront mues par quelque chose. »<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 254b30-33 : ἔοικεν γὰρ ὡσπερ ἐν τοῖς πλοίοις καὶ τοῖς μὴ φύσει συνισταμένοις, οὕτω καὶ ἐν τοῖς ζώοις εἶναι διηρημένον τὸ κινεῖν καὶ τὸ κινούμενον, καὶ οὕτω τὸ ἅπαν αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν.

<sup>2</sup> Ce qui pourrait aller dans le sens d'une insertion de ce livre par Aristote lui-même.

<sup>3</sup> *Physique*, VIII, 4, 255a5-18.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 255b13-256a3.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 255b31-256a3 : εἰ δὴ πάντα τὰ κινούμενα ἢ φύσει κινεῖται ἢ παρὰ φύσιν καὶ βία, καὶ τὰ τε βία καὶ παρὰ φύσιν πάντα ὑπὸ τινος καὶ ὑπ' ἄλλου, τῶν δὲ φύσει πάλιν τὰ θ' ὑφ' αὐτῶν κινούμενα ὑπὸ τινος κινεῖται καὶ τὰ μὴ ὑφ' αὐτῶν, οἷον τὰ κοῦφα καὶ τὰ βαρέα (ἢ γὰρ ὑπὸ τοῦ γεννήσαντος καὶ ποιήσαντος κοῦφον ἢ βαρὺ, ἢ ὑπὸ τοῦ τὰ ἐμποδίζοντα καὶ κωλύοντα λύσαντος), ἅπαντα ἂν τὰ κινούμενα ὑπὸ τινος κινεῖτο.

Aristote se trouve désormais dans la même position qu'en *Physique* VII, 1 : la voie est ouverte à une remontée de moteur en moteur jusqu'au premier d'entre eux. C'est d'ailleurs la conclusion qu'il tire immédiatement des démonstrations de VIII, 4. Comme au livre VII, le principe de la transitivité du mouvement permet d'envisager l'ensemble de la série des moteurs et des mus et de poser la nécessité de l'existence d'un moteur premier, en vertu de l'impossibilité de la régression à l'infini. Cependant, à ce stade de la réflexion, rien n'est encore dit sur l'immobilité de ce moteur. Son statut de réalité première autorise, pour l'instant, à le concevoir soit comme immobile, soit comme automoteur. La seule chose qui soit véritablement exclue est que ce moteur puisse être mû par une autre réalité, auquel cas cela contraindrait à remonter à un moteur antérieur au premier. La première tâche d'Aristote va donc consister à démontrer que ce moteur ne peut être mû par autre chose que lui-même et que, partant, il est véritablement premier. Aristote avance plusieurs arguments pour établir ce point. Le premier<sup>1</sup> d'entre eux part du mû et explique que ce dernier peut être mis en mouvement de deux manières différentes : son moteur le meut soit par lui-même, soit en vertu du mouvement qu'il tient d'un moteur antérieur, comme le bâton qui meut la pierre, bâton qui est lui-même mû par la main, laquelle est mue par l'homme. Dans tous les cas, cependant, il est nécessaire qu'existe un tout premier moteur :

« Si donc il est nécessaire que tout ce qui est mû soit mû par quelque chose et qu'il le soit ou bien par quelque chose qui est mû par autre chose, ou bien par quelque chose qui ne l'est pas, et si c'est par quelque chose qui est mû par quelque chose d'autre, il est nécessaire qu'il y ait un moteur premier qui ne soit pas mû par autre chose, et si tel est le moteur premier, il n'est pas nécessaire qu'il y en ait un autre (en effet, il est impossible d'aller à l'infini dans la série des moteurs qui sont eux-mêmes mus par autre chose. De fait, parmi les choses infinies, il n'y a rien qui soit premier). »<sup>2</sup>

En somme, si le premier moteur meut en étant mû, c'est nécessairement par lui-même qu'il l'est<sup>3</sup>. Par un deuxième argument<sup>4</sup>, Aristote montre qu'un raisonnement qui partirait du moteur, et non plus du mû, aboutirait à la même conclusion. Tout moteur meut soit par lui-même, soit à l'aide d'un intermédiaire, mais à l'origine du pouvoir moteur de l'intermédiaire, il doit y avoir quelque chose qui meut en vertu de lui-même. Partant, si ce moteur est mû, ce ne peut être que par lui-même, de sorte qu'il existe bien un moteur premier :

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, VIII, 5, 256a4-21

<sup>2</sup> *Ibidem*, 256a13-19 : εἰ δὲ ἀνάγκη πᾶν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινός τε κινεῖσθαι, καὶ ἢ ὑπὸ κινουμένου ὑπ' ἄλλου ἢ μὴ, καὶ εἰ μὲν ὑπ' ἄλλου [κινουμένου], ἀνάγκη τι εἶναι κινῶν ὃ οὐχ ὑπ' ἄλλου πρῶτον, εἰ δὲ τοιοῦτο τὸ πρῶτον, οὐκ ἀνάγκη θάτερον (ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἵέναι τὸ κινῶν καὶ κινούμενον ὑπ' ἄλλου αὐτό· τῶν γὰρ ἀπειρῶν οὐκ ἔστιν οὐδὲν πρῶτον). Nous suivons le texte de Ross.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 256a19-21.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 256a21-b3.

« Si donc quelque chose meut en étant mû, il est nécessaire de s'arrêter et de ne pas aller à l'infini. »<sup>1</sup>

À partir de 256b3, Aristote envisage d'aborder la question en considérant, non plus la relation du moteur à son mobile, mais le type de mouvement dont pourrait être affecté le moteur premier. Si celui-ci est mû, ce peut être soit d'un mouvement accidentel, soit d'un mouvement essentiel et nécessaire. Un mouvement accidentel impliquerait que ce moteur premier tienne son mouvement d'autre chose que lui-même. Or, cette hypothèse est impossible, puisqu'un mouvement accidentel peut très bien ne pas être. Ce serait alors l'ensemble du mouvement de la nature qui pourrait ne pas exister, ce qui est tout à fait impossible compte tenu de l'éternité du mouvement<sup>2</sup>. Si le moteur premier est mû d'un mouvement essentiel, il est alors nécessaire qu'il soit mû d'un mouvement soit spécifiquement identique, soit différent de celui qu'il transmet. Dans les deux cas, cependant, il est impossible que le premier moteur soit mû par autre chose que lui-même<sup>3</sup>. Selon la première hypothèse, en effet, le moteur est mû d'un mouvement identique à celui qu'il transmet : on en arrive alors à une conséquence absurde qui implique que ce qui enseigne, au moment même où il enseigne, doit lui-même être enseigné. Selon la seconde hypothèse, le moteur est mû d'un mouvement spécifiquement différent, mais, puisque les mouvements ne sont pas en nombre infini, il faudra alors supposer, pour admettre que le premier moteur n'est pas mû par lui-même, que les mouvements forment un cercle et que ce qui transporte augmente, que ce qui augmente altère et que ce qui altère transporte. De la sorte, on en revient à la première hypothèse qui postule l'identité de mouvement entre le moteur et le mû et cette seconde hypothèse tombe donc sous le coup de la première réfutation.

« Il n'est donc pas nécessaire que le mû soit toujours mû par autre chose, qui soit mû à son tour : il faut donc s'arrêter. De la sorte, soit c'est par quelque chose qui est au repos que sera mû le premier mû, soit il se mouvra lui-même. »<sup>4</sup>

La démonstration, cependant, ne s'arrête pas là. Contrairement à ce qu'il en était en *Physique* VII, 1, il importe, à présent, de savoir si le Premier Moteur est automoteur ou immobile, puisque l'objectif initial de cette démonstration est, rappelons-le, de prouver que certaines choses sont immobiles, que d'autres sont éternellement en mouvement et que d'autres, enfin, participent des deux états. À ce stade, Aristote n'a pas encore systématiquement traité de l'automotricité en général, ni *a fortiori* de celle du Premier

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 256a28-29 : εἰ οὖν κινούμενον τι κινεῖ, ἀνάγκη στῆναι καὶ μὴ εἰς ἀπειρον ἵέναι.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 253b3-13.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 256b27-257a25.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 257a25-27 : οὐκ ἄρα ἀνάγκη αἰεὶ κινεῖσθαι τὸ κινούμενον ὑπ' ἄλλου, καὶ τούτου κινουμένου· στήσεται ἄρα. ὥστε ἤτοι ὑπὸ ἡρεμοῦντος κινήσεται τὸ κινούμενον πρῶτον, ἢ αὐτὸ ἑαυτὸ κινήσει.

Moteur. Plusieurs textes, cependant, ont déjà commencé, au livre VIII, d'en montrer les limites et d'en produire, par conséquent, une conception assez restreinte. Au chapitre 2, l'une des objections à l'éternité du mouvement consiste à soutenir que les êtres vivants l'engendrent<sup>1</sup>. Aristote l'avoue même : c'est cette objection qui est la plus gênante, car elle propose vraiment l'exemple d'un engendrement absolu du mouvement : un vivant peut être au repos, puis, l'instant d'après, se mettre à marcher, sans que rien d'extérieur, en apparence, ne le meuve. C'est en deux temps qu'Aristote entend montrer que ce cas ne remet pas en cause l'éternité du mouvement. Il commence par affirmer que l'animal n'est jamais véritablement au repos. Quoiqu'il puisse extérieurement paraître ne pas se mouvoir, le vivant est, en réalité, toujours animé de mouvements internes qu'il ne se donne pas, mais qui relèvent de l'action du milieu sur son corps.

« Nous voyons, en effet, qu'il y a toujours l'une des parties naturelles du vivant qui est mue en lui : son mouvement, ce n'est pas le vivant lui-même qui en est la cause, mais probablement ce qui l'entoure. »<sup>2</sup>

Non seulement le vivant ne connaît jamais le repos complet, puisque même lorsqu'il dort, un mouvement de croissance, de décroissance, de respiration ou de digestion est toujours en train de se réaliser, mais, en outre, le seul mouvement dont il puisse vraiment être la cause est le mouvement local. Les autres mouvements d'altération, d'augmentation ou de diminution sont le produit de l'action du milieu. L'automotricité du vivant est ainsi fortement réduite. Surtout, elle ne constitue plus une objection à la thèse de l'engendrement du mouvement, puisqu'il a été démontré qu'il existe toujours un mouvement qui précède celui dont on croit qu'il est engendré par l'animal. Il reste, cependant, à parfaire ce raisonnement, en montrant, dans un second temps, que même le mouvement local, que l'animal semble se donner, dépend en réalité de mouvements antérieurs. En effet, les mouvements que le milieu produit dans le corps peuvent, à leur tour, mouvoir la pensée ou le désir et induire, pour finir, le mouvement local que nous observons.

« En conséquence, rien n'empêche, ou plutôt c'est probablement une nécessité, que de nombreux mouvements se produisent dans le corps à cause de ce qui l'entoure, que certains d'entre eux meuvent la pensée ou le désir et que ces derniers meuvent ensuite le vivant en son entier, comme cela arrive dans les phases de sommeil ; en effet, alors

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, VIII, 2, 252b17-28.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 253a11-13 : ὁρῶμεν γὰρ αἰεὶ τι κινούμενον ἐν τῷ ζῳίῳ τῶν συμφύτων· τούτου δὲ τῆς κινήσεως οὐκ αὐτὸ τὸ ζῷον αἴτιον, ἀλλὰ τὸ περιέχον ἴσως.

que, en eux, il n'existe aucun mouvement sensitif, mais qu'il existe cependant un mouvement, les êtres vivants se réveillent. »<sup>1</sup>

Ainsi, non seulement ce mouvement local n'est pas une naissance absolue, puisqu'un mouvement le précède toujours, mais il dépend, en outre, d'autres mouvements. L'engendrement absolu du mouvement est donc une illusion : rien n'empêche que le mouvement soit éternel. Ce seront les mêmes conclusions qu'Aristote répètera en VIII, 6<sup>2</sup>, lorsqu'il tentera de résumer le chemin accompli : les êtres vivants ne se donnent qu'un seul mouvement, et encore faut-il préciser que même ainsi ils ne se meuvent pas eux-mêmes absolument<sup>3</sup>, car la cause de ce mouvement leur est extérieure (οὐ γὰρ ἐξ αὐτοῦ τὸ αἴτιον 259b7-8). En VIII, 6, la restriction de l'automotricité du vivant passe également par la négation de l'automotricité de l'âme. C'est pourtant là une thèse bien établie. C'est ce principe qui est au centre de la preuve platonicienne de l'immortalité de l'âme dans le *Phèdre*. Le vivant, en effet, n'est-il pas ce qui est capable de se mouvoir soi-même ? Et l'âme n'est-elle pas le principe de la vie ? Aristote, cependant, refuse de faire de l'âme une réalité mobile : tout au plus accepte-t-il de considérer que l'âme peut accidentellement être mue, dans la mesure où elle est logée dans un corps qui est mû, de même que nous sommes mus accidentellement lorsque nous nous tenons immobiles sur le pont d'un bateau en mouvement<sup>4</sup> :

« Dans tous ces êtres, le moteur premier, c'est-à-dire la cause du fait de se mouvoir soi-même par soi-même, est mû, cependant c'est par accident : en effet, le corps change de lieu, de sorte que c'est le cas également pour ce qui est dans le corps et qui se meut soi-même par un effet levier. »<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 253a15-20 : οὐδὲν οὖν κωλύει, μᾶλλον δ' ἴσως ἀναγκαῖον, ἐν μὲν τῷ σώματι πολλάς ἐγγίγνεσθαι κινήσεις ὑπὸ τοῦ περιέχοντος, τούτων δ' ἐνίας τὴν διάνοιαν ἢ τὴν ὄρεξιν κινεῖν, ἐκείνην δὲ τὸ ὅλον ἤδη ζῶον κινεῖν, οἷον συμβαίνει περὶ τοὺς ὑπνοῦς· αἰσθητικῆς μὲν γὰρ οὐδεμιᾶς ἐνούσης κινήσεως, ἐνούσης μὲντοι τινός, ἐγείρεται τὰ ζῶα πάλιν.

<sup>2</sup> *Ibidem*, VIII, 6, 259b1-28.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 259b6-7 : « Il faut alors saisir ceci : ils se meuvent eux-mêmes d'un seul mouvement et ils ne réalisent pas celui-ci au sens propre. » / τοῦτο δὲ λαβεῖν, ὅτι μίαν κίνησιν αὐτὰ κινεῖ, καὶ ὅτι ταύτην οὐ κυρίως.

<sup>4</sup> Ce refus de l'automotricité de l'âme est l'un des fondements de l'analyse de la ψυχή dans le *De Anima* (I, 3, 405b31 *sqq.* ; I, 4, 408a30 ; 408b31-34) et il figure en bonne place dans l'analyse de l'automotricité animale en *Physique* VIII, 6.

<sup>5</sup> *Physique*, VIII, 6, 259b17-20 : ἐν πᾶσι δὲ τούτοις κινεῖται τὸ κινουῦν πρῶτον καὶ τὸ αἴτιον τοῦ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ὑφ' αὐτοῦ, κατὰ συμβεβηκὸς μὲντοι· μεταβάλλει γὰρ τὸν τόπον τὸ σῶμα, ὥστε καὶ τὸ ἐν τῷ σώματι ὄν καὶ τῆ μοχλείᾳ κινουῦν ἑαυτό.

L'automotricité du vivant perd là l'un de ses fondements les plus pertinents, puisqu'elle ne peut dorénavant plus reposer sur le pouvoir de l'âme de se mouvoir elle-même par elle-même<sup>1</sup>.

En *Physique* VIII, 2 et 6, Aristote refuse donc que le mouvement du vivant soit parfaitement endogène : même lorsqu'un animal se lève sans que rien ne semble l'y contraindre, son mouvement dépend toujours de facteurs exogènes. Toutefois, il serait abusif de dire qu'en vertu des raisons invoquées plus haut, l'animal n'est pas un automoteur. C. Natali et B. Morison<sup>2</sup> font voir, à juste titre, que, quand bien même le mouvement que l'animal se donne se rattache à des causes exogènes, il ne laisse pas de se mouvoir lui-même. Tout au plus, Aristote souhaite-t-il expliquer que ce mouvement n'est pas une création absolue et que, par suite, il ne remet pas en cause la thèse de l'inengendrement du mouvement. Cette analyse, ne constitue donc pas un examen en règle de l'automotricité en tant que telle. Aristote n'essaie pas ici d'explorer les conditions générales du mouvement automoteur, comme on a pu le voir en *Physique* VII, 1. Il ne se pose pas la question du rapport, interne à l'automoteur, entre ce qui est mû et ce qui le meut. Il se borne à étudier les conditions de la naissance du mouvement dans un être vivant. Il est certain que le vivant est l'automoteur par excellence. C'est pour cette raison que les développements de VIII, 2 sur cette question sont d'un grand intérêt pour le problème plus général de l'automotricité. Celui-ci, cependant, ne fait pas l'objet, du moins explicitement, de la démonstration présente. Toutefois, les remarques qui précèdent sur la capacité uniquement accidentelle de l'âme à se mouvoir introduisent à l'analyse véritable de l'automotricité en *Physique*, VIII. Ces remarques, en effet, n'ont aucun sens, si l'on ne comprend pas qu'elles se fondent sur la distinction entre ce qui, dans l'animal, le meut et ce qui est mû. En l'occurrence, elle suppose que l'âme du vivant meuve son corps et que la partie motrice ne se confonde pas avec la partie mobile. C'est cette distinction qui est confusément posée en VII, 1. C'est elle qui est subrepticement suggérée en VIII, 4, lorsqu'Aristote explique que, bien que la séparation ne soit pas toujours aisée à faire, le moteur du vivant ne s'identifie pas à ce qui, en lui, est mû<sup>3</sup>. C'est elle, enfin, qui sous-tend la démonstration en règle de l'immobilité du Premier Moteur en VIII, 5.

---

<sup>1</sup> Simplicius (*op. cit.*, 1247, 27-1250, 31), cependant, refuse de croire que Platon et Aristote puissent s'opposer sur ce point. Il estime donc qu'Aristote accepte l'automotricité de l'âme, mais qu'il choisit simplement de ne pas appeler « mouvement » l'opération qu'elle cause pour elle-même, mais « activité ». L'opposition d'Aristote à Platon serait, en fin de compte, purement nominale.

<sup>2</sup> C. Natali, 1974, p. 108 ; B. Morison (2004, p. 70) : « Thus, self-movement *can* originate in an animal, but this does not threaten that there has always been change, for even when an animal self-moves, there was a previous change, because something is always changing in the animal. »

<sup>3</sup> *Physique*, VIII, 4, 254b30-33. Cf. p. 58.



Dans ce chapitre, en effet, Aristote ne se contente pas de poser l'existence d'un Premier Moteur, ni d'affirmer que, s'il est mû, ce ne peut être que par lui-même. Il ne se contente pas non plus de rattacher le mouvement du vivant automoteur à certains mouvements préexistants. Il se consacre, au contraire, à l'analyse fouillée de l'automotricité elle-même, à l'examen des différentes possibilités pour une chose de se mouvoir elle-même par elle-même. Cette méthode va très rapidement conduire à la thèse de l'immobilité du Premier Moteur car cet examen, en chaque cas, conclut que l'automotricité suppose toujours l'existence d'une partie motrice immobile, si bien que, *in fine*, il apparaît raisonnable de conclure que le moteur premier est immobile. Au fondement de toute son argumentation, Aristote pose un principe essentiel : tout mû est divisible en parties elles aussi divisibles, car le mû est continu<sup>1</sup>. De ce principe, découle la possibilité de décomposer l'automoteur en parties et d'examiner le rapport de chacune au mouvement ou à la motricité. Il apparaît ainsi, dans un premier temps, que l'automoteur ne peut se mouvoir lui-même intégralement, puisque, dans le cas contraire, il faudrait alors imaginer qu'un même être serait à la fois transporté et transportant selon un même transport, enseigné et enseignant, ce qui paraît tout à fait absurde<sup>2</sup>. À ce premier argument, Aristote ajoute<sup>3</sup> que, si le mobile se caractérise par la puissance qu'il a d'être mû, tandis que le moteur possède déjà l'acte – puisque c'est ce qui est déjà chaud qui chauffe –, l'automotricité intégrale supposerait alors qu'une même réalité puisse être à la fois et sous le même rapport motrice et mobile, en acte et en puissance. Le principe de contradiction interdit, bien entendu, pareille aberration. Il reste donc à conclure :

« Donc une partie de ce qui se meut soi-même par soi-même meut, une autre partie est mue. »<sup>4</sup>

À ce premier résultat correspondent encore trois possibilités. La division de l'automoteur en parties engage, dans un premier temps, à étudier l'hypothèse selon laquelle toutes les parties du mobile seraient mutuellement motrices et mobiles<sup>5</sup>. Quatre arguments rendent cette hypothèse caduque : dans une telle éventualité, il serait, premièrement, impossible de distinguer un moteur absolument premier<sup>6</sup> ; Aristote fait ensuite remarquer que chaque partie, en tant qu'elle est motrice, ne serait pas véritablement mue par une autre, mais par elle-même, de sorte que le mouvement qu'elle

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, VIII, 5, 257a33-b1.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 257b2-6.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 257b6-13.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 257b12-13 : τὸ μὲν ἄρα κινεῖ τὸ δὲ κινεῖται τοῦ αὐτοῦ αὐτὸ κινουῦντος.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 257b13-26.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 257b13-20.

reçoit serait accidentel et qu'elle ne pourrait donc véritablement mouvoir<sup>1</sup>. Un troisième argument explique que, puisque le mouvement est éternel, il est donc inadmissible d'admettre que le Premier Moteur est mobile de cette façon, puisqu'il devrait alors mouvoir en vertu d'un mouvement accidentel.<sup>2</sup> Dans un dernier argument<sup>3</sup>, le Stagirite pose que cette solution est d'autant plus absurde qu'elle suppose que ce qui meut serait mû par le mouvement qu'il transmet, ce qui, de toute évidence, implique un cercle. Le Premier Moteur n'est donc pas mû lui-même, en vertu de la motricité mutuelle de chacune de ses parties.

Si donc l'automoteur doit être divisé en parties et s'il est inadmissible que celles-ci se meuvent mutuellement les unes les autres, il faut ensuite examiner l'hypothèse<sup>4</sup> selon laquelle l'automoteur est mû en vertu du mouvement que certaines de ses parties se donneraient à elles-mêmes. Cela peut se concevoir de deux façons différentes : soit l'automoteur est mû en totalité par une seule de ses parties et c'est donc elle le premier moteur et non plus la totalité de l'automoteur<sup>5</sup>, soit ce dernier est mû en totalité par la totalité de ses parties et c'est alors par accident que chacune se meut elle-même<sup>6</sup>. Dans les deux cas, il est inadmissible que le Premier Moteur soit un automoteur mû par le mouvement que certaines de ses parties se donneraient à elles-mêmes, soit parce que le Premier Moteur ne serait plus premier (le terme premier serait la partie motrice), soit parce que l'automotricité de chacune des parties serait fictive (puisque le mouvement obtenu serait accidentel).

Concernant le rapport des parties de l'automoteur entre elles, il reste donc à adopter une troisième et dernière hypothèse : celle qui pose que la partie mobile est mue par une partie motrice immobile<sup>7</sup>. En somme, il faut comprendre que ce qui se meut soi-même ne déroge jamais à la loi de la transitivité du mouvement qui contraint à distinguer en lui un facteur moteur d'un facteur mobile. Cette loi, par ailleurs, s'apparente au principe de contradiction qui interdit qu'une même chose soit, dans le même temps et sous le même rapport, en acte et en puissance. Ces deux principes paraissent, en eux-mêmes, exclure la possibilité de la stricte automotricité, puisqu'ils consistent à séparer rigoureusement l'agent du patient, de sorte que le concept d'un Premier Moteur automoteur est une contradiction dans les termes.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 257b20-23

<sup>2</sup> *Ibidem*, 257b23-25.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 257b25-26.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 257b26-258a5.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 257b26-32.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 257b32-258a2.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 258a5 *sqq.*

« Il est donc clair, d'après cela, que le moteur à titre premier est immobile : soit, en effet, que la série de ce qui est mû, et mû par quelque chose, s'arrête directement à un premier immobile, soit qu'elle s'arrête à une réalité mue, mais qui se meut et s'arrête elle-même, dans les deux cas il se trouve que le moteur à titre premier, pour toutes les réalités mues, est immobile. »<sup>1</sup>

Le raisonnement repose ici sur un principe d'économie : même si le Premier Moteur était automoteur, il faudrait conclure que ce qui, en lui, le meut est une partie immobile. Partant, la thèse de l'automotricité revient, en fin de compte, à poser que le moteur absolument premier (en l'occurrence, la partie motrice du Premier Moteur) est immobile. Mieux vaut donc simplifier le raisonnement et conclure directement à l'existence d'un Premier Moteur immobile.

En cela, Aristote s'oppose à la thèse platonicienne d'un premier moteur automoteur, tel que l'âme du monde. L'âme, pour Platon, est par définition automotrice :

« De ce qui a pour nom "âme", quelle est donc la définition ? En avons-nous une autre à fournir que celle de tout à l'heure, "le mouvement capable de se mouvoir lui-même" ? »<sup>2</sup>

C'est à ce titre que l'âme est le principe premier du mouvement<sup>3</sup> : c'est parce qu'elle est animée d'un mouvement automoteur qui est à lui-même son principe qu'elle peut être le principe des autres mouvements<sup>4</sup>. La démonstration de l'immortalité de l'âme, dans le *Phèdre*<sup>5</sup>, pose très clairement l'équivalence entre l'automotricité et la principialité. Platon affirme, en effet, que ce qui se meut soi-même est, par son mouvement, le principe du mouvement des réalités extérieures :

« Toute âme est immortelle. En effet, ce qui se meut toujours est immortel. Or l'être qui en meut un autre ou qui est mû par un autre, au moment où cesse le mouvement cesse d'exister. Seul, l'être qui se meut soi-même, comme il ne fait pas défaut à soi-

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 258b4-9 : φανερόν τοίνυν ἐκ τούτων ὅτι ἔστιν τὸ πρῶτως κινουῦν ἀκίνητον· εἴτε γὰρ εὐθὺς ἴσταται τὸ κινούμενον, ὑπὸ τινος δὲ κινούμενον, εἰς ἀκίνητον τὸ πρῶτον, εἴτε εἰς κινούμενον μὲν, αὐτὸ δ' αὐτὸ κινουῦν καὶ ἰστέαν, ἀμφοτέρως συμβαίνει τὸ πρῶτως κινουῦν ἀπασιν εἶναι τοῖς κινουμένοις ἀκίνητον.

<sup>2</sup> *Lois*, X, 895e-896a : Ὡς δὴ ψυχῆ τοῦνομα, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν ἄλλον πλὴν τὸν νυνδὴ ῥηθέντα, τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν;

<sup>3</sup> *Phèdre*, 245e-246a ; *Lois*, 894cd.

<sup>4</sup> L. Brisson (1974, p. 339) résume très bien ce point : « Dès lors qu'elle est automotrice, l'âme du monde est source et principe de mouvement. Voilà pourquoi c'est elle qui fournit ultimement l'explication des mouvements astronomiques et, par là, l'explication du temps. Voilà pourquoi aussi c'est elle qui rend compte des mouvements sublunaires, qui ne relèvent pas de l'action d'une autre espèce d'âme. »

<sup>5</sup> *Phèdre*, 245c-246a.

même, ne cesse jamais d'être mû ; mieux encore, il est source et principe du mouvement pour tout ce qui est mû. »<sup>1</sup>

Quant aux *Lois*, le X<sup>ème</sup> livre n'énonce le principe de l'impossibilité de la régression à l'infini que pour immédiatement le rattacher à l'existence d'un premier moteur automoteur :

« Quand une chose produit un changement dans une autre, celle-ci dans une troisième et ainsi de suite, y aura-t-il jamais, dans une telle série, un premier principe de changement ? Et comment ce qui est mû par autre chose pourrait-il jamais être première cause d'altération ? C'est impossible. Mais, lorsqu'une chose qui se meut elle-même change l'état d'une autre, celle-ci l'état d'une suivante et ainsi de suite, et que des milliers et des myriades de choses sont ainsi mises en mouvement, y aura-t-il pour elles un autre principe de mouvement total que ce mouvement qui s'est à lui-même donné le branle ? »<sup>2</sup>

Aristote, on l'a vu, recourt fréquemment à ce principe. Cependant, chez lui, il ne peut jamais aboutir à autre chose qu'à la doctrine d'un Premier Moteur Immobile, en raison de son alliance au principe de la transitivité du mouvement : de fait, si tout ce qui est mû est mû par autre chose que lui-même, alors l'impossibilité de la régression à l'infini doit nécessairement fonder l'existence d'une réalité immobile. C'est donc un même raisonnement qui conduit Aristote et Platon à formuler des conclusions opposées. Chez Aristote, ce n'est pas l'automotricité, mais au contraire l'immobilité totale qui est la condition de l'absolue primauté du principe : tout autre solution conduirait à remonter au-delà du premier et à s'engager, par conséquent, dans une absurde régression à l'infini. Envisager le moteur absolument premier ne laisse pas d'autre choix : le principe du mouvement est immobile, ou il n'est pas principe.

Cela suggère que, pour Aristote, le concept d'automotricité, tel que Platon par exemple le comprend, repose sur une confusion : il consiste à confondre deux choses différentes, à ne pas percevoir les lignes de démarcation entre des réalités distinctes. Le premier moteur ne peut se confondre avec le premier mouvement, parce que l'automotricité n'est pas le résultat d'une seule composante. Bien au contraire, elle repose toujours sur la combinaison de deux éléments, sur l'influence qu'un agent fait subir à un

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, texte établi par C. Moreschini et traduction par P. Vicaire, Paris, Belles Lettres, 1985, 245c : Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. Τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινεῖται καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. Μόνον δὲ τὸ αὐτὸ κινεῖται. ἄτε οὐκ ἀπολείπειν ἑαυτὸ, οὐποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται.

<sup>2</sup> *Lois*, X, 894e-895a : ὅταν ἕτερον ἄλλο ἡμῖν μεταβάλλῃ καὶ τοῦτο ἄλλο ἕτερον αἰεὶ, τῶν τοιοῦτων ἄρα ἔσται ποτέ τι πρῶτον μεταβάλλον; καὶ πῶς, ὅταν ὑπ' ἄλλου κινήται, τοῦτ' ἔσται ποτέ τῶν ἀλλοιούντων πρῶτον; ἀδύνατον γάρ. ἀλλ' ὅταν ἄρα αὐτὸ αὐτὸ κινήσαν ἕτερον ἀλλοιώσῃ, τὸ δ' ἕτερον ἄλλο, καὶ οὕτω δὴ χίλια ἐπὶ μυρίοις γίγνηται τὰ κινήθέντα, μῶν ἀρχὴ τις αὐτῶν ἔσται τῆς κινήσεως ἀπάσης ἄλλη πλὴν ἢ τῆς αὐτῆς αὐτὴν κινήσεως μεταβολῆς; Cf. p. 39

patient avec lequel il ne se confond pas. Certes, le vivant est une réalité une et simple et l'automotricité lui appartient de plein droit. Cependant, il est faux de soutenir qu'elle repose sur la fusion d'un moteur et d'un mobile. Il convient, à l'inverse, de diviser cette fausse unité, de la décomposer en ses éléments simples. Aussi peut-on transposer, au cas de l'automotricité, ce jugement que Jaeger<sup>1</sup> porte sur la méthode de la pensée aristotélicienne. Celle-ci lui paraît être fondamentalement une pensée de l'analyse : « L'âme de la pensée aristotélicienne n'est pas le συνιστάναι, mais le διαίρειν... »<sup>2</sup> Cette appréciation générale de la méthode aristotélicienne convient à l'étude de l'automotricité : décomposer cette fausse unité qui fait croire que, dans le vivant, l'agent ne se distingue pas du patient, que l'âme tient à la fois son rôle et celui du corps.

Rien n'autorise donc à penser que le Premier Moteur de la *Physique* est un être qui se meut lui-même, ni non plus à soutenir qu'il est une âme du monde et, en l'occurrence, l'âme du premier ciel. Certains interprètes tentent pourtant d'argumenter en faveur de cette dernière option. Pour Werner<sup>3</sup>, par exemple, cette thèse ne contredit pas celle de l'immobilité du Premier Moteur, puisqu'il explique que l'âme est, pour Aristote, un moteur immobile du corps. C'est oublier que, bien qu'immobile par elle-même, l'âme d'un vivant peut toutefois être mue par accident, en tant qu'elle est logée dans le corps qu'elle anime. Or, il est absolument certain que le Premier Moteur de la *Physique* ne peut être mû d'aucune manière : son immobilité exclut le mouvement par soi, tout comme le mouvement par accident :

« il faut qu'il existe un premier moteur immobile même par accident, s'il doit y avoir, comme nous l'avons dit, parmi les êtres, un mouvement sans trêve et immortel... »<sup>4</sup>

L'existence d'un mouvement éternel ruine l'hypothèse d'un Premier Moteur psychique. Le mouvement que le prétendu corps du Premier Moteur doit réaliser empêche de soutenir que ce Premier Moteur soit une âme. Certains interprètes, toutefois, parce qu'ils sont conscients que l'immobilité du Premier Moteur est totale, estiment que la mobilité accidentelle de l'âme ne s'applique pas au principe premier du mouvement, parce que le corps de cette âme cosmique ne se trouve nulle part. Aristote soutient, en effet, en *Physique* IV, 5, 212b7-22, que le ciel ne se trouve pas dans un lieu, puisqu'il n'est enveloppé par rien. Par suite, rien n'est susceptible d'entraîner un mouvement accidentel du ciel, ni de son âme. En outre, puisque le mouvement essentiel du ciel est un

---

<sup>1</sup> W. Jaeger, 1997, pp. 383-388.

<sup>2</sup> W. Jaeger, 1997, p. 386.

<sup>3</sup> Ch. Werner, 1910, pp. 318-367. C'est également l'hypothèse de J. Paulus (1933, pp. 259-294 et 394-424).

<sup>4</sup> *Physique*, VIII, 6, 259b23-26 : εἶναι τι δεῖ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον καὶ κατὰ συμβεβηχός, εἰ μέλλει, καθάπερ εἴπομεν, ἕσσεσθαι ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἄπαιστος τις καὶ ἀθάνατος κίνησις.

mouvement circulaire et immuable, sa réalisation n'induit, pour son principe psychique, aucun mouvement<sup>1</sup>. Cette argumentation a le mérite d'être consciente des difficultés auxquelles elle doit se confronter. Néanmoins, il nous paraît inadmissible de dire que le Premier Moteur est l'âme du ciel. Non seulement Aristote ne s'exprime jamais de la sorte, mais cette interprétation s'oppose, en outre, à la description qu'il fait du Premier Moteur. Il ne fait aucun doute que l'âme est, par définition, un principe naturel. Le Premier Moteur, en revanche, n'appartient pas à la nature. Son immobilité le place dans une transcendance parfaite, puisque tout être naturel se définit par la possibilité qu'il a d'être mû, tandis que le Premier Moteur ne le peut d'aucune manière. Précisons que son immobilité se distingue du repos : celui-ci est naturel, il est la simple privation du mouvement. L'immobilité du Premier Moteur, en revanche, n'a rien de naturel : le fait qu'il ne se meuve pas ne signifie pas qu'il est temporairement privé du mouvement, mais qu'il ne saurait jamais y être soumis :

« l'immobile est ce qui ne peut absolument pas être mû »<sup>2</sup>

La distinction entre l'immobile et le repos est donc très clairement posée, car

« ce n'est pas, en effet, tout ce qui est immobile qui est en repos, mais ce qui ayant été privé de mouvement peut cependant naturellement se mouvoir »<sup>3</sup>

Par suite, le Premier Moteur apparaît comme un être qui n'appartient pas à la nature, bien qu'il ait sur elle une influence. Aristote le répète à plusieurs reprises : le Premier Moteur n'est pas physique. En *Physique* II, 7, il explique que si les moteurs mus sont naturels,

« en revanche, toutes les choses qui ne sont pas <mues> n'appartiennent plus à la science physique, car elles ne meuvent pas en possédant en elles-mêmes le mouvement ni le principe du mouvement, mais en étant immobiles... »<sup>4</sup>

Quelques lignes plus loin, il précise que les principes moteurs sont de deux sortes et que l'une n'est pas naturelle, puisque ce qui meut sans être mû ne possède pas en lui le

---

<sup>1</sup> C'est, en substance, ce qui ressort de l'argumentation de R. Mugnier (1930, pp. 50 *sqq.*) et de A. Kosman (1994, pp. 142-151). S. Broadie (1993, pp. 392-393), quant à elle, soutient que le Premier Moteur est l'âme du monde, mais qu'Aristote ne l'explique jamais car l'âme est, selon la théorie du *De Anima*, la forme d'un corps organique, ce que le ciel, au sens strict, n'est pas. Il est évident qu'il est difficile d'être convaincu par une doctrine qu'Aristote ne formule jamais, surtout si les raisons de son silence reviennent, en fin de compte, à nier que cette doctrine soit pertinente.

<sup>2</sup> *Physique* V, 2, 226b10 : ἀκίνητον δ' ἐστὶ τό τε ὅλως ἀδύνατον κινήσθαι.

<sup>3</sup> *Ibidem*, IV, 12, 221b12-14 : οὐ γὰρ πᾶν τὸ ἀκίνητον ἡρεμεῖ, ἀλλὰ τὸ ἐσπερημένον κινήσεως πεφυκὸς δὲ κινεῖσθαι. Aristote, dans ce texte, renvoie à *Physique* III, 2, 202a4-5 où ce point a déjà été éclairci.

<sup>4</sup> *Ibidem*, II, 7, 198a28-29 : ὅσα δὲ μὴ, οὐκέτι φυσικῆς· οὐ γὰρ ἐν αὐτοῖς ἔχοντα κίνησιν οὐδ' ἀρχὴν κινήσεως κινεῖ, ἀλλ' ἀκίνητα ὄντα· Cf. p. 46, n. 1.

principe du mouvement, ce qui caractérise pourtant chaque être naturel<sup>1</sup>. En conséquence, le Premier Moteur Immobile est, par définition, un être transcendant et cette transcendance interdit de le concevoir à l'image d'un principe psychique, analogue à l'âme du monde.

Il est certain que la doctrine aristotélicienne place le Premier Moteur dans une position ambiguë : principe premier du mouvement naturel, il dépasse toutefois cette nature à laquelle il donne le branle. Aristote défend ainsi l'existence d'un principe qui n'appartient pas à l'ordre qu'il fonde<sup>2</sup>. À la conception platonicienne d'un moteur premier lui-même animé du premier des mouvements, il préfère celle d'un principe dont l'immobilité garantit l'absolue primauté. À l'immanence de l'âme du monde, à son rôle de médiateur, il oppose celle d'un principe métaphysique. Aristote, en un sens, ajoute à cette ambiguïté en ne recourant jamais, à aucun moment de cette remontée, à une quelconque considération étrangère à la science physique. Comme au livre précédent, la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur en *Physique* VIII s'appuie tout entière sur les seules données de l'étude de la nature et du mouvement. C'est au terme d'une analyse entièrement physique qu'il est possible de remonter au tout premier moteur. Le principe de la transitivité du mouvement, qui soutient à lui seul cette remontée, en ce qu'il permet de constituer une série continue de moteurs et de mobiles, n'est soutenu par rien d'autre que par une ambition toute physique de prouver, contre l'hypothèse de l'automotricité, que le mouvement ne peut être engendré. La thèse de l'immobilité du Premier Moteur, à son tour, n'est soutenue par aucune considération métaphysique : Aristote ne s'inquiète pas de formuler ce qui convient à l'être premier. Il ne se pose aucune question d'ordre théologique : contrairement à Xénophane<sup>3</sup> qui, le premier, avait ouvert la voie de l'immobilité du principe, Aristote ne prône pas l'immobilité du Premier Moteur en raison de ce qui lui semble être digne de Dieu, mais de ce que l'analyse du mouvement lui révèle. Or, une fois encore, c'est le principe de la transitivité du mouvement qui, joint à celui de non contradiction, oblige, pour des raisons proprement physiques, à formuler la thèse d'un Premier Moteur Immobile. D'une manière générale, rien, dans ce parcours, n'est étranger à la science de la nature et du mouvement. Les outils mobilisés en sont directement issus : aucun principe n'est mis à profit sans qu'il ait été validé par elle. La science physique possède ainsi les moyens de prouver l'existence d'un principe qui la transcende.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 198a35-b2 : διτταὶ δὲ αἱ ἀρχαὶ αἱ κινούσαι φυσικῶς, ὧν ἡ ἑτέρα οὐ φυσική· οὐ γὰρ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὐτῇ. τοιοῦτον δ' ἐστὶν εἴ τι κινεῖ μὴ κινούμενον Cf. p. 46.

<sup>2</sup> Ceci caractérise d'ailleurs en propre toute pensée du principe, selon L. P. Gerson, (1990, p. 7).

<sup>3</sup> Fragment DK59 B25.

### III. 2. c. *Physique* VIII et la fonction démonstrative de la doctrine du Premier Moteur Immobile

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la preuve de l'existence du Premier Moteur occupe, en *Physique* VIII, une portion relativement restreinte du livre. Elle s'intègre à un parcours démonstratif complexe. Un rapide coup d'œil au plan du traité en convainc très facilement. Ce n'est qu'à partir du chapitre 5 qu'il commence d'en être question, et l'intérêt d'Aristote pour ce sujet paraît d'ailleurs assez vite retomber, puisque les derniers chapitres du livre sont consacrés à l'étude du mouvement céleste. Les développements sur la question du Premier Moteur sont ainsi encadrés, non seulement par une étude du mouvement éternel, mais également par des remarques relatives à la distribution du mouvement dans la nature. Une telle situation révèle d'emblée que la démonstration de l'existence du Premier Moteur n'est pas l'objectif du livre, ni son acmé, mais qu'elle a, au contraire, pour fonction de contribuer à réaliser un programme scientifique différent. Se limiter aux quelques pages qui en font la démonstration empêche donc, à coup sûr, de saisir pleinement le contexte scientifique, dans lequel Aristote croit nécessaire d'étudier le principe premier du mouvement, car ce seraient alors les motivations de la doctrine du Premier Moteur qui nous échapperaient.

Ces motivations sont en réalité très simples : à tous égards, la doctrine du Premier Moteur Immobile permet de résoudre le problème de l'éternité du mouvement. C'est la raison principale, et peut-être la seule, pour laquelle cette doctrine est mobilisée dans le livre VIII. Aristote l'explique très clairement dès le début de son étude. Au chapitre 1, après avoir posé le problème de l'éternité du mouvement et avoir énoncé les options principales qui s'offraient à lui, Aristote précise que cette question est une ouverture non seulement sur la science physique, mais aussi sur la recherche du principe premier :

« Il faut donc examiner à ce sujet ce qu'il en est, car, en la matière, saisir le vrai ne concerne pas seulement l'étude de la nature, mais également la recherche du principe premier. »<sup>1</sup>

C'est donc dans cette situation particulière que la démonstration du Premier Moteur sera mobilisée. Elle n'intervient que dans la mesure où elle permet de compléter la science de la nature, en facilitant la réalisation des divers objectifs démonstratifs du livre : la doctrine du Premier Moteur doit permettre de prouver que le mouvement éternel existe. Bien plus, il peut apparaître que c'est d'elle seule que dépend ultimement cette existence. Cela, toutefois, n'est possible que dans la mesure où le moteur premier est tel qu'Aristote le décrit, à savoir immobile et immuable.

---

<sup>1</sup> *Physique* VIII, 1, 251a5-7 : σκεπτόν δὴ περὶ τούτων πῶς ἔχει· πρὸ ἔργου γὰρ οὐ μόνον πρὸς τὴν περὶ φύσεως θεωρίαν ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν μέθοδον τὴν περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς πρώτης. Cf. p. XVIII.



L'énoncé de l'hypothèse 3c au chapitre 3 pourrait faire croire que c'est uniquement parce qu'elle permet de prouver l'existence d'une réalité éternellement au repos que la doctrine du Premier Moteur Immobile est utile au projet du livre VIII. C'est du moins ce qui vient immédiatement à l'esprit à la lecture du projet aristotélicien : établir que certaines choses sont éternellement mues, que d'autres sont éternellement immobiles et que d'autres alternent le mouvement et le repos. Cela suggère qu'il faudra, à l'avenir, prouver à la fois l'existence d'un moteur immobile et celle d'un mouvement éternel, mais rien ne permet d'emblée d'affirmer que ces deux objectifs sont liés. Or, tel est pourtant le cas : la doctrine du Premier Moteur permet, à elle seule, de rendre compte de l'ensemble de l'hypothèse formulée en VIII, 3. Elle fonde non seulement l'existence de quelque chose d'immobile, mais aussi celle d'un mouvement éternel et, plus encore, elle explique pourquoi certaines choses ne sont pas éternellement mues. Un moteur immobile, en effet, n'est pas seulement une réalité au repos. Il est aussi, et surtout, un être qui ne peut aucunement être mû. Son rapport au mobile est, par suite, parfaitement invariable : il n'y a donc aucune raison pour que cesse le mouvement qu'il cause. Tout porte à croire, au contraire, que seul un moteur immobile peut garantir l'éternité d'un mouvement éternel. H. S. Lang<sup>1</sup> remarque à juste titre que l'immobilité du moteur premier place celui-ci à l'écart des processus physiques. Or, poursuit-elle, c'est précisément parce qu'il n'est pas soumis au mouvement qu'il peut en garantir la réalisation éternelle : le Premier Moteur est un moteur qui ne change pas. Sa motricité est donc constante et invariable :

« L'immobile, en effet, mouvra toujours de la même manière et d'un mouvement unique, attendu qu'il ne connaît aucun changement relativement au mû. »<sup>2</sup>

Par suite, c'est non seulement l'existence d'une réalité immobile, mais également celle d'un mouvement éternel que cette doctrine permet d'établir. Elle fournit même la raison pour laquelle certaines choses sont indifféremment en mouvement ou en repos. Ces réalités, en effet, ne sont pas mues par le moteur premier, mais par des moteurs intermédiaires qui sont eux-mêmes soumis au changement.

« En revanche, ce qui est mû par quelque chose de mû, lequel est mû auparavant par l'immobile, parce qu'il est toujours autrement dans son rapport aux choses, ne sera pas la cause d'un même mouvement, mais parce qu'il est dans des lieux ou des

---

<sup>1</sup> H. S. Lang, 1978, pp. 510-511.

<sup>2</sup> *Physique* VIII, 6, 260a3-5 : τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον [τὴν αὐτὴν] ἀεὶ τὸν αὐτὸν κινήσει τρόπον καὶ μίαν κίνησιν, ἅτε οὐδὲν αὐτὸ μεταβάλλον πρὸς τὸ κινούμενον. Ce sont, en substance, les mêmes remarques qu'Aristote croit utile de répéter, en *Physique* VIII, 10, 267b16-17, au moment de conclure son enquête : « En conséquence, seul est continu le mouvement qu'imprime le moteur immobile, car celui-ci, étant toujours identique, sera, relativement au mû, dans un état identique et continu. » / μόνη ἄρα συνεχῆς ἦν κινεῖ τὸ ἀκίνητον· ἀεὶ γὰρ ὁμοίως ἔχον καὶ πρὸς τὸ κινούμενον ὁμοίως ἔξει καὶ συνεχῶς.

formes contraires, il produira des mouvements contraires pour chacune des autres choses, c'est-à-dire tantôt le repos, tantôt le mouvement. »<sup>1</sup>

Par ces quelques mots, on comprend facilement que c'est à la présence du Premier Moteur Immobile qu'il faut rattacher l'éternité du mouvement céleste, et que c'est par son éloignement qu'il faut expliquer l'alternance du mouvement et du repos dans tous les autres mobiles. Dans la doctrine du Premier Moteur Immobile convergent donc l'ensemble des ambitions démonstratives du livre VIII, puisqu'elle permet d'établir l'éternité du mouvement, tout en rendant compte de la distribution générale des mouvements dans la nature. Aristote prend soin d'expliciter clairement les services rendus par cette doctrine :

« A partir de ce qui a été dit, est devenu manifeste ce qui, au début, était pour nous une difficulté, à savoir pourquoi donc tout n'est pas soit en mouvement, soit au repos, ou bien pourquoi certaines choses ne sont pas toujours en mouvement et d'autres toujours au repos, mais pourquoi certaines sont parfois en mouvement et parfois au repos. De fait, la cause de cela est claire, à présent : c'est parce que les unes sont mues par un moteur immobile et éternel – c'est pourquoi elles sont toujours en mouvement, tandis que les autres sont mues par un moteur mû et changeant, de sorte qu'il est nécessaire qu'elles aussi changent. Le moteur immobile, quant à lui, comme on l'a dit, en tant qu'il demeure simplement et identiquement dans le même état, mouvra d'un mouvement simple et unique. »<sup>2</sup>

La preuve de l'existence d'un Premier Moteur, l'argumentation en faveur de son immobilité, tout cela n'a manifestement pas d'autre but que d'aider Aristote à établir une thèse relative au mouvement et, tout particulièrement, à démontrer l'existence d'un mouvement unique, éternel et continu. La doctrine du Premier Moteur Immobile ne semble se justifier que par le gain théorique qu'elle représente, eu égard aux objectifs démonstratifs du livre VIII. En tout état de cause, il est certain qu'elle ne constitue pas l'objectif ultime de la démonstration. Dans le cas contraire, comment expliquer que le livre VIII ne s'achève pas à la fin du chapitre 6, après qu'Aristote a établi les principales propriétés du Premier Moteur, mais qu'il se prolonge au-delà, dans de nouveaux chapitres qui ne font plus mention du principe premier ? Le chapitre 7, en effet, marque un nouveau départ. Il n'y est plus question du Premier Moteur, mais il y est, en revanche, toujours question de l'éternité du mouvement.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, VIII, 6, 260a5-10 : τὸ δὲ κινούμενον ὑπὸ τοῦ κινουμένου μὲν, ὑπὸ τοῦ ἀκινήτου δὲ κινουμένου ἤδη, διὰ τὸ ἄλλως καὶ ἄλλως ἔχειν πρὸς τὰ πράγματα, οὐ τῆς αὐτῆς ἔσται κινήσεως αἴτιον, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐν ἐναντίοις εἶναι τόποις ἢ εἶδεσιν ἐναντίως παρέξεται κινούμενον ἕκαστον τῶν ἄλλων, καὶ ὅτε μὲν ἡρεμοῦν ὅτε δὲ κινούμενον.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 260a11-19 : φανερόν δὴ γέγονεν ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὁ κατ' ἀρχὰς ἡποροῦμεν, τί δὴ ποτε οὐ πάντα ἢ κινεῖται ἢ ἡρεμεῖ, ἢ τὰ μὲν κινεῖται αἰεὶ τὰ δ' αἰεὶ ἡρεμεῖ, ἀλλ' ἔνια ὅτε μὲν ὅτε δ' οὐ. τούτου γὰρ τὸ αἴτιον δῆλόν ἐστι νῦν, ὅτι τὰ μὲν ὑπὸ ἀκινήτου κινεῖται αἰδίλου, διὸ αἰεὶ κινεῖται, τὰ δ' ὑπὸ κινουμένου καὶ μεταβάλλοντος, ὥστε καὶ αὐτὰ ἀναγκαῖον μεταβάλλειν. τὸ δ' ἀκίνητον, ὥσπερ εἴρηται, ἄτε ἀπλῶς καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαμένον, μίαν καὶ ἀπλήν κινήσει κίνησιν. Voir également 267b2-5 qui répète l'immutabilité du moteur immobile.

« Néanmoins, pour ceux qui prennent également un autre départ, ces choses seront plus manifestes. En effet, il faut examiner s'il est possible ou non qu'existe un certain mouvement continu et, si cela est possible, quel il est et quel est le premier des mouvements. »<sup>1</sup>

L'objectif ici est clair : il s'agit de s'interroger sur l'existence d'un mouvement éternel et unique, sans en passer, toutefois, par l'appui que la doctrine du Premier Moteur Immobile a déjà prêté à la démonstration. Aristote adopte donc une perspective et une méthode différentes. La démonstration de l'éternité du mouvement n'est plus une démonstration par le haut, elle ne passe plus par l'étude du principe immobile ; elle est dorénavant une preuve par le bas qui repose sur l'analyse détaillée du phénomène le plus courant : le mouvement local. Le chapitre 7 s'emploie donc, dans un premier temps, à prouver que le mouvement selon le lieu est le premier de tous<sup>2</sup> et qu'il est le seul à pouvoir être continu<sup>3</sup>. C'est donc sur lui que la démonstration doit dorénavant se concentrer. Au chapitre 8, Aristote établit que la continuité du mouvement local n'est possible que lorsqu'il décrit un cercle. Le mouvement rectiligne, quant à lui, contient naturellement des termes contraires qui l'empêchent d'être un et continu. Le chapitre 9 complète la démonstration en posant que la rotation est un mouvement antérieur à la translation rectiligne et qu'elle est, en outre, à la fois simple et parfaite. Au terme de ces trois chapitres, ce sont l'éternité et la continuité d'un mouvement qui sont établies. C'est aussi, en négatif, la raison de l'alternance du mouvement et du repos dans certaines réalités qui s'éclaire : le mouvement que réalisent ces êtres n'est pas un mouvement circulaire. En lui réside donc la possibilité de l'actualisation de son contraire. L'objectif démonstratif du livre VIII est ainsi une nouvelle fois rempli. Toutefois, ce n'est plus grâce à la considération du principe et du rapport qu'il entretient avec son mobile, mais grâce à la seule étude du mobile lui-même. Force est donc de constater que la doctrine du Premier Moteur Immobile ne constitue ni l'objectif initial, ni l'apogée de la démonstration de *Physique* VIII. Son importance, bien entendu, est capitale : l'existence du principe premier et transcendant de la nature est désormais clairement établie. Toutefois, ce n'est pas sur ce problème que s'ouvre l'étude d'Aristote et ce n'est pas sur lui non plus qu'elle se referme. En *Physique* VIII, la preuve de l'existence d'un Premier Moteur Immobile n'est qu'une étape nécessaire à la démonstration d'une thèse physique.

En conséquence, chacune des propriétés du Premier Moteur semble répondre à une nécessité physique. De même que son immobilité était tout à la fois le produit d'une

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, VIII, 7, 260a20-23 : Οὐ μὲν ἀλλὰ καὶ ἄλλην ποιησαμένοις ἀρχὴν μᾶλλον ἔσται περὶ τούτων φανερόν. σκεπτόν γὰρ πότερον ἐνδέχεται τινα κίνησιν εἶναι συνεχῆ ἢ οὐ, καὶ εἰ ἐνδέχεται, τίς αὕτη, καὶ τίς πρώτη τῶν κινήσεων.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 260a26-261a27.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 261a31-b7.

analyse physique et la solution apportée à un problème physique, de même, chacune des caractéristiques démontrées à partir du chapitre 6 répond à la mise en œuvre d'une argumentation physique. Le raisonnement d'Aristote est très simple : il consiste, à partir d'une analyse du mouvement éternel, à en déduire la nature de son principe. Attendu qu'il existe un moteur absolument premier et immobile, attendu, d'autre part, que le mouvement est éternel, il est nécessaire d'affirmer que le principe premier du mouvement est un être éternel.

« Et puisqu'il faut que le mouvement existe toujours et qu'il ne s'interrompe pas, il est nécessaire qu'il y ait quelque chose d'éternel qui meuve en premier »<sup>1</sup>

À ce stade de la démonstration, l'éternité du mouvement à laquelle se réfère Aristote ne concerne encore que ce qui fut prouvé en VIII, 1, à savoir l'impossibilité de l'engendrement et de la destruction du mouvement. C'est pourquoi il ne mobilise pas encore la question d'un mouvement éternel et unique – le mouvement circulaire céleste –, mais plus précisément, celle de l'éternelle continuité de la génération et de la corruption dans la nature. C'est pourquoi également, la démonstration de l'éternité du Premier Moteur Immobile doit s'établir en parallèle de l'hypothèse de moteurs immobiles et périssables<sup>2</sup>, dont il convient de se demander s'ils ne pourraient pas expliquer l'éternité du mouvement dans la nature. En l'occurrence, cette hypothèse concerne le cas des âmes motrices. Celles-ci sont, en un sens, des moteurs immobiles : une âme n'est-elle pas ce qui meut sans pour autant se mouvoir d'un mouvement par soi ? Cependant, aucune n'est éternelle et c'est précisément pour cette raison qu'aucune d'entre elles, ni l'ensemble formé par elles toutes, ne sauraient jamais être à l'origine d'un mouvement éternel. Puisque l'âme tantôt est, tantôt n'est pas<sup>3</sup>, puisqu'elle est un moteur qui peut cesser d'exister, elle ne saurait fonder un mouvement éternel. Quant à l'hypothèse d'une succession d'âmes motrices, elle ne peut pas mieux rendre compte de la continuité du mouvement éternel, mais, tout au plus, de la contiguïté de plusieurs mouvements. Le moteur immobile du mouvement éternel est donc lui-même incontestablement éternel<sup>4</sup>.

La question de l'éternité du Premier Moteur a montré l'importance de la continuité du mouvement éternel. C'est au nom de cette continuité que l'hypothèse d'une pluralité de moteurs immobiles et non éternels a été évincée. Ce critère de la continuité va donc

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, VIII, 6, 258b10-11 : Ἐπεὶ δὲ δεῖ κίνησιν αἰεὶ εἶναι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀνάγκη εἶναι τι αἰδῖον ὃ πρῶτον κινεῖ.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 258b16-259a8.

<sup>3</sup> Bien qu'on ne puisse pas dire qu'elle soit soumise au processus de la génération ni de la corruption (258b17 *sq.*)

<sup>4</sup> Nous discuterons, au chapitre VII, des allusions qu'Aristote fait, en *Physique*, VIII, 6, à l'éventualité de l'existence de plusieurs moteurs immobiles et éternels.

permettre, dans la suite du chapitre 6, de déduire la nécessaire unicité du Premier Moteur. En 259a8-13, Aristote commence par mobiliser un argument général qui défend la thèse de l'unité du Premier Moteur en vertu d'un principe axiologique. La nature, explique-t-il, préfère toujours le limité à l'illimité et l'unique au multiple :

« Or, il faut estimer qu'il y en a un seul plutôt que plusieurs, et en nombre limité plutôt qu'illimité. En effet, quand ce sont les mêmes choses qui se produisent, il faut toujours préférer ce qui est en nombre limité, car parmi les êtres naturels, il faut que ce qui est limité et ce qui est le meilleur, si cela est possible, existent de préférence. Et il suffit qu'il y ait un seul moteur qui, étant le premier des moteurs immobiles et étant éternel, sera le principe des autres mouvements. »<sup>1</sup>

Aristote s'appuie ici sur la considération de la nature et des êtres naturels. Ce n'est pas encore le mouvement éternel qui guide sa déduction, mais ce sont toutefois deux grands principes de la science physique, à savoir l'ordre et la finalité, qui orientent la discussion. Ce premier argument, toutefois, n'est pas définitif : il enseigne qu'il est souhaitable que le Premier Moteur soit unique, mais rien ne le justifie encore absolument. C'est pourquoi Aristote poursuit sa recherche et formule un deuxième argument, à la fois plus spécifique à l'enjeu du livre VIII et plus précis dans ses conclusions.

« Et il est manifeste également, à partir de ceci, qu'il est nécessaire que le premier moteur soit quelque chose d'unique et d'éternel. En effet, on l'a montré : il est nécessaire que le mouvement existe toujours. Et s'il existe toujours, il est nécessaire qu'il soit continu, car ce qui est toujours est aussi continu, tandis que le successif n'est pas continu. Or assurément, s'il est continu, il est unique. Or, est unique le mouvement d'un mû unique causé par un moteur unique, car si c'est un moteur, puis un autre, qui le meut, le mouvement en son entier ne sera pas continu, mais successif. »<sup>2</sup>

Il est à présent certain que le Premier Moteur est unique, car telle est la condition d'un mouvement éternel, continu et unique. Une multiplicité de moteurs causerait, au mieux, une multiplicité de mouvements successifs et non pas un déplacement continu et vraiment unique. *Physique* V, 3<sup>3</sup> explique, en effet, que sont continues deux choses dont les extrémités sont en contact de telle sorte qu'elles finissent par ne plus constituer qu'une seule chose. La continuité va donc de pair avec l'unité. Remarquons donc, à la suite de

---

<sup>1</sup> *Physique*, VIII, 6, 259a8-13 : ἐν δὲ μᾶλλον ἢ πολλά, καὶ πεπερασμένα ἢ ἄπειρα, δεῖ νομίζειν. τῶν αὐτῶν γὰρ συμβαινόντων αἰεὶ τὰ πεπερασμένα μᾶλλον ληπτέον. ἐν γὰρ τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον, ἂν ἐνδέχεται, ὑπάρχειν μᾶλλον. ἱκανὸν δὲ καὶ ἓν, ὃ πρῶτον τῶν ἀκινήτων ἀίδιον ὄν ἔσται ἀρχὴ τοῖς ἄλλοις κινήσεως.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 259a13-20 : φανερόν δὲ καὶ ἐκ τοῦδε ὅτι ἀνάγκη εἶναι τι ἐν καὶ ἀίδιον τὸ πρῶτον κινῶν. δέδεικται γὰρ ὅτι ἀνάγκη αἰεὶ κίνησιν εἶναι. εἰ δὲ αἰεὶ, ἀνάγκη συνεχῆ εἶναι· καὶ γὰρ τὸ αἰεὶ συνεχές, τὸ δ' ἐφεξῆς οὐ συνεχές. ἀλλὰ μὴν εἴ γε συνεχές, μία. μία δ' ἢ ὑφ' ἑνός τε τοῦ κινῶντος καὶ ἑνός τοῦ κινουμένου· εἰ γὰρ ἄλλο καὶ ἄλλο κινήσει, οὐ συνεχές ἢ ὅλη κίνησις, ἀλλ' ἐφεξῆς. La même argumentation est résumée en VIII, 10, 267a23-24.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 226a10-17.

Ross<sup>1</sup>, que la démonstration d'Aristote se fonde ici, par anticipation, sur l'existence du mouvement céleste, pour prouver que son moteur est bien tel qu'il doit être pour que ce mouvement existe. L'hypothèse d'un mouvement éternel et unique vise vraisemblablement le cas de la rotation circulaire, et non plus seulement celui de l'alternance perpétuelle de la génération et de la corruption dans la nature. Aussi le cercle est-il évident puisqu'Aristote se donne cela même qu'il doit expliquer. Il n'en demeure pas moins que cette anticipation présente l'intérêt de montrer très clairement la subordination du concept de Premier Moteur aux réquisits physiques du mouvement éternel.

Aristote, au chapitre 10, ajoute à ces deux propriétés, que sont l'éternité et l'unicité, celle de l'immatérialité. La démonstration porte, plus précisément, sur la question de savoir si le Premier Moteur possède une grandeur. En l'occurrence, Aristote établit que le principe premier est nécessairement sans partie ni grandeur, puisqu'aucune grandeur ne peut être à l'origine d'un mouvement éternel. Dans la mesure où, d'une part, aucune grandeur finie ne peut mouvoir pendant un temps infini, et où, d'autre part, il n'existe aucune grandeur infinie, il est nécessaire que le Premier Moteur, qui meut son mobile pour l'éternité, ne soit pas une grandeur<sup>2</sup>. La fin du chapitre 10 résume très clairement l'argumentation qui précède :

« Ces choses étant définies, il est manifeste qu'il est impossible que le moteur premier et immobile possède une grandeur quelconque. En effet, s'il possède une grandeur, il est nécessaire que celle-ci soit elle-même ou bien limitée ou bien illimitée. Assurément, qu'il ne soit pas possible qu'existe une grandeur illimitée, on l'a montré auparavant dans les leçons de physique. D'autre part, qu'il soit impossible qu'une grandeur limitée possède une puissance illimitée et qu'il soit impossible que quelque chose soit mu par quelque chose de limité pendant un temps illimité, on vient de le montrer. Or, le premier moteur meut d'un mouvement éternel pendant un temps illimité. Il est donc manifeste qu'il est indivisible et sans parties, n'ayant aucune grandeur. »<sup>3</sup>

Dépourvue de grandeur et de parties, le Premier Moteur est, par suite, une réalité immatérielle, dont l'immatérialité se justifie ici uniquement en raison de son pouvoir moteur. Dire que le Premier Moteur est inétendu, ce n'est donc pas, comme le soutient P. Aubenque, ponctuer la démonstration de *Physique* VIII par une « thèse manifestement

---

<sup>1</sup> Ross, 1966, pp. 91 et 693.

<sup>2</sup> *Physique*, VIII, 10, 266a12-b24.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 267b17-26 : διωρισμένων δὲ τούτων φανερόν ὅτι ἀδύνατον τὸ πρῶτον κινεῖν καὶ ἀκίνητον ἔχειν τι μέγεθος. εἰ γὰρ μέγεθος ἔχει, ἀνάγκη ἦτοί πεπερασμένον αὐτὸ εἶναι ἢ ἄπειρον. ἄπειρον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται μέγεθος εἶναι, δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς φυσικοῖς· ὅτι δὲ τὸ πεπερασμένον ἀδύνατον ἔχειν δύναμιν ἄπειρον, καὶ ὅτι ἀδύνατον ὑπὸ πεπερασμένου κινεῖσθαι τι ἄπειρον χρόνον, δέδεικται νῦν. τὸ δὲ γε πρῶτον κινεῖν αἰδίον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον. φανερόν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος.

théologique »<sup>1</sup>, car, dans ce cas comme précédemment, c'est encore la considération du mouvement éternel qui dicte ce qu'il en est du Premier Moteur et de sa nature. Toutes les propriétés énumérées jusqu'à présent s'appuient donc sur la motricité du principe premier. Elles consistent toutes à déduire sa nature des caractéristiques du mouvement qu'il doit engendrer. Un passage du *De Generatione et Corruptione* explicite clairement ce procédé argumentatif :

« ... comme on l'a déjà dit ailleurs, il est nécessaire qu'il y ait quelque chose s'il doit y avoir du mouvement ; si le mouvement est éternel, quelque chose d'éternel ; si le mouvement est continu, quelque chose d'un, d'identique et d'immobile, d'inengendré et d'inaltérable... »<sup>2</sup>

D'un bout à l'autre des développements relatifs au Premier Moteur, c'est donc la question du mouvement et de son éternité qui oriente la démonstration : le mouvement existe-t-il, il faut qu'une cause première existe aussi. Le mouvement est-il éternel ? Cette cause doit l'être également, de même qu'elle doit être immatérielle et immuable pour produire pareil mouvement. Ce mouvement est-il non seulement éternel mais continu ? Il s'ensuit alors que sa cause est à la fois immobile et unique. À dire vrai, aucune de ces propriétés ne déborde le cadre de l'exploration des conditions du mouvement éternel.

Il peut même apparaître que cette subordination du discours à des enjeux physiques conduise la démonstration à prouver plus qu'elle ne devrait. C'est du moins ce que l'on peut penser lorsqu'Aristote, en *Physique* VIII, 10, alors qu'il souhaite prouver que le Premier Moteur est sans grandeur ni partie, lui attribue indirectement une puissance (*δύναμις*) illimitée, alors que *Métaphysique* Λ 6 montre qu'il est un acte pur. Aristote, ici, est pris au piège d'une double ambiguïté : l'ambiguïté de la *δύναμις* tout d'abord, qui désigne plus ici le pouvoir moteur – et, par suite, une certaine activité – que la potentialité ; l'ambiguïté de sa méthode ensuite, puisque c'est avec des concepts physiques qu'il tente de déterminer les propriétés d'un être métaphysique<sup>3</sup>.

C'est la même ambiguïté qui ressort à la lecture de ce passage de *Physique* VIII, 10, dans lequel Aristote attribue au Premier Moteur une place à la périphérie de l'univers :

---

<sup>1</sup> P. Aubenque, 1962, p. 361.

<sup>2</sup> *De Generatione et Corruptione*, II, 10, 337a17-20 : ἀνάγκη εἶναι τι τὸ κινεῖν εἰ κίνησις ἔσται, ὡσπερ εἴρηται πρότερον ἐν ἐτέροις, καὶ εἰ ἀεί, ὅτι ἀεί τι δεῖ εἶναι, καὶ εἰ συνεχῆς, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἀκίνητον καὶ ἀγέννητον καὶ ἀναλλοίωτον, (texte et traduction par M. Rashed, Paris, Belles Lettres, 2005).

<sup>3</sup> Cette question est traitée au chapitre VI, pp. 455-457.

« Il est donc nécessaire qu'il se trouve soit au centre, soit sur un cercle, car ce sont les principes. Mais les choses plus proches du moteur se meuvent plus vite. Or tel est le mouvement du cercle. Le moteur se trouve donc là. »<sup>1</sup>

Les interprètes, depuis l'Antiquité, ont insisté sur l'incohérence d'une telle proposition. Comment ce qui est immatériel peut-il être localisé dans un espace physique ? Par suite, comment Aristote peut-il se contredire si brutalement, en prouvant, quelques lignes plus haut, que le Premier Moteur est sans grandeur ni partie, puis en affirmant ensuite qu'il est situé à la périphérie de l'univers ? Comment, enfin, ne pas revenir sur la thèse de l'immobilité du Premier Moteur, s'il faut considérer qu'il se situe quelque part et qu'il peut, par conséquent, être mêlé de mouvements accidentels ? Sans doute faut-il commencer par préciser que ces quelques lignes ne semblent pas devoir remettre en cause la totalité de la doctrine du Premier Moteur Immobile : non seulement cette localisation ne se répète jamais dans les autres traités du corpus, mais en outre il faut peut-être suivre D. Graham, lorsqu'il remarque que ce passage ne semble pas avoir gêné les contemporains d'Aristote. Il estime, en effet, à partir du témoignage de Simplicius sur Eudème<sup>2</sup> que ce dernier ne semblait voir aucune difficulté dans ce texte. D. Graham en conclut donc que ce passage n'est devenu problématique qu'après Aristote<sup>3</sup>. Il ne nous semble pas non plus qu'il faille lire ce texte comme une remise en cause de la doctrine d'un moteur premier et immatériel. Le problème interprétatif qu'il soulève ne consiste vraisemblablement pas à interroger la réalité de la présence de cette doctrine dans la *Physique*, mais plutôt à comprendre quels sont les motifs qui ont conduit à produire une affirmation qui a pu apparaître acceptable à l'Aristote de *Physique*, VIII, mais que nous lisons aujourd'hui comme une contradiction. Pour la résoudre, les commentateurs ont développé plusieurs stratégies interprétatives. Simplicius<sup>4</sup>, par exemple, nous apprend qu'Alexandre suggérait de comprendre que le Premier Moteur était situé sur la totalité du dernier cercle, de sorte que cet emplacement n'engendrait pour lui aucun changement, puisque ce n'est pas le cercle qui change de lieu, mais ce qui le décrit. Simplicius<sup>5</sup>, pour sa part, considère que cette localisation est plus ou moins métaphorique : si le Premier Moteur est immatériel, il est à la fois partout et nulle part, mais au sens strict, le Premier Moteur n'est pas dans le ciel. Mieux vaudrait dire que c'est le ciel qui est en lui, car le Premier Moteur « enveloppe le monde entier par sa

---

<sup>1</sup> *Physique*, VIII, 10, 267b6-9 : ἀνάγκη δὴ ἢ ἐν μέσῳ ἢ ἐν κύκλῳ εἶναι. αὐταὶ γὰρ αἱ ἀρχαί. ἀλλὰ τάχιστα κινεῖται τὰ ἐγγύτατα τοῦ κινουμένου. τοιαύτη δ' ἢ τοῦ κύκλου κίνησις· ἐκεῖ ἄρα τὸ κινουόν.

<sup>2</sup> Simplicius, *op. cit.*, 1355, 33 *sqq.*

<sup>3</sup> D. Graham, 1999, p. 178 : « Aristotle for his part does not seem to have worried about the danger of assigning to his unmoved mover a place on a moving body, or about the further paradoxes of assigning it any location at all. »

<sup>4</sup> Simplicius, *op. cit.*, 1355, 15 *sqq.*

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1354, 39-1355, 15.



puissance illimitée »<sup>1</sup>. Plus récemment, L. Judson<sup>2</sup>, souhaite également mettre l'accent sur l'ambiguïté de cette localisation : puisque le ciel n'est nulle part, dire que le Premier Moteur se trouve à sa périphérie revient, en réalité, à affirmer qu'il n'a aucune relation avec le monde physique. Dans cette perspective, la localisation du Premier Moteur ne poserait, en fin de compte, qu'un problème assez limité, puisque la place qui lui est attribuée est à peine un lieu et qu'elle ne remet donc en cause ni sa transcendance ni son immatérialité. Cependant, toutes ces interprétations consistent seulement à nier que la contradiction soit réelle en sauvant l'immobilité absolue du Premier Moteur ; elles n'éclairent pas la raison qui, aux yeux d'Aristote, justifie qu'on attribue une place au Premier Moteur<sup>3</sup>.

C'est pour cette raison que, dans son étude du passage<sup>4</sup>, H. S. Lang propose de s'intéresser au contexte argumentatif dans lequel cette précision intervient. Cette méthode l'amène à souligner que, dans les lignes qui précèdent, soit à partir de 267a21, Aristote ne s'occupe pas tant du Premier Moteur que du premier mouvement. Il y résume les acquis de sa démonstration, en posant d'une part que, si le mouvement éternel doit exister, il faut qu'il ait une grandeur, que d'autre part, s'il doit être continu, il faut que cette grandeur soit unique, et enfin qu'il doit être mû par un moteur un, éternel, immobile et qui ne change pas relativement au mû. Puis il souligne que ce dernier ne doit pas non plus changer par rapport à ce moteur, mais qu'il doit demeurer identique en chacune de ses parties : δεῖ δὲ οὐδὲ τὸ κινούμενον πρὸς ἐκεῖνο ἔχειν μεταβολήν, ἵνα ὁμοία ᾖ κίνησις (267b5-6). Selon H. S. Lang, cette phrase pose la question de savoir comment une grandeur en mouvement peut connaître une forme d'immutabilité proche de celle du Premier Moteur. Or, puisque cette question précède immédiatement le passage incriminé, elle en déduit que c'est ce problème qui est développé en 267b6-9 et que, par conséquent, le sujet de la phrase suivante n'est pas τὸ κινῶν, mais τὸ κινούμενον. Cette localisation ne concernerait donc pas le Premier Moteur, mais le premier mouvement, dont on saurait, à présent, qu'il se situe à la périphérie de l'univers. La fin du passage ne démentirait pas cette conclusion, puisque dans la phrase ἐκεῖ ἄρα τὸ κινῶν (267b9), le verbe sous-entendu ne serait pas ἐστὶ, mais κινεῖ. À aucun moment donc, ce texte ne reviendrait à affirmer que le Premier Moteur se trouve quelque part dans l'univers.

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1355, 14-15 : περιέχει δὲ ἐκεῖνο τὸν ὅλον κόσμον τῇ ἀπείρῳ ἑαυτοῦ δυνάμει.

<sup>2</sup> L. Judson, 1994, p. 168.

<sup>3</sup> Barbotin (1986, pp. 185-191) par exemple, considère que ce passage de *Physique* VIII, 10 est le reliquat d'une ancienne tendance d'Aristote à accompagner la transcendance ontologique d'une transcendance spatiale.

<sup>4</sup> H. S. Lang, 1981, pp. 321-335.

Peut-être cette solution est-elle correcte, mais il ne nous semble pas nécessaire de réécrire *intégralement* le passage comme H. S. Lang le préconise. Son interprétation, en effet, comporte deux volets qu'on peut fort bien envisager indépendamment l'un de l'autre. Le premier volet concerne le sujet du passage : le Premier Moteur ou le *primum mobile*. Sur ce point, l'interprétation de H. S. Lang peut paraître cohérente, voire éclairante. Certes, il est vrai que la circularité du mouvement du premier mû a déjà amplement fait l'objet d'une démonstration dans les deux chapitres qui précèdent, si bien que l'alternative qu'Aristote pose, en 267b6-7, entre le centre et la périphérie n'a, par conséquent, pas besoin de concerner le mobile éternel : de prime abord, cette alternative ne semble avoir de sens que parce que l'on sait déjà que le mouvement que le Premier Moteur engendre est une rotation. Cependant, il demeure que H. S. Lang a raison de souligner que c'est la nécessité de prouver que le mobile éternel ne change pas relativement à son moteur qui invite Aristote à poser cette question de localisation. On peut ainsi fort bien lire le texte, en conférant au passage une unité plus grande qu'on ne le fait d'habitude, c'est-à-dire en faisant l'hypothèse que cette localisation doit permettre de garantir la relative immutabilité du premier mû. Si l'on accepte, en effet, que le sujet du passage soit le premier mû, en lieu et place du Premier Moteur, il faut alors supposer qu'Aristote, pour s'assurer que le mobile ne change pas, envisage que le mû se situe soit au centre, soit sur un cercle, étant entendu, d'une part, que, dans les deux cas, cela lui permet de connaître toujours le ou les mêmes points et, par conséquent, de réaliser un mouvement relativement immuable, étant entendu, d'autre part, que ce sont là les principes de l'univers, dont on admet, sans le dire, qu'il est sphérique. Il en découlerait alors que, puisque le mouvement de l'univers, dont on sait qu'il est circulaire, est le plus rapide de tous, c'est donc qu'il est plus proche de son moteur. Bien que cette lecture nécessite d'accepter une certaine part d'implicite, elle a toutefois le mérite de mieux éclairer la fonction de cette question de localisation, en la reliant directement aux considérations qui précèdent.

Néanmoins, l'argumentation de H. S. Lang comporte un second volet qui peut paraître plus arbitraire. Que ce soit le *primum mobile* le sujet de 267b6-7 n'implique nullement, en effet, qu'il faille sous-entendre *κινεῖ* plutôt que *ἔστι* en b9. Aucun commentateur antique n'a d'ailleurs compris le passage avec cette correction. On peut, au contraire, fort bien continuer à penser qu'Aristote conclut que le Premier Moteur *est* à la périphérie de l'univers, puisque c'est là que se trouve le mobile qui en est le plus proche. Puisque les choses qui se situent plus près de leur moteur se meuvent plus vite, puisque c'est le mouvement extérieur et circulaire de l'univers qui se meut du transport le plus rapide, il faut donc que son moteur en soit proche et, par suite, qu'il soit également sur la sphère. En ce sens, la lecture que fait H. S. Lang de la fonction argumentative du passage

est tout à fait pertinente, mais elle ne nécessite pas de procéder à l'ensemble des modifications textuelles qu'elle propose.

Sur un point cependant, l'argumentation de H. S. Lang présente l'intérêt de montrer que ce texte peut parfaitement se comprendre si l'on accepte que la localisation qu'il formule ne concerne pas l'être du Premier Moteur, mais sa causalité motrice. C'est d'ailleurs la tendance interprétative la plus répandue qui souligne que la circonférence de l'univers n'est pas le lieu où le Premier Moteur existe, mais celui où il meut en priorité. Thomas d'Aquin<sup>1</sup> donne une formulation très claire de cette distinction : la localisation du Premier Moteur ne détermine pas la place que sa substance doit occuper, mais le point où s'exerce sa causalité, puisqu'il faut que le Premier Moteur commence à mouvoir quelque part. En d'autres termes, puisque le premier ciel se meut plus vite que les autres choses, c'est donc qu'il est dans une relation directe avec son principe moteur et, par suite, que celui-ci le meut en priorité, car plus la cause est proche, plus rapide sera le mouvement. H. S. Lang<sup>2</sup> rejette cette solution, car elle estime qu'elle suppose de sortir du cadre de la science du mouvement, auquel le livre VIII est intégralement consacré, pour s'interroger sur l'être du Premier Moteur. Si son appréciation de l'objectif démonstratif du livre VIII nous paraît tout à fait pertinente, son jugement sur la valeur philosophique de l'interprétation traditionnelle, en revanche, peut sembler sévère. Dire que le Premier Moteur exerce prioritairement son influence sur la périphérie de l'univers, et ce pour des raisons cinétiques – la rapidité du mouvement considéré – ne décrit en rien la nature du principe premier. C'est, au contraire, un complément attendu à l'étude du mouvement éternel et circulaire. Il est vrai que la question de la causalité du Premier Moteur peut être l'occasion de s'interroger sur la nature d'un tel être : c'est précisément la tâche de *Métaphysique*, Λ 7. Cependant, force est de reconnaître que les résultats de Λ 7 sont bien différents – et bien plus riches – que ceux de *Physique*, VIII, 10, où Aristote n'évoque ni la perfection du Premier Moteur, ni la causalité finale qui soutient sa motricité. Il n'est donc pas justifié de rejeter cette interprétation de *Physique*, VIII, 10, au motif qu'elle ne respecterait pas l'objectif démonstratif du livre. Toutefois, cette objection n'est pas la seule. L. Judson<sup>3</sup>, par exemple, estime que cette solution vaut uniquement dans le cas des causes motrices efficientes. C'est le même sentiment qu'exprime Le Blond, lorsqu'il

<sup>1</sup> Thomas d'Aquin, *op. cit.*, § 1169.

<sup>2</sup> H. S. Lang, 1981, pp. 323-324. Ce rejet cependant est assez curieux, puisque que sous-entendre κινεῖ à la place d' ἐστὶ revient à cela.

<sup>3</sup> L. Judson, 1994, p. 169. Ce point, par ailleurs, convient très bien à l'argumentation de L. Judson qui entend soutenir que le Premier Moteur de la *Physique* est tout à la fois cause efficiente et cause finale et que, par suite, les données de la *Physique* ne remettent pas fondamentalement en cause celles de *Métaphysique* Λ. La compatibilité des descriptions du Premier Moteur dans ces deux textes fera l'objet d'une discussion approfondie au chapitre VI de ce travail.

considère que ce passage révèle « l'influence du schème mécanique et artificialiste de la causalité motrice »<sup>1</sup> en *Physique* VIII. Dans l'hypothèse formulée par Thomas d'Aquin, la localisation du principe premier ne mettrait donc plus en péril la thèse de son immatérialité ni celle de son immobilité, mais elle compromettrait cependant grandement celle de la causalité finale du Premier Moteur, exprimée en *Métaphysique*  $\Lambda$ , ou du moins sa compatibilité avec les développements de *Physique* VIII. Nous aurons à reparler de cette compatibilité entre les descriptions du Premier Moteur en *Physique* VIII et celles de *Métaphysique*  $\Lambda$ . Nous tenterons, à cette occasion, de déterminer si l'influence du Premier Moteur en *Physique* VIII s'apparente à la causalité efficiente et si elle contredit, par conséquent, la voie causale que lui assigne  $\Lambda$  7. Remarquons simplement, pour l'heure, que le jugement de Judson ne se justifie guère : dans le cas de la causalité finale également, l'être qui est le plus proche du bien aura tendance à se mouvoir plus intensément pour s'en rapprocher<sup>2</sup>. Rien n'autorise donc, à ce stade, à prêter au Premier Moteur, en vertu de cette localisation, une causalité efficiente. En revanche, ce passage indique clairement que c'est un schème physique qui structure l'ensemble du questionnement aristotélicien sur le Premier Moteur dans la *Physique*. C'est parce que son objectif se résume à l'étude du mouvement éternel qu'Aristote évoque la situation causale du Premier Moteur. C'est parce qu'il cherche à expliquer la relative rapidité du mouvement céleste qu'il en vient à lui assigner une place, ou du moins un lieu privilégié sur lequel s'exercera son influence. En tout cela, Aristote ne s'interroge manifestement pas sur la nature de l'être immobile et transcendant, dont il vient de démontrer l'existence : seul son pouvoir causal retient son attention, seuls les services qu'il peut rendre à l'explication du mouvement éternel justifient qu'il s'y intéresse.

La doctrine du Premier Moteur Immobile en *Physique* VIII présente donc cette singularité de proposer l'existence d'une réalité transcendante dont on ne fait jamais l'étude qu'au moyen de schèmes physiques. Il n'existe aucune commune mesure entre le Premier Moteur et les êtres naturels : ceux-ci sont en mouvement, tandis que celui-là est immobile ; ceux-ci sont corporels, tandis que celui-là est sans grandeur ni partie. Et pourtant, aucun concept n'en dit la nature véritable<sup>3</sup>. Nous ne connaissons pas l'essence du Premier Moteur. Nous ne savons ni qui il est, ni ce qu'il fait. Tout ce que la démonstration nous apprend de lui, c'est ce qu'il doit être pour assurer le mouvement céleste. À aucun moment l'accent n'est mis non plus sur la nature divine du Premier Moteur. Les termes

<sup>1</sup> J.-M. Le Blond, 1939, p. 387.

<sup>2</sup> C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, en *De Caelo*, II, 12, les êtres qui sont trop éloignés de la perfection se meuvent à peine pour la rejoindre.

<sup>3</sup> M. de Corte (1931, p. 107) souligne que la démonstration de *Physique* VIII est enracinée dans l'ordre physique. C'est la même conclusion qu'exprime F. Solmsen (1940, p. 248), lorsqu'il écrit que l'étude du Premier Moteur fait partie intégrante du système physique qu'Aristote élabore dans l'ouvrage.

θεός ou θεῖον ne sont jamais prononcés<sup>1</sup>. La *Physique* ne mobilise aucune considération théologique, pour la raison principale que cela ne constitue pas son objet. Comme le souligne C. Natali<sup>2</sup>, Aristote ne s'intéresse pas à la nature du divin. Ajoutons, qu'il ne tente pas non plus de décrire la nature propre d'un être métaphysique. Son propos se resserre, au contraire, autour d'outils argumentatifs physiques, au mépris des commodités que la recherche métaphysique pourrait lui procurer. L'une de ces commodités est la thèse de l'antériorité de l'acte sur la puissance<sup>3</sup> ; une autre est celle de l'essentielle actualité du Premier Moteur. La première permettrait, en l'occurrence, de prouver l'inengendrement du mouvement de façon plus rapide et plus définitive. La preuve de l'éternité du mouvement, en *Physique* VIII 1, s'appuie en effet sur ce principe, car dire que l'engendrement du mouvement contraint à concevoir un mouvement antérieur au premier suppose que l'actualisation des potentialités de mouvement doit avoir toujours existé et, partant, que l'acte précède toujours la puissance. Non seulement cette preuve conduit, à sa manière, à poser le principe de l'antériorité de l'acte sur la puissance, mais elle serait aussi plus efficacement énoncée si elle s'y référait explicitement. Le second expédient métaphysique que la démonstration de *Physique* VIII gagnerait à utiliser est celui de l'essentielle actualité du Premier Moteur. C'est d'ailleurs à cette conclusion qu'Aristote est amené en *Métaphysique* Λ 6, à la suite de la preuve de l'éternité du mouvement. L'éternité, l'immutabilité ou la simplicité du Premier Moteur sont, à certains égards, des formulations extérieures de la thèse de l'Acte pur. En *Physique* VIII en tout cas, elle permettrait d'établir de façon plus convaincante encore que le Premier Moteur engendre un mouvement éternel, unique et continu, puisque rien n'assure mieux l'immutabilité du moteur par rapport à son mû que l'idée de l'Acte pur. La solution de l'immobilité, que privilégie la *Physique*, n'est, à cet égard, qu'un pis-aller. D'une manière plus générale, c'est la notion d'acte qui, au sujet du Premier Moteur, brille par son absence. Elle est implicitement présente, à travers les thèses de l'éternité et de l'immobilité du Premier Moteur. Elle n'est toutefois jamais explicitement formulée. Aussi souscrivons-nous au jugement de Verbeke qui écrit, à propos de *Physique* VIII : « La méthode employée par Aristote au cours de son argumentation est d'ordre *physique* ; nous entendons par là qu'il ne s'est guère servi des notions métaphysiques d'acte et de puissance, qui lui auraient permis d'atteindre son but par des chemins moins sinueux ; le Stagirite s'est tenu aussi près que possible de l'expérience concrète du monde matériel et a étudié le mouvement tel

---

<sup>1</sup> Il ne faut pas conclure de ce silence que le Premier Moteur n'est pas un dieu, mais seulement l'analogie du divin, comme le propose R. Bodéüs (1992, p. 48). Il n'y a aucun doute à ce sujet et les développements de *Métaphysique* Λ le confirment : le Premier Moteur est un dieu.

<sup>2</sup> C. Natali, 1974, p. 118.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Θ 8.

qu'il se révèle dans les différentes classes de réalités qu'on y découvre.»<sup>1</sup> Peut-être ne faut-il pas voir dans ce parti-pris une maladresse, mais au contraire une rigueur méthodologique remarquable. Aristote reste fidèle au principe selon lequel il n'y a qu'une science par genre<sup>2</sup> : en conséquence, la science physique n'affronte pas seulement des problèmes qui, à un égard ou à un autre, participent de la connaissance du monde naturel. Elle s'efforce, en outre, de les affronter par les seuls moyens dont elle dispose, sans s'autoriser certains expédients plus propres à la science des substances qu'à celle du mouvement. Les notions d'acte et de puissance et le principe de l'antériorité de celui-là sur celle-ci ont certes bien une pertinence en physique ; leur domaine de validité, cependant, déborde très largement ce cadre, sans que *Physique*, VIII l'évoque jamais. Quant à l'essentielle actualité du principe premier, elle suppose, pour l'établir, qu'on s'extirpe de la seule considération du mouvement pour adopter sur les choses un point de vue non plus cinétique, mais ousiologique<sup>3</sup>. La science de la nature peut, par ses propres moyens, démontrer l'existence d'un principe premier et transcendant du mouvement ; il ne lui appartient pas de faire l'étude de sa nature substantielle ni divine. Cela ne signifie pas que le discours humain sur le divin soit contraint d'exprimer la nature et la transcendance du divin par le seul biais de la négation<sup>4</sup>. Cela signifie plus simplement que la connaissance du principe doit basculer vers une science première. L. Couloubaritsis formule avec une grande clarté cette ouverture : « Dès lors, la nécessité d'une autre science qui puisse le prendre comme objet, ainsi d'ailleurs que tous les principes, en tant qu'ils recèlent en eux quelque chose d'immuable, apparaît par là comme une option incontournable. »<sup>5</sup> Aussi faut-il s'en remettre aux développements de la science ousiologique pour espérer apprendre ce qu'il en est de l'être même du Premier Moteur<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Verbeke, 1948, p. 160.

<sup>2</sup> *Analytica Posteriora*, I, 28, 87a38-b1.

<sup>3</sup> Ces deux points sont développés plus en détail, au chapitre IV.

<sup>4</sup> P. Aubenque (1962, p. 363) estime qu'Aristote a fondé la méthode de la théologie négative : « La négation est l'index de la transcendance au sein de la finitude ; elle est l'ultime recours laissé à l'homme par les ressources de son langage pour parler de la transcendance sans la trahir. » Ce jugement nous semble impropre à décrire la méthode aristotélicienne. Non seulement les approximations de *Physique* VIII se justifient mieux par le parti-pris méthodologique de limiter son propos à des questions de physique, mais en outre, l'étude du Premier Moteur en *Métaphysique*  $\Lambda$  suggère, au contraire, que la connaissance humaine peut se donner les moyens d'appréhender en elle-même la nature du principe. Les concepts d'acte, de bien, d'intellect ou de fin, qui servent à décrire le Premier Moteur, sont tout aussi pertinents dans le cas du principe premier que dans celui de l'homme. Peut-être même ne trouvent-ils tout leur sens qu'en rapport au Premier Moteur.

<sup>5</sup> L. Couloubaritsis, 1997, p. 379.

<sup>6</sup> C'est précisément l'objet de la deuxième partie de ce travail.

## IV. L'EXPLOITATION DU CONCEPT DE PREMIER MOTEUR IMMOBILE EN PHYSIQUE

Parce qu'il émerge dans un contexte physique, parce qu'il est en partie le produit d'une étude du mouvement, le concept de Premier Moteur peut s'intégrer à certaines recherches sur la nature et prolonger la connaissance que nous avons des êtres naturels, soit parce qu'il force le physicien à reformuler certains concepts élémentaires, soit parce qu'il lui donne un indice sur la base duquel il lui est possible d'en établir de nouveaux.

### IV. 1. Repenser certains concepts

Le concept de Premier Moteur Immobile contraint à envisager le cas particulier où ce qui meut n'est pas lui-même en mouvement et ne meut donc pas en vertu du mouvement qui l'anime. Il oblige donc à se poser la question du biais par lequel le moteur non mû peut engendrer le mouvement dans son mobile. On sait que la réponse la plus complète qu'Aristote apporte à cette question est celle qui montre, en *Métaphysique*  $\Lambda$  7, que le Premier Moteur meut comme objet d'amour : *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον* (1072b3). Elle suppose, en amont, d'être parvenu à la connaissance de la nature du Premier Moteur, puisqu'il faut avoir établi que celui-ci est un être parfait et désirable. Cette démonstration ne relève pas de la science physique. Cependant, la science physique elle aussi peut, dans des proportions plus modestes, tenter d'apporter une réponse au moins partielle à cette question, mais ce ne peut être qu'au prix d'une redéfinition d'un concept essentiel à l'explication du mouvement : celui du contact. *Physique* III, 2 explique que le moteur meut son mobile en le touchant<sup>1</sup>. Le livre V précise que deux choses ne se touchent ou ne sont en contact que lorsque leurs extrémités sont ensemble dans un même lieu<sup>2</sup>. Il va sans dire que l'immatérialité du Premier Moteur lui interdit de mouvoir par contact et que son immobilité exclut qu'il soit affecté en retour par le mouvement qu'il fonde. Le principe de la motricité par contact entre le moteur et le mû doit donc être retravaillé à la lumière des contraintes que le concept de Premier Moteur fait peser sur l'explication du mouvement.

---

<sup>1</sup> *Physique*, III, 2, 202a7-9 : « C'est pourquoi le mouvement est l'entéléchie du mobile, en tant que mobile, et cela arrive grâce au contact de ce qui meut, de sorte que, en même temps, il subit aussi quelque chose. » / διὸ ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινήτου, ἣ κινήτον, συμβαίνει δὲ τοῦτο θίξει τοῦ κινήτικοῦ, ὅσθ' ἄμα καὶ πάσχει.

<sup>2</sup> *Ibidem*, V, 3, 226b21-23 : « Je dis donc que sont ensemble selon le lieu toutes ces choses qui sont dans un lieu unique et premier, que sont séparées toutes celles qui sont dans des lieux différents, et que sont en contact celles dont les extrémités sont ensemble. » / <ἄμα> μὲν οὖν λέγω ταῦτ' εἶναι κατὰ τόπον, ὅσα ἐν ἐνὶ τόπῳ ἐστὶ πρότω, <χωρῖς> δὲ ὅσα ἐν ἐτέρῳ, <ἄπτεισθαι> δὲ ὡν τὰ ἄκρα ἄμα.

Le chapitre 6 du premier livre du *De Generatione et Corruptione* s'emploie à cette redéfinition. Aristote, qui s'y interroge sur l'engendrement des éléments, reconduit successivement ce problème vers celui de l'association et de la dissociation, puis vers celui du mélange, puis vers celui de l'action et de la passion et, enfin vers celui du contact, car rien ne peut agir, ni pâtir, ni se mélanger sans un contact mutuel<sup>1</sup>. L'analyse du contact révèle qu'il présuppose que deux choses aient leurs extrémités ensemble. C'est donc qu'elles sont des grandeurs, qu'elles sont dotées d'une position et, puisque le lieu désigne en priorité le haut et le bas, qu'elles ont aussi pesanteur ou légèreté et, par suite, qu'elles sont susceptibles d'action et de passion. Le cas général du toucher exige donc que des grandeurs soient capables de se mouvoir et de s'affecter les unes les autres, en raison du contact mutuel qui affecte leurs extrémités<sup>2</sup>. Si, par ce contact, le moteur actualise la puissance de mouvement dans le mobile, par ce même contact, il pâtit, en retour, du mouvement qu'il vient d'imprimer dans le mû. Aristote, cependant, remarque que tout ce qui meut ne cause pas toujours le mouvement de semblable manière (τὸ κινεῖν οὐχ ὁμοίως κινεῖ τὸ κινούμενον 323a12-13) : ce qui meut doit parfois être mû lui-même pour mouvoir (τὸ μὲν κινούμενον καὶ αὐτὸ κινεῖν 323a13-14), parfois il doit être immobile (τὸ δ' ἀκίνητον ὄν 323a14). En l'occurrence, l'immobilité de certains moteurs, et du premier d'entre eux tout particulièrement, oblige à penser un contact avec le mobile qui n'affecte pas en retour le moteur. Il élabore donc une distinction entre deux types de toucher, distinction qui relaie celle qui porte sur deux types de moteurs.

La définition ordinaire du contact est celle qui vaut pour la catégorie la plus répandue de moteurs :

« La plupart du temps, ce qui est en contact est en contact avec quelque chose qui est elle-même en contact avec lui – de fait, presque toutes les choses qui nous entourent ne meurent qu'en étant mues, et pour ce qui les concerne, il est nécessaire et il apparaît qu'elles ne touchent qu'en étant elles-mêmes touchées. »<sup>3</sup>

C'est ici la chaîne des moteurs mus qu'évoque Aristote : la plupart des moteurs ne sont capables d'engendrer le mouvement que parce qu'ils sont eux-mêmes en mouvement. C'est donc que ces moteurs occupent une place intermédiaire dans la série des moteurs : chacun d'entre eux est le moteur du suivant, mais le mobile du précédent. Partant, ce moteur intermédiaire non seulement est en contact avec son propre moteur et subit un mouvement, mais en outre, il touche son mobile auquel il transmet le mouvement et dont

---

<sup>1</sup> *De Generatione et Corruptione*, I, 6, 322b21-22 : Ἄλλὰ μὴν εἰ περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν καὶ περὶ μίξεως θεωρητέον, ἀνάγκη καὶ περὶ ἀφῆς.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 323a9-12.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 323a25-28 : Ἔστι μὲν οὖν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ ἀπτόμενον ἀπτομένου ἀπτόμενον· καὶ γὰρ κινεῖ κινούμενα πάντα σχεδὸν τὰ ἐμποδίων, ὅσοις ἀνάγκη καὶ φαίνεται τὸ ἀπτόμενον ἄπτεσθαι ἀπτομένου.



il reçoit, en retour, une nouvelle passion. D'un côté comme de l'autre, le contact implique de recevoir un mouvement. Le cas du moteur immobile doit faire exception à cette règle : non seulement il ne peut mouvoir en étant lui-même mû et ne doit donc pas connaître de contact en amont, mais il ne peut non plus toucher son mobile de la même manière que les moteurs intermédiaires :

« Mais il y a des cas, où nous disons que le moteur se borne à toucher le mû, et non pas ce qui est touché touche (...); en sorte que si quelque être meut en restant lui-même immobile, il touche bien alors le mû, mais le mû ne le touche en aucune manière. Nous affirmons en effet parfois que celui qui s'en prend à nous nous touche, sans que nous-mêmes nous le touchions. »<sup>1</sup>

Dans ce texte, Aristote ne revient pas sur la question du contact entre le moteur immobile et son éventuel moteur. Parce qu'il est immobile, ce moteur ne meut pas en vertu de son propre mouvement. Il est donc absurde d'envisager qu'il puisse être en contact avec un moteur antérieur. Ici aussi, le concept de l'immobilité traduit la primauté du moteur. Cependant, ce qui meut tout en étant immobile ne laisse pas de mouvoir en vertu du contact qu'il entretient avec son mobile. Il faut préciser toutefois que ce contact est unilatéral. Le moteur immobile n'est pas touché par ce qu'il touche, il n'est pas affecté par ce qu'il meut, il n'est pas mû par son mobile. Mouvoir n'entraîne pas pour lui de mouvement accidentel. On pourrait gloser sur l'exemple que prend Aristote pour illustrer l'unilatéralité du toucher qu'il invoque : celui qui nous touche sans être touché, c'est celui qui nous afflige (τὸν λυποῦντα). On pourrait alors penser que le schème d'un mouvement psychique est en place : entendons par là qu'Aristote ferait peut-être discrètement allusion au mouvement amoureux que le Premier Moteur occasionne, conformément à ce qu'indique *Métaphysique* Λ 7. En réalité, il ne semble pas qu'Aristote, dans ce texte, s'abstraie des cadres de la science physique. La motricité du moteur immobile ne bouleverse pas totalement l'explication de l'engendrement du mouvement. C'est toujours au contact entre le moteur et le mû qu'il faut la rattacher. En un sens, il peut sembler étonnant que le moteur immobile, dont il n'est pas difficile de comprendre qu'il n'a que peu de rapports avec la nature, engendre toutefois le mouvement d'une manière relativement habituelle et entièrement physique. Ce n'est pas à la mise au point d'un paradigme métaphysique qu'Aristote travaille ici, mais à la redéfinition d'un concept pleinement physique à partir d'un cas particulier et éminent. La motricité du Premier Moteur, en somme, ne s'explique pas ici autrement que par le biais du contact. Notons également que l'unilatéralité de ce toucher ne préserve qu'un aspect de l'immobilité du

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 323a28-33 : ἔστι δ' ὡς ἐνίοτέ φαμεν τὸ κινῶν ἄπτεσθαι μόνου τοῦ κινουμένου, τὸ δ' ἀπτόμενον μὴ ἄπτεσθαι ἀπτομένου. (...) "Ὡστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὄν, ἐκείνο μὲν ἂν ἄπτοιτο τοῦ κινήτου, ἐκείνου δὲ οὐδέν· φαμὲν γὰρ ἐνίοτε τὸν λυποῦντα ἄπτεσθαι ἡμῶν, ἀλλ' οὐκ αὐτοὶ ἐκείνου.

Premier Moteur. Elle ne rend pas compte du biais par lequel il peut mouvoir sans être lui-même en mouvement. Elle n'explique pas comment un mouvement physique peut être engendré par une réalité qui ne l'est pas. Elle assure simplement la possibilité pour le moteur immobile de ne pas cesser de l'être, une fois le mouvement engendré. En somme, elle fonde l'immutabilité du moteur en aval du mouvement, mais elle n'explique pas son immobilité initiale, et pour cause, car ceci impliquerait de faire un pas en dehors de la science physique pour s'interroger sur les voies causales d'un être métaphysique. Le traitement de l'immobilité du moteur ne déborde donc pas le cadre de la science naturelle. Cependant, il conduit Aristote à déterminer la possibilité d'un cas tout à fait singulier : celui d'un toucher non réciproque. Aucune autre réalité, aucun autre moteur n'aurait pu lui suggérer ce cas. Le concept de moteur immobile invite donc à préciser les contours d'un concept physique, il force à en élaborer une compréhension plus subtile.

## IV. 2. La richesse explicative du concept de Premier Moteur

Le *De Motu Animalium* est un traité particulièrement représentatif de la fécondité pour la science physique du concept de Premier Moteur Immobile. Aucun autre traité ne révèle mieux l'universelle validité du Premier Moteur Immobile en science physique, ni son pouvoir heuristique. L'ouvrage s'ouvre par la déclaration d'un programme scientifique :

« Ce qu'il faut examiner à présent, c'est, de façon générale, la cause commune du fait de se mouvoir, quel que soit le mouvement... »<sup>1</sup>

Le traité se présente donc comme une étude du mouvement dont la validité doit être universelle : il n'est pas question de ne s'intéresser qu'à certains cas particuliers, mais il s'agit, au contraire, d'envisager le phénomène du mouvement de la façon la plus large possible, afin d'en fixer des modalités et des causes qui soient appropriées en chaque cas. Si le concept de moteur immobile doit intervenir dans ce contexte, c'est donc que sa pertinence est universelle. Cette étude très générale du mouvement et de sa cause est immédiatement rattachée à la réflexion de *Physique VIII* sur le premier des mouvements et le premier des moteurs :

---

<sup>1</sup> *De Motu Animalium*, 1, 698a4-7 : ὅλως δὲ περὶ τῆς κοινῆς αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι κίνησιν ὁποιανοῦν (...) ἐπισκεπτέον νῦν. S. Fazzo (2004, pp. 203-229) montre que le *De Motu Animalium* n'est pas *stricto sensu* un traité de zoologie, mais une étude générale du mouvement. Seule la deuxième partie du traité analyse en détail le mouvement animal, tandis que la première ne s'y réfère que par commodité, pour faire pendant au mouvement automoteur du ciel. L'ensemble du traité serait donc un « texte composite » dont certains aspects sont biologiques, tandis que d'autres seraient plus généralistes.

« Que donc, d'une part, le principe des autres mouvements soit ce qui se meut soi-même, et que, d'autre part, le principe de ce dernier soit ce qui est immobile, et que le premier moteur soit nécessairement immobile, on l'a défini précédemment, lorsqu'il était question, à propos du mouvement éternel, de savoir s'il existe ou non et, s'il existe, ce qu'il est. »<sup>1</sup>

Il est tout naturel qu'Aristote rappelle ici les acquis de *Physique* VIII : rechercher la cause commune à l'ensemble des mouvements a nécessairement un lien avec la cause première de l'ensemble des mouvements, non pas parce que cette cause première serait aussi la cause prochaine en chaque cas, mais parce que ce qui fonde sa motricité première doit se retrouver dans la structure de chaque mouvement. Le raisonnement doit alors consister à retrouver, dans le détail des mouvements sublunaires, la structure de la motricité du Premier Moteur. C'est ici que la richesse du concept de moteur immobile peut commencer à s'exprimer. Il devient l'indice qui met sur la voie d'autres découvertes physiques et, une fois la science établie, le produit nécessaire des principes structurels du mouvement.

La suite de l'étude d'Aristote ne va cesser de démontrer qu'à tous égards, le mouvement ne peut se réaliser sans quelque chose d'immobile<sup>2</sup>. Ceci vaut, en premier lieu, pour les êtres vivants : leur mouvement exige que l'une de leurs parties demeure au repos, tandis qu'une autre se meut. C'est alors la structure de l'articulation, sa fonction et sa conformité au principe général du mouvement qui sont mises à jour. Si l'avant-bras se meut, le coude doit rester immobile ; si le bras bouge en son entier, l'épaule est au repos<sup>3</sup>.

« Tout d'abord donc, dans les êtres vivants eux-mêmes, il faut en effet, si l'une des parties est mue, qu'une autre soit au repos. Et c'est pour cela que les êtres vivants ont des articulations... »<sup>4</sup>

Dans le cas du vivant animé comme dans celui du mouvement premier, un même principe est à l'œuvre : le mouvement ne peut avoir lieu que si quelque chose n'est pas mû. L'indispensable immobilité du Premier Moteur est le fondement d'une première analogie<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *De Motu Animalium*, 1, 698a7-11 : ὅτι μὲν οὖν ἀρχὴ τῶν ἄλλων κινήσεων τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν, τούτου δὲ τὸ ἀκίνητον, καὶ ὅτι τὸ πρῶτον κινεῖν ἀναγκαῖον ἀκίνητον εἶναι, διωρίσται πρότερον, ὅτεπερ καὶ περὶ κινήσεως αἰδίου, πρότερον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι, τίς ἔστιν. En 698a8, nous suivons la leçon des manuscrits E, P et Y qui donnent τούτου plutôt que celle de P. Louis qui donne τοῦτο. Cette dernière leçon nous semble impossible, puisqu'elle introduit une contradiction dans le texte qui expliquerait alors que le principe des mouvements est ce qui se meut soi-même et que ceci est immobile. La traduction de P. Louis est d'ailleurs assez obscure.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 698a14-15 : φανερόν γὰρ καὶ ἐπὶ τούτων ὅτι ἀδύνατον κινεῖσθαι μηδενὸς ἡρεμοῦντος.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 698b2-5.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 698a15-17 : πρῶτον μὲν οὖν ἐν αὐτοῖς τοῖς ζώοις· δεῖ γὰρ, ἂν κινῆται τι τῶν μορίων, ἡρεμεῖν τι· καὶ διὰ τοῦτο αἱ καμπαὶ τοῖς ζώοις εἰσίν.

<sup>5</sup> Sur la structure analogique de la démonstration dans *De Motu Animalium*, voir Th. Benatouïl, 2004, pp. 81-114.

entre le mouvement céleste et le mouvement sublunaire, analogie par laquelle est dévoilée la nécessité d'une certaine structure anatomique. Bien plus, cette analogie ne se fonde pas seulement sur la nécessité d'un point immobile en général, mais sur la nécessaire immobilité du principe du mouvement : l'articulation est alors au mouvement animal ce que le Premier Moteur est au mouvement céleste : un principe nécessairement non mû.

« En tout cas, le principe est toujours au repos, quand la partie inférieure est mue »<sup>1</sup>

Le chapitre qui suit élabore une nouvelle analogie qui, à terme, souligne de nouveau l'universelle validité du Premier Moteur Immobile en physique. Cette seconde analogie consiste à poser une équation entre l'existence d'un point immobile interne au vivant (l'articulation), lequel est nécessaire au mouvement du membre, et celle d'un point immobile extérieur nécessaire au mouvement du vivant dans son ensemble.

« Car de même que, en lui [le vivant], il faut qu'il existe quelque chose d'immobile, s'il doit se mouvoir, de même et plus encore, il faut qu'il existe en dehors du vivant quelque chose d'immobile, sur lequel le mû s'appuie pour se mouvoir. »<sup>2</sup>

Aristote prend l'exemple suivant<sup>3</sup> : quiconque essaie de bouger un bateau en le poussant, alors qu'il se trouve à son bord verra ses efforts n'aboutir à rien. En revanche, si c'est de l'extérieur du bateau qu'on exerce sur lui une poussée, le bateau se mouvra. Tout mouvement exige, pour se réaliser, de prendre appui sur un point fixe et extérieur au mobile. À ce stade, une troisième analogie peut être formulée : ce que le sol, par exemple, est au mouvement du vivant, le Premier Moteur Immobile l'est au mouvement du ciel. De même que chaque mû a besoin de prendre appui sur un point fixe qui lui demeure extérieur, le mouvement astral doit également pouvoir compter sur un point d'appui immobile et extérieur. Le chapitre 3 développe cette question qui ne trouvera de réponse ferme qu'au chapitre suivant :

« Mais est-ce qu'il faut ou non qu'il existe quelque chose d'immobile et au repos à l'extérieur du mû, et qui n'en soit pas une partie ? Et cela, est-il nécessaire qu'il appartienne ainsi également à l'univers ? De fait, on trouverait peut-être étrange que le principe du mouvement fût interne. C'est pourquoi, à ceux qui conçoivent les choses ainsi, il peut sembler que Homère a dit avec raison : “Vous n'amènerez pas du ciel à la terre Zeus, qui est au-dessus de tous, quelque peine que vous preniez : accrochez-vous tous, dieux et déesses”<sup>4</sup> »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *De Motu Animalium*, 698b1-2 : ἀλλ' οὖν ἀεὶ ἡ ἀρχή, ἡρεμεῖ κινουμένου τοῦ μορίου τοῦ κάτωθεν.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 698b12-15 : ὥσπερ γὰρ καὶ ἐν αὐτῷ δεῖ τι ἀκίνητον εἶναι, εἰ μέλλει κινεῖσθαι, οὕτως ἔτι μᾶλλον ἔξω δεῖ τι εἶναι τοῦ ζώου ἀκίνητον, πρὸς δ' ἀπερειδόμενον κινεῖται τὸ κινούμενον.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 698b21-699a11.

<sup>4</sup> *Iliade*, VIII, 20-22, traduction A. Mazon.

Le mouvement du ciel exige un principe immobile et extérieur. L'instance la plus éminente du mouvement exige un principe non physique et qui n'appartienne pas à la nature. C'est alors, comme en *Physique VIII*, la transcendance du Premier Moteur Immobile qui se trouve physiquement fondée. Si le concept de moteur immobile apparaissait jusqu'ici comme ce qui permettait d'ouvrir de nouvelles perspectives, quant à l'explication physique du mouvement, il semble à présent qu'il soit le produit de cette explication. Ce concept peut non seulement, en amont, enrichir la connaissance des causes du mouvement, mais il peut également, en aval, apparaître comme le prolongement des schèmes explicatifs qu'il a contribué à fonder. Sa conformité à la recherche physique n'est donc plus à démontrer.

La suite du chapitre 4 montrera que la nécessité d'un principe immobile et extérieur s'applique à n'importe quel mouvement local automoteur : elle vaut ainsi non seulement pour le ciel, mais aussi pour les vivants corruptibles et, d'une manière générale, pour tout ce qui se meut soi-même. Le mouvement des êtres inanimés, en un sens, ne fait pas non plus exception, car même s'il n'est pas nécessaire de leur attribuer un principe immobile, ces êtres cependant sont mûs par des automoteurs et leur mouvement, par conséquent, s'appuie indirectement sur un point immobile interne et externe<sup>2</sup>. Le chapitre 5<sup>3</sup>, quant à lui, par une démonstration assez confuse, semble étendre la validité du principe immobile aux mouvements d'altération et d'accroissement, puisque le mouvement local est le premier des mouvements et qu'il en est donc une cause. En somme, dans les cinq premiers chapitres du *De Motu Animalium*, Aristote, par la comparaison entre le mouvement céleste et le mouvement automoteur sublunaire, pose l'universelle nécessité d'un principe immobile. Le concept de principe immobile du mouvement apparaît donc comme une formulation indispensable à la recherche physique, puisqu'elle permet non seulement de découvrir la fonction de la structure articulaire du vivant, mais aussi de rendre compte, directement ou indirectement, de l'ensemble des mouvements du cosmos, qu'ils soient supralunaires ou sublunaires, animés ou inanimés, selon le lieu ou selon la qualité et la quantité. Dans ces conditions, le Premier Moteur Immobile apparaît plus que jamais comme le produit d'une recherche physique et l'élément indispensable à la claire compréhension des causes du mouvement.

---

<sup>1</sup> *De Motu Animalium*, 4, 699b32-700a2 : ἄρα δὲ δεῖ τι ἀκίνητον εἶναι καὶ ἡρεμοῦν ἔξω τοῦ κινουμένου, μηδὲν ὄν ἐκείνου μέρος, ἢ οὐ; καὶ τοῦτο πότερον καὶ ἐπὶ τοῦ παντός οὕτως ὑπάρχειν ἀναγκαῖον; ἴσως γὰρ ἂν δόξειεν ἄτοπον εἶναι, εἰ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐντός. διὸ δόξειεν ἂν τοῖς οὕτως ὑπολαμβάνουσιν εὖ εἰρησθαι Ὀμήρω  
ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἔξ οὐρανόθεν πεδίον δε  
Ζῆν' ὑπατον πάντων, οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε·  
πάντες δ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαι τε θέαιναι.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 700a6-17.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 5, 700a26-b3.

## *Chapitre II: La théologie astrale et son ancrage dans la science physique*

---

Aristote, en conformité avec sa formation philosophique, adhère massivement, et tout au long de sa carrière, à la théologie astrale mise en place par Platon. Pour lui, comme pour son maître, les astres sont des dieux immortels et bienheureux qui poursuivent, pour l'éternité entière, une course circulaire qui participe à l'harmonie et à la beauté du cosmos. Toutefois, l'héritage platonicien d'Aristote n'est pas servile. C'est pourquoi la dynamique argumentative qu'il met en œuvre dans son traitement de la question astrale est particulièrement représentative de la nouvelle approche de la réalité qu'il souhaite entreprendre : la théologie astrale aristotélicienne se développe en grande partie sur les appuis de la science physique et des principes qui l'animent. Parce que les astres sont des réalités corporelles en mouvement, parce que la physique parvient à intégrer à ses propres ressources explicatives la singularité de la rotation, la science de la nature peut désormais, par ses propres moyens, rendre compte de l'éternité, de l'immutabilité et de la divinité des astres. De même que, en *Physique*, VII et VIII, s'exemplifie la capacité de la science physique de remonter, par ses propres moyens, jusqu'à un principe divin du mouvement, de même, la théologie astrale aristotélicienne démontre l'ampleur des vertus explicatives de la science de la nature. Dorénavant, c'est en vertu de concepts physiques que le ciel apparaît telle une réalité supérieure et excellente, de sorte que les remarques théologiques qui, en la matière, exaltent la divinité des astres, sont non seulement confirmées, mais aussi fondées sur les enseignements de la science physique. En somme, le ciel, bien que divin, ne transcende plus tout à fait la nature.

## I. LES SOURCES DE LA THÉOLOGIE ASTRALE

C'est une croyance traditionnelle que celle qui relie le divin au céleste<sup>1</sup>. Le ciel n'est-il pas le séjour des dieux olympiens et les principales étoiles ne portent-elles pas leur nom ? La *Théogonie*<sup>2</sup> ne chante-t-elle pas que c'est d'Ouranos que presque toute la race des dieux est issue ? Plus précisément encore, les étoiles ne sont-elles pas traditionnellement des réalités divines ? L'*Odyssée*<sup>3</sup> présente Hélios comme un dieu ; les Muses, qu'invoque la *Théogonie*<sup>4</sup>, adressent leurs prières au « grand Soleil » et à la « brillante Lune », la *Théogonie*<sup>5</sup> toujours cite les « étoiles brillantes » (ἀστρα λαμπετόωντα) et le « large ciel » (οὐρανὸς εὐρύς) parmi les membres de la « race sacrée des Immortels toujours vivants » (ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἔόντων) ; Platon, enfin, relate, dans le *Banquet*<sup>6</sup>, la prière que Socrate adressa au Soleil au petit matin, après une expérience d'extase. Il serait toutefois abusif de placer cette croyance au premier plan de la religion traditionnelle. Aussi Chantraine montre-t-il que la divinité du Soleil est surtout d'ordre mythologique et que son expression la plus marquée apparaît surtout dans l'*Odyssée*<sup>7</sup>. À cela, il faut sans doute ajouter avec Nilsson<sup>8</sup> que les dieux célestes n'appartiennent originellement pas au registre religieux. Bien que la Lune et le Soleil fussent considérés comme des dieux, la Grèce archaïque et classique ne leur vouait aucun culte.

C'est donc sur une conviction traditionnellement bien ancrée, mais paradoxalement vierge de toute thématisme spécifique, que Platon, le premier, développe dans le *Timée* et les *Lois* essentiellement<sup>9</sup>, les axes principaux de la théologie astrale. Toutefois,

---

<sup>1</sup> R. Bodéüs (1987 - 1, pp. 173-187) ajouterait qu'elle est encore aujourd'hui perceptible.

<sup>2</sup> Hésiode, *Théogonie*, vv. 132 sqq.

<sup>3</sup> Homère, *Odyssée*, VIII, 271.

<sup>4</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 19

<sup>5</sup> *Ibidem*, vv. 104-110.

<sup>6</sup> Platon, *Banquet*, 220d. Les *Lois* (887d-e) mentionnent également les prières que Grecs et Barbares adressent au soleil et à la lune au moment de leur lever et de leur coucher respectifs.

<sup>7</sup> P. Chantraine, 1954, pp. 57-58.

<sup>8</sup> M. P. Nilsson, 1940, p. 1.

<sup>9</sup> D'autres dialogues s'attachent, en certains passages, à décrire la structure harmonieuse et régulière du ciel et des corps célestes. La *République*, par exemple, lorsqu'elle s'interroge sur les bienfaits de la pratique de la science astronomique (530a-c) ou bien lorsqu'elle décrit, dans le mythe d'Er (616b-617c), la structure de l'univers, insiste sur la parenté des translations célestes et de l'intelligible. Toutefois, l'objectif de ces passages n'est pas d'argumenter directement en faveur de la divinité des astres, mais, plus simplement, de soumettre l'ordre céleste au schème de l'intelligible.

précisons d'emblée que c'est d'une doctrine philosophique qu'il s'agit, et non d'une redite des dogmes conventionnels. Ce sont des motifs rationnels qui, de part en part, structurent la conviction philosophique en la divinité des astres. Celle-ci répond au souci de percevoir la marque de l'intelligible dans le réel : elle prolonge donc la recherche des principes divins et intelligents qui sont à l'origine de l'ordre cosmique<sup>1</sup>. On pourrait parfaitement résumer l'enseignement platonicien en disant que les astres, qu'ils soient dits fixes ou errants, sont tous des êtres vivants éternels et supérieurement intelligents. Conformément à la définition traditionnelle des divinités, Platon décrit donc les étoiles comme des vivants immortels, mais il ajoute, sans conteste, un critère philosophique essentiel à cette première approche du divin. Il ne suffit plus désormais de mentionner leur statut de vivants incorruptibles pour justifier leur divinité : c'est sur leur intelligence admirable et, par suite, sur l'intelligibilité de leur comportement qu'il faut dorénavant se fonder.

Le *Timée* relate, sous la forme d'un mythe, la naissance de ces dieux célestes et insiste sur leur subordination à l'ordre intelligible. Après avoir fabriqué l'univers par la structuration harmonieuse de son âme et l'animation de son corps, le Démonstrateur s'emploie à donner naissance à quatre espèces de vivants visibles au premier rang desquelles figure celle des dieux célestes<sup>2</sup>. Le récit de la constitution de l'univers a déjà appris que le ciel en son entier, sphérique et unique, est animé de la double révolution circulaire de l'âme du monde suivant le cercle du Même et celui de l'Autre<sup>3</sup>. Au moment d'engendrer la première des espèces vivantes, le Démonstrateur place dans le ciel des corps ignés et lumineux<sup>4</sup> qui, tous, sont animés, divins et incorruptibles. Parmi ceux-ci, les astres fixes, attachés à la voûte du ciel, suivent une course régulière et circulaire composée par leur propre mouvement de rotation, lequel est uniforme et se réalise dans le même lieu, et par celui de la révolution du Même<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. nos précédentes remarques, chapitre I, pp. 27 *sqq.* C'est d'ailleurs exactement ce qu'indique Nilsson, lorsqu'il recherche les motifs qui ont pu conduire les Grecs à accorder une place croissante au culte des astres. La liaison, devenue systématique sous l'influence de la philosophie et des sophistes, entre le divin et les phénomènes naturels, ainsi que le refus que les dieux enfreignent les lois morales, ont induit, selon lui, à rechercher dans les astres un renouvellement des représentations du divin. En effet, ceux-ci peuvent se voir aisément attribuer des fonctions cosmiques, mais en outre, l'astronomie ne cesse de témoigner de la régularité de leur course, de sorte qu'ils apparaissent entièrement soumis aux lois de la nature. Les corps célestes réuniraient donc les deux conditions dont l'examen des représentations traditionnelles du divin a montré qu'elles étaient incontournables.

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 39e-40a.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 36c-d.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 40a.

<sup>5</sup> *Ibidem*.



« Voilà donc pour quelle cause naquirent ceux des astres qui n'errant pas, Vivants divins éternels, qui toujours demeurent identiques et tournent dans le même lieu. »<sup>1</sup>

Les astres dits errants, pour leur part, c'est-à-dire le Soleil, la Lune, et les cinq planètes (Vénus, Mercure, Mars, Jupiter et Saturne), sont placés sur les sept cercles que décrit la révolution de l'Autre. Parce que la grandeur de chacun de ces cercles est différente, parce que certains d'entre eux n'ont pas la même vitesse que les autres, enfin parce que la rotation qu'ils décrivent ne laisse pas d'être dominée par la révolution du Même, la course de ces astres semble irrégulière<sup>2</sup> et revenir sur ses pas. Toutefois il n'en est rien. Certes plus complexes que celle des astres fixes, les rotations des planètes ne sont aucunement chaotiques, mais elles respectent, au contraire, la régularité qui sied aux déplacements circulaires. Par leurs rotations, ces planètes rythment la vie du monde et déterminent le nombre du temps, image mobile de l'éternité<sup>3</sup>. La régularité des translations célestes est totale, puisque la prégnance de la révolution du Même aboutit, au terme du cycle de la grande année, au retour de chaque corps à sa position initiale<sup>4</sup>. Chaque membre de l'espèce céleste réalise ainsi un mouvement régulier, en grande partie déterminé par l'uniformité de la révolution du Même. Il s'agit d'un mouvement circulaire car lui seul intéresse toujours les mêmes points et conserve, malgré le changement, un maximum d'identité. De la sorte, chaque astre est une réalité éternelle dont l'incorruptibilité est soutenue par l'immutabilité de sa course. Il est aussi un être vivant, dont « le corps est maintenu dans les liens d'une âme » (δεσμοῖς τε ἐμφύχους σώματα δεθέντα 38e5) et qui est soumis à l'intelligibilité et à l'ordre que l'intellect démiurgique puis cosmique imprime dans l'univers<sup>5</sup>. Vivants éternels et divins (ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀίδια 40b), les astres doivent à l'intelligence qui préside à leurs déplacements l'heureuse immutabilité qui les traverse et, par suite, l'ordre et la beauté qu'ils confèrent au ciel. Le ciel, dorénavant, est sans conteste un lieu d'ordre et d'intelligibilité. Toutefois, le mythe du *Timée* n'indique pas clairement les rapports que la divinité des astres entretient avec l'immutabilité de leurs courses. Il livre en bloc les thèses de la divinité et de l'animation des astres, ainsi que celle de l'intelligibilité de leur conduite, sans spécifier les relations de cause à effet qu'il faut

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 40b4-6 : ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἀστρων ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀίδια καὶ κατὰ ταυτὰ ἐν ταυτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει.

<sup>2</sup> L'alliance de la révolution du Même et de celle de l'Autre produit, précise le *Timée* en 39a, l'apparence d'un mouvement en spirale.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 38b-39e.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 39d.

<sup>5</sup> Comme le résume très clairement Robin (1942, p. 285) : « ...les deux cercles dans lesquels est inscrite l'étendue de l'âme du monde et selon lesquels s'accomplissent les démarches diverses de sa pensée sont le principe et le modèle de la sphère céleste, de son équateur et de son écliptique, de son mouvement sur elle-même, ainsi que des mouvements particuliers, réglés suivant des proportions mathématiques, des sept cercles planétaires. »

établir entre elles. Le dialogue des *Lois*, en revanche, parce qu'il s'appuie sur une méthode différente qui consiste à remonter au principe cosmique et non à faire le récit de son activité ordonnatrice, précise les relations qu'il faut établir entre ces différentes thèses.

Dès le VII<sup>ème</sup> livre des *Lois*<sup>1</sup>, Platon énonce, sans la développer encore, l'idée selon laquelle la foule se trompe quand elle attribue au soleil, à la lune et aux autres planètes une course irrégulière. L'immutabilité et l'intelligibilité des translations astrales s'imposent donc, dès ce stade, comme le signe de la divinité des corps célestes. Toutefois, si à cet endroit du texte, Platon n'explicite pas plus les raisons de soutenir la divinité des astres et des planètes, sans doute est-ce parce que la primauté de l'âme et de l'intelligence dans l'agencement de l'univers n'a pas encore été établie. Or c'est à cette preuve que se consacrent le X<sup>ème</sup> livre des *Lois* et la démonstration de l'existence de l'âme du monde. Puisque c'est elle qui est au principe des mouvements naturels, il devient alors possible d'expliquer pourquoi les astres suivent un cours harmonieux et réglé. Cependant, il faut prolonger ce raisonnement en l'appliquant aux translations de chaque corps céleste, car :

« Le soleil, la lune et les astres, si c'est l'âme qui les meut tous, ne les meut-elle pas chacun en particulier ? »<sup>2</sup>

L'âme n'est donc pas seulement au principe du mouvement céleste pris dans son ensemble<sup>3</sup> : c'est elle aussi qui détermine le déplacement de chacun des astres. Cette affirmation, toutefois, n'est accessible qu'à celui qui sait ne pas s'en tenir seulement à ce que lui indiquent les apparences, car l'âme des astres, pas plus que celle des vivants terrestres, n'est jamais visible.

« Le soleil, dont tout homme voit le corps, mais l'âme, personne, pas plus, d'ailleurs, que celle d'aucun autre corps vivant ou mort ; il y a plutôt grande chance que ce genre d'être nous soit insaisissable par quelque sensation corporelle que ce soit, et ne se révèle qu'à l'intellect. »<sup>4</sup>

C'est donc sur l'intellect seul que se fonde l'ensemble de la théologie astrale. Cependant, sur la question de l'animation des astres, la démonstration des *Lois* reste prudente. Platon se contente d'énoncer trois hypothèses, grâce auxquelles il est possible de rendre compte du rapport entre le déplacement de l'astre et son principe psychique :

---

<sup>1</sup> *Lois*, VII, 822a-c.

<sup>2</sup> *Ibidem*, X, 898d : 'Ἡλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, εἴπερ ψυχὴ περιάγει πάντα, ἅρ' οὐ καὶ ἐν ἑκάστον;

<sup>3</sup> *Ibidem*, 898c.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 898d-e : 'Ἡλίου πᾶς ἄνθρωπος σῶμα μὲν ὄρα, ψυχὴν δὲ οὐδείς· οὐδὲ γὰρ ἄλλου σώματος οὐδενὸς οὔτε ζῶντος οὔτε ἀποθνήσκοντος τῶν ζώων, ἀλλὰ ἕλπις πολλὴ τὸ παράπαν τὸ γένος ἡμῶν τοῦτο ἀναίσθητον πάσαις ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσι περιπεφυκέναι, νοητὸν δ' εἶναι.

« Ou bien, logée à l'intérieur de ce corps sphérique visible, elle le transporte ici ou là de la même manière que notre âme nous porte en un lieu ou l'autre ; ou bien, se procurant de quelque part un corps de feu ou d'air, comme certains l'affirment, elle est alors un corps qui pousse de force un autre corps, ; ou, troisième hypothèse, elle-même, nue de tout corps, le guide grâce à d'autres vertus dont elle est douée, vertus prodigieusement supérieures. »<sup>1</sup>

Platon ne tranche pas entre ces hypothèses. Sans doute sa préférence va-t-elle à la première car elle consiste à regarder les astres comme des êtres vivants à part entière et c'est là ce que le *Timée* enseigne. Toutefois, l'incertitude que Platon maintient ici ne change rien à l'affaire. Comme le remarque Moreau<sup>2</sup>, si Platon ne se préoccupe pas de savoir si c'est une âme ou plusieurs âmes qui ordonnent le ciel, c'est parce que, d'une manière générale, l'idée de Dieu doit prévaloir sur celle des dieux. Il importe plus de savoir que le divin est au principe de l'univers que de connaître le nombre précis des divinités. Il suffit donc de savoir que c'est une âme qui, en chaque cas, préside aux déplacements astraux ; que, en conséquence, ces déplacements sont parfaits et immuables et que, par suite, il existe autant de dieux qu'il existe d'âmes célestes<sup>3</sup>. La divinité du ciel, ainsi que la découverte de cette divinité, s'appuient toutes deux sur le primat de l'intelligence. C'est encore ce qu'enseigne le dernier développement des *Lois* sur la question de la théologie astrale. On a eu l'occasion, au chapitre premier<sup>4</sup>, de restituer l'argumentation du XII<sup>ème</sup> livre<sup>5</sup>. Là aussi, c'est l'existence d'un intellect conducteur des astres qui justifie que ceux-ci soient des dieux et, du point de vue humain, c'est la pratique des sciences mathématiques et, au-delà, la familiarité avec l'intelligible, qui informent de l'existence des dieux célestes. De part en part, la théologie astrale platonicienne est ainsi travaillée par des motifs exclusivement philosophiques.

L'*Épinomis* reprend à son compte l'intégralité des propositions platoniciennes. Pour son auteur, il ne fait aucun doute que les astres sont des êtres vivants et divins et ce, pour les mêmes raisons que celles qui sont développées dans les *Lois*. En effet, la régularité de leur translation est une preuve de leur intelligence

<sup>1</sup> *Ibidem*, 898e-899a : 'Ὡς ἡ ἐνοῦσα ἐντὸς τοῦ περιφερῆ τούτου φαινομένῳ σώματι πάντη διακομίζει τὸ τοιοῦτον, καθάπερ ἡμᾶς ἢ παρ' ἡμῶν ψυχῇ πάντη περιφέρει· ἢ ποθεν ἔξωθεν σῶμα αὐτῇ πορισσαμένη πυρὸς ἢ τινος ἀέρος, ὡς λόγος ἐστὶ τινων, ὡθεὶ βία σώματι σῶμα· ἢ τρίτον αὐτῇ ψυχῇ σώματος οὐσα, ἔχουσα δὲ δυνάμεις ἄλλας τινὰς ὑπερβαλλούσας θαύματι, ποδηγεῖ.

<sup>2</sup> J. Moreau, 1939, p. 114.

<sup>3</sup> *Lois*, X, 899b : « Puisqu'une âme ou des âmes sont manifestement causes de tous ces mouvements et douées de toutes ces vertus, nous affirmerons qu'elles sont des divinités... » / ὡς ἐπειδὴ ψυχῇ μὲν ἢ ψυχῶν πάντων τούτων αἰτίαι ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετήν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν ...

<sup>4</sup> Pages 27 *sqq.*

<sup>5</sup> *Lois*, XII, 966b-967e.

« car suivre toujours exactement la même voie, agir ou pâtir toujours de même suffit à manifester une vie intelligente. »<sup>1</sup>

Aucune force naturelle ne peut, en effet, conduire des êtres si massifs à travers des rotations toujours uniformes<sup>2</sup>. Non seulement animés et intelligents, les astres sont aussi doués de volonté, car leurs mouvements sont le résultat d'une délibération<sup>3</sup>. Toutefois, l'*Épinomis* ne se contente pas de répéter, à quelques variantes près<sup>4</sup>, les affirmations des *Lois*. Il s'emploie à systématiser l'enjeu de la théologie astrale en la plaçant au centre de ses perspectives philosophiques. Le dialogue, en effet, commence là où les *Lois* s'étaient arrêtées. Il tente donc de répondre à la question qu'elles avaient laissée en suspens, en cherchant à identifier la science qui dispose le mieux l'homme à la sagesse (φρόνησις)<sup>5</sup>. Cette science est celle du nombre : nul art, nulle vertu, nul bonheur ne sont accessibles sans elle<sup>6</sup>. Or, de toutes les sciences, c'est la contemplation astronomique des dieux visibles et de leurs déplacements célestes qui introduit de la façon la plus pure à l'intelligence du nombre. Le φρόνιμος, après s'être assimilé les sciences arithmétique, géométrique et stéréonométrique<sup>7</sup>, doit encore, « pour mettre le faite à l'édifice »<sup>8</sup>, s'attacher à la discipline astronomique. C'est elle qui, à terme, permet de percevoir l'unité profonde qui relie l'ensemble des phénomènes naturels :

« il faut que toute figure, tout système numérique, toute combinaison harmonique, enfin le concert de toutes les révolutions sidérales révèlent leur unité à qui s'en instruit méthodiquement, et cette unité apparaîtra si, je le répète, on apprend correctement, les yeux toujours fixés sur l'unité, – car alors, à la réflexion il apparaîtra qu'un lien naturel unique relie tous les phénomènes... »<sup>9</sup>

Plus qu'une science, l'astronomie est aussi la piété véritable, puisqu'elle obtient, à propos des astres, une connaissance qui permet de les considérer comme des dieux. L'*Épinomis*

---

<sup>1</sup> *Épinomis*, 982b : κατὰ ταῦτὰ γὰρ ἂν καὶ ὡσαύτως πορευόμενον αἰεὶ καὶ ποιοῦν καὶ πάσῃον τεκμήριον ἱκανὸν τοῦ φρονίμως ζῆν εἶη παρεχόμενον.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 982e-983b.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 982c-d.

<sup>4</sup> La question de l'éternité des astres, par exemple, n'est pas définitivement tranchée. Soit chacun d'entre eux est incorruptible et immortel, soit ils jouissent d'une période de vie si longue qu'elle leur suffit et qu'ils n'ont pas besoin de prolonger leur existence (cf. 981e-982a).

<sup>5</sup> *Épinomis*, 973a-b.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 977b-e.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 990c-991b. L'imitation de *République*, VII, 521c sqq. est ici parfaitement évidente.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 991b : τὸ δ' ἐπὶ τούτοις τέλος

<sup>9</sup> *Ibidem*, 991e-992a : πᾶν διάγραμμα ἀριθμοῦ τε σύστημα καὶ ἁρμονίας σύστασιν ἅπασαν τῆς τε τῶν ἄστρον περιφορᾶς τὴν ὁμολογίαν οὖσαν μίαν ἀπάντων ἀναφανῆναι δεῖ τῷ κατὰ τρόπον μαθηθάνοντι, φανήσεται δέ, ἂν, ὃ λέγομεν, ὀρθῶς τις εἰς ἐν βλέπων μαθηθῆναι – δεσμὸς γὰρ πεφυκῶς πάντων τούτων εἰς ἀναφανήσεται διανοουμένοις.

ne propose pas seulement de prendre conscience de la divinité des astres ; elle enjoint aussi à les honorer. C'est une nouvelle religion qu'elle défend et qu'elle souhaite instaurer au sein de la cité<sup>1</sup>. Festugière<sup>2</sup> parle même d'un Évangile, d'un manifeste en faveur d'une astrolâtrie officielle. Il s'agirait alors de remplacer peu à peu le culte traditionnel des divinités mythologiques par celui, plus rationnel, de l'univers<sup>3</sup> et des corps célestes.

C'est donc une toute autre envergure que l'*Épinomis* donne à la théologie astrale. Celle-ci devient le pilier de la philosophie et de la religion civique. Tandis que les *Lois* cherchaient simplement à convaincre de l'existence du divin par la contemplation des courses célestes, l'*Épinomis* s'attache à proposer un culte nouveau. Tandis que le *Timée* et les *Lois*, dans une certaine mesure, ne laissent pas de subordonner la divinité des astres à l'ordre de l'intelligible, l'*Épinomis* au contraire échoue à penser la transcendance. C'est la perte de l'intuition du divin qui, selon Moreau<sup>4</sup>, caractérise la ligne philosophique dans laquelle s'inscrit l'*Épinomis*. Il écrit : « Les successeurs immédiats de Platon n'ont su, (...) qu'engager le crédit de la science astronomique au profit de la théologie astrale ; ils se sont montrés incapables de retrouver la dialectique ascendante du maître ; et c'est seulement avec le culte des Dieux sidéraux que s'est répandu dans le monde hellénique l'universalisme religieux où s'était élevée d'abord la réflexion philosophique de Platon. »<sup>5</sup> Festugière<sup>6</sup> porte un jugement tout aussi sévère sur la qualité philosophique de l'œuvre : la science du nombre n'est plus seulement la propédeutique à la véritable science de l'intelligible<sup>7</sup>, mais elle s'y substitue. Son idéal n'est plus de contempler l'un intelligible, mais l'un concret et immanent auquel se résume l'ordre naturel. En somme, la théologie astrale, dans l'*Épinomis*, gagnerait en importance à mesure que la pensée de la transcendance perdrait de sa force.

## II. L'ADHÉSION ARISTOTÉLICHIENNE

Aristote souscrit massivement à cette nouvelle doctrine platonicienne qui proclame la divinité des astres. Ceux-ci ne laissent pas d'être, chez lui, des réalités parfaites et bienheureuses qui réalisent pour l'éternité une ronde immuable et bien réglée. L'adhésion

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 985d-986a ; 987d-988b.

<sup>2</sup> A. J. Festugière, 1949 (1), pp. 202-209.

<sup>3</sup> L'*Épinomis* (977a) présente la thèse de la divinité de l'univers dans son ensemble.

<sup>4</sup> J. Moreau, 1939, 106.

<sup>5</sup> J. Moreau, 1939, p. 114.

<sup>6</sup> A. J. Festugière, 1949 (1), p. 215.

<sup>7</sup> Comme c'est le cas dans la *République*, VII, 531d *sqq.*

d'Aristote à ces thèses est d'ailleurs si forte qu'elle s'exprime dans la majorité des traités, qu'ils soient exotériques ou bien réservés à un enseignement plus technique.

## II. 1. La divinité des astres

L'étude, au chapitre premier, des preuves de l'existence d'un principe organisateur du cosmos dans le *De Philosophia* a déjà montré que le ciel apparaissait dans ce dialogue comme une réalité belle et ordonnée<sup>1</sup>. Or, de l'harmonie du ciel à la divinité des astres, il n'y a qu'un pas qu'Aristote franchit très naturellement comme le montrent certains fragments. Dans le fragment 14, Sénèque exprime, en des termes empreints de piété, la conviction aristotélicienne en la divinité des astres.

« Aristote dit d'une manière remarquable que nous ne devons jamais exprimer plus de respect que lorsqu'il est question des dieux. Si nous entrons dans les temples en nous composant une attitude, (...) combien devons-nous encore plus faire cela lorsque nous disputons au sujet des constellations, des étoiles et de la nature des dieux, pour que nous n'affirmions rien impudemment que nous ignorerions ni que nous ne mentionnions en connaissance de cause. »<sup>2</sup>

Si ce texte n'indique pas qu'Aristote ait invoqué la nécessité d'instaurer un culte des astres analogue à celui des divinités civiques, comme c'est le cas dans l'*Épinomis*<sup>3</sup>, il consiste cependant à esquisser un parallèle, si ce n'est en matière de religion, du moins en matière de piété, entre les divinités traditionnelles et celles, rationnellement avérées, qui habitent le ciel. Il témoigne, en tout cas, de l'adhésion pleine et entière du Stagirite, dès l'époque du *De Philosophia*, à la divinité des étoiles. Cette adhésion fait l'objet de nombreux développements. Dans le *De Natura Deorum*, Cicéron suggère que les phénomènes célestes étaient considérés par Aristote comme le signe de leur divinité. En II, 15, 42, il commence par montrer que l'intense activité du ciel est la preuve que les corps sidéraux

---

<sup>1</sup> Pages 26-29.

<sup>2</sup> *De Philosophia*, fragment 14 (Sénèque, *Questiones naturales*, 7, 30) : *egregie <Aristoteles> ait numquam nos verecundiores esse debere quam cum de diis agitur. si intramus templa compositi, (...) quanto hoc magis facere debemus, cum de sideribus de stellis de deorum natura disputamus, ne quid impudenter aut ignorantes affirmemus aut scientes mentiamur ?*

<sup>3</sup> Les points de contact entre le *De Philosophia* et l'*Épinomis* sont nombreux. Le rapport qu'ils ont pu instaurer entre le culte traditionnel et la théologie cosmique en fait partie. Il est difficile de déterminer quel est celui de ces deux dialogues qui a pu influencer l'autre. A. H. Chroust (1976, pp. 153 ; 157), à la suite de E. Berti (1962, p. 331), estime que ce sont les thématiques du *De Philosophia* qui ont inspiré les développements de l'*Épinomis*. Il faut reconnaître, en ce sens, si tant est qu'on puisse vraiment en juger, que les points sur lesquels les thèses de l'*Épinomis* s'imposent par leur nouveauté (c'est le cas par exemple du parallèle qu'il instaure entre la théologie astrale et la religion traditionnelle) sont simplement esquissées dans le *De Philosophia*.

sont dotés d'une capacité perceptive, d'une intelligence et d'un mouvement hors du commun,

« d'où l'on conclut que les astres doivent être comptés au nombre des dieux »<sup>1</sup>

De même, un peu plus loin, il explique que le mouvement des astres ne peut s'expliquer ni par la nature, ni par la contrainte, mais par leur seule volonté<sup>2</sup>. Les astres, dès lors, manifestent des capacités psychiques supérieures<sup>3</sup>. Partant,

« Et celui qui verrait cela, ce n'est pas seulement en ignorant mais aussi en impie qu'il agirait, s'il niait qu'ils fussent des dieux. »<sup>4</sup>

On pourrait, sur ce sujet, multiplier les exemples<sup>5</sup>. Le *De Philosophia* semble avoir développé à l'envi la thématique de la théologie astrale, en respectant globalement la dynamique argumentative que Platon y avait imprimée, car les deux fragments qui précèdent enseignent que c'est de l'observation de leur mouvement et de la cause intelligente qu'on lui impute que découle la conviction en la divinité des astres.

La dette du *De Philosophia* à l'égard de l'argumentation du *Timée* ou des *Lois*, est, sur le point de la théologie astrale comme sur d'autres, parfaitement évidente. Aristote semble même avoir répercuté dans son dialogue le climat intellectuel qui a pu affecter en partie l'Académie à cette époque. On considère généralement que, dans le premier livre du *De Philosophia*, Aristote procédait à une histoire rationnelle de la philosophie. Or certains fragments, qu'on attribue à ce premier livre, font une place, dans cette histoire, à la sagesse orientale. Diogène Laërce<sup>6</sup> témoigne qu'Aristote s'est interrogé sur la chronologie

---

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 21 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 15, 42) : *ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda*.

<sup>2</sup> Nous retrouvons ici l'un des points de convergence entre le *De Philosophia* et l'*Épinomis*, puisque ce dernier considère le mouvement astral comme le produit d'une délibération.

<sup>3</sup> Ces deux fragments, en réalité, sont relativement dissonants, en ce qu'ils n'attribuent pas le mouvement des astres à la même cause. Tandis que le premier insiste sur la naturalité de ce mouvement qui s'expliquerait par la constitution naturelle – et en l'occurrence éthérée – des astres, le second exclut explicitement que ce mouvement puisse être naturel et préfère donc le fonder sur la seule force motrice de l'âme. Nous aurons l'occasion, dans ce même chapitre (pp. 128-133) de discuter de ce désaccord et d'en chercher la raison. Pour l'heure, en tout cas, il n'invalide en rien la justesse du point que nous cherchons à développer, à savoir l'évidente présence de la théologie astrale dans le *De Philosophia*.

<sup>4</sup> *De Philosophia*, fragment 21 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 16, 44) : *quae qui videat, non indocte solum verum etiam impie faciat, si deos esse neget*.

<sup>5</sup> Cf. par exemple les fragments 26 (Cicéron, *De natura deorum*, 1, 13, 33) ou 27 (Cicéron, *Academica*, 1, 7, 26 / *Tusculanae disputationes*, 1, 10, 22 / *Tusculanae disputationes*, 1, 17, 41 / *Tusculanae disputationes*, 1, 26-65-27, 66).

<sup>6</sup> *De Philosophia*, fragment 6 (Diogène Laërce, 1, prooem., 8).

relative des Mages<sup>1</sup> et des Égyptiens, et qu'il concluait à l'antériorité des premiers sur les seconds. Ceci suggère qu'il souhaitait inclure la sagesse orientale dans la généalogie de la philosophie dont il est l'héritier. Il poursuit en précisant qu'Aristote identifiait Zeus à Ormuzd et Hadès à Ahriman. À des puissances mythologiques helléniques correspondraient ces deux principes de la doctrine iranienne, de sorte que la sagesse venue d'Orient aurait un point de contact avec les figures archaïques de la Grèce ancienne. Par cette correspondance entre les puissances grecques et orientales, Aristote souhaitait sans doute esquisser la parenté de l'intuition grecque du divin avec des formes plus antiques de pensée. Pline<sup>2</sup>, quant à lui, explique qu'Eudoxe et Aristote sont tous deux d'accord pour dire que Zoroastre aurait vécu six mille ans avant la mort de Platon. La datation est à la fois commune<sup>3</sup> et symbolique. Cette période de six mille ans, en effet, correspondrait à un cycle, dans la religion iranienne : celui de l'alternance du règne d'Ormuzd et d'Ahriman, si bien que, là encore, la philosophie grecque aurait hérité de celle venue d'Iran, Zoroastre et Platon s'inscrivant tous deux au sein d'un même cycle cosmique. Ces allusions du *De Philosophia* à la religion iranienne et à la doctrine cosmologique qu'elle développe ne sont sans doute pas fortuites. Il semble que l'Académie ait subi une certaine influence venue d'Orient. S'il n'est nullement évident que Platon lui-même se soit référé au zoroastrisme ou au mazdéisme<sup>4</sup>, il est toutefois possible que la curiosité de l'École ait été attirée sur certaines questions par les doctrines orientales. Un Chaldéen a peut-être fréquenté l'Académie à la fin de la vie de Platon. Il est surtout probable que la science astronomique des Chaldéens et des Syriens ait suscité l'intérêt dans un contexte doctrinal où l'on tendait à regarder les astres d'un œil nouveau. L'*Épinomis*<sup>5</sup> fait souvent référence à la précocité de l'astronomie orientale, due, selon son auteur, au climat et au ciel dégagé des contrées où elle s'est développée. Les références du *De Philosophia* aux Mages et à Zoroastre semblent donc participer de cette curiosité de l'Académie pour la sagesse orientale. Elles témoignent, à leur manière, que le dialogue s'ordonne non seulement à la doctrine

---

<sup>1</sup> On retrouve une référence très allusive aux Mages en *Métaphysique*, N, 4, 1091b8.

<sup>2</sup> *De Philosophia*, fragment 6 (Pline, *Naturalis historia*, 30, 3).

<sup>3</sup> Cf. G. Rocca-Serra, 1982, p. 327.

<sup>4</sup> On a pu soulever, à propos de l'hypothèse de l'existence d'une mauvaise âme du monde dans les *Lois*, X, 896d-e, la question de l'influence iranienne. Toutefois, rien n'atteste de la réalité de cette influence, et les interprètes sont plus que dubitatifs quant à savoir s'il faut véritablement admettre que Platon a posé l'existence d'un principe cosmique mauvais.

<sup>5</sup> *Épinomis*, 986e-987a ; 987d-988a.



platonicienne de la divinité des astres, mais aussi au climat intellectuel qui a pu nourrir certains disciples de l'Académie<sup>1</sup>.

Si l'adhésion d'Aristote à la théologie astrale s'exprime dans le *De Philosophia*, elle apparaît encore dans la plupart des traités conservés. Le *De Cælo*<sup>2</sup> répète à de très nombreuses reprises le caractère divin des corps célestes sur lesquels il s'interroge. D'autres textes y font des allusions plus discrètes, mais parfaitement significatives. L'*Ethica Nicomachea*, par exemple, rappelle que l'homme n'est pas l'être le plus parfait qui soit et que la politique, par conséquent, n'est pas la science la plus haute :

« Et il existe, en effet, d'autres êtres d'une nature beaucoup plus divine que l'homme, comme par exemple, pour les êtres les plus visibles du moins, ceux dont le monde est composé. »<sup>3</sup>

À cette thèse de la divinité des astres, se joignent ses corollaires indispensables, ceux qui affirment que les astres sont des êtres vivants intelligents, éternels et bienheureux, puisque telle est nécessairement la nature d'un dieu<sup>4</sup>. Éternels, les astres le sont sans conteste, puisque, comme le précise la *Physique*<sup>5</sup>, ils ne sont pas dans le temps, car le temps ne les enveloppe, ni ne mesure leur existence. Aristote, à de nombreuses reprises, assure de l'éternité du ciel. Nul n'a jamais pu constater, explique-t-il, un quelconque changement dans l'ordre céleste. Tout y est perpétuellement identique :

« Dans toute l'étendue du passé, si l'on en croit les souvenirs que les hommes se sont transmis les uns aux autres, aucun changement n'a été observé ni dans le dernier ciel considéré dans son ensemble, ni dans aucune des parties qui lui sont propres. »<sup>6</sup>

Et il ne faut pas croire que ce soit là simplement le produit des circonstances, car c'est d'une façon absolue que le ciel est éternel :

---

<sup>1</sup> R. Laurenti (1987, I, pp. 93-94) va même plus loin : il fait l'hypothèse que le traité intitulé *Μαγικός*, qui figure dans le catalogue de Diogène Laërce, mais que la plupart des interprètes pense inauthentique, serait en réalité le titre du premier livre du *De Philosophia*.

<sup>2</sup> *De Cælo*, II, 3, 286a7-12, par exemple.

<sup>3</sup> *Ethica Nicomachea*, VI, 7, 1141a34-b2 : *καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θεϊότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν*. La *Métaphysique*, pour sa part, se réfère allusivement à celles d'entre les réalités divines qui sont visibles (*τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν*, E, 1, 1026a18).

<sup>4</sup> Les *Topiques* expriment l'opinion indiscutable selon laquelle un dieu est un être vivant, éternel et ayant la science en partage (cf. V, 1, 128b19-20 et V, 4, 132b11 sqq.)

<sup>5</sup> *Physique*, IV, 12, 221b3-7.

<sup>6</sup> *De Cælo*, I, 3, 270b13-16 : « ...ἐν ἅπαντι γὰρ τῷ παρεληλυθόντι χρόνῳ κατὰ τὴν παραδεδομένην ἀλλήλοις μνήμην οὐθὲν φαίνεται μεταβεβληκὸς οὔτε καθ' ὅλον τὸν ἔσχατον οὐρανὸν οὔτε κατὰ μέρειον αὐτοῦ τῶν οἰκείων οὐθέν. » Cf. entre autres *De Cælo*, I, 9, 277b27-29 ; II, 1, 283b26-284a2 ; 284a11-13 ; ou *Métaphysique* Λ, 7, 1072a21 sqq.

« Et puisque l'impossible se dit en plusieurs sens (en effet, ce n'est pas de la même manière que nous disons qu'il est impossible de voir un son et qu'il est impossible que nous voyions les êtres sur la lune ; en effet, dans le premier cas, cela est impossible par nécessité, dans le second ce qui est visible par nature ne sera pas vu), nous pensons que le ciel est immortel et indissoluble par nécessité... »<sup>1</sup>

C'est en vertu d'une impossibilité absolue, que ni le ciel, ni les astres ne connaissent le changement. En conséquence, inengendrés et incorruptibles, ils demeurent pour l'éternité entière<sup>2</sup>.

Aristote n'exprime pas moins fréquemment la thèse de l'animation des astres. Le fragment 21 du *De Philosophia* a déjà montré que les astres étaient doués de vie, puisqu'il leur attribue une intelligence, une volonté et une aptitude sensorielle remarquables, aptitude sensorielle qui est également évoquée dans le fragment 24<sup>3</sup>. D'une manière plus générale, l'existence de vivants sidéraux dans le *De Philosophia* est parfaitement avérée, puisque le fragment 22, pour ne citer que lui<sup>4</sup>, mentionne explicitement les animaux célestes<sup>5</sup>. De la même manière, le *De Caelo* explique que le ciel est animé<sup>6</sup> et qu'il ne faut pas, par conséquent, appréhender les réalités célestes comme si elles étaient dépourvues de vie et d'action :

« Nous raisonnons sur les astres comme s'il s'agissait uniquement de corps et de monades, ordonnées, sans doute, mais tout à fait dépourvues d'âme. Or il faut se mettre dans l'esprit qu'ils ont en partage l'action et la vie. »<sup>7</sup>

C'est pourquoi il est naturel de considérer, comme le suggère Aristote en II, 1, 284a32, que ces dieux visibles jouissent, en tant qu'ils sont des dieux, d'une « satisfaction d'ordre

---

<sup>1</sup> *De Motu Animalium*, 699b 17-22 : ἐπεὶ δὲ τὸ ἀδύνατον λέγεται πλεοναχῶς (οὐ γὰρ ὡσαύτως τήν τε φωνήν ἀδύνατον φαμεν εἶναι ὁραθῆναι καὶ τοὺς ἐπὶ τῆς σελήνης ὑφ' ἡμῶν· τὸ μὲν γὰρ ἐξ ἀνάγκης, τὸ δὲ πεφυκὸς ὁρᾶσθαι οὐκ ὀφθῆσεται), τὸν δ' οὐρανὸν ἀφθαρτον εἶναι καὶ ἀδιάλυτον οἴομεθα μὲν ἐξ ἀνάγκης [εἶναι]...

<sup>2</sup> *De partibus animalium*, I, 5, 644b22 sqq. ou *De Generatione et Corruptione*, II, 11, 338b14-15.

<sup>3</sup> *De Philosophia*, fragment 24, Olympiodore, in *Platonis Phaedonem commentaria*, 26, 22-27, 4.

<sup>4</sup> On pourrait bien entendu citer le fragment 27 (Cicéron, *Academica*, 1, 7, 26 / *Tusculanae disputationes*, 1, 10, 22 / *Tusculanae disputationes*, 1, 17, 41 / *Tusculanae disputationes*, 1, 26-65-27, 66 / Clément de Rome, *Recognitiones*, 8, 15). Néanmoins, parce que ce témoignage paraît à beaucoup suspect et à tous étonnant, nous préférons ne pas mobiliser ce texte problématique.

<sup>5</sup> Le fragment 22 d'Olympiodore (*In Platonis Phaedonem commentaria*, 180, 22-23) peut toutefois paraître suspect, puisqu'il explique qu'Aristote attribue le processus de fabrication de tout ou partie du cosmos aux animaux célestes, ce qui rappelle trop expressément le *Timée* en 41a sqq. pour ne pas paraître douteux. Ce doute, toutefois, n'atteint pas nécessairement la thèse de l'animation des astres. L'hypothèse de R. Brachet (1990, pp. 146-150), selon laquelle l'animation des astres serait uniquement une manière de parler paraît difficilement soutenable : comment affirmer la divinité d'êtres inertes ?

<sup>6</sup> *De Caelo*, II, 2, 285a29-30 : ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος.

<sup>7</sup> *Ibidem*, II, 12, 292a19-21 : Ἀλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωματῶν αὐτῶν μόνον, καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοοῦμεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς.

intellectuel » (ῥαστώνης ἔμφορος), ce que l'amour pour le Premier Moteur, que leur prêtre *Métaphysique* Λ, confirme par ailleurs. La fréquence de la thèse de l'animation des astres dans le corpus dément donc qu'il faille, avec R. Bodéüs<sup>1</sup>, considérer qu'il ne s'agit là que d'une façon de parler, que les astres ne sont pas vraiment en vie, mais simplement l'analogie des vivants sublunaires dont nous faisons l'expérience. Notons, en outre, qu'il n'y aurait aucun sens à proclamer la divinité des astres, ni à expliquer les rotations célestes par l'amour que les étoiles éprouvent pour le Premier Moteur, si ces mêmes étoiles n'étaient vraiment vivantes. Rien n'autorise à douter qu'Aristote envisage les astres comme des êtres vivants, dotés de capacités psychiques et intellectuelles remarquables. C'est donc tout naturellement qu'ils jouissent d'une existence bienheureuse et dénuée de peine (ζωὴν ἄλυπον καὶ μακαρίαν)<sup>2</sup>, conformément à leur statut divin. Aux étoiles, appartient la plus parfaite des conditions (τῆς ἀρίστης ἁμοιβῆς)<sup>3</sup>. Leur existence est donc pleinement heureuse, « à l'abri de tous les ennuis liés à la condition mortelle »<sup>4</sup> et faite de loisir et d'activité intellectuelle<sup>5</sup>.

Dans ces conditions, il est parfaitement compréhensible qu'Aristote n'hésite pas à exprimer parfois un sentiment d'admiration et de piété à l'égard de ces corps divins. La plupart des fragments du *De Philosophia* célèbre leur supériorité ou la beauté de leur ronde. À cet égard, le témoignage de Sénèque<sup>6</sup> est le plus parlant : il ne se contente pas d'affirmer bien haut la divinité des êtres sidéraux ; il réclame en outre qu'on sache leur manifester respect et humilité, bien plus encore qu'on ne saurait le faire à l'occasion du culte rendu aux divinités traditionnelles. Ce fragment suggère que la théologie astrale n'est pas uniquement une affaire intellectuelle : à la science des astres doivent se joindre la modestie et la piété qu'on doit manifester envers les divinités, de sorte qu'on prenne garde de ne jamais dépasser les limites de la connaissance que nous en avons. En cette matière, plus qu'en toute autre, il importe de ne rien dire de faux ni d'insultant. C'est donc avec certaines précautions qu'il faut se livrer à la connaissance des astres, conscients que nous devons être de la distance considérable qui nous sépare d'eux et qui nous empêche de les connaître parfaitement. Aristote insiste parfois sur les obstacles auxquels doit se confronter cette science. Dans le *De partibus animalium*<sup>7</sup>, il compare la facilité de la connaissance des vivants sublunaires, dont il est toujours aisé de faire l'expérience, à la

<sup>1</sup> R. Bodéüs, 1987 (1), 77-79.

<sup>2</sup> *De Cælo*, II, 1, 284a28-29.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 284a18.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 284a14 : ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας ἔστιν

<sup>5</sup> *Ibidem*, 284a31-32.

<sup>6</sup> *De Philosophia*, fragment 14 (Sénèque, *Questiones naturales*, 7, 30) Cf. p. 101.

<sup>7</sup> *De partibus animalium*, I, 5, 644b24 sq.

difficulté de la science des vivants célestes. C'est la même idée qu'Aristote formule également dans le *De Cælo*, II, 3, lorsqu'il s'interroge sur la raison de la multiplicité des translations astrales :

« ...il nous faut examiner pourquoi il existe plusieurs translations et essayer, même si c'est de loin, de mener à bien notre enquête. Quand je dis de loin, je ne pense pas tant à l'éloignement dans l'espace, mais plutôt au fait que nous ne pouvons percevoir qu'une partie extrêmement minime de ce qui a trait au corps célestes. »<sup>1</sup>

De même, en II, 12, juste avant de répondre à une aporie sur la raison de la distribution des mouvements célestes, Aristote exprime à nouveau toute la prudence qu'il faut savoir conserver :

« En ces matières, il est beau de chercher à toujours mieux comprendre, bien que nous ne disposions que de moyens d'investigation très limités et qu'une distance énorme nous sépare des phénomènes de la région astrale. »<sup>2</sup>

Ces deux remarques sonnent comme un rappel à l'ordre : la science des astres est une science difficile et il est donc bon de se remémorer cette difficulté, avant de se pencher sur un quelconque problème. Cela suppose donc de toujours avoir à l'esprit que nous sommes éloignés des phénomènes célestes, que nous n'en percevons que peu de choses. L'une des sources de la connaissance se tarit donc en partie, puisque la part de l'observation est, au sujet des astres, très réduite. Ce sera donc tantôt à des arguments dialectiques<sup>3</sup>, tantôt à des raisonnements *a priori* qu'Aristote devra certains progrès de sa science des astres<sup>4</sup>. Toutefois, si la connaissance des astres est une entreprise délicate, elle est aussi, dans la même mesure et pour les mêmes raisons, une affaire importante. Les obstacles rencontrés ne doivent pas dissuader de s'y adonner, car la supériorité des êtres qu'elle étudie confère à cette science un prix inestimable<sup>5</sup>. Le *De partibus animalium* exprime avec ferveur la joie de la connaissance astrale :

---

<sup>1</sup> *De Cælo*, II, 3, 286a4-7 : σκεπτέον διὰ τί πλείους εἰσὶ φοραί, καίπερ πόρρωθεν πειρωμένοις ποιῆσθαι τὴν ζήτησιν, πόρρω δ' οὐχ οὕτω τῷ τόπῳ, πολὺ δὲ μᾶλλον τῷ τῶν συμβεβηκότων αὐτοῖς περὶ πάμπαν ὀλίγων ἔχειν αἴσθησιν.

<sup>2</sup> *Ibidem*, II, 12, 292a14-17 : Περὶ δὴ τούτων ζητεῖν μὲν καλῶς ἔχει καὶ τὴν ἐπὶ πλείον συνέσειν, καίπερ μικρὰς ἔχοντας ἀφορμὰς καὶ τοσαύτην ἀπόστασιν ἀπέχοντας τῶν περὶ αὐτὰ συμβαινόντων.

<sup>3</sup> Tel est le modèle épistémologique, auquel Aristote recourt le plus souvent, lorsque les données empiriques font défaut, selon R. Bolton (2009, p. 68).

<sup>4</sup> Voir les pages 139-142 pour une étude de ce point de méthode.

<sup>5</sup> Ceci est conforme au principe aristotélicien selon lequel la qualité d'une science est fonction de celle de son objet. Voir *Métaphysique*, A, 2, 983a5 (« Car la science la plus divine est aussi la plus précieuse. » / ἢ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη) ou E, 1, 1026a21-22 (« et il faut que la science la plus précieuse soit au sujet du genre le plus précieux. » / καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος)

« En effet, ces êtres, même si nous ne les atteignons qu'en faible part, cependant, la connaissance que nous en avons est, à cause de son prix, plus agréable que celle de toutes les choses qui nous sont proches, de même également, observer accidentellement et partiellement les êtres aimés est plus agréable que de voir en détail beaucoup d'autres choses, même grandes. »<sup>1</sup>

La piété d'Aristote ne saurait en un sens mieux s'exprimer qu'ici, dans cette comparaison entre l'intelligence de la nature sidérale et la contemplation d'un être cher. Mieux encore, il peut sembler que la connaissance du ciel n'est pas simplement une entreprise enthousiasmante, fondée sur l'amour du divin ; il apparaît aussi qu'elle est une façon appropriée de rendre hommage aux divinités célestes. Puisque le divin n'est pas envieux<sup>2</sup>, puisqu'il ne déplore pas que l'homme se hisse jusqu'à lui, dans une proportion toute relative, au moyen de la connaissance qu'il en a, alors la science des astres peut être, en un sens, une façon d'honorer la divinité. Du moins, ne s'oppose-t-elle pas au respect qui lui est dû. C'est en tout cas ce que laisse entendre Aristote, en *De Cælo* II, 12, lorsque, après avoir énoncé deux apories relatives au mouvement céleste, il précise que chercher à répondre à ces questions n'est pas contraire à la crainte respectueuse qu'il faut manifester à l'endroit du divin :

« Nous devons tenter d'y apporter une réponse plausible, car nous estimons qu'il faut qualifier de respect plutôt que d'impudence le zèle de celui qui, assoiffé du désir de savoir, est heureux d'éclaircir, même faiblement, les problèmes qui pour nous soulèvent les difficultés les plus grandes. »<sup>3</sup>

A tous égards donc, la science des astres est une science d'êtres divins à laquelle il faut se livrer en joignant l'humilité à l'enthousiasme que l'esprit éprouve naturellement lorsqu'il s'attache à connaître des êtres supérieurs et aimables.

## II. 2. La ronde céleste

Les remarques précédentes n'ont fait qu'effleurer l'aspect de la théologie astrale auquel Aristote, sans nul doute, accorde le plus d'importance et auquel il consacre les

---

<sup>1</sup> *De partibus animalium*, I, 5, 644b31-35 : Τῶν μὲν γὰρ εἰ καὶ κατὰ μικρὸν ἐφαπτόμεθα, ὅμως διὰ τὴν τιμιότητα τοῦ γνωρίζειν ἥδιον ἢ τὰ παρ' ἡμῖν ἅπαντα, ὥσπερ καὶ τῶν ἐρωμένων τὸ τυχὸν καὶ μικρὸν μόνιον κατιδεῖν ἥδιόν ἐστιν ἢ πολλὰ ἕτερα καὶ μεγάλα δι' ἀκριβείας ἰδεῖν.

<sup>2</sup> C'est une thèse classique que Platon exprime à plusieurs reprises (*République*, 378e-379c ; *Phèdre*, 247a ; *Timée*, 29e) et à laquelle Aristote souscrit entièrement (*Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177b31-33 ; *Métaphysique* A, 2, 983a1-3).

<sup>3</sup> *De Cælo*, II, 12, 291b25-28 : πειρατέον λέγειν τὸ φαινόμενον, αἰδοῦς ἀξίαν εἶναι νομίζοντας τὴν προθυμίαν μᾶλλον ἢ θράσους, εἴ τις διὰ τὸ φιλοσοφίας διψῆν καὶ μικρὰς εὐπορίας ἀγαπᾷ περὶ ὧν τὰς μεγίστας ἔχομεν ἀπορίας. (Traduction P. Moraux légèrement modifiée)

développements les plus nombreux : la nature des phénomènes célestes et, plus précisément, la perfection des rotations que les étoiles réalisent. Pour Aristote, comme pour Platon, il n'y a de fait aucun sens à proclamer la divinité des étoiles, si celle-ci n'est soutenue par la conviction philosophique en la régularité de leurs rotations. C'est elle qui fonde la doctrine de leur divinité, en justifiant qu'on les envisage comme des êtres immuables et supérieurs. C'est donc sur elle qu'Aristote va le plus s'interroger. La théologie astrale aristotélicienne repose donc sur les mêmes critères d'évaluation que ceux qui sont exprimés dans les dialogues platoniciens, à savoir des critères philosophiques qui mettent en exergue les valeurs de régularité et d'immutabilité.

Le *De Philosophia*, à n'en pas douter, célèbre la beauté et la régularité des translations astrales. Les fragments 12b et 13 soulignent avec éloquence l'ordre admirable du ciel. Il n'y est question que de « course éternellement immuable et calculée »<sup>1</sup> et de « danses ordonnées des étoiles »<sup>2</sup>. Aristote semble même avoir adhéré à la thèse de la Grande Année, au terme de laquelle l'ensemble des corps célestes retrouve sa position initiale et perpétue donc un peu plus la régularité et l'uniformité. Le fragment 19 du *Protreptique*<sup>3</sup> explique en effet qu'il existe, pour Aristote, un cycle qu'il appelle la plus grande année, au cours de laquelle les sphères du Soleil, de la Lune et des cinq planètes évoluent ensemble, pour former à terme la même constellation que celle qu'elles formaient à l'origine. Ce ne sont donc pas seulement les astres fixes qui réalisent, à ses yeux, un mouvement régulier et harmonieux. Les planètes elles-mêmes, quoi que leur nom puisse faire croire, réalisent, une course uniforme<sup>4</sup>. En l'occurrence, il est parfaitement entendu que cette uniformité n'est possible qu'à la condition que le mouvement astral soit un mouvement circulaire. Nul autre ne peut à ce point garantir l'identité au sein du changement. Ce n'est donc pas seulement le ciel dans son ensemble<sup>5</sup>, mais aussi le soleil<sup>6</sup> et chacune des planètes qui suivent, pour l'éternité, une orbite circulaire. C'est encore la circularité des translations célestes que souligne un passage du fragment 26 du *De Philosophia*. Ce texte est d'un abord difficile : c'est obscurément et sans grande précision

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 13 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 37, 95-96) : ... *in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus...* Cf. chapitre I, p. 31.

<sup>2</sup> *Ibidem*, fragment 12b (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 9, 26-27) : ... *ἀστέρων δὲ εὐτάκτους τινὰς χορείας...* Cf. chapitre I, p. 28.

<sup>3</sup> *Protreptique*, fragment 19 (Censorinus, c. 18, 11). L'appartenance de ce fragment au *Protreptique* peut toutefois être mise en cause : Rose le rattache au *De Philosophia* et Düring (1961, pp. 68-71) estime qu'il est sans rapport avec le *Protreptique*, sans toutefois nier l'authenticité aristotélicienne de la doctrine qu'il exprime.

<sup>4</sup> *De Philosophia*, fragment 13 (Philon *Legum allegoriarum*, III, 32, 97-99) : *πλάνητας δὲ καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως κινουμένους ἐμμελῶς τε καὶ ἑναρμονίως.*

<sup>5</sup> *Ibidem* : *ὁὐρανὸν ἐν κύκλῳ περιπολοῦντα.*

<sup>6</sup> *Ibidem*, fragment 12a (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 3, 20-23) : *ἥλιον περιπολοῦντα.*

qu'il restitue certaines thèses qu'Aristote aurait exprimées dans le *De Philosophia*. Son contexte également est problématique, puisqu'il consiste en une critique que l'Épicurien Velleius adresse, dans le *De natura deorum*, à la doctrine aristotélicienne. Il est, par conséquent, difficile de comprendre précisément ce dont il retourne, derrière les formules évasives et la mauvaise foi de ses remarques. Concernant la question de la circularité du mouvement astral, Velleius explique qu'Aristote attribue la divinité à un être qu'il prépose au monde et auquel il prête un mouvement grâce auquel il peut conduire le mouvement du monde :

« ...tantôt il prépose un autre dieu au monde et il lui attribue pour rôle de diriger et de sauvegarder le mouvement du monde par une sorte de révolution (*replicatione quadam*). »<sup>1</sup>

C'est à dessein que le terme de *replicatio* est ici rendu de la façon la plus neutre possible, car les avis divergent sur le sens qu'il convient de lui accorder. La notion de *replicatio*, en effet, a traditionnellement été interprétée comme un mouvement de rotation en sens inverse. La question est alors de savoir de quel mouvement il s'agit précisément dans ce texte et, partant, d'identifier le dieu qui le réalise. Les interprètes ont, sur ce point, développé chacun des propositions très diverses. Theiler<sup>2</sup>, par exemple, propose de lire cette *replicatio* comme l'équivalent de l'ἀνεπίξιος ou de l'ἀνακύκλισις du *Politique*<sup>3</sup>, dans lequel il est dit que le monde, une fois abandonné par le dieu, évolue en sens inverse du mouvement qu'il lui avait imprimé. Cependant, Cherniss et Pépin ont raison de souligner que cette référence est ici hors de propos, puisque le *De Philosophia* ne souhaite pas convaincre que le monde a été abandonné par Dieu, mais qu'il est, au contraire, constamment ordonné par lui<sup>4</sup>. B. Botter<sup>5</sup>, qui se joint à ce premier contre argument, estime, en outre, qu'il est inutile d'attribuer cette thèse platonicienne à l'Aristote du *De Philosophia* : puisque Platon était peut-être un protagoniste du dialogue, cette thèse, si elle y était exprimée, devait être assumée par Platon. Par suite, puisque ce n'est manifestement pas au *Politique* que cette doctrine se réfère, c'est dans le *Timée* que d'autres interprètes ont cherché une réponse au problème de la *replicatio*. Ce dialogue ne pose-t-il pas que l'âme du monde réalise une double rotation suivant le cercle du Même et celui de l'Autre ? Et la sphère des fixes ne suit-elle pas la révolution du Même, tandis que les planètes suivent celle de l'Autre ? Les avis se partagent alors quant à savoir à laquelle de ces deux

<sup>1</sup> *Ibidem*, fragment 26 (Cicéron, *De natura deorum*, 1, 13, 33) : *modo alium quendam praeficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur.*

<sup>2</sup> W. Theiler, 1924, p. 84, n. 1.

<sup>3</sup> Platon, *Politique*, 269c sqq.

<sup>4</sup> H. Cherniss, 1944, p. 592 ; J. Pépin, 1964, p. 153.

<sup>5</sup> B. Botter, 2005, p. 249.

rotations le fragment 26 fait allusion : certains interprètes<sup>1</sup>, comme Moreau et Festugière, estiment que la *replicatio* désigne le mouvement de la sphère des fixes qui tourne en sens inverse de celui des planètes, tandis qu'Arnim, puis Cherniss<sup>2</sup> penchent en faveur du mouvement planétaire le long de l'écliptique, et que Dumoulin<sup>3</sup> estime qu'il s'agit là du double mouvement du Même et de l'Autre, correspondant à la fois à la rotation de la sphère des fixes d'est en ouest et à celle des planètes d'ouest en est<sup>4</sup>. Chacune de ces trois identifications peut paraître discutable. En effet, Arnim<sup>5</sup> a raison de remarquer qu'il n'y a guère de sens à dire de la sphère des fixes qu'elle se meut en sens inverse, puisque son mouvement est premier. En ce sens, la *replicatio* ne pourrait pas être celle du premier ciel. En outre, si l'on considère que le dieu qui réalise cette fameuse rotation possède une préséance sur le monde et qu'il doit en préserver le mouvement, il paraît raisonnable de considérer qu'il ne s'identifie pas à celui des planètes dont la translation se réalise dans le cadre fixé par le mouvement des étoiles fixes. Si donc aucun des deux candidats, pris séparément, ni, par suite, le couple qu'ils forment ensemble, ne peut permettre d'identifier l'être qui accomplit cette révolution en sens inverse, peut-être faut-il estimer que la question n'est pas bien posée et que ce texte ne doit pas nécessairement conduire à identifier un mouvement céleste particulier. C'est la proposition que fait Bernays et que suivent Vögel, E. Berti, Pépin, Effe, R. Brachet et B. Botter<sup>6</sup> : ils remarquent tous à juste titre que la *replicatio* désigne avant toute chose un mouvement qui revient à son point de départ et non pas nécessairement une rotation en sens inverse. À cela, on peut ajouter que le sens premier de la *replicatio* n'évoque pas directement l'idée d'une rétrogradation, mais plus simplement celui d'un repli. Or, n'est-ce pas là le propre de la révolution que de revenir sur elle-même. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner, comme le fait A. P. Bos<sup>7</sup>, que Cicéron utilise ce terme pour dire la révolution, plutôt qu'un terme plus simple comme *conversio* : au contraire, *replicatio* semble parfaitement à même de suggérer l'immutabilité des transports célestes circulaires. Il n'est donc pas certain que ce fragment 26 évoque un mouvement rétrograde ; peut-être vise-t-il surtout, et plus simplement,

<sup>1</sup> J. Moreau, 1939, p. 118 ; A. J. Festugière, 1949 (1), p. 245.

<sup>2</sup> H. von Arnim, 1931, pp. 3-7 ; H. Cherniss, 1944, p. 593.

<sup>3</sup> B. Dumoulin, 1981, p. 50.

<sup>4</sup> A. P. Bos (1988, pp. 57-59) quant à lui, interprète cette *replicatio* comme le mouvement par lequel l'*alius quidam*, qu'il identifie à l'âme du monde, se représenterait la connaissance contemplative d'un dieu qui lui est supérieur.

<sup>5</sup> H. von Arnim, 1931, pp. 3-5. On retrouve le même argument chez E. Berti (1962, p. 310) et B. Botter (2005, 249).

<sup>6</sup> J. Bernays, 1863, pp. 99-100 ; C. J. de Vögel, 1961, pp. 452-457 ; E. Berti, 1962, p. 312 ; Pépin, 1964, p. 155 ; B. Effe, 1970, p. 161 ; R. Brachet, 1990, p. 126 ; B. Botter, 2005, p. 250.

<sup>7</sup> A. P. Bos, 1988, p. 48.



l'existence d'un mouvement circulaire qui, c'est l'évidence même, retourne toujours à l'état antérieur. En conséquence, Pépin explique que : « ...le mouvement de l'univers peut donc être dit *replicatio* simplement en raison de sa nature circulaire, sans aucune allusion à un renversement de son sens. »<sup>1</sup> Retenons, en tout cas, que la circularité des mouvements célestes, en quelque sens qu'ils se réalisent, est, pour l'Aristote du *De Philosophia*, une évidence qu'il ne discute pas.

Le corpus, quant à lui, mène une étude précise de ce mouvement et de ses qualités. Les textes les plus représentatifs à cet égard sont sans nul doute les chapitres 8 et 9 du dernier livre de la *Physique*, dans lesquels on sait qu'Aristote procède à une analyse du mouvement circulaire, afin d'établir l'existence d'une translation éternelle et continue. Cette enquête conduit alors à poser que la rotation est le mouvement le plus parfait qui soit, en raison des propriétés qui sont les siennes, à savoir primauté, éternité et immutabilité, et preuve en est faite, en chaque cas, à partir d'une comparaison scrupuleuse entre le cercle et la droite ou, plus précisément, entre le mouvement selon le cercle et celui le long d'une ligne droite.

Qu'est-ce, en effet, que de parcourir un cercle ? Cela suppose, pour commencer, d'occuper constamment le même lieu, puisque, à la différence du mouvement local rectiligne, ou de l'augmentation et de la diminution, ce qui se meut en cercle demeure toujours au même endroit. Si chaque partie de ce qui se déplace circulairement est effectivement en mouvement, la totalité, en revanche, ne se meut jamais, mais elle demeure toujours en repos<sup>2</sup> :

« C'est pourquoi la sphère, d'une certaine manière, est mue et au repos, car elle occupe le même lieu »<sup>3</sup>

Par cette description, Aristote réitère la caractérisation de la sphère que le *Timée* livre en :

« de toutes les figures la plus parfaite et la plus complètement semblable à elle-même. »<sup>4</sup>

En un sens donc, ce qui se meut en cercle ne change pas, ni n'est véritablement en mouvement, car la rotation n'est affectée par aucun changement ; paradoxalement, elle ne consiste même pas à changer de lieu, ce qui définit pourtant le mouvement local dont elle

---

<sup>1</sup> J. Pépin, 1964, p. 155.

<sup>2</sup> *De Generatione et Corruptione*, I, 5, 320a22-23 : « car celles-ci changent à l'intérieur d'un lieu de dimension égale, le tout demeurant au même endroit... » /τὰ μὲν γὰρ ἐν τῷ ἴσῳ τόπῳ μεταβάλλει τοῦ ὅλου μένοντος.

<sup>3</sup> *Physique*, VIII, 9, 265b1-2 : διὸ κινεῖται τε καὶ ἡρεμεῖ πως ἡ σφαῖρα· τὸν αὐτὸν γὰρ κατέχει τόπον.

<sup>4</sup> Platon, *Timée*, 33b : πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων

est une espèce. En somme, elle se présente comme un transport à la limite de l'immobilité, puisque demeurer dans le même lieu pourrait être une définition minimale du repos.

Parce qu'il occupe le même lieu, le mouvement circulaire est donc un mouvement qui intéresse toujours les mêmes points : son point de départ équivaut, en même temps, à son point d'arrivée,

« car ce qui est mû à partir de A sera mû, en même temps, vers A, selon la même propulsion... »<sup>1</sup>

Dans un cercle, en effet, chaque point est à la fois commencement, milieu et fin :

« En effet, chaque <point> est à la fois principe, milieu et fin, de sorte que le mû est toujours au début et à la fin sans y être jamais. »<sup>2</sup>

Cette remarque a son importance car c'est elle qui, en *Physique*, VIII, 8-9, permet à Aristote d'établir la continuité de la rotation, continuité dont découlent ensuite l'éternité, la primauté et la perfection du mouvement circulaire. Est continu, en effet, le mouvement d'un sujet unique, qui se déroule durant un temps unique et dans un domaine qui n'a pas de différence spécifique. Or, les contraires, précisément, sont des différences spécifiques<sup>3</sup>. À ce titre, le mouvement rectiligne est un mouvement qu'il est impossible de qualifier de continu, puisque son point de départ et son point d'arrivée sont opposés, de sorte que se mouvoir vers A est le contraire du fait de se mouvoir à partir de A. En revanche, dans le cas de la rotation, attendu qu'un même point peut être à la fois commencement, milieu et fin, aucun point du cercle n'est l'opposé d'aucun autre. De la sorte, le mouvement circulaire est un mouvement continu qui ne comporte aucun point, ni aucune translation contraires.

« De sorte que rien n'empêche qu'il se meuve continûment ni ne laisse aucun intervalle de temps. Le mouvement en cercle, en effet, va du même au même, tandis que le mouvement rectiligne va du même à l'autre. »<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Physique*, VIII, 8, 264b10-11 : τὸ γὰρ ἐκ τοῦ Α κινούμενον ἅμα κινήσεται εἰς τὸ Α κατὰ τὴν αὐτὴν πρόθεσιν.

<sup>2</sup> *Ibidem*, VIII, 9, 265a33-b1 : ὁμοίως γὰρ ἕκαστον καὶ ἀρχὴ καὶ μέσον καὶ τέλος, ὥστ' αἰεὶ τε εἶναι ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει καὶ μηδέποτε.

<sup>3</sup> *Ibidem*, VIII, 8, 261b36-262a5. La continuité de la rotation est énoncée de nombreuses fois dans le corpus, sans qu'Aristote, cependant, en entreprenne à nouveau la démonstration. Le *De Generatione et Corruptione* se contente par exemple de la formuler à plusieurs reprises (cf. II, 10, 336b32 sqq. ou 337a19), tandis que *Métaphysique* Λ 6, 1071b5-11 établit sa continuité et son éternité au moyen d'une argumentation plus simple, fondée sur la continuité et l'éternité du temps dont le mouvement circulaire est la mesure.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 264b17-19 : ὥστ' οὐδὲν κωλύει συνεχῶς κινεῖσθαι καὶ μηδένα χρόνον διαλείπειν· ἡ μὲν γὰρ κύκλω κίνησις ἐστὶν ἀφ' αὐτοῦ εἰς αὐτό, ἡ δὲ κατ' εὐθεῖαν ἀφ' αὐτοῦ εἰς ἄλλο.

De là, il s'ensuit que le mouvement circulaire est un mouvement éternel, premier et parfait, puisque, dépourvu d'opposés, il est aussi dépourvu d'extrémités dans lesquelles il lui faille s'arrêter :

« Dans le mouvement rectiligne, en effet, le commencement, la fin et le milieu sont déterminés et il les a tous en lui-même, de sorte qu'il y a le point d'où le mû commencera sa course et celui où il l'achèvera (car tout est au repos aux extrémités, au commencement comme à la fin), tandis que <le commencement, la fin et le milieu> du mouvement circulaire sont indéfinis. »<sup>1</sup>

Or, un transport qui ne s'arrête pas est non seulement éternel, mais aussi antérieur à tout autre<sup>2</sup>, puisque l'incorruptible précède le corruptible, l'achevé l'inachevé<sup>3</sup>. En *Physique*, VIII, 9, une autre comparaison du mouvement rectiligne et du mouvement circulaire permet encore à Aristote d'argumenter en faveur de l'éternité et de la primauté de ce dernier. Le mouvement rectiligne, en effet, ne saurait être illimité (*ἄπειρον*), puisqu'une grandeur illimitée n'existe pas en acte et que, existât-elle, il serait impossible de la parcourir<sup>4</sup>. Par suite, le mouvement rectiligne se voit donc réduit à parcourir une droite finie, auquel cas, soit il la parcourt indéfiniment en revenant sur ses pas, de sorte que ce mouvement n'est pas unique ni continu, mais qu'il se compose de plusieurs translations ; soit il la parcourt une seule fois, mais il est alors corruptible et inachevé (*ἀτελής*). De toutes ces façons, en tout cas, il lui est impossible d'être un et illimité, de sorte qu'il est postérieur à la rotation qui, parce qu'elle décrit un cercle, n'est jamais contrainte de s'arrêter, si bien qu'elle est à la fois incorruptible et achevée<sup>5</sup>. Aristote, dans ce même chapitre, exploite une dernière ressource argumentative pour fonder la primauté de la rotation. Le transport circulaire du ciel, explique-t-il, parce qu'il est régulier, est la mesure des autres mouvements, en étant le mesure du temps<sup>6</sup>. Or, puisque toute mesure est une réalité première, il s'ensuit que le mouvement circulaire est le premier de tous :

<sup>1</sup> *Ibidem*, VIII, 9, 265a29-32 : τῆς μὲν γὰρ ἐπ' εὐθείας ὄρισται καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος καὶ μέσον, καὶ πάντ' ἔχει ἐν αὐτῇ, ὥστ' ἔστιν ὅθεν ἀρξεται τὸ κινούμενον καὶ οὐ τελευτήσει (πρὸς γὰρ τοῖς πέρασιν ἡρεμεῖ πᾶν, ἢ ὅθεν ἢ οὐ), τῆς δὲ περιφεροῦς ἀόριστα. C'est une argumentation similaire qu'Aristote développe en *De Caelo*, I, 9, 279b1-3, lorsqu'il déclare que : « toutes les choses qui sont mues cessent leur mouvement chaque fois qu'elles arrivent dans leur lieu propre, mais, pour le corps mû en cercle, c'est le même lieu que celui d'où il part et celui où il achève son mouvement. » (nous traduisons) / Καὶ ἀπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται εὐλόγως· πάντα γὰρ παύεται κινούμενα ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν οἰκεῖον τόμον, τοῦ δὲ κύκλω σώματος ὁ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 265a24-27.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 265a20-24.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 265a17-20. En *Physique*, VI, 10, 241b18-20, Aristote annonce, par anticipation, qu'il n'y a de mouvement infini dans le temps que circulaire.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 265a20-24.

<sup>6</sup> *Ibidem*, IV, 14, 223b18 sqq.

« Et en effet, parce que le mouvement circulaire est la mesure des mouvements, il est nécessaire qu'il soit le premier (car toutes les choses sont mesurées par ce qui est premier), et pour la raison qu'il est premier, il est la mesure des autres. »<sup>1</sup>

Cette dernière preuve introduit à l'une des qualités principales du mouvement circulaire, à savoir celle de son uniformité (ὁμαλότης), car s'il peut être qualifié de mesure du temps, c'est parce que, de tous les mouvements, il est le plus régulier ou le plus uniforme<sup>2</sup>. Or, cette propriété, à nouveau, découle directement de la figure que ce mouvement dessine. Ce qui se meut en cercle, explique Aristote, se meut uniformément car il n'est pas soumis à l'accélération ni à la décélération, étant donné que les variations de vitesse sont fonction de la proximité ou de l'éloignement du mobile vis-à-vis de sa fin.

« Et en outre, il est possible que seul le mouvement en cercle soit uniforme. En effet, les choses qui se meuvent en ligne droite se transportent irrégulièrement de leur commencement vers leur fin, car toutes les choses, à mesure qu'elles s'éloignent de là où elles sont au repos, se transportent plus rapidement. »<sup>3</sup>

Or, puisque chaque point d'un cercle est en même temps début, milieu et fin, le mobile qui le parcourt est toujours dans sa fin et n'y est jamais, de sorte qu'il n'y a aucune raison pour que son transport soit tantôt plus rapide, tantôt plus lent<sup>4</sup>.

À son adhésion à la doctrine platonicienne de la circularité des translations astrales, Aristote joint ainsi une analyse détaillée des propriétés de la rotation qui en souligne constamment l'immutabilité et la perfection. Se mouvoir en cercle, c'est entreprendre un déplacement éternel, achevé et premier, dans lequel est préservé le maximum d'identité. Remarquons que chacune de ces qualités est, en *Physique*, VIII, 8-9, établie au moyen d'une considération, non pas du cercle, mais de ce que cela signifie de se mouvoir en cercle, par comparaison au déplacement en ligne droite : il souligne donc que ce qui se

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, VIII, 9, 265b8-11 : καὶ γὰρ ὅτι μέτρον τῶν κινήσεων ἡ περιφορά, πρώτην ἀναγκαῖον αὐτὴν εἶναι (ἀπαντα γὰρ μετρεῖται τῷ πρώτῳ), καὶ διότι πρώτη, μέτρον ἐστὶν τῶν ἄλλων.

<sup>2</sup> *Ibidem*, IV, 10, 223b20.

<sup>3</sup> *Ibidem*, VIII, 9, 265b11-14 : ἔτι δὲ καὶ ὁμαλῆ ἐνδέχεται εἶναι τὴν κύκλῳ μόνῃ· τὰ γὰρ ἐπ' εὐθείας ἀνωμαλῶς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς φέρεται καὶ πρὸς τὸ τέλος· πάντα γὰρ ὅσῳ περ ἂν ἀφίστηται [πλεῖον] τοῦ ἡρεμοῦντος, φέρεται θάττον.

<sup>4</sup> C'est la même argumentation qu'Aristote développe aussi en *De Caelo*, II, 6, 288a17-27, mais en prenant soin de préciser les cas particuliers : toute accélération se produit soit au départ, soit à l'arrivée, soit au milieu du mouvement, selon que le mobile est mû contre nature, par nature ou qu'il est un projectile. Or, rien de cela ne peut arriver au mouvement circulaire car « la translation circulaire n'a ni point de départ ni point d'arrivée ni milieu, car, absolument parlant, elle n'a ni début, ni terme, ni milieu ; dans le temps, elle est éternelle ; dans la longueur, elle revient sur elle-même et ne comporte aucune cassure. En conséquence, si la translation du ciel n'a pas de pointe de vitesse, elle ne présente pas non plus d'irrégularité, car l'irrégularité résulte du ralentissement et de l'accélération. » / Τῆς δὲ κύκλῳ φορᾶς οὐκ ἐστὶν οὔτε ὅθεν οὔτε οἷ οὔτε μέσον· οὔτε γὰρ ἀρχὴ οὔτε πέρασ οὔτε μέσον ἐστὶν αὐτῆς ἀπλῶς· τῷ τε γὰρ χρόνῳ ἀίδιος καὶ τῷ μήκει συνηγμένη καὶ ἀκλαστος· ὥστ' εἰ μή ἐστὶν ἀκμὴ αὐτοῦ τῆς φορᾶς, οὐδ' ἂν ἀνωμαλία εἶη· ἢ γὰρ ἀνωμαλία γίγνεται διὰ τὴν ἀνεσιν καὶ ἐπίτασιν. (288a22-27)

meut circulairement ne change pas de lieu et demeure, en un sens, en repos, qu'il n'est jamais arrivé à son terme et que, par suite, son mouvement est à la fois incorruptible, uniforme et premier. En tout cela, il ne fonde pas sa description du déplacement circulaire sur une étude des seules propriétés géométriques du cercle ou de la sphère ; il préfère, au contraire, s'interroger sur les propriétés physiques du mouvement en cercle. L'étude de la translation qui, par nature, est celle des astres intègre ainsi une recherche physique sur le mouvement<sup>1</sup>, laquelle est menée au moyen de considérations propres à une réflexion presque exclusivement cinétique. Aussi le ton est-il donné : l'étude aristotélicienne des astres, de leurs qualités et de leur mouvement a cette singularité qu'elle se développe en continuité avec la science de la nature. Peut-être cette originalité de la théologie astrale aristotélicienne est-elle même plus aisément décelable dans les prolongements de la doctrine d'une substance élémentaire astrale dont l'unique potentialité est de se mouvoir naturellement en cercle.

### III. LA DOCTRINE DE L'ÉETHER ET LA NATURALITÉ DU MOUVEMENT CIRCULAIRE

La théologie astrale aristotélicienne repose sur une dynamique argumentative originale. Elle est toute entière fondée sur des principes qui ne sont ni théologiques, ni métaphysiques, ni même mathématiques, mais presque exclusivement physiques. De fait, chez Aristote, la divinité des astres a pour particularité d'être fréquemment associée au concept, jusque là inédit, d'un cinquième élément corporel – l'éther – qui est naturellement doué du pouvoir de se mouvoir en cercle. C'est ainsi, non seulement, la science de la nature, mais également la théologie sidérale qui s'enrichissent d'un nouveau concept explicatif.

#### III. 1. Les origines de la notion d'éther

S'il est vrai que c'est Aristote qui, le premier, proposa la doctrine d'une cinquième substance éthérée, constitutive des réalités célestes, il faut cependant préciser que cela ne fut possible que dans la mesure où ni la notion d'éther, ni celle d'un cinquième élément, n'étaient avant lui des concepts inédits. Si d'une part, en effet, l'éther plonge ses racines jusque dans la conception la plus traditionnelle du divin, mêlant à celui-ci l'ordre du céleste, il faut bien remarquer, d'autre part, que la possibilité conceptuelle d'un cinquième

---

<sup>1</sup> Rappelons que le livre VIII de la *Physique* est, par excellence, un traité *περὶ κινήσεως*.

corps éthéré a déjà fait, dès avant Aristote, son entrée en philosophie. Aussi, la doctrine aristotélicienne est-elle, sans nul doute, l'héritière de certaines formulations à la fois traditionnelles et philosophiques.

Traditionnellement, l'éther désigne pour les Grecs, et ce bien au-delà des frontières de la philosophie, une réalité aux contours relativement bien déterminés. Hésiode, dans sa *Théogonie*<sup>1</sup>, le présente telle une divinité primitive, issue d'Érèbe et de Nyx et, par leur intermédiaire, du Chaos lui-même, suggérant par là que l'éther est lié tout à la fois à la divinité et à la constitution fondamentale de l'univers. Plus généralement, l'éther est cette partie du ciel dans laquelle résident les Olympiens<sup>2</sup>, divinités célestes par excellence<sup>3</sup> :

« Éther sacré qui est demeure des dieux olympiens »<sup>4</sup>.

Toutefois, si l'ensemble des divinités olympiennes réside dans les hauteurs du ciel éthéré, c'est d'abord et surtout parce que c'est à Zeus que l'éther est le plus étroitement associé<sup>5</sup>. Lorsqu'Agamemnon, par exemple, au deuxième chant de l'*Illiade*, adresse une prière au roi des dieux, c'est à l'éther qu'il se réfère presque immédiatement :

« Ô Zeus très glorieux, très grand ! Zeus à la nuée noire, qui habites l'éther ! »<sup>6</sup>

Zeus, en effet, n'est-il pas, par définition, le dieu du ciel ? L'épithète d'αἰθέριος n'est-il pas une façon courante de le qualifier ? L'assimilation entre Zeus et sa demeure éthérée est d'ailleurs si forte que ce peut même être l'éther que l'on invoque en lieu et place de la divinité :

« Mais l'Éther t'engendre, fille,  
Celui que les hommes appellent Zeus »<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Hésiode, *Théogonie*, vv. 123-125 : « D'Abîme naquirent Érèbe et la noire Nuit. Et de Nuit, à son tour, sortirent Éther et Lumière du Jour qu'elle conçut et enfanta unie d'amour à Érèbe. » (traduction par P. Mazon, Paris, Belles Lettres, 2008 (rééd.) / ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο· Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότῃτι μιγεῖσα.

<sup>2</sup> Eschyle, *Sept contre Thèbes*, v. 155 ; Euripide, fragment 919, *Bacchantes*, v. 1078 ; Aristophane, *Les Oiseaux*, v. 689.

<sup>3</sup> Chantraine (1954, p. 55) explique ainsi que δῖος, avant de désigner Zeus, indiquait originellement l'ensemble des dieux qui sont tous célestes et lumineux.

<sup>4</sup> Euripide, fragment 114 Kn (R. Kannicht, *Tragicorum graecorum fragmenta*, volume 5, 2003), αἰθέρος ἱερᾶς τοῦ σεμνοτάτου δι' Ὀλύμπου (traduction par Fr. Jouan et H. Van Looy, Paris, Belles Lettres, 1998).

<sup>5</sup> Eschyle, fr. 170 ; Sophocle, *Œdipe à Colonne*, vv. 1456, 1471 ; Euripide, *Ion*, v. 1079, fr. 877 et 911 : « Je m'élèverai dans l'Éther profond pour m'approcher de Zeus. » / βάσομαι τ' εἰς αἰθέριον πόντον ἀρθείς Ζηνὶ προσμείζων

<sup>6</sup> Homère, *Illiade*, II, v. 412 : Ζεῦ κύδιστε μέγιστε κελαινεφὲς αἰθέρι ναίων.

<sup>7</sup> Euripide, fragment 877 J.- V.L. : ἀλλ' αἰθὴρ τίκτει σε, κόρα, Ζεὺς ὃς ἀνθρώποις ὀνομάζεται. (Traduction par Fr. Jouan et H. Van Looy, Paris, Belles Lettres, 2003).

Cette conjonction de l'éthéré et du divin suggère que c'est à une région spécifique du ciel que l'éther est associé : il en désigne en effet les régions les plus élevées<sup>1</sup>. Lorsque Anaxagore, par exemple, cherche à exprimer la différence entre la partie médiane du ciel et celle qui la surplombe, c'est à la distinction entre l'air et l'éther qu'il se réfère<sup>2</sup>. Tandis que l'air est pour lui une région à la fois sombre et froide, l'éther, en revanche, conjugue la clarté à la chaleur. À l'éther, en effet, se joint l'idée d'une chaleur et d'une luminosité particulières. De même racine que le verbe αἶθω, qui signifie « brûler par le feu », l'éther est aussi, par définition, brillant, éclatant (λαμπρὸς αἰθήρ)<sup>3</sup>, de sorte que, en désignant les régions célestes les plus élevées, c'est aussi le firmament qu'il sert à nommer<sup>4</sup>. Enfin, de façon plus profane ou plus courante, l'éther désigne également l'air<sup>5</sup>, et plus précisément celui qui entoure la terre<sup>6</sup>. C'est également à une qualité particulièrement pure de l'air que Platon fait référence, lorsqu'il mentionne l'éther dans le *Timée*<sup>7</sup> ou le *Phédon*<sup>8</sup>. Chacune des propriétés énumérées plus haut indique qu'il est naturel que ce soit vers la notion d'éther qu'Aristote se tourne, au moment d'élaborer le concept d'un corps astral. De fait, divin, céleste, lumineux, l'éther, en sa signification originelle, conjugue parfaitement chacune des qualités des régions sidérales. Nul autre milieu n'aurait pu mieux se prêter à la réflexion qu'Aristote souhaite engager sur la question de la matière des dieux visibles.

Toutefois, pour ce faire, il ne suffit pas que soit déjà disponible l'idée, plus ou moins précise, de l'existence d'une région céleste et divine. Il faut aussi l'accompagner de la possibilité conceptuelle d'un cinquième corps élémentaire qui viendrait se joindre aux quatre éléments traditionnels. Or la philosophie a déjà exploré l'hypothèse d'une quintessence. Dans le *Timée*<sup>9</sup>, Platon procède à une déduction géométrique des corps simples : parce qu'il faut que l'ordre et la proportion pénètrent le cosmos, chaque élément doit correspondre à un polyèdre régulier. Or, si Platon ne va pas au-delà des quatre

<sup>1</sup> Homère, *Iliade*, chant VIII, vv. 556-558, chant XIV, v. 288 ; Eschyle, *Prométhée Enchaîné*, vv. 88, 1044, 1088, *Persée*, v. 365, *Les Suppliantes*, v. 792 ; Euripide, *Les Suppliantes*, v. 533, *Alceste*, v. 594, *Médée*, v. 1297, *Les Troyennes*, vv. 79, 325, *Les Phéniciennes*, v. 164, *Ion*, v. 1147 ; Aristophane, *Les Thesmophories*, v. 43 ; *Les Oiseaux*, vv. 349, 776, 1277. Anaxagore, fragments A42, B12, B15.

<sup>2</sup> Anaxagore, fragments A84 ou B1.

<sup>3</sup> Euripide, *Oreste*, v. 1087.

<sup>4</sup> Eschyle, *Prométhée Enchaîné*, v. 1092 ; Euripide, *Médée*, vv. 829-830, *Ion*, v. 1445, *Électre*, v. 467, *Oreste*, v. 1636 ; Aristophane, *Les Nuées*, vv. 265, 285, *Les Thesmophories*, 1050, 1067 ; Anaxagore, fragments A12, A82.

<sup>5</sup> Eschyle, *Sept contre Thèbes*, v. 155, *Les Suppliantes*, v. 608, *Prométhée Enchaîné*, v. 125 ; Euripide, *Hippolyte*, v. 178, *Andromaque*, v. 830, *Bacchantes*, v. 1084, *Électre*, v. 897.

<sup>6</sup> Euripide, *Bacchantes*, vv. 293, 1099.

<sup>7</sup> Platon, *Timée*, 58d.

<sup>8</sup> Platon, *Phédon*, 111b.

<sup>9</sup> Platon, *Timée*, 53c-56d

éléments empédocléens, il recourt, en revanche, pour les fonder, à une liste de polyèdres réguliers qui compte, quant à elle, cinq entrées. Toutefois, il n'explore pas la piste d'un cinquième élément. Le dernier polyèdre – le dodécaèdre – ne donne pas lieu à la constitution d'un corps premier supplémentaire. Platon se contente d'expliquer qu'il fut attribué, par le Démon, à la constitution du corps de l'univers.

« Il restait une seule construction, la cinquième ; le dieu s'en est servi pour l'univers, lorsqu'il y peignit des figures animales. »<sup>1</sup>

Il n'est pas sûr, néanmoins, que ce cinquième solide soit sans rapport aucun avec l'ordre céleste. Le dodécaèdre, en effet, est, de tous les polyèdres, celui qui se rapproche, sans doute, le plus de la sphère. De plus, la citation précédente exprime l'idée que, par ce corps, le Démon put dessiner dans le monde certaines figures animales (διαζωγραφῶν). Il est malaisé de comprendre à quoi Platon peut ici faire allusion. Peut-être faut-il suivre la proposition ingénieuse de L. Brisson qui suggère qu'il s'agit des « signes du zodiaque » et des « figures que peuvent dessiner les autres constellations dans le ciel. »<sup>2</sup> Dans cette hypothèse, Platon aurait ainsi non seulement énoncé la possibilité de penser un cinquième élément, mais il aurait aussi indiqué que c'est à l'ordre astral qu'il devait correspondre. Il est clair, néanmoins, qu'il ne s'est engagé dans aucune de ces deux voies : les astres doivent leur chaleur ou leur éclat au feu dont ils sont constitués<sup>3</sup> et l'univers du *Timée* se résume aux quatre éléments traditionnels.

L'*Épinomis*, en revanche, développe la piste ouverte par Platon et affirme donc explicitement l'existence de cinq corps élémentaires. Bien plus, l'éther, dorénavant, est au nombre des substances premières et, de même qu'il existe des vivants terrestres ou aquatiques, il existe aussi des animaux éthérés.

« Or, s'il y a cinq sortes de corps, il faut affirmer que ce sont le feu, l'eau, en troisième lieu l'air, en quatrième la terre, en cinquième lieu l'éther, et que, dans ces divers domaines, les êtres individuels naissent nombreux et variés. »<sup>4</sup>

Les vivants qui prennent naissance dans l'éther sont décrits tels des démons, réalités à mi chemin entre le mortel et le divin, mais dotées toutefois d'une intelligence supérieure<sup>5</sup>. Nul doute, donc, que les correspondances sont grandes entre les développements de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 55c : ἔτι δὲ οὐσίας συστάσεως μιᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν.

<sup>2</sup> *Timée*, traduction de L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 1992, n. 420, p.254.

<sup>3</sup> *Timée*, 40a.

<sup>4</sup> *Épinomis*, 981c : πέντε οὖν ὄντων τῶν σωμάτων, πῦρ χρὴ φάναι καὶ ὕδωρ εἶναι καὶ τρίτον ἀέρα, τέταρτον δὲ γῆν, πέμπτον δὲ αἰθέρα, τούτων δ' ἐν ἡγεμονίαις ἕκαστον ζῶον πολὺ καὶ παντοδαπὸν ἀποτελεῖσθαι.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 984d-985a.



l'*Épinomis* et la doctrine aristotélicienne de la quintessence<sup>1</sup>. Il apparaît, toutefois, qu'une différence majeure les sépare car si la doctrine aristotélicienne consiste à élaborer le concept d'une matière astrale spécifique, cette question, en revanche, n'est jamais abordée dans l'*Épinomis* qui présente les astres tels des vivants ignés<sup>2</sup>, conformément aux enseignements du *Timée*.

C'est donc à un champ conceptuel riche, mais désarticulé, que la doctrine aristotélicienne de l'éther cherche à se substituer. Le Stagirite n'est pas le seul à envisager l'éther comme une réalité céleste et divine. Il n'est pas non plus le premier à lui attribuer le statut d'un corps élémentaire, capable d'engendrer des animaux immortels. Il n'innove en la matière que parce qu'il procède à la restructuration de ce champ conceptuel. Dorénavant, l'éther n'est plus simplement le nom de la voûte étoilée, ni celui d'un corps élémentaire plus ou moins semblable à tous les autres, mais il doit au contraire endosser les propriétés d'un élément spécifique et supérieur, capable de rendre compte de l'ensemble des phénomènes célestes. Parce qu'elle unit à la pensée du ciel l'ambition d'une investigation physique, la théorie aristotélicienne peut alors proposer une représentation inédite de l'éther.

### III. 2. La cinquième nature du *De Philosophia*

Le *De Philosophia* est sans doute le premier texte dans lequel Aristote expose, de façon relativement importante, la doctrine nouvelle d'un élément astral spécifique. Plusieurs fragments du dialogue<sup>3</sup>, en effet, affirment qu'il existe une cinquième substance corporelle – qu'ils nomment parfois éther – et qui contribue à la divinité des astres. Parce que ceux-ci prennent naissance dans un milieu matériel éthéré, parce que leur corps est composé de cette cinquième substance et non pas de terre, d'eau ou d'air, Aristote explique qu'ils sont aptes à réaliser des déplacements réguliers et rapides<sup>4</sup>. La doctrine de

---

<sup>1</sup> C'est pourquoi Duhem (1959, p. 48) peut écrire que : « Entre la doctrine de l'*Épinomide* et celle du *De Cælo*, les distinctions ne se marquent que par des nuances. » Selon M.-P. Lerner (2008, p. 33), ce serait l'*Épinomis* qui aurait soufflé l'idée de l'élément éthéré à Aristote.

<sup>2</sup> *Épinomis*, 982a sqq.

<sup>3</sup> *De Philosophia*, fragment 21 (Cicéron, *De natura deorum* 2, 15, 42) ; 26 (Cicéron, *De natura deorum*, 1, 13, 33) et 27 (Cicéron, *Academica*, 1, 7, 26 / *Tusculanae disputationes*, 1, 10, 22 / *Tusculanae disputationes*, 1, 17, 41 / *Tusculanae disputationes*, 1, 26-65-27, 66 / Clément de Rome, *Recognitiones*, 8, 15).

<sup>4</sup> *Ibidem*, fragment 21 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 15, 42). Certains témoignages (fragment 27 – Cicéron, *Academica*, 1, 7, 26 / *Tusculanae disputationes*, 1, 10, 22 / *Tusculanae disputationes*, 1, 17, 41 / *Tusculanae disputationes*, 1, 26-65-27, 66 / Clément de Rome, *Recognitiones*, 8, 15) vont même jusqu'à faire de cette cinquième nature le principe de l'immortalité et de l'intelligence des astres, ouvrant ainsi la

la quintessence contribue ainsi à donner à la théologie astrale un fondement physique : bien qu'ils soient éternels, divins et bienheureux, bien qu'ils accomplissent un mouvement parfait et régulier, les astres, cependant, ne transcendent pas tout à fait l'ordre naturel. Certaines de leurs qualités semblent pouvoir s'expliquer en vertu de cet élément éthéré avec lequel Aristote souhaite compléter la liste des natures matérielles premières.

Outre qu'il atteste que le mouvement circulaire est bien celui des astres, le fragment 26 du *De Philosophia* présente également l'intérêt de restituer la thèse de la constitution éthérée du ciel. Velleius, en effet, explique qu'Aristote prête à l'éclat céleste lui-même le statut d'un être divin :

« Puis il dit que l'embrasement du ciel (*caeli ardorem*) est un dieu... »<sup>1</sup>

La tradition a toujours été immédiatement encline à comprendre les termes « *caeli ardor* » comme une allusion directe à la théorie de l'éther. De fait, la simple idée d'un éclat particulier associé aux régions célestes n'est pas sans rappeler l'une des qualités principales de l'éther qui, par nature, brille d'un feu singulier (*λαμπρὸς αἰθήρ*). Toutefois, il faut avouer que la formule est assez vague et qu'elle semble tout aussi bien pouvoir désigner le feu. C'est contre cette éventualité que les interprètes ont pris coutume de remarquer que c'est par les mêmes termes que Cicéron, dans cette même œuvre, désigne explicitement l'éther : « *caeli ardorem qui aether nominetur...* »<sup>2</sup> E. Berti, D. J. Furley et B. Botter<sup>3</sup>, par exemple, se font l'écho de cette argument en faveur d'une identification de « l'embrasement du ciel » à l'éther.

Toutefois, parce que cette autre occurrence de « *caeli ardor* », dans le *De natura deorum*, sert à rapporter la doctrine stoïcienne, pour laquelle l'éther est un autre nom du feu, parce que, plus loin dans la même œuvre<sup>4</sup>, Cicéron n'hésite pas à prononcer littéralement le terme *aether*, lorsqu'il le faut, sans en passer par une formulation métaphorique, D. E. Hahm<sup>5</sup> estime raisonnable de réévaluer le bien-fondé de la lecture traditionnelle du fragment 26. Plus généralement, son examen le conduit à douter que la théorie d'un élément éthéré ait jamais été exprimée dans le *De Philosophia*. Relativement à la question du fragment 26, il fait valoir que rien n'indique que « *caeli ardor* » serve à désigner l'éther plutôt que le feu et que, si tel était toutefois le cas, cela ne signifierait pas

---

voie à la thèse selon laquelle ce ne sont pas seulement les astres, mais les âmes humaines également, qui seraient issues de la quintessence. Notre propos pourra se limiter au seul aspect astral de la question.

<sup>1</sup> *Ibidem*, fragment 26 (Cicéron, *De natura deorum*, I, 13, 33) : *Tum caeli ardorem deum dicit esse...*

<sup>2</sup> Cicéron, *De natura deorum*, I, 14, 37 : « *ardorem qui aether nominatur* ».

<sup>3</sup> E. Berti, 1962, p. 312 ; D. J. Furley, 1989, pp. 212-213 ; B. Botter, 2005, p. 251.

<sup>4</sup> Cicéron, *De natura deorum*, II, 91.

<sup>5</sup> D. E. Hahm, 1982, pp. 60-74.

nécessairement que l'éther soit ici le nom d'un cinquième élément, plutôt qu'une autre appellation du feu. À l'aide d'une analyse des occurrences du terme αἰθήρ dans le corpus, il soutient, en effet, qu'Aristote ne se sert jamais de ce terme que pour désigner en réalité l'élément igné, lorsqu'il procède à une doxographie critique d'Empédocle ou d'Anaxagore, par exemple<sup>1</sup>. À cet argument, D. E. Hahm en joint un autre qui consiste à rejeter que « *caeli ardor* », dans le fragment 26, désigne un élément spécial, au motif qu'il y est qualifié de divin (« ...*caeli ardorem deum dicit esse...* »). Aristote, en effet, dit en *De Caelo*, I, 2 que le premier élément est θειοτέρον<sup>2</sup>. Ce serait donc la preuve qu'il est plus divin que ce feu que le *De Philosophia*, 26 qualifie simplement de divin<sup>3</sup>. Enfin, D. E. Hahm ajoute<sup>4</sup> que, puisque le *De generatione animalium*, II, 3, 736b29-737a1 distingue entre deux types de chaleur, Aristote peut aussi très bien avoir distingué deux types de feu, dont l'un aurait été attribué, dans le *De Philosophia*, au cas particulier des étoiles. Pour toutes ces raisons, il estime que le fragment 26 se fait l'écho de la doctrine de la constitution ignée des astres.

Remarquons que l'ensemble des arguments de D. E. Hahm consiste à soutenir qu'Aristote a formulé une thèse dont il ne reste aucune trace. C'est pourquoi D. E. Hahm ne peut exhiber aucun texte qui témoigne positivement de la doctrine du feu céleste, mais que toute son argumentation consiste à refuser que les textes qui soutiennent une doctrine alternative soient dignes de confiance. Pris ensemble, ces arguments peuvent paraître fiables ; considérés indépendamment les uns des autres, en revanche, chacun semble assez faible. Son analyse des occurrences d'*ardor* et d'*aether*, dans le *De natura deorum*, ne peut convaincre à elle seule que Cicéron, dans le fragment 26, ne vise pas l'éther. À dire vrai, il n'y a pas plus de raison pour considérer qu'il se réfère au feu plutôt qu'à l'éther. L'analyse des occurrences du terme αἰθήρ dans le corpus est moins probante qu'il n'y paraît, puisqu'il ne fait aucun doute que ce terme y sert à désigner la quintessence. C'est le cas de *De Caelo*, I, 3, 270b16-24 et de *Météorologiques*, I, 3, 339b16 *sqq.*, où Aristote développe une fausse étymologie de l'éther pour justifier qu'il donne ce nom au cinquième élément. C'est le cas également de ces textes<sup>5</sup> où il reproche à Anaxagore d'avoir employé le terme d'éther pour nommer ce qui n'en est pas, à savoir du feu. C'est le cas enfin de ce texte des *Météorologiques*<sup>6</sup> où, bien qu'Aristote utilise le terme d'éther pour nommer le feu anaxagoréen, il éprouve la nécessité de montrer que cet éther ne

<sup>1</sup> D. E. Hahm, 1982, pp. 61-63.

<sup>2</sup> *De Caelo*, I, 2, 269a31.

<sup>3</sup> D. E. Hahm, 1982, p. 63.

<sup>4</sup> D. E. Hahm, 1982, p. 63.

<sup>5</sup> *De Caelo*, I, 3, 270b24-25 ; *Météorologiques*, I, 3, 339b22 *sqq.*

<sup>6</sup> *Météorologiques*, II, 9, 369b14 *sqq.*

correspond pas à sa propre doctrine, en précisant que, chez Anaxagore, l'éther est le nom du feu. Quant à l'interprétation de D. E. Hahm de la divinité que le fragment 26 accorde à « l'embrasement du ciel », elle n'est guère convaincante : le comparatif du *De Cælo*, I, 2 au sujet de l'éther ne prouve en rien que le feu ait pu être céleste et divin dans le *De Philosophia*. Il témoigne simplement que, dans la mesure où tout ce qui est immortel peut, en un sens, être dit divin et où les éléments sublunaires sont, en un sens, immortels puisqu'ils demeurent selon une éternité cyclique, ils peuvent, au sens stricts, être qualifiés de divins. Il n'est donc nul besoin de présupposer que les cieux aient pu être dits composés d'un feu divin pour comprendre le θεϊστέρων de *De Cælo*, I, 2, 269a31. Ajoutons pour finir, que l'utilisation que fait D. E. Hahm du *De generatione animalium*, II, 3 est quelque peu anachronique, puisqu'elle consiste à poser qu'Aristote ait distingué entre un feu ordinaire et un feu stellaire. C'est précisément la position que dessine le *De igne*<sup>1</sup> de Théophraste qui montre, en cela, une certaine gêne à se séparer de l'orthodoxie aristotélicienne et qui, surtout, ne témoigne jamais qu'il a pu rencontrer cette solution dans une œuvre qu'il connaissait mieux que nous et qu'il n'aurait pas manqué de désigner pour ne pas paraître développer une solution étrangère aux enseignements du maître. Aussi faut-il conclure qu'il n'est pas douteux que le fragment 26 désigne l'éther, ni qu'il faille entendre par là que le ciel est composé d'un corps éclatant et spécifique. Il apprend encore que ce corps lumineux est un dieu ou, du moins, une réalité divine<sup>2</sup>. Il n'est pas sûr cependant que le texte nous en apprenne bien plus. Sans doute la restitution, par Velleius, de la doctrine aristotélicienne est-elle, dans ce fragment, trop imprécise pour permettre de fixer un statut particulier à l'éther. Entendons par là qu'il est difficile de déterminer les rapports qu'il entretient avec les autres figures divines que le fragment mentionne et qu'il est probablement impossible de l'identifier avec certitude à l'*alius quidam* dont il est question plus haut<sup>3</sup>. Reste cependant que l'éther est ici décrit telle une réalité céleste et divine dont on conçoit aisément qu'elle n'est pas sans rapport avec les propriétés astrales.

---

<sup>1</sup> Théophraste, *De igne*, 4-6.

<sup>2</sup> En effet, bien que le texte emploie une formulation directe et laconique, il n'y a pas lieu de considérer que l'éther soit une divinité à part entière, ni, par conséquent, qu'Aristote lui ait accordé l'individualité, la vie et l'intelligence, de sorte que, plutôt que d'être un dieu, il est plus vraisemblable que l'éther soit une substance divine, c'est-à-dire éternelle et supérieure.

<sup>3</sup> Pépin (1964, pp. 157 ; 516), parce qu'il souhaite établir la centralité de la doctrine de l'éther au sein de l'édifice théologique du Stagirite, déduit de ce texte sans doute plus qu'il n'est possible, en affirmant que le *caeli ardor* est impliqué par chacune des réalités divines évoquées par Velleius, et qu'il s'identifie à l'*alius quidam*. Il ne fait aucun doute que l'éclat du ciel est directement lié à sa nature divine ; il semble tout aussi évident que l'éther a quelque chose à voir avec les rotations astrales. Toutefois, rien ne permet ici de l'identifier strictement à cet autre dieu qu'Aristote prépose au monde, ni de le substituer, par conséquent, aux astres eux-mêmes, qui, rappelons-le, sont des êtres vivants intelligents et qui correspondent donc parfaitement à l'entente la plus courante du divin.

D'autres fragments du *De Philosophia* permettent de fixer ces rapports avec plus de précision. Le fragment 21 est particulièrement instructif : Cicéron y rapporte le raisonnement suivant :

« Étant donné, donc, que, la naissance des êtres animés a lieu, pour les uns, dans la terre, pour d'autres dans l'eau, pour d'autres dans l'air, il apparaît absurde à Aristote de penser que, dans cette partie qui est la plus propre à engendrer des êtres vivants, aucun animal n'est engendré. Or, les étoiles occupent la région éthérée. Puisque celle-ci est la région la plus subtile et qu'elle est toujours en mouvement et pleine de vigueur, il est nécessaire, au cas où un animal serait engendré en lui, qu'il ait la faculté sensitive la plus pénétrante et la plus grande promptitude à se mouvoir. C'est pourquoi, étant donné que les astres sont engendrés dans l'éther, il est raisonnable qu'existent en eux la faculté sensitive et l'intelligence. D'où l'on conclut que les astres doivent être comptés au nombre des dieux »<sup>1</sup>

Il n'y a pas à douter, pas plus qu'au sujet du fragment 26, que ce texte témoigne de la présence de la doctrine de l'éther dans le *De Philosophia*. Contre D. E. Hahm<sup>2</sup>, qui soutient que ce fragment est le fruit d'un remodelage de la part d'un lecteur postérieur qui croyait en l'existence de cinq éléments et que, par conséquent, le corps astral n'est pas éthéré mais igné, disons à nouveau qu'il n'est pas légitime d'aller contre la lettre même du texte pour affirmer qu'Aristote a tenu une position parfaitement inconnue. Ce texte associe la vie à certains corps élémentaires. Il est donc moins illégitime de penser qu'il fait

---

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 21 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 15, 42) : *cum igitur aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aere aliorum, absurdum esse <Aristoteli> videtur in ea parte quae sit ad gignenda animantia aptissima, animal gigni nullum putare. sidera autem aetherium locum obtinent. qui quoniam tenuissimus est et semper agitur et viget, necesse est quod animal in eo gignatur id et sensu acerrimo et mobilitate celerrima esse. quare cum in aethere astra gignantur, consentaneum est in iis sensum inesse et intellegentiam. ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda.*

<sup>2</sup> D. E. Hahm, 1982, p. 70. Le reste de l'argumentation de Hahm (p. 71), mise à part la difficile question du fragment 27, consiste à soutenir que deux fragments de Philon témoignent de l'existence de seulement quatre éléments. Il s'agirait du fragment 13 (*Legum allegoriarum*, 3, 32, 97-99) et du fragment 19b (*De aeternitate mundi*, 6, 28-7, 34). Parce que le fragment 13 ne mentionne que le bel agencement de l'eau, de la terre, de l'air et des astres, il faudrait en conclure que le feu est sous-entendu par la référence astrale et que Philon témoignerait ainsi de la constitution ignée du ciel. Quant au fragment 19b, il explique que le monde est indestructible, en développant la théorie des lieux naturels qu'il ne joint qu'aux seuls éléments sublunaires : il faudrait en conclure que le cinquième élément est une doctrine inconnue dans le *De Philosophia*. Contre cette dernière interprétation, disons qu'il n'est pas impossible que la théorie de l'éther ait pu apparaître dans le *De Philosophia*, sans être toutefois jointe à la doctrine physique des lieux et des mouvements naturels. C'est d'ailleurs là l'une des façons de comprendre le conflit qui oppose les deux témoignages du fragment 21 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 15, 42 et 2, 16, 44 ; voir plus loin pp. 135-139), ainsi que l'apport du *De Caelo*, vis-à-vis du *De Philosophia*. Il ne serait donc pas étonnant, dans cette perspective, que le silence du fragment 19b au sujet de l'éther s'explique par cet inachèvement de la doctrine du dialogue. A. P. Bos (1988, p. 54), pour sa part, rejette l'interprétation de D. E. Hahm car il estime que le fragment 19b est formulé contre la doctrine du *Timée* et qu'il prend donc soin de réfuter la corruptibilité du monde en ne prenant appui sur rien d'autre que ce que le *Timée* admet.

allusion à un élément constamment associé, dans le corpus, aux vivants stellaires, plutôt que de croire qu'il prouve qu'Aristote ait cru un jour en l'existence de vivants capables de se maintenir dans le feu, ce que la quasi totalité du corpus réproouve<sup>1</sup>.

Le témoignage de Cicéron indique que l'argumentation aristotélicienne s'appuie, en première instance, sur la conception la plus ordinaire de l'éther, selon laquelle il constitue les hauteurs célestes qu'habitent les étoiles. La part d'originalité du texte ne réside donc pas dans l'association entre les astres et l'éther qu'Aristote emprunte à la tradition, mais dans les vertus qu'il lui attribue. En établissant une analogie entre celui-ci et les autres éléments traditionnels, il prête à l'éther certaines fonctions biologiques inédites. Le nœud de l'argumentation consiste, en effet, à poser une double équivalence entre les corps élémentaires, dans leur rapport aux vivants sublunaires, et l'élément éthéré, dans son rapport aux étoiles. De même que certains vivants naissent dans l'air, la terre ou l'eau, de même d'autres vivants doivent être engendrés dans l'éther. De même que les vivants aquatiques, terrestres ou ailés sont chacun appropriés à leur milieu et tirent de lui certaines qualités spécifiques, de même les animaux célestes puisent, dans les régions éthérées, certaines capacités motrices et psychiques exceptionnelles.

La première étape de cette argumentation pose l'égale aptitude de toutes les matières élémentaires, à l'exception du feu, à engendrer des êtres vivants. L'*Épinomis*, de même, lorsqu'elle fait la liste des cinq corps élémentaires, n'omet pas d'associer chacun des éléments à une espèce vivante particulière<sup>2</sup>. L'argumentation du *De Philosophia* semble ainsi étonnamment proche de celle de l'*Épinomis*. Elles consistent, l'une et l'autre, à faire de chaque élément le point de départ de l'engendrement d'êtres vivants spécifiques, subordonnant ainsi l'intérêt pour les corps élémentaires à des questions de zoogonie<sup>3</sup>. Le raisonnement du *De Philosophia*, cependant, semble à la fois moins extrême et plus convaincant. Il ne consiste manifestement pas à soutenir qu'à chaque matière répond une

---

<sup>1</sup> Il n'est qu'une seule occurrence où Aristote évoque l'existence de vivants ignés (*Historia animalium*, V, 19, 552b10-12). Partout ailleurs, il la récuse (*De Generatione et Corruptione*, II, 3, 330b29-30 ; *Météorologiques*, IV, 4, 382a7, *De generatione animalium*, II, 3, 737d ; III, 11, 761b17 sqq.). Aussi Ross a-t-il raison d'éliminer de sa recension des fragments les textes qui correspondent au fragment 22 de Walzer (Apulée, *De deo Socratis*, VIII, 137 ; Philon, *De gigantibus*, II, 7-8 ; Philon, *De plantatione*, III, 12 ; Philon, *De aeternitate mundi*, XIV, 15) et qui rapportent, pour la majorité d'entre eux, l'adhésion d'Aristote à la nature ignée des astres.

<sup>2</sup> À la terre correspondent ainsi les hommes et les vivants qui marchent ou sont fixés au sol par des racines (981d), au feu les dieux astraux (982a), à l'éther et à l'air des espèces de démons (984d-985b), à l'eau, enfin, des demi-dieux (ἡμίθεον, 985b). Bien que, parmi ces vivants, seuls les astres et les espèces terrestres soient ordinairement visibles, il est toutefois parfaitement certain, pour l'auteur de l'*Épinomis*, qu'il existe au moins cinq types d'êtres vivants dont la constitution matérielle est dominée par les qualités et les vertus d'un des cinq éléments.

<sup>3</sup> J. Moreau, 1939, p. 106.

variété animale, mais, plus modestement, à soutenir que, puisque, d'une part, des individus occupent les régions éthérées, et puisque, d'autre part, chaque fois que des individus sont engendrés prioritairement dans un certain milieu, il s'agit d'êtres vivants, il est donc parfaitement probable que les réalités qui naissent dans l'éther soient des êtres vivants. L'argumentation, qui fait fond sur l'analogie entre l'éther et les autres substances corporelles, semble ainsi tournée vers la seule thèse de l'animation des astres. À cet égard, elle paraît plus modeste et plus circonstanciée que celle de l'*Épinomis* qui semble, sur ce point, systématiser – en l'annexant à un objectif démonstratif sensiblement différent – la piste ouverte dans le *De Philosophia*. Une seconde différence sépare le traitement que chacun de ces dialogues accorde à la question. Il s'agit, en l'occurrence, du rapport que chaque élément entretient avec le vivant qui lui correspond. Tandis que l'*Épinomis* établit l'existence d'animaux dont le corps est majoritairement composé d'un certain élément, Aristote, en revanche, semble plus simplement faire allusion aux milieux dans lesquels chaque espèce prend naissance. Le fragment ne semble pas soutenir que les vivants aquatiques sont principalement composés d'eau, ni que les oiseaux sont faits d'air, mais que les uns et les autres prennent naissance dans un milieu où l'air et l'eau sont des composants essentiels. Faut-il alors conclure que le corps des astres, dans le *De Philosophia*, n'est pas nécessairement éthéré ? À bien y regarder, le fragment 21 frappe tout autant par sa richesse que par le silence qu'il maintient sur certaines questions techniques. Nulle part il n'est dit que l'éther possède le statut d'un corps élémentaire, analogue aux quatre autres, ni qu'il participe prioritairement ou exclusivement à la constitution matérielle des astres. À ces deux questions, dont l'une porte sur le statut de l'éther et l'autre sur sa participation au corps des astres, il convient sans doute d'apporter une réponse de bon sens. Bien que Cicéron ne rapporte pas ici que les étoiles ont un corps éthéré, n'est-ce pas toutefois ce qu'il faut implicitement comprendre, dans la mesure où le feu, quoi qu'en dise D. E. Hahm, n'est jamais explicitement évoqué, ni dans le cas des astres, ni dans celui d'une espèce vivante quelconque ? Or, c'est le feu qui, sans nul doute, est le rival direct de l'éther<sup>1</sup>. Bien que Cicéron ne dise pas explicitement non plus que l'éther est, au même titre que l'air, l'eau, la terre ou le feu, un corps élémentaire premier, que déduire d'autre, cependant, de la mise en parallèle de l'éther et de trois des quatre éléments empédocléens ? À ce sujet, le témoignage de Cicéron dans les *Académiques* fournit un élément de confirmation, puisqu'il met en parallèle les quatre éléments traditionnels et un cinquième genre dont est difficile de penser qu'il n'a rien à voir avec l'éther :

« Ainsi l'air – terme que nous utilisons aussi en latin, – le feu, l'eau et la terre sont les réalités premières, mais c'est à partir de celles-ci que prennent naissance les formes

---

<sup>1</sup> Dans le *Timée* (39d), comme dans l'*Épinomis* (982a sqq.), les astres sont ignés.

des êtres vivants et des produits de la terre. Ces réalités sont donc des principes et, pour traduire le mot grec, sont appelées “éléments”. Parmi eux, l’air et le feu ont la puissance de mouvoir et de produire, les autres espèces, je veux dire l’eau et la terre, ont celle de recevoir et en quelque sorte de subir. Le cinquième genre, dont seraient issus les astres et les esprits, Aristote pensait que c’était quelque chose d’unique et de différent de ces quatre éléments que j’ai mentionnés plus haut. »<sup>1</sup>

Passons sur l’épineuse question de psychologie que mobilise ce texte<sup>2</sup>. Notons simplement que Cicéron, bien qu’il insiste sur la supériorité du cinquième genre – dont la qualité le distingue de tous les autres –, affirme de façon relativement explicite que la substance dont sont issus les astres est une nature première qui vient s’ajouter à la liste des quatre éléments. Or, quelle pourrait bien être cette substance, si ce n’est précisément l’éther, dans lequel le fragment 21 dit qu’elles prennent naissance ?

La seconde étape démonstrative du fragment 21 énonce les propriétés que les vivants tirent de l’éther dans lequel ils sont engendrés. L’éther est, en effet, de tous les milieux, celui qui est le plus propre à engendrer des êtres vivants, dans la mesure où il est non seulement subtil, mais aussi naturellement animé de mouvements rapides et nombreux. Il faut donc comprendre que, de même que chaque espèce vivante est douée de propriétés spécifiques au milieu dans lequel elle prend naissance, de même les animaux célestes tirent de leur région natale certaines qualités particulières et supérieures. De la légèreté et de la mobilité de l’éther découle, pour les vivants stellaires, une capacité sensitive, intellectuelle et motrice si parfaite que les astres, à n’en pas douter, doivent être comptés au nombre des dieux. De la sorte, l’éther apparaît comme l’origine unique et fondamentale des propriétés astrales les plus importantes.

Bien que la description de l’éther tende, dans ce fragment, à insister sur sa supériorité (il est plus léger, plus mobile, plus propre à la vie), il n’en demeure pas moins qu’Aristote semble l’envisager ici comme un élément analogue aux quatre autres. C’est un même raisonnement qui conduit à poser une équivalence entre les propriétés physiques et biologiques des éléments traditionnels et celles de l’éther. C’est une même perspective naturelle qui travaille l’analyse des potentialités de chacun de ces corps. En conséquence,

---

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 27 (Cicéron, *Academica*, 1, 7, 26) : *Itaque aër – hoc quoque utimur enim Latino – et ignis et aqua et terra prima sunt, ex iis autem ortae animantium formae earumque rerum quae gignuntur e terra. Ergo illa initia et, ut e Graeco vertam, elementa dicuntur ; e quibus aër et ignis movendi vim habent et efficiendi, reliquae partes accipiendi et quasi patiendi aquam dico et terram. Quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare eorumque quattuor quae supra dixi dissimile Aristoteles quoddam esse rebatur.*

<sup>2</sup> La plupart des interprètes qui refusent d’accorder quelque crédit à ce texte, tout en acceptant que la doctrine de l’éther ait été formulée dans le *De Philosophia*, motive cette position en montrant que Cicéron opère ici une confusion entre l’éther astral et le support psychique. Ils estiment donc tous que ce texte ne remet pas en cause la constitution éthérée des astres.



il apparaît que c'est sur les potentialités naturelles d'un élément singulier qu'Aristote fonde les propriétés des astres. C'est de l'éther que sont issues leur acuité perceptive exceptionnelle, leur intelligence supérieure, leur capacité motrice hors du commun. C'est sur lui, en somme, que s'appuie la thèse de leur divinité. Si Aristote souscrit ici à l'idée platonicienne selon laquelle c'est parce qu'ils sont des vivants supérieurs et intelligents que les corps célestes sont des dieux, il faut toutefois remarquer que chacune de ces qualités est ultimement fondée sur les vertus d'un corps élémentaire. Si, dans le cas des astres, la doctrine platonicienne explique l'ordre théologique par celui de l'intelligible, la doctrine aristotélicienne semble adjoindre à celui-ci une cause physique. L'intelligence des astres demeure un critère de reconnaissance du divin ; il n'est plus, cependant, la cause unique de la divinité des astres, laquelle s'identifie désormais en partie aux vertus naturelles d'un élément premier.

Sur un point cependant, ce fragment 21 maintient une certaine ambiguïté. Le texte, en effet, ne dit pas si l'éther est au principe de la circularité des déplacements célestes. Contrairement au *De Cælo* qui articule l'ensemble de ses descriptions autour de la capacité de l'éther à se mouvoir naturellement en cercle, ce fragment se contente d'évoquer la mobilité consubstantielle des milieux éthérés, pour ne mettre l'accent, en définitive, que sur la grande rapidité des translations sidérales. Il est vrai qu'il est tentant de mettre ce texte en parallèle avec les développements du *De Cælo* et de considérer, par conséquent, que tous deux attribuent à l'éther le pouvoir de la rotation. Il est vrai aussi que Ross rattache au *De Philosophia* un autre texte qui invite à cette lecture. Némésius rapporte en effet que :

« Aristote introduit aussi un cinquième corps qui est éthéré et qui est transporté en cercle... »<sup>1</sup>

Si l'on en croit donc ce fragment, il n'y aurait pas lieu de douter au sujet de la contribution de l'éther aux rotations astrales. Il est toutefois difficile de ne pas remarquer que rien ne rattache explicitement ce témoignage à la doctrine du *De Philosophia* et sans doute est-ce pour cette raison que ni Rose ni Walzer ne le donnent dans leur édition respective. Rien n'indique donc que Némésius rapporte ici une thèse développée dans le *De Philosophia*, plutôt que dans le *De Cælo*<sup>2</sup>. On pourrait certes objecter qu'il évoque l'éther sous le nom de cinquième corps, tandis que le *De Cælo* préfère dire qu'il est le premier des éléments, s'attachant plus en cela à la dignité de la substance éthérée qu'à l'ordre dans lequel elle fut introduite dans la liste des corps premiers. Cependant, cette remarque n'a rien de définitif,

---

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 21 (Némésius, *De Natura hominis*, p. 69, 16 sqq.) : *Aristoteles autem quintum etiam inducit corpus, hoc est aethereum et quod fertur in circulo...*

<sup>2</sup> Cf. en ce sens R. Brachet, 1990, p. 131.

dans la mesure où c'est sous la catégorie de quintessence que la tradition a retenu la doctrine aristotélicienne de l'éther.

Sans doute serions-nous tout à fait enclins, cependant, à associer l'éther à la rotation, s'il n'était un autre témoignage de Cicéron qui, dans le *De Natura Deorum* toujours, explique qu'elle n'est le produit ni d'un moteur extérieur, ni des potentialités naturelles, mais de la seule volonté des êtres célestes :

« Et il faut aussi assurément louer Aristote d'avoir estimé que toutes les choses qui sont mues sont mues soit par nature, soit par force, soit par volonté, que sont mues également le soleil, la lune et toutes les étoiles : quant aux choses qui sont mues par nature, elles se portent soit, en raison de leur pesanteur, vers le bas, soit, en raison de leur légèreté, dans les airs, ce qui, dans aucun des deux cas, ne se produit pour les astres, parce que leur mouvement se porte dans une rotation circulaire. »<sup>1</sup>

Les conséquences de cette argumentation sont parfaitement claires : le mouvement circulaire n'est pas un mouvement naturel, car seuls les déplacements rectilignes vers le haut ou vers le bas appartiennent à la nature. On ne peut donc pas dire que la nature est au principe des rotations astrales. Parce que les astres se déplacent en cercle, il est nécessaire d'assigner à leur mouvement une cause différente de la nature. En l'occurrence, ce rejet de la circularité en dehors de la sphère naturelle oblige également à refuser que les astres soient mues par une force qui leur serait extérieure, puisqu'aucune ne peut être assez puissante pour contraindre de si grands corps à exécuter un mouvement contre nature<sup>2</sup>.

« Il reste donc que le mouvement des astres est volontaire. »<sup>3</sup>

Bien que le précédent témoignage de Cicéron n'affirme pas que l'éther soit la cause de la circularité des mouvements astraux, il est clair, cependant, qu'il présente une dynamique argumentative très différente de celui-ci. Dans le premier cas, les propriétés, la divinité et le mouvement des astres sont ultimement fondées sur les potentialités d'un milieu matériel envisagé en continuité avec les autres corps naturels ; dans le second, le mouvement des astres et sa qualité la plus significative – la circularité – échappent à l'ordre naturel et doivent donc être rapportés à une cause psychique transcendante. Dès lors, ce ne sont plus

---

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 21 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 16, 44) : *nec vero <Aristoteles> non laudandus in eo quod omnia quae moventur aut natura moveri censuit aut vi aut voluntate, moveri autem solem et lunam et sidera omnia: quae autem natura moverentur, haec aut pondere deorsum aut levitate in sublime ferri, quorum neutrum astris contingeret, propterea quod eorum motus in orbem circumque ferretur.*

<sup>2</sup> *Ibidem* : *nec vero dici potest vi quadam maiore fieri ut contra naturam astra moveantur. Quae enim potest maior esse ?* Les conséquences de cette idée, quant à la possibilité de formuler, dès le *De Philosophia*, la thèse d'un Premier Moteur Immobile, feront l'objet d'une étude plus poussée dans le prochain chapitre.

<sup>3</sup> *Ibidem* : *restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius.*

les potentialités de leur milieu, mais les aptitudes de leur âme qui expliquent que les astres soient des dieux<sup>1</sup>. Comment comprendre, dès lors, que l'Arpinate, à quelques pages de distance, convoque sur le même sujet deux dynamiques argumentatives concurrentes ? Comment expliquer que les astres puissent fonder leur mouvement et leur divinité dans un élément naturel, tout autant que dans certaines aptitudes transcendantes ? Plusieurs hypothèses peuvent être évoquées. Elles consistent soit à poser que l'un des deux fragments, au moins, est inauthentique, soit à considérer que l'un ou l'autre ne restitue pas correctement la pensée aristotélicienne, soit, enfin, à tenter de démontrer qu'ils sont, d'une manière ou d'une autre, compatibles. La première de ces trois pistes est la plus simple, parce que la plus radicale. Elle consiste, en l'occurrence, à douter de l'authenticité du second témoignage cicéronien, dans la mesure où le premier fait trop évidemment penser à la doctrine du *De Cælo* pour paraître hors de propos, tandis que le second semble étrangement proche des enseignements platoniciens. Ce texte, en effet, en vue de désigner la cause des mouvements célestes, commence par énoncer un trilemme : tout mobile est mis en mouvement soit par la nature, soit par la force, soit par la volonté. Ces trois hypothèses rappellent celles qu'évoque Platon au X<sup>ème</sup> livre des *Lois*, lorsqu'il résume l'argumentation des matérialistes athées :

« Au dire de certains, toutes choses qui sont, furent ou seront tiennent leur existence ou de la nature, ou de l'art, ou du hasard. »<sup>2</sup>

Bien que les termes ne soient pas, dans chacun de ces textes, strictement identiques, il est évident qu'au hasard correspond la force et à l'art, la volonté. Aussi peut-on remarquer que le fragment 21 emprunte les mêmes voies démonstratives que les *Lois*. Surtout, il aboutit à défendre une stricte orthodoxie platonicienne, puisqu'il soutient, en définitive, que la figure des orbites célestes est le produit d'une âme supérieure et divine<sup>3</sup>. Certains détails du fragment 21 contribuent même à le rapprocher de l'*Épinomis* : l'attribution aux astres d'une volonté a son pendant dans l'*Épinomis* qui évoque une certaine faculté délibérative<sup>4</sup> ; l'idée selon laquelle une force non psychique ne saurait être assez grande pour mouvoir des corps si pesants est, elle aussi, exploitée dans l'*Épinomis*, en faveur de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*. Cf. p. 102.

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, X, 888e : Λέγουσι πού τινες ὡς πάντα ἔστι τὰ πράγματα γιγνόμενα καὶ γενόμενα καὶ γενησόμενα τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνη, τὰ δὲ διὰ τύχην.

<sup>3</sup> Jaeger (1997, pp. 141-142), qui croit à l'authenticité de ce fragment, estime qu'Aristote prolonge ici la doctrine platonicienne. Tandis que Platon se contente d'énoncer trois hypothèses pour expliquer le rapport que l'âme entretient avec chaque astre (soit l'âme est un principe immanent à chacun, soit elle lui est extérieure et, dans ce cas, elle le meut soit par l'intermédiaire d'un corps, soit par une puissance non corporelle) Aristote, en revanche, choisit la première d'entre elles et argumente son choix par le rejet de la cause naturelle ou contraignante.

<sup>4</sup> *Épinomis*, 982d.

la thèse de l'animation des astres<sup>1</sup>. En somme, il est tentant de croire que ce fragment, parce qu'il met en avant l'essentiel de l'argumentation platonicienne, ne restitue pas la pensée d'Aristote. On pourrait ainsi l'opposer au premier fragment 21 et l'attribuer au protagoniste qui représente Platon dans le *De Philosophia*.

La seconde piste interprétative consiste à chercher les facteurs qui ont pu, à quelque niveau que ce soit, brouiller la transmission de la doctrine aristotélicienne exprimée dans le *De Philosophia*. Untersteiner<sup>2</sup> se rallie à la conjecture de Bernays<sup>3</sup> qui pose que le passage que Cicéron retranscrit attribuait aux astres le mouvement circulaire, sans pour autant le faire dépendre de leur volonté. Ce serait donc par une erreur de copie que le ἐφ' ἑαυτῶν, que portait le texte original, fut transformé en ἐφ' ἑαυτοῖς, que Cicéron, par la suite, rendit par *voluntate*. Cherniss ou D. J. Furley, quant à eux, mettent en doute la fidélité du témoignage cicéronien : le premier<sup>4</sup> explique que, dans la mesure où c'est le Stoïcien Balbus qui rapporte le passage qui nous intéresse, il est fort possible qu'il ait adapté la théorie aristotélicienne à celle du Portique et qu'il ait, pour ce faire, supprimé toute référence à l'éther et à la naturalité du mouvement circulaire. Le second<sup>5</sup> fait l'hypothèse que Cicéron a, dans ces deux fragments, répercuté l'ambiguïté propre à la doctrine du Stagirite qui balance, pour rendre compte du mouvement circulaire, entre un recours à l'élément éthéré et celui à l'amour du Premier Moteur que les astres nourrissent en leur âme. Chacune de ces hypothèses consiste donc à minorer le crédit qu'on accorde au fragment incriminé, au bénéfice du premier témoignage cicéronien car la parenté entre celui-ci et les thèses exprimées dans le *De Cælo* semble trop grande pour qu'on ne fasse pas cas des linéaments de la doctrine de l'éther dans le *De Philosophia*.

La dernière piste interprétative pourrait essayer de trouver un compromis entre les vues exprimées dans chacun de ces textes<sup>6</sup>. La difficulté de les réunir en une doctrine homogène tient à deux ambiguïtés. D'une part, tandis que le premier fragment tend à présenter le mouvement astral comme un mouvement naturel, au même titre que ceux que réalisent les vivants terrestres, aériens ou aquatiques, le second, en revanche, exclut explicitement que la rotation appartienne aux potentialités naturelles. D'autre part, ces

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 982e-983b.

<sup>2</sup> M. Untersteiner, 1963, p. 235.

<sup>3</sup> J. Bernays, 1863, p. 104

<sup>4</sup> H. Cherniss, 1944, p. 597.

<sup>5</sup> D. J. Furley, 1989, pp. 208 *sqq.*

<sup>6</sup> D. E. Hahm (1982, p. 72), on l'aura compris, n'a aucun mal à maintenir ces deux textes ensemble puisque le premier ne pose pas, selon lui, la doctrine de l'éther et ne doit donc pas être lu en continuité avec la théorie du mouvement circulaire du *De Cælo*. On a vu, toutefois, qu'on ne pouvait se ménager une solution aussi facile, puisqu'il n'était en fin de compte pas convaincant que les astres fussent ignés.

deux textes semblent chacun proposer une cause distincte du mouvement circulaire, puisque l'un l'attribue au pouvoir de la volonté, tandis que l'autre, qu'on est tenté de lire à travers les formulations du *De Cælo*, paraît suggérer l'éther. Peut-être est-ce cette dernière ambiguïté surtout qui est trompeuse ? De fait, le premier témoignage cicéronien ne rattache pas la circularité des courses célestes au pouvoir de l'éther et il insiste, en outre, sur les capacités intellectives des corps célestes. Contrairement au *De Cælo* qui oriente l'essentiel de ses descriptions vers le mouvement des astres et les conséquences de la figure qu'ils dessinent, ce premier fragment, en revanche, ne mentionne l'éther que pour très vite le rattacher à des pouvoirs psychiques singuliers. Peut-être faut-il donc envisager que la doctrine de l'éther, dans le *De Philosophia*, n'est pas encore pleinement élaborée ; peut-être n'est-il pas encore un élément doté d'un mouvement naturel circulaire<sup>1</sup>, mais, plus simplement, une condition nécessaire, mais non suffisante, de la course et de la divinité célestes. En somme, la doctrine de l'éther, dans le *De Philosophia*, peut n'être que le point de départ de l'existence d'êtres vivants si parfaits que leur âme vient, à terme, se substituer au pouvoir moteur de l'éther. Car il n'y a, en réalité, rien de contradictoire à penser que les astres, parce qu'ils sont formés dans l'éther, sont susceptibles de posséder une intelligence si parfaite qu'ils parviennent ensuite à opérer une translation qui transcende le cours ordinaire de la nature<sup>2</sup>. Dans cette hypothèse, le dialogue maintiendrait une sorte d'équilibre entre la tendance aristotélicienne à lire la théologie astrale à travers certains concepts physiques et celle platonicienne qui privilégie, sur ce sujet, le pouvoir de l'intelligence.

Ce n'est donc pas la question de la cause du mouvement circulaire qui pose réellement problème, mais bien plutôt le degré d'implication de l'éther et, à travers lui, de la science physique dans l'explication des phénomènes célestes. En l'occurrence, le premier fragment 21 atteste qu'Aristote tend à envisager, au moins partiellement, les questions astrales au moyen d'une perspective physique. Bien que cette perspective ne soit pas aboutie, bien qu'elle ne parvienne pas encore à englober l'ensemble des thèmes de la théologie astrale, il n'en demeure pas moins que, à un certain égard, c'est un élément qui, par ses vertus propres, explique que les astres soient des vivants intelligents et divins. De même que les preuves de l'existence d'un principe premier et divin, dans le *De Philosophia*, s'ancrent dans une contemplation du monde qui ne nécessite pas d'en passer par un filtre intelligible quelconque, de même, sur la question de la théologie astrale, il est assez patent que c'est en partie à des outils explicatifs physiques qu'on peut s'en remettre

---

<sup>1</sup> Pépin soutient (1967, pp. 448-452 ; 1971, pp. 313-315), en ce sens, que la doctrine de la nature dans le *De Philosophia* ne serait pas pleinement achevée : la φύσις n'y serait pas encore la cause nécessaire et suffisante de l'ensemble des mouvements et des changements qu'accomplissent les êtres naturels.

<sup>2</sup> C'est en partie l'hypothèse d'E. Berti (1962, pp. 301-302).

pour comprendre pourquoi les astres sont des dieux. Les développements du *De Cælo* viendront achever cette dynamique argumentative, en intégrant au champ de la science physique la question essentielle de la course circulaire. Dès lors, rien ou presque des questions astrales ne pourra échapper au prisme de la science naturelle.

### III. 3. La doctrine de la première substance corporelle dans le *De Cælo*

#### III. 3. a. Le rapport du *De Cælo* au *De Philosophia*

Nombreux sont les points communs entre les démonstrations du *De Cælo* et celles dont les fragments du *De Philosophia* laissent une trace. Il y a d'abord certaines doctrines qui sont communes aux deux traités. Outre celle de l'éther, les deux textes s'attachent également à démontrer l'éternité du monde avec des arguments parfois semblables<sup>1</sup>. Il y a aussi, entre ces deux traités, d'autres parallèles plus discrets : de nombreux développements du *De Cælo*, sans paraître reprendre à nouveaux frais les thèses du *De Philosophia*, exploitent, ici ou là, plusieurs remarques formulées à l'occasion d'autres démonstrations. Le fragment 18, qui argumente en faveur de l'éternité du monde, explique qu'il est faux de croire que le cosmos ne vaut pas mieux que les ouvrages faits de main d'homme (τῶν χειροκμητῶν), observation qu'Aristote reprend presque littéralement en *De Cælo*, II, 4, 287b16. Le fragment 19a, qui porte également sur l'éternité du monde, soutient qu'il ne peut rien exister en dehors de lui<sup>2</sup>. Or, en *De Cælo*, I, 8-9, cette remarque fait précisément l'objet de longs développements. Semblablement, le fragment 19b<sup>3</sup> prouve l'incorruptibilité du cosmos, en posant la priorité absolue du mouvement et du lieu naturels sur le mouvement contre nature, priorité que le *De Cælo*, I, 10, puis III, 2 s'attachent à prouver, manifestant par là que les deux ouvrages puisent à une doctrine commune<sup>4</sup>. Toutefois, le parallèle le plus frappant entre ces deux ouvrages demeure sans

<sup>1</sup> Ainsi, le témoignage de Lactance (*Divinarum Institutionum*, 2, 10), au fragment 20 du *De Philosophia*, montre la solidarité qu'Aristote établit entre la puissance de génération et celle de corruption. Tout ce qui est né doit mourir et inversement. Affirmer l'immortalité du monde, c'est donc également affirmer l'impossibilité de son engendrement. Tel est aussi le fond de l'argumentation en *De Cælo*, I, 10-12, où est démontrée l'implication nécessaire et réciproque de la naissance et de la mort.

<sup>2</sup> *De Philosophia*, fragment 19a (Philon, *De aeternitate mundi*, 5, 20-24) : « En effet, il n'y a rien en dehors du monde, toute chose contribuant à sa complétude. » / <ἐκτός> μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι τοῦ κόσμου, πάντων εἰς τὴν συμπλήρωσιν αὐτοῦ συνεργανισθέντων.

<sup>3</sup> Philon, *De aeternitate mundi*, 6, 28-7, 34.

<sup>4</sup> La proximité de ces fragments et des démonstrations du *De Cælo* n'est toutefois pas si grande qu'il faille croire que ces textes qu'on rattache ordinairement au *De Philosophia* sont en réalité des échos du *De Cælo*. Le fragment 18, par exemple, rapporte qu'Aristote usait d'ironie contre ses adversaires, ironie

doute celui qui unit le fragment 16 aux remarques du *De Cælo*, I, 9. Dans ce dernier texte, en effet, Aristote semble explicitement se référer aux acquis du *De Philosophia* sur la question de la nature divine :

« Et, en effet, comme dans les travaux philosophiques destinés au public et qui portent sur les réalités divines, on fait souvent valoir, par les raisonnements, qu’il est nécessaire que le divin premier et suprême soit tout entier immuable. »<sup>1</sup>

On considère généralement, depuis Simplicius<sup>2</sup>, que les travaux philosophiques destinés au public (τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι) désignent ici les ouvrages exotériques<sup>3</sup>, parmi lesquels Aristote vise très certainement le *De Philosophia*, étant donné que c’est le seul dialogue dont on sait qu’il traitait longuement du divin. Simplicius, en tout cas, qui connaissait les deux corpus aristotéliens, songe immédiatement au *De Philosophia*. Les passerelles entre le *De Cælo* et le *De Philosophia* sont donc nombreuses et manifestes, puisqu’Aristote lui-même ne craint pas de se référer à son dialogue pour illustrer certaines démonstrations. Plusieurs interprètes vont même jusqu’à considérer que certains passages du *De Cælo* sont des reprises littérales du dialogue. C’est le cas, selon Jaeger, du chapitre 9 du premier livre ou bien du début du deuxième livre<sup>4</sup>. Chacun de ces éléments indique assez que la continuité est grande entre les deux traités qui proposent, sur des questions en partie identiques – à savoir le cosmos et les astres –, des développements souvent complémentaires<sup>5</sup>.

---

qu’on ne retrouve nulle part dans le *De Cælo*. Le fragment 19a repose sur une mise en forme de l’argumentation du *Timée* qu’Aristote ne répète jamais par la suite. Les fragments 19b et 20, quant à eux, bien qu’ils exploitent des lignes argumentatives semblables à celles du *De Cælo*, s’en distinguent toutefois suffisamment par leur manque de détail et de rigueur.

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 9, 279a30-33 : Καὶ γάρ, καθάπερ ἐν περὶ τὰ θεῖα, πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον. ὁ οὕτως ἔχον μαρτυρεῖ τοῖς εἰρημένοις. Οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττον ἐστὶν ὅ τι κινήσει (ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη θειότερον) οὔτ’ ἔχει φαῦλον οὐδέν, οὔτ’ ἐνδεές τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστιν. (Nous traduisons).

<sup>2</sup> Simplicius, *In Aristotelis De Cælo commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 7, édité par I. L. Heiberg, Berlin, G. Reimer, 1894, pp. 288, 30-289, 3.

<sup>3</sup> Simplicius explique en effet : « Par “travaux philosophiques destinés au public” (ἐγκύκλια φιλοσοφήματα) il appelle ceux qui sont exposés en ordre depuis le début pour le grand nombre, ceux précisément qu’on a pour habitude d’appeler “exotériques” (ἐξωτερικά), de même qu’on appelle “magistraux” (ἀκροαματικά) et “méthodiques” (συνταγματικά) les traités plus sérieux. / ἐγκύκλια δὲ καλεῖ φιλοσοφήματα τὰ κατὰ τάξιν ἐξ ἀρχῆς τοῖς πολλοῖς προτιθέμενα, ἄπερ καὶ ἐξωτερικὰ καλεῖν εἰώθαμεν, ὥσπερ καὶ ἀκροαματικά καὶ συνταγματικά τὰ σπουδαιότερα. (op. cit., 288, 31-289, 1).

<sup>4</sup> W. Jaeger, 1997, pp. 311-316. D’autres auteurs défendent également cette idée : J. Bernays, 1863, pp. 110 sqq. ; F. Blass, 1875, pp. 497 sqq. ; G. Kaibel, 1893, pp.112-113, P. Moraux, *Traité du Ciel*, pp. LXXV. Ils constituent respectivement le fragment 28 et 29, dans l’édition de Walzer.

<sup>5</sup> C’est la raison pour laquelle on considère généralement, à la suite de Jaeger (1997, p. 316), que la rédaction du *De Cælo*, ou de certaines de ses parties, n’est que légèrement postérieure à celle du *De Philosophia*.

Ces ressemblances, cependant, ne doivent pas obscurcir, sur la question de l'éther surtout, ce qui sépare le *De Philosophia* du *De Cælo*. Certes, la doctrine d'un cinquième élément éthéré propre aux astres est commune aux deux traités. Toutefois, il est manifeste que les démonstrations du *De Cælo* sont plus techniques et plus précises. Peut-être un dialogue exotérique, dont le propos n'est pas uniquement d'introduire à la science du cosmos, n'est-il pas le lieu le plus approprié à des développements techniques conséquents. Il n'en demeure pas moins que la différence fondamentale, qui sépare les deux exposés, ne tient sans doute pas à la complexité des argumentations qu'Aristote s'y autorise, mais aux qualités qu'il souhaite attribuer à la quintessence. Tous les interprètes<sup>1</sup> remarquent, à leur manière, la distance qui sépare la doctrine du *De Philosophia* de la théorie plus élaborée qu'Aristote présente dans le *De Cælo*. De fait, le grand apport du *Traité du Ciel* consiste en ce qu'il décrit l'éther tel un élément naturellement doué de la puissance de se mouvoir en cercle. La potentialité de la rotation est un aspect essentiel, non seulement de la théorie de l'éther, mais de la connaissance des astres. De la sorte, c'est l'intégralité des rotations célestes qui peuvent dorénavant se comprendre, grâce à une doctrine physique enrichie d'un nouvel outil explicatif. L'éther n'est plus seulement une substance élémentaire plus subtile que les autres et dont on sait qu'elle est liée aux potentialités astrales, sans pour autant qu'elle se substitue au pouvoir moteur de l'intelligence. Il intègre désormais le champ de la science physique, car tel est l'objectif du *De Cælo*. Il n'y est plus question, comme ce fut vraisemblablement le cas du III<sup>ème</sup> livre du *De Philosophia*, d'argumenter en faveur de l'existence du divin. La théologie astrale et la doctrine de la quintessence ne sont plus inféodées à un objectif théologique. Bien que le *De Cælo* mobilise parfois des observations théologiques, il est cependant manifeste que son propos n'est pas d'étudier le divin en tant que tel, ni même de convaincre de son existence<sup>2</sup>. Il s'ordonne à une entreprise physique d'explication du cosmos. Chacune de ses discussions participe de la science du cosmos. C'est d'ailleurs ainsi qu'Alexandre d'Aphrodise<sup>3</sup> comprenait l'unité du traité, expliquant que le  $\pi\epsilon\rho\iota\ \omicron\upsilon\delta\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$  s'intéressait au ciel selon la triple acception qu'Aristote lui accordait<sup>4</sup> : le ciel dans son ensemble, la sphère des fixes, la totalité de l'univers. Sans doute Simplicius<sup>5</sup> n'a-t-il pas tort d'ajouter

<sup>1</sup> Voir, par exemple, J. Moreau, 1939, p. 122 ; L. Elders, 1965, p. 14 ; F. Solmsen, 1940, p. 287.

<sup>2</sup> En ce sens, R. Bodéüs (1990, pp. 255-257) a raison de souligner que le *Traité du Ciel* n'est pas un ouvrage théologique, mais philosophique. Il est excessif, néanmoins, de nier, comme il le fait, que les étoiles soient des dieux et de poser que les références théologiques sont simplement mobilisées, dans ce texte, par souci d'expliquer, au moyen d'un raisonnement analogique, que le ciel et les astres, comme les dieux, sont éternels.

<sup>3</sup> Simplicius, *op. cit.*, 1, 2-24.

<sup>4</sup> *De Cælo*, I, 9, 278b9-21.

<sup>5</sup> Simplicius, *op. cit.*, p. 4, 25 *sqq.*



que l'étude des principes premiers, et des corps élémentaires principalement<sup>1</sup>, tient dans cette recherche une place importante. En somme, bien que le *De Cælo* ne soit évidemment pas fait d'une seule pièce, ni rédigé de façon continue, bien qu'il ne s'ordonne pas toujours aux mêmes perspectives scientifiques, il est certain qu'il possède la cohérence d'un ouvrage relatif à un objet unique, en l'occurrence celle d'un traité de cosmologie<sup>2</sup>.

### III. 3. b. La démonstration de l'existence d'un corps mû en cercle

Le *De Cælo* s'ouvre sur une définition de la science de la nature, dans laquelle tout ou presque s'ordonne autour de la notion de corps (τὸ σῶμα)<sup>3</sup>. La science de la φύσις se présente comme l'étude des corps naturels, de leurs principes et des phénomènes qui les affectent. C'est dans ce contexte scientifique général que doit intervenir l'étude plus spécifique de l'univers, qui est un corps absolument parfait et achevé (τέλειον)<sup>4</sup>. Cette étude doit en passer, explique Aristote, par une recherche sur les parties du Tout et, plus précisément, sur les corps élémentaires qui le constituent<sup>5</sup>. Il est donc normal que, suite à cette introduction, Aristote s'engage à présenter les différents corps simples et leurs potentialités. Cependant, puisqu'il existe non pas quatre, mais cinq corps élémentaires, c'est à la preuve de l'existence d'un cinquième élément qu'Aristote s'emploie tout naturellement, dès le second chapitre de l'ouvrage. Il est d'ores et déjà manifeste que l'étude de l'éther, dans le *De Cælo*, doit s'articuler autour d'une réflexion physique sur les corps et leurs mouvements.

La démonstration de l'existence d'une cinquième substance élémentaire s'appuie sur le principe physique général selon lequel tout corps naturel est nécessairement mobile par soi selon le lieu<sup>6</sup>. Or, parmi les mouvements locaux qu'un corps naturel peut exécuter, il n'existe que le mouvement rectiligne, le mouvement circulaire et celui qui est composé des deux précédents. L'existence d'un cinquième élément, quant à elle, repose sur la stricte correspondance, qu'Aristote instaure alors, entre les mouvements simples d'une part – circulaire et rectiligne<sup>7</sup> –, et les corps simples, de l'autre :

<sup>1</sup> En ce sens, Philopon estime que le *De Cælo* est un traité consacré aux corps naturels éternels. Voir *In libros de generatione et corruptione commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 14, 2, édité par H. Vitelli, Berlin, G. Reimer, 1897, p. 1, 13-23.

<sup>2</sup> C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle parvient P. Pellegrin dans son étude introductive à l'ouvrage (2004, pp. 9-38).

<sup>3</sup> *De Cælo*, I, 1, 268a1-6.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 268b5-10.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 268b11-14.

<sup>6</sup> *Ibidem*, I, 2, 268b14-16.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 268b17-26.

« Ainsi donc, puisqu'il existe un mouvement simple ; puisque le mouvement circulaire est simple ; puisque le mouvement d'un corps simple est simple, et que le mouvement simple appartient à un corps simple (...), il doit nécessairement exister un corps simple qui se trouve mû du mouvement circulaire, et cela de par sa nature propre. »<sup>1</sup>

À strictement parler, preuve n'est pas encore faite, à ce stade, que le mouvement circulaire est le produit d'un élément supplémentaire. Pour lors, le raisonnement a seulement établi qu'il est un mouvement réel, dont l'accomplissement, quelque part dans le cosmos, est nécessaire. Cependant, l'existence d'un cinquième corps est implicitement contenue dans cette première conclusion, car aucun des quatre éléments traditionnels ne peut être candidat à la rotation. Ceci tient à la précision, apparemment anodine, qui clôt la citation précédente et qui affirme que le mouvement circulaire doit être le mouvement *naturel* d'un certain corps simple. Or, dans la mesure où, d'une part, chaque élément ne peut avoir qu'un seul mouvement naturel<sup>2</sup> et qu'un seul mouvement contraint<sup>3</sup>, et où, d'autre part, chacun des quatre éléments traditionnels trouve déjà, au sein des variétés du mouvement en ligne droite – mouvement vers le haut ou vers le bas – une translation naturelle et une translation contrainte, il ne reste plus qu'à poser l'existence d'un cinquième corps, soumis par nature au déplacement en cercle.

Aristote en fournit plusieurs preuves qui consistent toutes à démontrer qu'aucun des quatre éléments traditionnels ne manque d'un mouvement naturel ni d'un mouvement contraint. En 269a9-15, il commence par montrer que si c'est le feu, l'eau, la terre ou l'air qui se meut en cercle, alors, attendu que chacun d'entre eux possède déjà un mouvement naturel rectiligne, la translation circulaire doit être pour eux un mouvement contraint. Or, puisque les deux espèces du mouvement rectiligne sont déjà contraires l'une à l'autre, puisque d'autre part, chaque chose n'a qu'un seul contraire, il est alors manifeste que la rotation n'est ni le mouvement naturel, ni le mouvement contraint d'aucun de ces corps. Il est donc nécessaire qu'existe un cinquième élément. Toutefois, Aristote précise, à la suite de ce premier argument, que ce n'est pas contrairement à la nature que ce cinquième élément est mû en cercle, car cela supposerait qu'il eût un mouvement naturel rectiligne, auquel cas ce cinquième corps serait, en réalité l'un des quatre éléments<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 269a2-7 : Εἴπερ οὖν ἔστιν ἀπλή κίνησις, ἀπλή δ' ἡ κύκλω κίνησις, καὶ τοῦ τε ἀπλοῦ σώματος ἀπλή ἡ κίνησις καὶ ἡ ἀπλή κίνησις ἀπλοῦ σώματος (...), ἀναγκαῖον εἶναι τι σῶμα ἀπλοῦν ὃ πέφυκε φέρεσθαι τὴν κύκλω κίνησιν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν. La même correspondance est également exprimée en III, 3, 302b5-9. Dans cet autre contexte, elle permet à Aristote de prouver l'existence, non pas seulement d'un cinquième élément, mais, plus largement, de celle des corps élémentaires.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 269a8-9.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 269a9-10.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 269a15-18.

Bien que l'existence d'un cinquième corps paraisse, à ce stade, solidement établie, Aristote fournit encore en sa faveur trois preuves supplémentaires. Sans doute espère-t-il renforcer la conviction en l'existence d'un corps mû en cercle, au moyen d'une accumulation de preuves dont chacune recèle une singularité. Le premier de ces arguments<sup>1</sup> part du principe selon lequel tout mouvement est soit par nature, soit contre nature. Étant donné que le mouvement contraint d'un corps est un mouvement naturel pour un autre, étant donné, en outre, que le mouvement circulaire est contre nature pour les quatre éléments sublunaires, il est donc nécessaire que ce mouvement soit naturel pour un cinquième corps. Ce texte semble introduire une contradiction avec les présupposés de la première série d'arguments, dans la mesure, en effet, où Aristote admet ici que les éléments traditionnels n'ont pas une, mais deux translations contraires, à savoir le mouvement circulaire et la variété du mouvement rectiligne à laquelle ils s'opposent. Il suppose également que le cinquième élément ait un mouvement contraire – en l'occurrence le mouvement rectiligne –, ce que contredit explicitement l'ensemble des démonstrations de *De Cælo*, I, 4. Cette ambiguïté, néanmoins, n'est certainement pas le signe d'une quelconque difficulté, R. J. Hankinson<sup>2</sup>, en effet, ayant montré que le contraire peut s'entendre en deux sens : dans le premier sens, qui est celui exploité par les arguments précédents, le contraire s'oppose à la nature d'un élément ; dans le second sens, à l'œuvre ici, le contraire est ce qui est extérieur à la nature de l'élément. Le deuxième argument<sup>3</sup> fait appel, pour la première fois du chapitre, à une description plus précise du mouvement circulaire et des qualités qui sont les siennes. Aristote y pose, en effet, qu'il est nécessaire que le mouvement circulaire soit un mouvement naturel, puisque tout ce qui est contre nature se détruit rapidement, tandis que la rotation est non seulement continue (συνεχῆ), mais éternelle (ἀίδιον). Enfin, le troisième argument<sup>4</sup> développe un raisonnement en apparence moins complet et moins sophistiqué. Aristote y démontre, sans aucune originalité, que le feu ne peut être mû en cercle, puisqu'il possède déjà un mouvement naturel et un mouvement contraint. La rotation ne lui appartient donc d'aucune manière. On comprend sans doute mal l'intérêt de ce texte qui n'ajoute rien à la démonstration et qui restreint étrangement le propos au seul élément igné, si l'on ne sait y voir une critique, à mots couverts, de la doctrine anaxagoréenne. À plusieurs reprises, en effet, Aristote montre la confusion qu'Anaxagore a opérée entre l'éther et le feu : il a commis l'erreur de croire que l'éther, qu'il dit constituer les régions célestes, s'apparente

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 269a32-b2.

<sup>2</sup> R. J. Hankinson, 2009, pp. 98-106. C'est pourquoi le feu peut avoir, selon les *Météorologiques* un mouvement circulaire. Voir l'analyse de ce point, dans l'article de R. J. Hankinson, 2009, pp. 106-113.

<sup>3</sup> *De Cælo*, I, 2, 269b2-10.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 269b10-13.

au feu<sup>1</sup>, de sorte que, bien qu'il ait usé du terme d'éther pour qualifier l'ordre astral, c'est en réalité à la conception ordinaire du feu qu'il se réfère :

« Anaxagore emploie ce mot d'une manière abusive et incorrecte : il donne le nom d'éther à ce qu'il devrait appeler feu. »<sup>2</sup>

Bien qu'elles ne soient pas toutes d'égale valeur, chacune de ces preuves témoigne de la mise en œuvre d'une dynamique argumentative singulière. Commençons par remarquer que la part de l'observation y est particulièrement réduite : tout au plus permet-elle d'affirmer que certains éléments s'éloignent naturellement du centre (le feu et l'air), tandis que d'autres s'en rapprochent (l'eau et la terre), mais Aristote ne se réfère jamais à une quelconque expérience ni pour établir l'existence d'un mouvement circulaire naturel – qu'il ne prouve pas, mais qu'il reçoit de l'enseignement platonicien –, ni pour en déduire celle d'un cinquième élément. Si d'une manière générale, il faut remarquer, avec Moraux<sup>3</sup>, que l'observation sensible est un outil auquel Aristote, dans le *De Cælo*, a très peu recours, il faut aussi se souvenir que, pour Aristote, l'ordre céleste ne s'offre que très modérément à l'œil de l'observateur. Bien que la démonstration n'ait encore jamais explicitement fait mention du rapport consubstantiel qui existe entre la rotation, le corps qui l'exerce et les régions astrales, il est cependant tout à fait évident que ce sont ces dernières qui sont visées par ce discours. Or, les astres sont trop éloignés pour qu'on puisse les observer longuement et avec fiabilité. Selon R. Bolton, c'est à une argumentation dialectique qu'Aristote a ordinairement recours lorsque, les données empiriques font défaut. Pourtant, en *De Cælo*, I, 2, on ne trouve encore aucune référence aux opinions traditionnelles, populaires, philosophiques, pas plus qu'à ce qu'il est raisonnable (εὐλογον) de penser<sup>4</sup>. À la vérité, plus que sur des arguments dialectiques, c'est sur des principes soit issus de l'expérience du sublunaire, soit *a priori*, que se fonde la preuve de l'existence d'un cinquième corps mû en cercle. R. Bodéüs<sup>5</sup> souligne que cette preuve s'établit à partir d'une extension de certains concepts élémentaires de la physique du sublunaire. On peut ajouter que cette extension repose sur une déduction *a priori*, dans laquelle Aristote s'emploie uniquement à envisager de façon exhaustive l'ensemble des

<sup>1</sup> *Météorologiques*, 339b22 sqq. ; 369b14 sqq.

<sup>2</sup> *De Cælo*, I, 3, 270b24-25 : Ἀναξαγόρας δὲ καταχρῆται τῷ ὀνόματι τοῦτω οὐ καλῶς· ὀνομάζει γὰρ αἰθέρα ἀντὶ πυρός. Sur la critique aristotélicienne de l'étymologie anaxagoréenne de l'éther, voir Simplicius, *op. cit.*, 119, 2 sqq.

<sup>3</sup> P. Moraux, 1965, pp. CXIII sqq.

<sup>4</sup> R. Bolton, 2009, pp. 55-68 ; 74-76. Bien entendu, l'auteur a raison de souligner que ce type d'argument est massivement exploité, au sujet de l'éther, en I 3 surtout. Il faut toutefois remarquer qu'il ne permet pas, en amont, d'établir l'existence d'un cinquième corps simple, mais, en aval, de confirmer cette existence.

<sup>5</sup> R. Bodéüs, 1987 (1), pp. 184-185.

mouvements, au moyen de l'application systématique de certains concepts physiques élémentaires. Il se contente de faire jouer entre eux, à l'intérieur d'un système clos, les concepts de mouvement simple et de mouvement complexe d'une part, et ceux de mouvement naturel et de mouvement violent d'autre part. En outre, c'est de façon parfaitement *a priori* qu'Aristote s'appuie sur l'évidence implicite que tous les mouvements simples doivent se réaliser – et, par suite, que le mouvement circulaire existe –, de même que, dans le *De Philosophia*, il ne discutait pas la possibilité que l'éther n'engendrât pas d'êtres vivants<sup>1</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, l'argumentation relative à la substance astrale repose sur le présupposé que l'ensemble des mouvements naturels et celui des milieux élémentaires sont des ensembles complets, dont toutes les potentialités doivent nécessairement trouver à se réaliser.

Il serait faux, cependant, de croire que, parce qu'elle procède *a priori*, la démonstration aristotélicienne de l'existence d'un cinquième corps s'appuie sur un raisonnement de type mathématique. À aucun moment dans ce texte, Aristote n'a recours, comme Platon dans le *Timée*, à une déduction géométrique des éléments. Celle-ci fait même l'objet d'une critique sévère en *De Cælo*, III, 8, où Aristote observe que l'attribution d'une figure géométrique aux éléments ne permet d'expliquer ni leur variété<sup>2</sup>, ni leur continuité<sup>3</sup>, ni leurs propriétés distinctives<sup>4</sup>. Il affirme donc, à l'issue de ce chapitre, que l'étude des corps élémentaires ne doit pas reposer sur une recherche géométrique, dont le pouvoir explicatif est nul, mais sur une analyse physique des puissances d'action et de passion de chacun<sup>5</sup>. La démonstration de l'existence de l'éther en *De Cælo* I, 2 respecte parfaitement la méthode qu'Aristote préconise pour l'étude des corps élémentaires en général. Jusqu'à présent, seules ont été mentionnées les capacités naturelles des éléments. Le point de vue que le Stagirite adopte sur eux est un point de vue non pas mathématique, mais physique, qui met en exergue les potentialités actives et passives de ces corps

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 21 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 15, 42).

<sup>2</sup> *De Cælo*, III, 8, 306b3-9.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 306b9-29.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 306b29-307b18.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 307b18-24 : « D'après ce qui vient d'être dit, il est manifeste que les éléments ne se différencient point par leur figure. Puisque les différences les plus fondamentales entre les corps découlent de la façon particulière dont ils se comportent passivement et dont ils agissent et dont ils sont capables d'agir (nous disons, en effet, que chaque être naturel subit, agit et est capable d'agir), c'est de ces particularités que nous devons parler pour commencer, afin que, quand nous les aurons étudiées, nous saisissons les différences qui opposent les corps élémentaires les uns aux autres. » / « Ὅτι μὲν οὖν οὐ τοῖς σχήμασι διαφέρει τὰ στοιχεῖα, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων· ἐπεὶ δὲ κυριώταται διαφοραὶ τῶν σωμάτων αἰ τε κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰς δυνάμεις (ἐκάστου γὰρ εἶναι φαμεν τῶν φύσει καὶ ἔργα καὶ πάθη καὶ δυνάμεις), πρῶτον ἂν εἴη περὶ τούτων λεκτέον, ὅπως θεωρήσαντες ταῦτα λάβωμεν τὰς ἐκάστου πρὸς ἕκαστον διαφοράς.

naturels. F. Solmsen<sup>1</sup> interprète ce procédé comme une forme de régionalisation de l'étude scientifique : les principes explicatifs d'une réalité lui doivent être homogènes. Or, puisque les corps élémentaires sont des substances physiques, c'est donc au moyen de concepts physiques qu'il les faut analyser (ceux de mouvement naturel et de mouvement contraint). La preuve par laquelle Aristote établit qu'il n'existe pas de sixième corps confirme, en outre, que le mouvement local est le concept central de la théorie aristotélicienne des éléments. En *De Cælo*, I, 3, 270b26-31, il pose que, compte tenu du fait que la liste des mouvements simples ne peut inclure d'autres translations que celles qui ont déjà été répertoriées, il est impossible qu'un sixième corps simple existe, réaffirmant ainsi le lien consubstantiel entre le corps simple et le mouvement simple<sup>2</sup>.

L'étude, à partir du chapitre 3, du rapport que le cinquième corps entretient avec le changement et les autres formes de mouvement prolonge les remarques qui précèdent, car tout, dans cette analyse, répond au souci d'étudier l'éther au moyen de certains concepts physiques élémentaires, au centre desquels figure celui du mouvement local circulaire. Aristote commence par démontrer que le corps qui se meut circulairement ne comporte ni pesanteur ni légèreté, puisque ces deux propriétés impliquent un mouvement rectiligne soit vers le haut, soit vers le bas<sup>3</sup>. Or, ni le mouvement centripète, ni le mouvement centrifuge ne peuvent convenir à la quintessence, dans la mesure où tout ce qui est animé de l'un de ces mouvements, que ce soit par nature ou par violence, doit être compté au nombre des quatre éléments empédocléens. L'éther n'est donc ni lourd ni léger, car son mouvement naturel circulaire interdit que l'idée même de pesanteur rencontre, dans son cas, une quelconque pertinence<sup>4</sup>. C'est encore la puissance de mouvement circulaire qui permet au Stagiritte de montrer que l'éther, pas plus qu'il n'est lourd ni léger, n'est soumis à la génération ni à la corruption. Inengendré et incorruptible, « le premier élément des corps »<sup>5</sup> l'est parce que son mouvement naturel ne comporte aucun contraire<sup>1</sup>. Par suite,

<sup>1</sup> F. Solmsen, 1940, pp. 259-265.

<sup>2</sup> *De Cælo*, I, 3, 270b26-31 : « De notre exposé découle aussi la raison pour laquelle le nombre des corps simples ne peut être plus grand. Le mouvement d'un corps simple est nécessairement un mouvement simple. Or, il n'y a comme mouvement simple, affirmons-nous, que le mouvement circulaire et le mouvement rectiligne, avec les deux subdivisions de celui-ci, le mouvement qui part du centre et celui qui le gagne. » / Φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ διότι τὸν ἀριθμὸν ἀδύνατον εἶναι πλείω τὸν τῶν λεγομένων σωμάτων ἀπλῶν· τοῦ μὲν γὰρ ἀπλοῦ σώματος ἀνάγκη τὴν κίνησιν ἀπλῆν εἶναι, μόνας δὲ ταύτας εἶναι φαμεν ἀπλᾶς, τὴν τε κύκλῳ καὶ τὴν ἐπ' εὐθείας, καὶ ταύτης τὰ δύο μόρια, τὴν μὲν ἀπὸ τοῦ μέσου, τὴν δ' ἐπὶ τὸ μέσον.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 269b29-270a3.

<sup>4</sup> En 270a3-12, Aristote ajoute un nouveau volet à cet argument, dans lequel il n'explique pas seulement que c'est une erreur logique de penser un cinquième élément animé d'un mouvement rectiligne, mais où il précise que, de fait, ce qui se meut en cercle ne peut jamais rejoindre le centre ni s'en éloigner. Cet argument, toutefois, n'ajoute rien de nouveau, ni de fondamental au raisonnement qui précède.

<sup>5</sup> *Météorologiques*, I, 1, 338a25, « τοῦ πρώτου στοιχείου σωμάτων »

lui-même n'a aucun contraire dont il pourrait naître, ou en faveur duquel il pourrait se corrompre. De cette éternité découle son inaptitude au mouvement selon la quantité<sup>2</sup>, puisque l'accroissement et la diminution reposent respectivement sur la possibilité de la génération et de la corruption, et, de l'impossibilité que l'éther augmente ou diminue, découle, à nouveau son inaltérabilité<sup>3</sup>, dans la mesure où toute altération suppose d'exercer préalablement sur le corps une augmentation ou une diminution. De la sorte, Aristote peut conclure que :

« Le premier des corps est donc éternel ; il ne subit ni accroissement ni diminution, mais est doué d'insénescence, d'immutabilité et d'impassibilité. »<sup>4</sup>

En tout ceci, la quintessence n'est pas envisagée autrement que comme une réalité physique à part entière, dont on explore les potentialités naturelles au moyen d'une application systématique des concepts physiques élémentaires que sont le changement, la pesanteur, l'altération ou l'accroissement. Le simple fait qu'Aristote s'interroge sur la validité de ces concepts dans le cas de l'éther suggère qu'il souhaite intégrer la doctrine de la quintessence à une investigation physique du cosmos. En l'occurrence, cette étude des propriétés physiques de l'éther se fonde presque exclusivement sur sa puissance de mouvement circulaire et principalement sur son absence de contraire. C'est elle qui justifie qu'il ne soit ni lourd, ni léger ; c'est elle encore qui permet d'affirmer son éternité, de laquelle s'ensuit l'impossibilité qu'il subisse aucun autre mouvement que le mouvement local.

### III. 3. c. La noblesse de l'éther

Il est toutefois manifeste que cette description de l'éther ne dit pas seulement son appartenance à la science physique, mais également sa transcendance à l'égard de la nature ordinaire. Incorruptible, inengendré, inaltérable : chacune de ces propriétés enracine dans la science de la nature l'étude d'un élément qui se tient à part et au-dessus de tous les autres. C'est pourquoi les premiers chapitres du *De Cælo* ne se contentent pas d'énoncer la nature physique de l'éther. L'analyse de la rotation et de ses conséquences sur la nature du corps qui l'exécute conduit Aristote à souligner, par touches discrètes, la noblesse de ce qui se meut en cercle. Or, cette noblesse ne dérive de rien d'autre que de l'unique potentialité de l'éther – la rotation – car, si la quintessence n'est manifestement

---

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 3, 270a14-22

<sup>2</sup> *Ibidem*, 270a22-25

<sup>3</sup> *Ibidem*, 270a25-35.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 270b1-3 : Διότι μὲν οὖν αἰδίων καὶ οὐτ' αὐξήσιν ἔχον οὐτε φθίσιν, ἀλλ' ἀγήρατον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀπαθές ἐστι τὸ πρῶτον τῶν σωμάτων...

pas un élément comme les autres, c'est paradoxalement en vertu d'une propriété cinétique naturelle. Parce que ce qui est parfait ou achevé est par nature antérieur à l'imparfait (τὸ γὰρ τέλειον πρότερον τῇ φύσει τοῦ ἀτελοῦς 269a19-20), parce que le cercle est une chose parfaite ou achevée (ὁ δὲ κύκλος τῶν τελείων 269a20), la translation qui le parcourt et le corps qui supporte cette translation sont des réalités premières et antérieures :

« De ces considérations, il résulte donc qu'il existe une substance corporelle différente des formations d'ici-bas, et qui les dépasse toutes en divinité comme en excellence. »<sup>1</sup>

C'est sur une observation semblable que se clôt le deuxième chapitre du *De Cælo*, où Aristote exprime l'idée que la puissance naturelle de rotation n'oblige pas seulement à admettre qu'il existe un cinquième corps, mais conduit aussi à lui attribuer une nature différente et transcendante, car le mouvement circulaire est un mouvement continu et éternel, auquel rien ne manque :

« En conclusion, si l'on raisonne en s'appuyant sur toutes ces considérations, on pourra se convaincre qu'il existe, en plus des corps qui nous entourent ici-bas, un corps différent et séparé, dont la nature est d'autant plus noble qu'il est plus éloignée de l'endroit où nous sommes. »<sup>2</sup>

Ces deux citations mentionnent la divinité de l'éther<sup>3</sup>. Aristote, en effet, en 269a32, ne craint pas de dire que la cinquième substance est plus divine (θειοτέρα) que tous les autres. Il est évident que, pour un Grec, bien des réalités, parce qu'elles sont remarquables et excellentes, peuvent être qualifiées de divines (θεῖα), sans pour autant s'identifier à un dieu (θεός). En l'occurrence, la supériorité de l'éther, son éternité et son impassibilité suffisent à justifier qu'Aristote soit enclin à le décrire telle une réalité divine et il serait, sans nul doute, abusif de voir dans l'éther une nouvelle divinité à part entière. Cependant, il ne semble pas pertinent de nier qu'il soit ici question de divinité au sens strict. Il est clair que ce n'est pas une supériorité quelconque que l'adjectif θειοτέρα vient ici sanctionner ; il suggère au contraire que l'élément éthéré relève vraiment de l'ordre du divin. Contre R. Bodéüs<sup>4</sup> qui soutient que c'est seulement par analogie que l'idée des dieux est ici mobilisée et que, par suite, la divinité de l'éther n'est pas à comprendre de façon littérale,

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, I, 2, 269a30-33 : Ἐκ τε δὴ τούτων φανερόν ὅτι πέφυκέ τις οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειοτέρα καὶ προτέρα τούτων ἀπάντων...

<sup>2</sup> *Ibidem*, 269b13-17 : Διόπερ ἔξ ἀπάντων ἂν τις τούτων συλλογιζόμενος πιστεύσειεν ὡς ἔστι τι παρὰ τὰ σώματα τὰ δεῦρο καὶ περὶ ἡμᾶς ἕτερον κειρωρισμένον, τοσοῦτω τιμιωτέραν ἔχον τὴν φύσιν ὅσωπερ ἀφέστηκε τῶν ἐνταῦθα πλείον.

<sup>3</sup> De sorte que F. Solmsen (1940, p. 290) a raison de montrer que : « A new divinity has been introduced into the cosmological scheme. »

<sup>4</sup> R. Bodéüs, 1992, p. 79.



on peut estimer que, à l'inverse, la doctrine de l'éther, dans le *De Cælo*, introduit directement à un discours aux prolongements théologiques.

Le chapitre I, 3, en effet, se conclut sur plusieurs appels à la tradition<sup>1</sup>, grâce auxquels Aristote espère établir plus fermement la doctrine qu'il vient de formuler. En 270b4-11, il explique que la rationalité philosophique et l'opinion populaire s'apportent réciproquement une confirmation, puisqu'elles convergent vers la conviction en l'existence d'une divinité céleste. Se référant à demi mots à la conception populaire de l'éther, Aristote écrit :

« Tous les hommes ont, en effet, une certaine conception des dieux et tous assignent à l'être divin le lieu le plus élevé, les Barbares aussi bien que les Grecs, du moins ceux qui croient en l'existence de dieux ; il est évident que, dans leur pensée, l'immortel est lié à l'immortel, parce qu'il ne saurait en être autrement. Ainsi donc, s'il existe un être divin, et il en existe vraiment un, ce qui vient d'être dit sur la première des substances corporelles est tout à fait correct. »<sup>2</sup>

Aristote choisit ici de faire appel à une opinion non seulement traditionnelle, mais aussi consensuelle<sup>3</sup> – puisque Grecs et Barbares s'accordent sur ce point –, selon laquelle les divinités résident dans le ciel, étant donné que, elles-mêmes immortelles, elles doivent demeurer en un lieu incorruptible qui soit digne de les abriter, car « l'immortel est lié à l'immortel » (τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρημένον). Ceci signifie que la thèse de l'éternité du cinquième élément trouve dans cette croyance populaire une confirmation supplémentaire. Sans nul doute, Aristote a raison de soutenir que l'éther n'est ni engendré ni corruptible, puisque tous les hommes pieux et sensés s'accordent à penser que le ciel est éternel. Par cette référence, il suggère pour la première fois et de façon explicite que la quintessence constitue les régions célestes et, de la sorte, intègre à son enquête les significations antérieures de l'éther. Éternel, le cinquième élément est aussi céleste et peut donc désigner la demeure des divinités. La doctrine philosophique de la quintessence peut ainsi se réclamer d'une longue tradition selon laquelle l'éther est la région aérienne du divin.

<sup>1</sup> Dans la dernière partie de ce travail, nous reviendrons sur la fonction argumentative de ces textes et tenterons alors de comprendre ce qu'ils enseignent sur le rapport qu'Aristote entretient avec un discours strictement théologique.

<sup>2</sup> *De Cælo*, I, 3, 270b5-11, πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτῳ τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδοῦσιν, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληγες, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεούς, δῆλον ὅτι ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρημένον· ἀδύνατον γὰρ ἄλλως. Εἴπερ οὖν ἔστι τι θεῖον, ὡς περ ἔστι, καὶ τὰ νῦν εἰρημένα περὶ τῆς πρώτης οὐσίας τῶν σωμάτων εἴρηται καλῶς.

<sup>3</sup> Il est évident, pour Aristote, que le consensus, bien qu'on ne puisse le considérer à l'égal d'une preuve, apporte toutefois une raison supplémentaire de croire en la validité de la thèse sur laquelle il porte.

Il ne s'agit pas, toutefois, pour Aristote, de souscrire aux dogmes relatifs aux divinités olympiennes, mais de substituer à celles-ci de nouvelles divinités plus conformes aux attentes d'un esprit rationnel, car il est évident que les dieux que le ciel éthéré abrite ne sont pas à chercher ailleurs que dans les astres. L'étymologie de l'éther (αἰθήρ), qu'Aristote rattache à tort à l'idée d'une course incessante (ἀεὶ θεῖν), ne sert pas seulement à témoigner explicitement de l'immortalité et de la transcendance de l'éther, mais plus largement de celles du ciel tout entier et, par la même, de la divinité des corps célestes.

« Estimant que le premier des corps est différent de la terre, du feu, de l'air et de l'eau, <les Anciens> ont donc nommé "éther" le lieu le plus élevé ; ils tiraient de sa course incessante, pendant l'éternité entière, cette dénomination qu'ils lui ont donnée. »<sup>1</sup>

Il est très probable qu'Aristote, dans ce texte, ne se souvienne pas uniquement de l'étymologie de l'éther que Platon énonce dans le *Cratyle*<sup>2</sup>, mais également de celle des dieux<sup>3</sup> que Grecs et Barbares, dit Platon, ont originellement identifiés aux étoiles et à la faculté d'entreprendre une course éternelle, car les dieux (θεοί) furent, à l'origine, conçus comme des coureurs (θέοντα). C'est d'ailleurs une argumentation plus explicitement platonicienne qu'Aristote expose dans les *Météorologiques* :

« En effet, ils semblent concevoir que le corps qui court (θέον) continuellement est aussi, en même temps, quelque chose de divin (θεῖόν), quant à sa nature, et ils ont décidé d'appeler "éther" un corps de ce genre, en ce qu'il n'est en rien semblable aux choses qui nous entourent. »<sup>4</sup>

Au moment de justifier le nom de l'éther et de montrer qu'il est issu de la contraction de sa course et de l'éternité durant laquelle elle se déploie (τὸ γὰρ ἀεὶ σῶμα θεόν), Aristote propose aussi d'assimiler ce qui court (θέον) à ce qui est divin (θεῖον), suggérant que l'éther est non seulement éternel et, de ce fait, divin, mais aussi qu'il est en lien avec certaines divinités derrière lesquelles on n'a aucun mal à deviner les figures astrales.

Aussi y a-t-il lieu de douter que les accents théologiques de ces premiers chapitres du *De Cælo* soient à entendre de façon seulement analogique. Il apparaît au contraire que la doctrine aristotélicienne de l'éther doit servir à approcher d'un peu plus près l'ordre astral, non seulement pour comprendre comment sont possibles les rotations qu'il réalise, mais aussi pour rendre compte de son éternité, de sa perfection et de sa divinité. En tout

---

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 3, 270b20-24 : Διόπερ ὡς ἑτέρου τινὸς ὄντος τοῦ πρώτου σώματος παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ, αἰθέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον, ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεὶ τὸν ἀίδιον χρόνον θέμενοι τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῶ.

<sup>2</sup> Platon, *Cratyle*, 410b.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 397c-d.

<sup>4</sup> *Météorologiques*, I, 3, 339b25-27 : τὸ γὰρ ἀεὶ σῶμα θεόν ἅμα καὶ θεῖόν τι τὴν φύσιν εἰκόασιν ὑπολαβεῖν, καὶ διώρισαν ὀνομάζειν αἰθέρα τὸ τοιοῦτον ὡς ὃν οὐδενὶ τῶν παρ' ἡμῖν τὸ αὐτό.

cela, le Stagirite ne fait rien d'autre que d'intégrer implicitement à la doctrine philosophique de l'éther ce qui n'y était originellement pas associé, à savoir la croyance en la divinité des astres. Aristote s'efforce de faire converger, au sein d'une même doctrine, l'argumentation physique en faveur de l'existence d'un corps naturellement mû en cercle, les accents théologico-mythologiques de la notion d'éther, et la conviction philosophique en l'existence de divinités sidérales. L'ordre théologique trouve alors un fondement dans la théorie *physique* d'un cinquième élément apte à se mouvoir naturellement en cercle.

### III. 3. d. L'intégration de la science du ciel à celle de la nature

Parce que la doctrine de l'éther est formulée au moyen d'argumentations et de concepts physiques, parce que l'éther lui-même n'est rien d'autre qu'un corps élémentaire doué par soi d'un certain mouvement, il semble naturel que cette théorie contribue, en retour à l'enrichissement ou à l'élargissement du pouvoir explicatif de la science de la nature. En l'occurrence, le principal apport de la doctrine de l'éther, telle qu'Aristote la formule dans le *De Cælo*, réside dans la perspective inédite qu'elle convainc à présent d'adopter sur le mouvement circulaire. Tout repose, dans cette doctrine, sur l'idée nouvelle que le mouvement circulaire est un mouvement naturel car si, en amont, c'est la naturalité de la rotation qui conduit à poser l'existence d'un cinquième corps simple dont le mouvement par soi serait circulaire, cette naturalité se trouve aussi confirmée, en aval, par l'idée selon laquelle la rotation est le produit de l'activité d'un corps élémentaire naturel, de sorte que la doctrine de la quintessence, bien qu'elle ne fonde pas l'appartenance de la rotation à l'ordre naturel, contribue indubitablement à la renforcer. Il apparaît alors que la science physique elle-même, telle qu'Aristote la conçoit, possède les moyens de rendre intelligibles le ciel et ses phénomènes. Dorénavant, il n'est plus vrai de dire, comme le suggère le fragment 21 du *De Philosophia*<sup>1</sup>, que seul le mouvement rectiligne est un mouvement naturel et qu'il faut donc rattacher le déplacement circulaire au pouvoir moteur d'une réalité non physique. Il est aussi parfaitement inutile, pour comprendre le ciel et les étoiles, d'analyser leur course au moyen d'un prisme géométrique, qui seul en manifesterait la circularité et la régularité, ni même de rattacher ces déplacements à une cause psychologique. Rappelons, en effet, que la formulation platonicienne de la théologie astrale, dont Aristote est l'héritier, s'appuie tout entière sur l'idée que la véritable nature du ciel n'est pénétrable qu'à celui dont le regard est exercé à contempler l'intelligible. Dans le *Timée* comme dans les *Lois*, il n'est jamais question d'expliquer les déplacements astraux par autre chose que le pouvoir d'un intellect

---

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 21 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 16, 44).

supérieur. C'est l'âme du monde et ses révolutions qui, dans le *Timée*<sup>1</sup>, déterminent en grande partie les déplacements des astres ; c'est l'âme, à nouveau, qui, dans les *Lois*, est indiquée comme la source de ces déplacements, que cette âme soit interne aux réalités sidérales ou bien qu'elle les meuve de l'extérieur par une puissance quelconque, selon la triple hypothèse énoncée au livre X<sup>2</sup>. C'est, quel que soit le texte auquel on se réfère, une instance psychique intelligente qui est au principe des translations astrales, car leur régularité et leur uniformité ne peuvent avoir d'autre cause qu'un intellect supérieur. C'est donc à une science capable de percevoir l'empreinte de l'intelligible dans la nature qu'il revient d'aborder l'étude du ciel. L'astronomie devra donc s'adjoindre les disciplines mathématiques<sup>3</sup> qui seules sont à même de voir les figures circulaires que les astres décrivent et de rendre compte, de ce fait même, de l'ordre que l'intellect fait régner dans le ciel. De la sorte, comme le souligne Duhem<sup>4</sup>, « L'astronomie géométrique aboutit à la théologie. » Ainsi s'explique que, pour l'auteur de l'*Épinomis*, la science première soit celle du nombre<sup>5</sup>, puisque c'est par elle qu'il est possible de saisir l'unité et l'harmonie que l'intellect suprême imprime au cosmos<sup>6</sup>. La science du ciel, en somme, n'est accessible qu'à celui qui tourne son regard vers l'intelligible, car les phénomènes célestes ne peuvent être expliqués par le pouvoir de la matière ni par celui des lois physiques ordinaires.

Une différence majeure semble opposer la perspective aristotélicienne à celle de Platon et de l'auteur de l'*Épinomis* : ni le recours à l'intelligible ni celui à la science mathématique ne sont nécessaires pour comprendre les phénomènes célestes. Parce que les étoiles sont toutes constituées d'éther<sup>7</sup>, parce que l'éther est par soi doué d'un mouvement circulaire naturel, la science physique est dès lors, par elle-même, apte à rendre raison du ciel. Ce ne sont plus les enseignements de la science de l'intelligible, ni ceux de la discipline mathématique, ce n'est plus le recours au pouvoir moteur de l'âme qui permettent d'expliquer que les astres se meuvent en cercle : l'intégralité des phénomènes célestes se fonde désormais sur les seules potentialités d'un élément naturel. Comme le remarque Solmsen<sup>8</sup>, la doctrine aristotélicienne de l'éther permet à un élément matériel

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 40a sqq.

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, X, 898e-899a.

<sup>3</sup> *Ibidem*, XII, 967d. Sur le caractère mathématique de la véritable science astronomique, voir *République*, VII, 529a sqq.

<sup>4</sup> P. Duhem, 1959, p. 100. C'est la même remarque que formule Moreau (1939, pp. 72 ; 77), lorsqu'il souligne que la science astronomique doit témoigner en faveur de la religion.

<sup>5</sup> *Épinomis*, 976c sqq.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 991e-992a. Cf. pp. 98-99.

<sup>7</sup> *De Cælo*, II, 7, 289a13-16.

<sup>8</sup> F. Solmsen, 1940, p. 291.

d'endosser les fonctions qui, jusque-là, étaient celles de l'âme et de la transcendance à l'égard du sensible. Par suite, la science des corps et de leurs mouvements permet dorénavant de rendre compte des déplacements astraux, sans renoncer aux qualités que Platon montre qu'il faut leur prêter, à savoir circularité, immutabilité et perfection. L'horizon d'intelligibilité de la science physique s'étend à présent jusqu'à l'ordre sidéral, si bien que, comme le formule Moreau, « La nature rentre en possession du ciel... »<sup>1</sup> Il n'y a plus lieu de dissocier tout à fait la science du sublunaire de celle du supralunaire : ce sont, en partie, les mêmes lois physiques qui, dans un cas comme dans l'autre, rendent raison des phénomènes qui s'y déroulent<sup>2</sup>. La théorie des mouvements naturels, l'association de ceux-ci à un substrat élémentaire, suffisent à bâtir une intelligence totale des réalités visibles et de leurs mouvements.

### III. 3. e. L'assise physique de la divinité astrale

Précisons que, en permettant l'intégration de la science du ciel à celle de la nature, la doctrine de l'éther et de la naturalité du mouvement circulaire, telle qu'elle est formulée et exploitée dans le *De Cælo*, ne contraint en rien à renoncer à la noblesse des réalités sidérales. Celles-ci ne laissent pas d'être éternelles et immuables, mais c'est désormais à des qualités physiques qu'elles le doivent. Parce que l'éther est naturellement doué d'un mouvement circulaire éternel, parce qu'il ne peut être soumis à la génération ni à la corruption, alors les astres, qui en sont tous constitués, sont nécessairement éternels. Parce que la sphère occupe toujours les mêmes points, parce que ce qui se meut en cercle ne change pas de lieu<sup>3</sup> et préserve, au sein même du changement, une forme d'immutabilité, parce qu'enfin l'éther n'est soumis à aucune affection, si ce n'est celle de se mouvoir en cercle, les astres sont alors eux-mêmes prémunis contre une quelconque modification de leur état et poursuivent donc, pour l'éternité, une existence en tout point immuable. Enfin, c'est en vertu de leur constitution éthérée et de leur aptitude au mouvement circulaire que les astres peuvent apparaître comme des êtres premiers et principiels. C'est du moins ce qu'exprime Aristote en *De Cælo*, II, 6 :

« Par conséquent, si, dans les êtres premiers, le “contre nature” n'existe pas (car ils sont simples et sans mélange, sont situés dans leur région propre et n'ont aucun contraire), il ne s'y trouve non plus aucun manque de puissance. »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> J. Moreau, 1939, p. 115.

<sup>2</sup> J. Moreau, 1939, pp. 290-291.

<sup>3</sup> *De Generatione et Corruptione*, I, 5, 320a22-23.

<sup>4</sup> *De Cælo*, II, 6, 288b18-21 : Εἰ οὖν ἐν τοῖς πρώτοις μὴ ἔστι τὸ παρὰ φύσιν (ἀπλᾶ γὰρ καὶ ἄμικτα καὶ ἐν τῇ οἰκείᾳ χώρᾳ, καὶ οὐθὲν αὐτοῖς ἐναντίον), οὐδ' ἂν ἀδυναμία εἴη...

Le mouvement circulaire, en effet, est un déplacement achevé (τέλειον) et antérieur (πρότερον) à tout autre<sup>1</sup>. Aussi sont-ils des réalités actuelles et premières, selon le principe de l'antériorité de l'acte sur la puissance. Lorsque Aristote, en *Métaphysique*, Θ 8, établit la validité de ce principe, en montrant que l'acte précède la puissance selon le temps, la raison et la substance, il a recours, sur ce dernier point, à l'exemple des astres. Les êtres éternels, en effet, sont antérieurs aux êtres corruptibles, car toute puissance est une puissance de contradictoires. Un être en puissance peut donc se corrompre, tandis que les êtres incorruptibles existent en acte et ne peuvent pas ne pas être. À ce titre, ils sont nécessaires et précèdent toute réalité potentielle. Or, l'exemple des astres, poursuit Aristote, illustre parfaitement bien cette situation.

« Et s'il existe une chose mue éternelle, elle n'est pas mue selon une puissance, excepté celle de passer d'un lieu vers un autre (et en ce sens rien n'empêche qu'il existe une matière). C'est pourquoi le soleil, les astres et le ciel tout entier sont toujours en acte et il n'est pas à craindre qu'ils s'immobilisent un jour, ce que redoutent ceux qui étudient la nature. Ils ne se fatiguent même pas à faire cela, car le mouvement, pour eux, ne concerne pas la puissance des contradictoires, comme c'est le cas pour les êtres corruptibles, de sorte que la continuité du mouvement est pénible à ces derniers ; leur substance, parce qu'elle est matière et puissance et non pas acte, est la cause de ce fait. »<sup>2</sup>

La description de l'éther et du mouvement circulaire oblige donc à considérer que les astres, bien qu'ils aient la puissance de changer de lieu, sont des réalités actuelles, antérieures à toutes, ou presque. Aussi faut-il constater que la doctrine de la quintessence et de sa puissance de rotation permet à la science de la nature, comme ce fut le cas de la preuve du Premier Moteur Immobile en *Physique* VIII, d'atteindre l'existence de réalités premières et principielles.

Puisque la doctrine de l'éther et de sa puissance de mouvement local peut à elle seule rendre compte des propriétés essentielles des astres, elle permet aussi de rabattre la quasi totalité des propositions de la théologie astrale sur une argumentation d'origine physique. C'est elle désormais qui explique que les astres soient des réalités divines. En effet, qu'est-ce qui, d'un point de vue philosophique, permet de justifier la divinité des astres. Répétant les déclarations platoniciennes du *Timée*<sup>3</sup> ou des *Lois*<sup>4</sup>, il faudrait

<sup>1</sup> *Ibidem*, I, 2, 269a18-32.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Θ, 8, 1050b20-28 : οὐδ' εἴ τι κινούμενον αἰδίων, οὐκ ἔστι κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ ποθὲν ποί (τούτου δ' ὕλην οὐδὲν κωλύει ὑπάρχειν), διὸ αἰεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μὴ ποτε στῆ, ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως. οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα· οὐ γὰρ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως αὐτοῖς, οἷον τοῖς φθαρτοῖς, ἢ κίνησις, ὥστε ἐπίπνον εἶναι τὴν συνέχειαν τῆς κινήσεως· ἢ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὐσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου.

<sup>3</sup> Platon, *Timée*, 38-40c

<sup>4</sup> Platon, *Lois*, XII, 966d sqq.

invoquer l'intelligence supérieure que les astres manifestent avoir par leur cyclophorie. Celle-ci, en effet, n'est nullement la cause de leur divinité, mais bien plutôt le symptôme qui la révèle au philosophe versé dans la géométrie. C'est l'intelligence mathématique des parcours célestes qui permet au philosophe de comprendre qu'aucun des astres n'est errant<sup>1</sup>, mais que chacun décrit sans irrégularité, une figure parfaite et circulaire. C'est l'intelligence encore qui, du côté des astres cette fois-ci, fonde en première instance, ces translations. C'est ainsi, d'un bout à l'autre du parcours, l'intelligible qui, chez Platon, fonde la théologie astrale, à la fois en elle-même et dans la connaissance que nous en avons. Chez Aristote, en revanche, tout se passe comme si, partant de l'évidence de la divinité des astres, il ne se préoccupait pas d'en isoler le fondement, mais qu'il souhaitait plutôt montrer de façon plus globale que les qualités ordinaires du divin conviennent aux étoiles. Il énumère parfois les propriétés du divin (immutabilité, éternité, autarcie, béatitude) et se félicite ensuite de les trouver toutes réalisées dans les astres<sup>2</sup>. Or, dans plusieurs passages du *De Cælo*, c'est le phénomène du mouvement circulaire et son corrélat – l'éther –, qui permettent d'entreprendre avec succès cette justification.

En l'occurrence, celle-ci semble initialement s'appuyer sur l'antique évidence que ce qui se meut éternellement est divin. Le début du II<sup>ème</sup> livre du *De Cælo* s'attache à montrer la continuité entre la conception traditionnelle du divin et l'analyse philosophique du ciel qu'Aristote vient de développer. Or, cette continuité, explique Aristote, est particulièrement forte, dès lors qu'on comprend que la doctrine de l'éther et de son mouvement donne un fondement tangible à l'antique croyance selon laquelle ce qui se meut sans fin a quelque chose de divin dans sa nature :

« Voilà pourquoi il est bon que nous nous convainquions intimement de la vérité des conceptions anciennes qui, par excellence, furent celles de nos aïeux et selon lesquelles il y a quelque chose d'immortel et de divin dans les êtres doués de mouvement, d'un mouvement tel qu'il n'a point de limite, mais constitue plutôt lui-même la limite des autres. »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, VII, 822a sqq.

<sup>2</sup> On touche ici du doigt l'absence de conceptualisation stricte du divin par le Stagirite. Celui-ci ne se préoccupe pas particulièrement de comprendre la nature propre du divin, mais il reprend, à ce sujet, ce que la tradition populaire, corrigée par la tradition philosophique, a montré être tel. Son apport, en la matière, consiste simplement à corriger, ici ou là, l'insuffisance de certaines propositions, en insistant, au sujet du Premier Moteur Immobile surtout, sur les conséquences de son immutabilité et de sa perfection, conséquences qui interdisent de le concevoir autrement que comme une cause finale ou une *νόησις νοήσεως νόησις*. Nous reviendrons plus en détail sur ces remarques, dans les chapitres V, VIII et dans la troisième partie de ce travail.

<sup>3</sup> *De Cælo*, II, 1, 284a2-6 : Διόπερ καλῶς ἔχει συμπεῖθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατέρας ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηθὲν εἶναι πέρασ ἀυτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρασ.

À l'intuition originelle qui pose la divinité de ce qui est animé d'un mouvement éternel, la doctrine aristotélicienne de la quintessence et du mouvement circulaire vient apporter une confirmation, grâce à laquelle il ne fait plus de doute que ce qui se meut en cercle se meut éternellement et que, par suite, les astres sont des dieux. Aristote ne se préoccupe pas ici de forger une nouvelle entente du divin ; il ne propose pas non plus d'approfondir conceptuellement celle qu'il vient d'énoncer et qu'il dit être traditionnelle. Il se contente, au contraire, de la recevoir et d'en montrer la validité, non pas par un approfondissement de son sens, mais par la preuve matérielle de son fondement. Il ne reste plus alors qu'à joindre à cette première confirmation de la divinité des astres la preuve que chacune des propriétés conventionnelles des êtres divins se trouve parfaitement exemplifiée en eux.

Faut-il, par exemple, que le divin soit éternel ? L'incorruptibilité de l'éther et de son mouvement y pourvoira, de sorte qu'il est possible, en vertu de la doctrine même de la quintessence, de soutenir que les astres sont des dieux.

« Or, l'acte de Dieu, c'est l'immortalité, c'est-à-dire la vie éternelle. Par conséquent, il faut nécessairement qu'à Dieu appartienne un mouvement éternel. Puisque le ciel a ce caractère (car il est un corps divin), il comporte, précisément pour ce motif, le corps circulaire, lequel, par nature, se meut sans cesse en cercle. »<sup>1</sup>.

Peut-être l'argumentation d'Aristote est-elle ici encore plus subtile, dans la mesure où il semble montrer non pas seulement que l'entente ordinaire du divin est parfaitement compatible avec sa théorie des astres éthérés, mais qu'elle la requiert telle une condition indispensable, car l'immortalité du dieu-ciel, dans ce texte, ne paraît pas pouvoir se réaliser autrement que par l'entremise d'un corps élémentaire qui soutient un mouvement rotatif, par définition, éternel. Un autre texte du *De Cælo*, suggère même que c'est l'immortalité du ciel qui a permis de forger le sens d'éternité que recouvre le terme *αἰών*<sup>2</sup> :

« Et, en effet, les Anciens ont divinement parlé en prononçant ce nom. De fait, le terme qui enveloppe le temps de la vie de chacun, en dehors duquel on n'est pas conformément à la nature, on l'a appelé la durée de vie de chacun. Et, selon le même raisonnement, le terme du ciel entier, c'est-à-dire le terme qui enveloppe la totalité du temps et l'infini, c'est la durée, qui a tiré son nom de l'existence éternelle, et qui est immortelle et divine. »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, II, 3, 286a 9-12 : Θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ αἰδίου. Ὡστ' ἀνάγκη τῷ θεῷ κίνησιν αἰδίου ὑπάρχειν. Ἐπεὶ δ' ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος (σῶμα γὰρ τι θεῖον), διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κύκλῳ αἰεὶ.

<sup>2</sup> Sur l'évolution sémantique du terme, voir l'article de A.-J. Festugière, 1971 (1), pp. 254-271.

<sup>3</sup> *De Cælo*, I, 9, 279a22-28 : (Καὶ γὰρ τοῦτο τοῦνομα θεῖως ἐφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων. Τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μὴθὲν ἕξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἐκάστου κέκληται. Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰὼν ἐστίν, ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι τὴν ἐπιωνυμίαν εἰληφώς, ἀθάνατος καὶ θεῖος). (Nous traduisons)



C'est donc l'exemple du ciel et des astres qui a originellement imprimé au terme cette nuance sémantique. Bien plus, Aristote semble ici suggérer que les Anciens, lorsqu'ils forgèrent le terme d'αἰών, furent particulièrement bien inspirés, puisque ce terme est, en réalité, la contraction de l'existence éternelle du ciel : τοῦ αἰεὶ εἶναι<sup>1</sup>. En somme, c'est le ciel, grâce à son mouvement et à sa constitution matérielle, qui est à l'origine de la représentation de l'éternité, si bien que, en un sens, il n'y a pas à montrer que le ciel, à l'image du divin, est lui aussi immortel, puisque c'est lui qui est à la source du concept d'immortalité, par lequel on se représente le divin.

Parmi les propriétés distinctives du divin, ne figure pas seulement l'immortalité : la fin du chapitre I, 9, dont on a montré plus haut qu'elle était une allusion au fragment 16 du *De Philosophia*, mentionne la qualité essentielle d'immutabilité (ἀμετάβλητον)<sup>2</sup>. Or, Aristote constate que l'analyse du ciel, qui fut menée jusque-là, confirme à merveille chacune des qualités du divin : immuable, le ciel l'est assurément, puisqu'il se meut éternellement en vertu de sa propre nature, sans craindre d'être jamais arrêté dans sa course, étant donné que son mouvement ne possède aucun contraire. Aussi est-il parfait et ne souffre-t-il d'aucune imperfection, puisque rien ne lui manque jamais pour accomplir son activité.

De la sorte, l'immutabilité du ciel et de son mouvement autorise à considérer que chaque réalité sidérale mène l'existence bienheureuse qui sied à n'importe quelle divinité car les astres, non seulement immortels, sont aussi libres de toute contrainte, puisque leur activité est autonome et que, par suite, il n'est nul besoin qu'une force s'exerce sur eux pour les astreindre à la réalisation d'un mouvement circulaire qui est, par nature, leur mouvement naturel. Aristote déclare, en effet, au début du deuxième livre du *Traité du Ciel* que :

« Les anciens ont assigné aux dieux le ciel et le lieu d'en-haut, parce qu'ils le considéraient comme seul immortel. Le présent exposé atteste qu'il est incorruptible et inengendré, qu'il est, en outre, à l'abri de tous les ennuis liés à la condition mortelle... »<sup>3</sup>

Puis il ajoute que :

« ...en plus de tout cela, il n'est pas soumis à un effort pénible, du fait qu'il n'a pas besoin de se voir adjoindre une nécessité contraignante pour le retenir et l'empêcher d'exécuter un mouvement différent, qui serait le sien par nature. En effet, tout être qui

---

<sup>1</sup> Contraction qui est d'autant plus aisée que, pour un Grec, l'αἰεὶ εἶναι renvoie nécessairement à un αἰεὶ ὄν.

<sup>2</sup> *De Caelo*, I, 9, 279a30-33. Cf. p. 134.

<sup>3</sup> *Ibidem*, II, 1, 284a11-14, Τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον· ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος ὡς ἀφθαρτος καὶ ἀγέννητος, ἔτι δ' ἀπαθῆς πάσης θ·ητῆς δυσχερείας ἐστίν...

subit une pareille contrainte doit peiner, et il peinera d'autant plus qu'il sera éternel ; jamais il ne jouira de l'état de suprême perfection. »<sup>1</sup>

En somme, le dogme liminaire à toute théologie astrale trouve un fondement nécessaire et suffisant dans l'existence naturelle d'un élément physique<sup>2</sup>. C'est, pour Aristote, à la physique de nous révéler qu'il y a des dieux dans le ciel, et c'est encore à elle d'analyser cette divinité au moyen des concepts qui sont les siens, puisque la doctrine physique de l'éther et du mouvement circulaire suffit à prouver que les astres sont des dieux et que, tels des dieux, ils sont éternels, immuables et bienheureux. L'ordre théologique du discours semble dorénavant assumé par les prolongements d'une doctrine physique nouvelle, à partir de laquelle il est possible d'établir la divinité du ciel. En tout cela, Aristote ne procède pas au renouvellement de la conception du divin : il la reçoit au contraire, sans la discuter, et cherche plutôt à en prouver la possibilité en exhibant le fondement que seule une science physique est à même de déceler. Laissons, sur ce point, le dernier mot à Aristote qui restitue parfaitement la dynamique argumentative de son propos :

«Eh bien, si, comme nous l'avons dit, notre explication relative à la translation première apparaît comme possible, non seulement nous pouvons, grâce à elle, concevoir d'une manière plus juste l'éternité du ciel, mais, grâce à elle aussi, nous tenons le seul moyen de professer des théories qui, de l'avis général, s'accordent tout à fait avec l'intuition que l'on a de Dieu. »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 284a14-18 : πρὸς δὲ τούτοις ἄπονος διὰ τὸ μηδεμιᾶς προσδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης, ἢ κατέχει κωλύουσα φέρεσθαι πεφυκότα αὐτὸν ἄλλως· πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον ἐπίπονον, ὅσῳ περ ἂν αἰδιώτερον ᾖ, καὶ διαθέσεως τῆς ἀρίστης ἄμοιρον.

<sup>2</sup> Solmsen (1940, p. 291) résume très clairement ce point : « Physics itself now includes a divine element, and the God himself is subject to physical laws and an object of physical studies. »

<sup>3</sup> *De Caelo*, II, 1, 284a35-b5 : Εἰ δὴ, καθάπερ εἶπομεν, ἐνδέχεται τὸν εἰρημένον ἔχειν τρόπον περὶ τῆς πρώτης φορᾶς, οὐ μόνον αὐτοῦ περὶ τῆς αἰδιότητος οὕτως ὑπολαβεῖν ἐμμελέστερον, ἀλλὰ καὶ τῆς μαντείας τῆς περὶ τὸν θεὸν μόνως ἂν ἔχομεν οὕτως ὁμολογουμένως ἀποφαίνεσθαι συμφώνους λόγους. Nous comprenons τῆς μαντείας selon l'interprétation la plus traditionnelle depuis Simplicius qui explique qu'elle désigne la conception ordinaire du divin : « Il appelle "divination" (μαντεία) cette notion commune que nous avons au sujet de l'absence de peine et de la félicité du divin, parce que, mieux que dans la démonstration, la notion qui lui appartient est la plus ferme et inflexible, étant donné que, en effet, de telles divinations, au sujet de la connaissance divine, transcendent toute démonstration avec une foi inébranlable. » / <μαντεία> δὲ ἐκάλειε τὴν κοινὴν ταύτην ἔνοιαν, ἣν ἔχομεν περὶ τῆς ἀπονίας καὶ μακαριότητος τοῦ θεοῦ, ὅτι κρειττόνως ἢ κατὰ ἀπόδειξιν ἐνυπάρχουσα βεβαιωτάτη καὶ ἀμετάπειστός ἐστιν· τοιαῦται γὰρ αἱ μαντεῖαι κατὰ θείαν γνῶσιν ὑπὲρ πᾶσαν ἀπόδειξιν προερχόμεναι μετὰ πίστεως ἀμεταθέτου. (*op. cit.*, 382, 28-31). Pépin (1964, p. 190) estime que la μαντεία fait ici l'objet d'un emploi laïcisé et qu'elle désigne la tradition théologique, c'est-à-dire l'opinion que tous les hommes ont de la divinité. R. Bodéüs (1990, pp. 245-257 et 1992, pp. 96-100), parce qu'il se refuse à croire qu'Aristote pense que les astres sont vraiment des dieux, estime qu'il vaut mieux comprendre le terme en référence au *Cratyle*, 384a et à l'interprétation étymologique des mots que Socrate présente alors comme un oracle. Pourtant, c'est bel et bien dans le sens d'une conception commune et consensuelle que le terme apparaît de nouveau, au sujet de la justice naturelle, en *Rhétorique*, I, 13, 1373b7.

## *Chapitre III* : La concurrence entre deux sciences physiques

---

Les chapitres précédents ont pu montrer que, soit au sujet des astres, soit au sujet du Premier Moteur Immobile, la science physique pouvait conduire jusqu'à la connaissance d'instances divines et principielles. Il reste encore à déterminer la compatibilité des motifs argumentatifs de ces deux approches. N'entendons pas par là une étude de leur compatibilité théologique : non seulement la multiplicité des dieux ne pose en elle-même aucun problème, mais il est de plus évident que ce n'est pas sur une problématique théologique que se fondent les démonstrations de *Physique* VIII ou du *De Cælo*. Il s'agit plutôt d'interroger la compatibilité des schèmes physiques sur lesquels reposent la théologie astrale aristotélicienne, d'une part, la doctrine du Premier Moteur Immobile, de l'autre. On sait que leur articulation ne pose généralement aucun problème : peut-être même est-ce là la thèse la plus célèbre de la conception aristotélicienne du divin que celle qui fait du Premier Moteur Immobile la cause finale des rotations des dieux astraux. Bien qu'elle soit illustre, cette subordination n'a toutefois rien d'évident. La tradition s'est souvent interrogée sur la possibilité d'accorder la doctrine de l'éther et celle d'un Premier Moteur Immobile. C'est à l'approfondissement de cette question que le présent chapitre se consacre. Nous souhaiterions montrer que l'incompatibilité entre la théologie astrale du *De Cælo* et la théorie de *Physique* VIII est réelle, mais qu'il est insuffisant d'estimer qu'elle repose uniquement sur les prolongements de la doctrine de l'éther. C'est, plus largement, à un conflit entre deux conceptions du mouvement que nous assistons : au schème de l'automotricité, qui anime le *De Cælo*, fait face celui de la transitivité du mouvement, sur lequel s'établit la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur Immobile. Dès lors, s'il apparaît que cette doctrine n'est pas une thèse inamovible de l'aristotélisme, sans doute cela confirme-t-il qu'elle dépend en grande partie des motivations de la science physique, puisqu'elle ne semble être formulée que lorsqu'une certaine appréciation du mouvement implique d'y recourir nécessairement : par quoi l'on constate, à nouveau, que, plus qu'à un questionnement théologique, c'est à une problématique archologique qu'elle répond.

## I. LA PHYSIQUE DE L'AUTOMOTRICITÉ

C'est une question souvent débattue que celle qui consiste à savoir si la théologie astrale du *De Cælo* est physiquement compatible avec la doctrine du Premier Moteur Immobile, telle qu'elle s'exprime dans les derniers livres de la *Physique* ou bien en *Métaphysique*  $\Lambda$  6 et 7. Il s'agit, en l'occurrence, de déterminer si le *De Cælo* enseigne, d'une part, que le mouvement céleste requiert bel et bien un moteur extérieur et transcendant et, d'autre part, si l'influence de ce moteur implique de recourir à la motricité intermédiaire de l'âme des astres. À ces deux questions, l'analyse de la description qu'Aristote fournit, dans le *De Cælo*, de l'éther et du mouvement céleste encourage à répondre par la négative.

### I. 1. La définition du mouvement naturel et le cas particulier de l'éther

La théologie astrale qu'Aristote élabore dans le *De Cælo* et qui repose, en sa quasi totalité, sur l'aptitude de l'éther à se mouvoir en cercle contribue à intégrer l'intelligence des phénomènes sidéraux au champ d'investigation de la science physique. Il est toutefois urgent de préciser que c'est d'un genre de science physique tout particulier qu'il s'agit ici, sensiblement différent de celui de *Physique* VIII, et qu'on pourrait qualifier de physique de l'automotricité, dans la mesure où le principe du mouvement de chaque être naturel semble résider principalement dans cet être lui-même, plutôt que dans un moteur qui lui serait extérieur. Conjuguée au statut singulier de l'éther, dont l'unique mouvement naturel ne connaît aucun contraire, cette conception de l'engendrement du mouvement concourt à promouvoir le ciel au rang d'un premier moteur automate, vis-à-vis duquel ni la causalité d'un moteur extérieur, ni la motricité d'une instance psychique ne sont d'aucune utilité.

En *De Cælo*, I, 1, Aristote inaugure son propos par le rappel de l'objet de la science physique, tel qu'il le conçoit dans ce traité :

« La science de la nature a manifestement pour objet, dans sa plus grande partie ou presque, les corps et les grandeurs, les modifications qu'ils subissent et leurs mouvements. Elle s'occupe en outre des principes régissant la classe des substances dont nous parlons. En effet, parmi les choses dont la constitution est naturelle, les

unes sont des corps et des grandeurs, d'autres comportent un corps et une grandeur, et d'autres encore sont les principes de celles qui comportent corps et grandeur. »<sup>1</sup>

C'est, en substance, à la même définition de l'objet de la physique qu'il se réfère au début du livre III, lorsqu'il avance que :

« Puisque, parmi les choses appelées naturelles, les unes sont des substances, et les autres, des opérations et des affections des substances (...), il est manifeste que la plus grande partie de la recherche sur la nature se trouve porter sur les corps, car toutes les substances naturelles sont des corps ou accompagnent des corps et des grandeurs. »<sup>2</sup>

Ces deux définitions, très semblables dans leur formulation comme dans leur contenu, soulignent que la science physique s'articule tout entière autour de la notion de corps naturel qui constitue l'objet central de la physique et qui justifie que l'étude s'étende jusqu'à prendre en compte les mouvements qui l'accompagnent ou les principes qui le régissent. Cela n'a certes rien d'étonnant, dans la mesure où le *Traité du ciel* peut se lire comme une étude des corps élémentaires et des transformations qu'ils subissent. On peut toutefois remarquer que l'intérêt de la science de la nature pour le mouvement ou le changement, phénomènes qui qualifient essentiellement l'ensemble des réalités naturelles prises comme telles, est ici entièrement reconduit à celui que le physicien éprouve en premier lieu pour les corps et les grandeurs. La définition de l'objet de la science physique doit ainsi rebondir sur celle des substances corporelles<sup>3</sup>. De toutes les propriétés des corps naturels, la première et la principale réside sans conteste dans la faculté qu'ils ont d'être mus par soi. C'est l'énoncé de cette particularité qui ouvre l'étude des corps physiques élémentaires et la preuve de l'existence de l'éther en *De Cælo*, I, 2 :

« Tous les corps naturels et toutes les grandeurs naturelles sont, prétendons-nous, mobiles de par soi selon le lieu ; nous disons, en effet, que la nature est le principe de leur mouvement. »<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 1, 268a1-6 : Ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη σχεδὸν ἡ πλείστη φαίνεται περὶ τε σώματα καὶ μεγέθη καὶ τὰ τούτων οὕσα πάθη καὶ τὰς κινήσεις, ἔτι δὲ περὶ τὰς ἀρχάς, ὅσαι τῆς τῆς τοιαύτης οὐσίας εἰσὶν· τῶν γὰρ φύσει συνεστώτων τὰ μὲν ἔστι σώματα καὶ μεγέθη, τὰ δ' ἔχει σῶμα καὶ μέγεθος, τὰ δ' ἀρχαὶ τῶν ἐχόντων εἰσὶν.

<sup>2</sup> *Ibidem*, III, 1, 298a27-b4 : Ἐπεὶ δὲ τῶν φύσει λεγομένων τὰ μὲν ἔστιν οὐσίαι, τὰ δ' ἔργα καὶ πάθη τούτων (...), φανερόν ὅτι τὴν πλείστην συμβαίνει τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας περὶ σωμάτων εἶναι· πᾶσαι γὰρ αἱ φυσικαὶ οὐσίαι ἢ σώματα ἢ μετὰ σωμάτων γίγνονται καὶ μεγεθῶν.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 298a29-32 : « les corps simples comme le feu, la terre et les corps de la même série, ensuite les êtres qui en sont constitués, tels que le ciel tout entier et ses parties, et encore les animaux, les plantes et leurs parties... » / τὰ τε ἀπλᾶ σώματα, οἷον πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις, καὶ ὅσα ἐκ τούτων, οἷον τὸν τε σύνολον οὐρανὸν καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ, καὶ πάλιν τὰ τε ζῶα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μέρη τούτων

<sup>4</sup> *Ibidem*, I, 2, 268b14-16 : Πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μεγέθη καθ' αὐτὰ κινητὰ λέγομεν εἶναι κατὰ τόπον· τὴν γὰρ φύσιν κινήσεως ἀρχὴν εἶναι φαμεν αὐτοῖς.

Par cette déclaration liminaire, Aristote n'envisage pas seulement d'établir que la mobilité par soi est l'une des nombreuses propriétés que possède n'importe quel corps naturel ; il souhaite, au contraire, montrer que telle est la caractéristique distinctive de l'ensemble des corps physiques, par opposition aux artefacts, car il n'y a pas meilleure façon de définir les substances naturelles en tant que telles que de souligner qu'elles seules peuvent être animées d'un mouvement dont elles possèdent le principe en elles-mêmes. Telle est d'ailleurs la définition générique de l'ensemble des réalités naturelles sur laquelle s'ouvre le deuxième livre de la *Physique* :

« Or, toutes ces choses semblent différer de celles qui ne sont pas constituées par nature, car chacune de celles-là possède en elle-même un principe de mouvement et de repos, les uns selon le lieu, d'autres selon l'augmentation et la diminution, d'autres selon l'altération. »<sup>1</sup>

Aucun produit de la τέχνη, en revanche, ne possède en lui-même le principe d'un mouvement ou d'un changement et c'est seulement dans la mesure où il se trouve, par accident, être composé de tel ou tel corps physique qu'il peut, en vertu de cette constitution, être animé d'un certain mouvement. Ce qui définit une substance naturelle en tant que telle, c'est donc qu'un principe de mouvement réside en elle, si bien que son mouvement est un mouvement par soi, tandis qu'aucun artefact n'est porté, en vertu de sa nature artificielle, vers la réalisation d'un quelconque mouvement, mais il tient sa cause motrice d'une réalité qui lui est extérieure, de sorte que son mouvement n'est pas par soi, mais par autre chose. Tout au plus, peut-on dire qu'un lit, en vertu de son poids, est spontanément porté vers le bas, sans que ce mouvement trouve son principe dans la nature du lit, mais bien plutôt dans sa constitution matérielle terrestre, si bien que ce mouvement, dans lequel l'artiste n'intervient pourtant pas, n'est toujours pas par soi ni naturel, mais par accident. C'est donc parce qu'elle est naturelle qu'une substance est mobile par soi : aussi pouvait-on lire, en *De Cælo*, 268b16, que la nature est une cause de mouvement, ce qui est un principe essentiel et constant de la physique aristotélicienne, comme ici, en *Physique*, II, 1, dans le cadre d'une définition de la φύσις :

« parce que la nature est un principe et une cause du fait d'être mû et d'être au repos pour ce dans quoi elle existe à titre premier par soi et non par accident. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Physique*, II, 1, 192b12-15 : πάντα δὲ ταῦτα φαίνεται διαφέροντα πρὸς τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα. τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 192b20-23 : ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός... La même proposition est réitérée de bien nombreuses fois dans le corpus, comme en *Physique*, III, 1, 200b12-13 ou en *De Cælo*, III, 2, 301b17-18, par exemple.

En conséquence, si la science de la nature est une science du mouvement, c'est parce que les êtres physiques, qui constituent l'objet principal de cette science, ont cette propriété fondamentale de se mouvoir par eux-mêmes. Il est évident que cette définition du mouvement naturel et de sa source peut conduire à une physique, dont le schème sous-jacent est celui de l'automotricité car, dans la perspective aristotélicienne, ce ne sont pas seulement les êtres vivants – automoteurs par excellence – qui trouvent en eux-mêmes le principe de leur mouvement ou de leur repos, mais ceux-ci fournissent le modèle à partir duquel il convient d'appréhender l'ensemble des corps physiques. Nombreux sont les commentateurs<sup>1</sup> qui ont remarqué que la conception aristotélicienne de la nature, comme principe interne de mouvement, revenait à souscrire au schème de l'automotricité, par lequel le Stagirite aurait transféré à la nature et aux réalités naturelles les pouvoirs moteurs originellement dévolus à l'âme. Dorénavant, ce ne sont plus simplement l'âme et les êtres vivants, mais l'ensemble des êtres physiques qui, parce qu'ils appartiennent à la φύσις, trouvent en eux-mêmes un principe de leur mouvement naturel. Certes, il va de soi que cette nature n'est pas toujours ni nécessairement à comprendre comme une cause motrice, mais qu'elle peut également désigner la forme ou la puissance passive de la matière. Il n'en demeure pas moins que cette définition de la nature comme principe et cause interne du changement naturel tend à accorder aux réalités physiques une certaine autonomie<sup>2</sup>.

Il est surtout un cas particulier du mouvement au regard duquel cette définition de la nature peut fonctionner telle une cause motrice. Il s'agit, en l'occurrence, du mouvement naturel des corps simples. Chaque substance trouve, en effet, dans sa constitution matérielle, le principe d'un mouvement local naturel, puisque les corps élémentaires ont chacun un mouvement naturel qui les pousse à rejoindre leur lieu propre. Au feu et à l'air, dont la translation naturelle est de se porter vers le haut (mouvement centrifuge) et de s'y tenir en repos, une fois qu'ils y sont parvenus, s'opposent la terre et l'eau, dont le mouvement spontané est de tomber vers le bas (mouvement centripète) et d'y demeurer. Au fondement de la théorie aristotélicienne du mouvement naturel, il y a donc l'expérience ordinaire de la pesanteur et de la légèreté, qui enjoint d'associer à

---

<sup>1</sup> Citons, entre autres, les études de Solmsen, 1940, p. 93 *sqq.*, 1960, p. 232 ; d'Elders, 1965, p. 19 ou de Guthrie, 1939, pp. XIX-XX et dans une moindre mesure de J. C. Davies, 1972, pp. 54 *sqq.* T. K. Johansen (2009, p. 16) refuse ce jugement, au motif que les éléments, dans le *Timée*, se meuvent sans âme, en vertu des propriétés de ce qu'Aristote pourrait appeler « nature ». Aristote n'aurait donc pas remplacé l'âme platonicienne par le concept de nature ; il aurait plutôt approfondi les linéaments platoniciens de ce dernier. Cette interprétation est éclairante, sans doute autant pour l'étude de la pensée platonicienne que pour celle du *De Cælo*. Elle ne va pas cependant jusqu'à détruire la pertinence du jugement précédent, dans la mesure où il demeure vrai que, chez Platon, le principe interne de mouvement s'appelle explicitement « âme », tandis qu'il prend le nom de « nature » chez Aristote.

<sup>2</sup> Nous reportons à la dernière sous-partie de ce chapitre l'analyse de la compatibilité de cette définition de la nature et du rejet de la stricte automotricité.

chaque corps simple un lieu naturel, dans lequel il repose après s'y être porté d'un mouvement par soi<sup>1</sup>. À condition donc qu'aucun obstacle ne l'en empêche, un corps élémentaire n'a besoin de rien d'autre que de lui-même pour se mouvoir naturellement. Sa translation n'est pas mise en rapport avec quoi que ce soit d'extérieur : ni le concept de cause motrice ni les notions d'acte et de puissance n'ont besoin d'être mobilisés dans l'explication de ce mouvement. Tout se passe, en réalité, comme s'il n'y avait pas grande différence, pour un corps simple, entre le fait d'être en puissance d'un mouvement naturel et celui d'actualiser cette potentialité. Du moins n'est-il pas besoin de recourir à une cause motrice extérieure pour en rendre compte<sup>2</sup>, car

« Ce n'est point sous l'effet d'une action étrangère que l'un des éléments monte et que l'autre descend. »<sup>3</sup>

De la sorte, si les corps élémentaires et, à travers eux, l'ensemble des substances physiques, trouvent en eux-mêmes, *sans le secours d'un agent extérieur*, le principe et la source d'un mouvement naturel, c'est donc que celui-ci est, d'une manière ou d'une autre, un mouvement automoteur. Il ne faudrait toutefois pas étendre exagérément la validité de ce schéma, jusqu'à faire croire que l'ensemble des mouvements et des changements qui affectent les réalités naturelles sont des mouvements automoteurs. De fait, Aristote accompagne toujours l'énoncé de sa théorie des lieux naturels par la précision selon laquelle un corps simple ne se porte vers son lieu propre qu'à condition que rien ne l'en empêche. Or, cet empêchement, qui revient à transférer à l'extérieur du mobile l'origine de son mouvement, peut être de deux ordres, soit qu'il s'agisse d'un obstacle qui se dresse sur la route du corps simple vers son lieu propre, soit qu'il s'agisse d'une force s'exerçant sur lui et le contraignant à réaliser un mouvement différent de celui qu'il possède par nature<sup>4</sup>.

À chaque mouvement naturel correspond donc un mouvement contraint, de même que, à chaque lieu propre, s'oppose un lieu où le repos du mobile est le produit de la force qui s'exerce sur lui de l'extérieur. Si l'automotricité est donc la règle du mouvement naturel des corps simples, tous leurs mouvements cependant ne sont pas automoteurs, mais nombreux sont ceux dont la cause n'est pas le mobile lui-même, mais un agent

---

<sup>1</sup> *Physique*, IV, 1, 208b8-12 : « En outre, les transports des corps naturels simples, comme le feu, la terre, et les choses de ce genre, ne montrent pas seulement que le lieu est quelque chose, mais aussi qu'il possède une puissance. En effet, chacun est transporté vers son lieu propre, s'il n'en est pas empêché, l'un vers le haut, l'autre vers le bas. » / ἔτι δὲ αἱ φοραὶ τῶν φυσικῶν σωμάτων καὶ ἀπλῶν, οἷον πυρὸς καὶ γῆς καὶ τῶν τοιούτων, οὐ μόνον δηλοῦσιν ὅτι ἐστὶ τι ὁ τόπος, ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν. φέρεται γὰρ ἕκαστον εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον μὴ κωλυόμενον, τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω.

<sup>2</sup> Cela n'est nécessaire que dans le cas d'un mouvement contre nature.

<sup>3</sup> *De Caelo*, I, 8, 277a33-b2 : Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὕπ' ἄλλου φέρεται αὐτῶν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 276a22-26.



extérieur qui les contraint à un mouvement différent. Ni la définition de la nature comme principe interne de mouvement, ni la théorie des mouvements naturels des corps simples sublunaires n'impliquent donc une stricte ni une constante automotricité.

Dans le cas de l'éther, en revanche, il n'est pas sûr que cette restriction de l'automotricité ait un sens car, de la nature même de ce corps, il découle que la réalisation du mouvement circulaire est non seulement nécessaire, mais éternelle. Une première façon de remettre en cause l'automotricité de l'éther consisterait à poser qu'il ne peut être éternellement en mouvement sans le secours d'un moteur différent de lui. La théorie des lieux naturels, en effet, enseigne qu'un corps simple, une fois parvenu en son lieu propre, cesse alors son mouvement. On pourrait ainsi croire que le mouvement de l'éther, parce qu'il est éternel, implique d'être maintenu éternellement, *via* la motricité incessante d'un principe transcendant. Or, puisque le corps éthéré a un cercle pour lieu propre, il apparaît que, dans son cas et à l'opposé des autres corps simples, être dans son lieu naturel ne signifie pas être en repos, mais accomplir un mouvement perpétuel. L'application, au cas de l'éther, de la théorie des mouvements et des lieux naturels aboutit ainsi à justifier l'accomplissement d'un mouvement naturel éternel. Là où cette théorie ménage, au sujet des éléments sublunaires, la possibilité d'un repos, il apparaît au contraire que l'éther engendre, au sein d'une doctrine physique élaborée pour rendre compte des mouvements sublunaires, un cas particulier qui rend inutile de recourir à la motricité éternelle d'un principe extérieur.

La seconde façon de restreindre l'automotricité de l'éther consisterait à nier que la réalisation de ce mouvement fût nécessaire. Certes, le mouvement circulaire pourrait être éternel, mais il serait faux de croire que la réalisation de ce mouvement fût systématique. Il faudrait ainsi recourir à l'existence d'un principe moteur extérieur pour rendre compte de l'effectuation d'un tel mouvement. Il s'agirait, en substance, d'attribuer à l'éther la seule circularité du mouvement, quand la production du mouvement serait dévolue à un principe moteur différent<sup>1</sup>. Or, l'application de la théorie des mouvements et des lieux naturels au cas particulier d'un cinquième élément invite, au contraire, à attribuer à ce dernier la capacité d'initiative de son mouvement. En effet, ni le cinquième élément, ni le mouvement circulaire ne possèdent aucun contraire. C'est là l'argument central de la preuve aristotélicienne de l'éther en *De Cælo*, I, 2-4<sup>2</sup>. Il n'est nécessaire de conclure à l'existence d'un élément supplémentaire que parce que le mouvement circulaire est le mouvement naturel d'un corps simple et qu'il est dépourvu de mouvement contraire. Si, d'une part, en effet, la rotation n'était pas naturelle, mais contrainte, le mouvement naturel du corps qui l'exécute serait l'une des variétés du mouvement rectiligne, de sorte que ce

<sup>1</sup> C'est l'hypothèse d'E. Berti, 1962, p. 316.

<sup>2</sup> Cf. chapitre II, pp. 136-139.

cinquième corps n'en serait pas un, mais l'un des quatre éléments traditionnels<sup>1</sup>. Si, d'autre part, la rotation possédait un contraire, il ne pourrait s'agir que d'une translation en ligne droite. Or, c'est là chose impossible, puisque le mouvement vers le haut est contraire au mouvement vers le bas<sup>2</sup> – et réciproquement – et puisqu'une chose ne peut avoir qu'un seul contraire<sup>3</sup>. En somme, l'existence de l'éther ne se justifie que dans la mesure où il est animé d'un mouvement circulaire qui ne compte aucun contraire ; si l'une ou l'autre de ces conditions n'est pas respectée, c'est donc qu'il faut en revenir à une liste plus restreinte de quatre éléments<sup>4</sup>.

De là, il découle manifestement que le ciel et les astres sont des réalités strictement automotrices. Attendu que tous les corps simples sont mobiles par soi selon le lieu, que, en outre, seul un mouvement contraire peut empêcher un corps simple de réaliser sa translation naturelle, et que l'éther ne possède aucun mouvement contraire, la rotation est, en conséquence, un mouvement naturel, nécessaire et éternel<sup>5</sup>. En somme, à l'instar des autres éléments, l'éther se meut de lui-même, mais il est de surcroît d'une nature telle qu'il n'y a pas à craindre qu'il cesse un jour de se mouvoir. Si, dans le cas de la terre ou du feu, tous les mouvements n'étaient pas autonomes, mais que certains fussent contraints ; si, dans leur cas, il n'y avait pas d'autre moyen, pour justifier qu'un mouvement éternel pût avoir lieu, que de s'en remettre au pouvoir moteur d'un principe extérieur, dans le cas de l'éther, en revanche, aucun de ces motifs qui conduisent à subordonner le mouvement des éléments à un moteur extérieur ne trouve plus à s'appliquer. La distinction très ténue qui, au sujet des corps simples sublunaires, différenciait la puissance de l'acte et qui ne tenait, en somme, qu'à l'éventualité qu'un obstacle vînt empêcher leur mouvement naturel, perd à présent toute pertinence, car l'argumentation du *De Cælo* tend, en effet, à montrer que si

---

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 2, 269a9-18.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 269a14-15.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 269a10.

<sup>4</sup> *Ibidem*, I, 3, 269b29-270a2 : « Le corps mû en cercle ne peut, en effet, ni être mû en direction du centre ni être éloigné du centre, que ce soit d'un mouvement naturel ou d'un mouvement contraire à la nature. Par nature, en effet, la translation rectiligne ne peut lui appartenir : nous avons vu qu'il n'y a qu'une seule translation pour chacun des corps simples ; dès lors (s'il se meut naturellement en ligne droite), le corps en question se confondra avec l'un de ceux qui sont mus de cette façon. Supposons-le mû contre nature : si le mouvement vers le bas est contraire à sa nature, le mouvement vers le haut y sera conforme, si c'est le mouvement vers le haut qui est contraire à sa nature, le mouvement vers le bas y sera conforme. » / Τὸ δὲ κύκλω σῶμα φερόμενον ἀδύνατον ἔχειν βάρους ἢ κουφότητα· οὔτε γὰρ κατὰ φύσιν οὔτε παρὰ φύσιν ἐνδέχεται αὐτῷ κινήθῃναι ἐπὶ τὸ μέσον ἢ ἀπὸ τοῦ μέσου. Κατὰ φύσιν μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ἢ ἐπ' εὐθείας φορὰ· μία γὰρ ἦν ἐκάστου τῶν ἀπλῶν, ὥστ' ἔσται τὸ αὐτὸ τῶν οὕτω τινὲ φερομένων. Παρὰ φύσιν δ' ἐνεχθέντος, εἰ μὲν ἢ κάτω παρὰ φύσιν, ἢ ἄνω ἔσται κατὰ φύσιν, εἰ δ' ἢ ἄνω παρὰ φύσιν, ἢ κάτω κατὰ φύσιν.

<sup>5</sup> C'est ainsi l'éternité du mouvement éthéré qui trouve une justification supplémentaire, dans l'absence de contraire au mouvement circulaire.

un corps, tel qu'il est capable par nature de se mouvoir en cercle, existe<sup>1</sup>, il s'ensuit que ce corps se meut toujours et nécessairement.

Dans ces conditions, il est évident que le mouvement du ciel ne dépend de rien d'autre que de lui-même ou, plus précisément, de la puissance de rotation qui appartient au corps qui le constitue. Aussi Aristote peut-il expliquer, en *De Cælo*, II, 1, qu'il n'est nul besoin de faire reposer le mouvement astral sur une quelconque nécessité motrice extérieure, car le ciel :

« n'est pas soumis à un effort pénible, du fait qu'il n'a pas besoin de se voir adjoindre une "nécessité" contraignante pour le retenir et l'empêcher d'exécuter un mouvement différent, qui serait le sien par nature. »<sup>2</sup>

Ne nous y trompons pas : il n'y a pas, dans la perspective du *De Cælo*, de véritable distinction entre une causalité contraignante et une causalité extérieure, puisque, en l'absence de tout obstacle, chaque élément possède en lui-même le principe de son mouvement naturel. Dans ces conditions, l'hypothèse d'un moteur extérieur qui actualiserait, dans les étoiles, leur puissance de rotation, est parfaitement inutile. Cela signifie donc que la théologie astrale, telle qu'elle est développée dans ce traité, repose sur une appréciation physique du mouvement qui interdit de penser que le ciel puisse être mis en branle par autre chose que lui-même. Aussi peut-on rejoindre cette observation de Pépin : « ...le *De Cælo*, on le voit, offre des définitions expresses en faveur de la nature comme principe interne du mouvement céleste. »<sup>3</sup>

On peut même déterminer avec une plus grande précision la raison de cette automotricité céleste. Les interprètes, en effet, qui refusent de lire quelque incompatibilité que ce soit entre la théorie du Premier Moteur Immobile et la théologie astrale du *De Cælo* avancement, que ni la doctrine de l'éther, ni la définition de la nature comme principe interne de mouvement, ni la théorie des lieux et des mouvements naturels, ne sont inconciliables avec l'existence d'un moteur premier et transcendant. De fait, il est vain d'espérer trouver le motif d'une telle incompatibilité dans aucun de ces aspects, pris isolément, de même qu'il est vain d'espérer démontrer l'inexistence de cette incompatibilité en insistant sur la conciliation qu'Aristote ménage entre chacun d'entre eux et la doctrine du Premier Moteur Immobile. Ce n'est pas la théorie de l'éther qui interdit, à elle seule, de recourir à la motricité d'un principe extérieur car rien n'interdit de penser que le schéma cosmologique

---

<sup>1</sup> Compte tenu du fait que l'existence de ce corps repose, dans le *De Cælo*, sur l'absence de mouvement contraire.

<sup>2</sup> *De Cælo*, II, 1, 284a15-16 : ἄπρονος διὰ τὸ μηδεμιᾶς προσδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης, ἣ κατέχει κωλύουσα φέρεσθαι πεφυκότα αὐτὸν ἄλλως. Cf. chapitre II, p 153.

<sup>3</sup> J. Pépin, 1964, p. 186. Même remarque chez R. J. Hankinson (2009, p. 94, n. 30) qui estime que le Premier Moteur immobile n'est nécessité nulle part dans le *De Cælo*.

de *Physique* VIII ou de *Métaphysique*  $\Lambda$  s'appuie également sur la constitution éthérée des astres et, comme le suggèrent, par exemple, M.-P. Lerner ou C. Natali<sup>1</sup>, il est clair que l'éther peut être compris comme un élément qui recèle en lui-même une puissance de mouvement circulaire que l'actualité du Premier Moteur viendrait rendre effective. Ce n'est pas non plus uniquement dans la définition de la nature comme principe interne de mouvement, ni simplement dans la théorie des mouvements et des lieux naturels des éléments qu'il faut rechercher la source d'une telle incompatibilité doctrinale, car non seulement cette définition de la φύσις n'interdit pas de lui adjoindre d'autres facteurs explicatifs, mais, en outre, aucun des éléments sublunaires n'est toujours ni éternellement automoteur. En réalité, c'est la conjugaison de l'ensemble de ces facteurs qui aboutit, *in fine*, à faire de la translation circulaire un mouvement qui trouve dans la nature même de l'éther un principe nécessaire, suffisant et éternel. Déjà favorable en elle-même au schème de l'automotricité, la physique élémentaire sur laquelle s'adosse la théologie astrale du *De Cælo*, conduit, lorsqu'elle est conjugée à la singularité de l'élément éthéré, à confondre la puissance de mouvement circulaire et son actualisation et à postuler par conséquent, que le ciel et les astres se meuvent intégralement par eux-mêmes<sup>2</sup>.

## I. 2. Une physique de la matière

À strictement parler, rien, dans une physique de l'automotricité, n'interdit qu'un être automoteur soit mû par son âme. Traditionnellement, l'automotricité est d'abord le privilège du vivant qui tient en lui-même, c'est-à-dire dans son âme, le principe de son mouvement. Tel est l'ordre des choses dans la pensée platonicienne qui fait de l'âme, parce qu'elle est elle-même automotrice, la source première du mouvement<sup>3</sup>. Telle n'est pourtant pas la ligne argumentative du *De Cælo*. Certes, il ne fait aucun doute que les astres sont, dans ce traité, des êtres vivants animés. C'est là une constante<sup>4</sup> de la doctrine aristotélicienne<sup>5</sup>. La théologie astrale du *De Cælo*, tout autant que celle des *Lois*, souscrit à

<sup>1</sup> M.-P. Lerner, 2008, pp. 52-53 ; C. Natali, 1974, pp. 138-139.

<sup>2</sup> Sur la discussion antique de ce problème, voir l'article de R. W. Sharples, 1983, pp. 62-66.

<sup>3</sup> Nous renvoyons à l'analyse du *Phèdre* et des *Lois*, X, au chapitre premier, pp. 66-67.

<sup>4</sup> Cf. chapitre II, pp. 105-106.

<sup>5</sup> *De Cælo*, II, 12, 292a19-21 ; *De Cælo*, II, 2, 285a29-30 : ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν : nous ne pensons pas qu'il s'agisse pour Aristote de proclamer l'existence d'une âme céleste et unique, mais d'affirmer que le ciel est rempli de vivants. Toutefois, dans son introduction au traité, P. Pellegrin (2004, pp. 26-29) propose de ce texte une interprétation plus complexe, qui n'est pas sans corroborer l'importance du modèle du vivant dans l'appréhension des étoiles. Il estime, en effet, que ce texte n'est ni «la base d'une éventuelle cosmobiologie», ni uniquement métaphorique, mais qu'il exprime que le monde, parce qu'il a en lui-même le principe de son mouvement, est un être naturel par excellence,

la thèse de l'animation des étoiles. Ici s'arrête, toutefois, le parallèle entre ces deux textes, puisqu'à l'âme astrale, l'Aristote du *De Cælo* n'attribue aucun pouvoir moteur. Conformément à l'enseignement de son maître, il n'hésite pas à faire des astres des êtres vivants heureux et supérieurement intelligents, mais, contrairement à l'avis de son maître, cette supériorité de l'âme astrale n'est plus le principe d'un mouvement, si parfait soit-il, car la physique sur laquelle s'appuie la théologie du *De Cælo* exclut que les étoiles se meuvent en vertu de leur âme.

En faveur de cette exclusion, Aristote développe, au livre II, une argumentation en plusieurs étapes. La première d'entre elles consiste à refuser que les translations des astres soient le résultat de la contrainte qu'une âme exercerait sur le corps céleste, au motif qu'une telle contrainte serait pénible et, partant, incompatible avec la béatitude des dieux sidéraux. En *De Cælo*, II, 1, en effet, Aristote souligne que, puisque le ciel possède un mouvement naturel, il est donc inutile de faire appel à une quelconque contrainte :

« pour le retenir et l'empêcher d'exécuter un mouvement différent qui serait le sien par nature. »<sup>1</sup>

Si, derrière ce refus, il est légitime de lire l'impossibilité de subordonner le mouvement astral à la causalité d'un moteur extérieur<sup>2</sup>, c'est toutefois à des hypothèses d'un tout autre genre qu'Aristote songe immédiatement car il s'agit pour lui de justifier l'exclusion de trois doctrines, soit mythologiques, soit philosophiques, qui visent toutes à rendre compte du ciel et de son mouvement, en le rattachant à une force mécanique ou animée. La première de ces doctrines est celle du mythe d'Atlas<sup>3</sup> qui permettrait au ciel de se maintenir en hauteur. Or, explique Aristote, puisque les corps célestes ne sont pas terreux, mais éthérés, ils ne sont donc pas soumis à la pesanteur, de sorte qu'il est parfaitement inutile de justifier ainsi le fait qu'ils ne tombent pas. La doctrine de l'éther permet donc de se passer de l'hypothèse selon laquelle une nécessité animée (ἀνάγκη ἐμψυχον) supporte le ciel de l'extérieur pour le maintenir dans son état. La deuxième hypothèse<sup>4</sup>, à laquelle la naturalité du mouvement circulaire permet de renoncer, est celle, dit Aristote, qu'a formulée Empédocle et qui pose qu'un tourbillon est à l'origine du mouvement céleste et de sa grande vitesse. Ni l'éventualité d'une nécessité animée extérieure, ni celle d'une

---

comme le sont les vivants. Le terme « ἐμψυχος », qui est ici appliqué au ciel, révélerait donc que le vivant est le modèle fondamental de l'être naturel, si bien que c'est à l'animation qu'Aristote se réfère, lorsqu'il souhaite souligner que le monde est un corps physique.

<sup>1</sup> *De Cælo*, II, 1, 284a14-16 : πρὸς δὲ τοῦτοις ἄπονος διὰ τὸ μηδεμιᾶς προσδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης, ἥ κατέχει κωλύουσα φέρεσθαι πεφυκότα αὐτὸν ἄλλως. Cf. p. 153.

<sup>2</sup> C'est ce que nous suggérons pp. 162-163.

<sup>3</sup> *De Cælo*, II, 1, 284a18-23.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 284a24-26.

nécessité mécanique ne sont donc des causes adéquates des déplacements des étoiles. Tout aussi inutile, poursuit Aristote, est l'hypothèse qui fait de l'âme et de la contrainte qu'elle exercerait sur le corps des astres, le principe de leur mouvement rotatif éternel :

« Il n'est pas raisonnable non plus de dire que c'est sous l'action contraignante d'une âme qu'il [le ciel] subsiste éternellement. Pour l'âme, une vie de cette sorte ne peut être exempte de peine et remplie de félicité ; le mouvement qu'elle imprime s'accompagne de contrainte, si tant est qu'elle meuve le corps premier, lequel possède par nature un mouvement différent, et qu'elle le meuve sans nulle trêve... »<sup>1</sup>

Il ne faut pas confondre l'hypothèse qu'Aristote discute ici avec la première de celles qu'il a réfutées. Certes, dans les deux cas, l'argumentation consiste à exclure qu'un principe animé soit à l'origine du ciel et de son mouvement, mais, tandis que dans le premier cas, c'est d'un principe animé et extérieur au ciel qu'il s'agit, dans le second, en revanche, la question porte sur la contrainte d'une âme immanente au cosmos. Il n'est pas difficile de reconnaître ici la doctrine platonicienne de l'âme du monde<sup>2</sup>. Peu importe, d'ailleurs, qu'Aristote vise l'hypothèse d'une âme du monde unique ou la multiplicité des âmes astrales : en la matière, la différence est mince, puisque l'enjeu du texte consiste à estimer les conséquences de la contrainte qu'une ou plusieurs âmes célestes immanentes feraient peser sur le ciel. Dans le cas de l'âme du monde, cette contrainte serait plus forte et sa condition plus pénible, mais les conséquences seraient les mêmes, quoique plus nuancées, dans l'hypothèse de l'âme astrale. Ce qu'Aristote veut faire valoir, c'est qu'il est inadmissible que le mouvement céleste soit le produit de la contrainte qu'une âme exercerait sur les astres. Une telle contrainte, en effet, représenterait pour cette âme divine, un terrible labeur. Son existence serait même plus pénible que celle des mortels qui bénéficient quotidiennement, à l'inverse du ciel qui ne cesse jamais de se mouvoir, d'un repos salvateur<sup>3</sup>.

La question se pose de savoir si, derrière le refus d'une âme contraignante, il ne faut pas lire, en réalité, celui, plus catégorique, du pouvoir moteur de l'âme en général. Les interprètes se divisent sur cette question : certains, parce que l'animation des astres est, à leurs yeux, une donnée fondamentale, refusent d'étendre la validité de ce texte au-delà de l'hypothèse d'une âme contraignante. Ce n'est pas l'âme en elle-même, disent-ils, mais seulement celle qui contraint, qui est ici critiquée. Cette interprétation réunit autour

<sup>1</sup> *Ibidem*, 284a27-35 : Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπὸ ψυχῆς εὐλογον ἀναγκαζούσης μένειν αἰδίων· οὐδὲ γὰρ τῆς ψυχῆς οἶόν τ' εἶναι τὴν τοιαύτην ζωὴν ἄλυπον καὶ μακαρίαν· ἀνάγκη γὰρ καὶ τὴν κίνησιν μετὰ βίας οὔσαν, εἴπερ κινεῖ φέρεσθαι πεφυκότος τοῦ πρώτου σώματος ἄλλως καὶ κινεῖ συνεχῶς...

<sup>2</sup> C'est d'ailleurs ainsi qu'Alexandre d'Aphrodise lisait ce texte, comme en témoigne Simplicius, dans son commentaire au *De Cælo* (377, 35 sqq.). Cherniss (1944, p. 540) se rallie à cette lecture.

<sup>3</sup> *De Cælo*, II, 1, 284a31-35.

d'elle le plus grand nombre de partisans<sup>1</sup>. Ross<sup>2</sup> argumente en ce sens que certains textes du *De Cælo*, en l'occurrence II, 6 et II, 12, reposent manifestement sur l'idée que l'âme des astres est pour quelque chose dans leur mouvement. C'est donc que *De Cælo*, II, 1 ne se prononce pas en faveur d'une exclusion radicale de l'âme. Notons qu'il importe à la démonstration de Ross que les contre-exemples qu'il mobilise soient tous issus du même livre que le texte incriminé. Cependant, il n'est pas certain que ces trois textes, pour la simple raison qu'ils figurent tous au livre II, répondent chacun à une même logique conceptuelle. Du moins, leur commune appartenance au livre II n'assure pas qu'ils aient été rédigés au même moment, ni dans la même optique. On sait bien que, chez Aristote, les variations doctrinales franchissent aisément les frontières qui séparent les livres entre eux<sup>3</sup>. Il n'est pas certain non plus que la thèse de l'animation des astres, que ces interprètes font valoir comme un indice en leur faveur, soit *de facto* l'assurance que les étoiles se meuvent grâce à leur âme<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Simplicius (*op. cit.*, 376, 5 *sqq.*) y souscrit déjà, dans son commentaire du traité, et des commentateurs plus modernes, comme Hamelin (1985, pp. 356-357), Pépin (1964, pp. 187-197) ou Moraux (1965, pp. LXXXVII-LXXXIX), se prononcent également en sa faveur.

<sup>2</sup> W. D. Ross, 1966, pp. 97-98. Il est suivi par I. Bodnàr (1997, pp. 110-112) et T. K. Johansen (2009, pp. 25). I. Bodnàr qui se range du côté de la continuité doctrinale entre le *De Cælo* et *Physique* VIII, explique que *De Cælo*, II, 1 n'exclut pas la motricité de l'âme des astres, puisque *De Cælo*, II, 12 la revendique et qu'il n'existe aucun hiatus à l'intérieur du traité. Or, dans la mesure où *De Cælo*, II, 12 participe de la même logique conceptuelle et physique que *Physique*, VIII et *Métaphysique* Λ, il n'est pas certain que cette référence ne dévoile pas un cercle argumentatif. Selon T. K. Johansen, *De Cælo*, II, 1 ne nierait pas le rôle de l'âme, puisque d'autres textes l'assument. L'argumentation présente les mêmes faiblesses. L'auteur, cependant, avance (pp. 18-20) une interprétation du rôle moteur de l'âme qui a l'avantage de la rendre compatible avec la doctrine de l'éther : tandis que le cinquième élément déterminerait la circularité du mouvement, l'âme influencerait sur la direction de la rotation. L'éther serait alors comme la cause matérielle du mouvement, l'âme comme sa cause formelle (p. 23). L'auteur, toutefois, ne confronte jamais cette hypothèse aux chapitres 7-9 du deuxième livre du *De Cælo*, dans lesquels Aristote nie que les astres se déplacent eux-mêmes. Pourtant, cet aspect du *De Cælo* rend difficile l'attribution d'un quelconque rôle moteur à l'âme d'astres qui ne se meuvent pas par eux-mêmes. Retenons en tout cas que l'auteur, même en défendant le rôle moteur de l'âme des astres, reconnaît toujours que l'éther est fait de telle sorte qu'il est une cause nécessaire et suffisante du mouvement circulaire (pp. 18 ; 23). Il se meut par lui-même en cercle, sans nécessiter le secours de l'âme. L'âme astrale ne meut pas l'éther, elle lui donne simplement une direction. Par conséquent, l'automotricité de la cinquième substance n'est pas démentie.

<sup>3</sup> On aura d'ailleurs l'occasion de montrer plus bas que ce sont deux physiques différentes qui motivent, dans un cas, l'attribution à l'âme astrale d'un rôle moteur et, dans l'autre, la négation de ce rôle.

<sup>4</sup> Sans doute est-il préférable d'estimer plus simplement que ces passages, dans lesquels Aristote affirme que les corps célestes sont vivants, remplissent une fonction argumentative assez variable et qui n'est pas nécessairement en lien avec la question de la motricité de l'âme. Guthrie (1939, p. xxxiv) suggère de lire ces textes comme autant de rappels à l'ordre, par lesquels le Stagirite se remémore l'une des doctrines essentielles de la théologie astrale de son maître, au moment où, précisément, il s'apprête à céder à une tendance conceptuelle différente.

Peut-être faut-il donc considérer de plus près ce qu'implique l'argumentation d'Aristote en II, 1. Pour quelles raisons la contrainte d'une âme est-elle à exclure ? Non pas seulement parce que cette contrainte impliquerait une vie douloureuse et bien triste, mais aussi, et surtout, parce que la doctrine de l'éther rend cette hypothèse parfaitement inutile. En effet, Aristote cherche à montrer que le mouvement circulaire du ciel lui est naturel. Il est donc certain – c'est le premier point – qu'il n'est pas un mouvement contraint et, par suite, qu'il n'est pas le produit de la force ; mais il est tout aussi certain – et c'est là l'argumentation sous-jacente – qu'il s'explique très bien par les seules potentialités de l'éther. Le schème de l'engendrement du mouvement sur lequel s'appuie Aristote, dans ce traité, ne semble laisser aucune place à la possibilité d'une action motrice qui, tout en étant extérieure à l'éther, ne soit pas contraignante, car l'éther se meut éternellement de lui-même. Répétons que, dans son cas, la distinction entre le fait d'être en puissance du mouvement circulaire et celui d'actualiser cette potentialité n'a pas grande pertinence. De la sorte, il est peut-être vrai qu'Aristote ne vise ici que l'hypothèse d'une contrainte animée, mais peut-être est-ce précisément parce que la doctrine de l'éther et la physique de l'automotricité rendent impossible – ou inutile – d'imaginer qu'une âme puisse actualiser les potentialités cinétiques de l'éther. Dans ce contexte, la motricité psychique est contraignante ou elle n'est pas<sup>1</sup>.

D'autres textes du *De Cælo* vont très explicitement dans le sens de notre interprétation de *De Cælo*, II, 1. C'est ce qui apparaît sans ambiguïté dans la suite du livre II, où Aristote affirme que les astres ne sont pas mus par eux-mêmes, mais grâce à la rotation de la sphère éthérée sur laquelle ils sont fixés. De fait, il démontre, au chapitre 8, qu'il est impossible que les astres se déplacent en même temps que leurs cercles, ni que les astres seuls se meuvent. Afin de justifier les vitesses constatées de déplacement des étoiles, il estime que :

« ce sont les cercles qui se meuvent. Les astres n'ont pas de mouvement propre, mais sont transportés parce qu'ils sont fixés dans leurs cercles. »<sup>2</sup>

Il ajoute que, puisque les astres ne se déplacent pas véritablement eux-mêmes, c'est donc qu'ils sont sphériques (car cette figure est, de toutes, la moins propre à la progression<sup>3</sup>),

---

<sup>1</sup> Sans doute faut-il donc considérer que l'exclusion de l'âme est ici totale et suivre sur ce point les interprétations de Guthrie (1939, p. xxxv), de Moreau (1939, pp. 115-116) ou de Cherniss (1944, pp. 540-542). Même interprétation chez R. Brachet (1990, pp. 138-141).

<sup>2</sup> *De Cælo*, II, 8, 289b32-33 : τούς μὲν κύκλους κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἄστρα ἡρεμεῖν καὶ ἐνδεδεμένα τοῖς κύκλοις φέρεσθαι.

<sup>3</sup> *Ibidem*, II, 11, 291b11-17.



qu'ils ne possèdent aucun des deux mouvements propres à la sphère<sup>1</sup>, enfin, qu'ils ne possèdent pas non plus l'un quelconque des organes propres au mouvement<sup>2</sup>.

Dans ces conditions, comment ne pas considérer que les astres ne sont pas mus par leur âme, mais par la seule puissance de l'éther ?<sup>3</sup> La conclusion du chapitre 9 le confirme définitivement :

« on peut conclure qu'aucun astre n'est transporté d'un mouvement dû à une âme ni d'un mouvement violent. »<sup>4</sup>

En somme, ne craignons pas d'admettre que le schéma de l'engendrement du mouvement dans le ciel ne doit rien à l'âme des astres. En faisant de la translation céleste un déplacement non seulement naturel, mais nécessaire, la doctrine de l'éther a rendu superflu tout recours à une explication physique qui ne soit pas aussi mécanique<sup>5</sup>. C'est ainsi à un curieux transfert de prérogatives que procède l'Aristote du *De Cælo*, car ce ne sont plus, comme chez Platon, l'âme du monde, ni même l'âme de chaque astre, quelle que soit par ailleurs sa supériorité ou sa divinité, qui sont au principe des rotations célestes, de sorte qu'on peut affirmer, en suivant Solmsen, que « Aristote a rendu à l'éther certaines des fonctions que Platon avait attribuées à l'âme. »<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, II, 8, 290a7 sqq.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 290a30-35 : « il serait illogique que la nature ne leur donnât aucun organe propre au mouvement (...), et qu'elle prît soin des animaux, mais négligeât des êtres si nobles. Elle semble, au contraire, les avoir, comme intentionnellement, dépourvus de tous les moyens qui leur eussent permis de progresser par eux-mêmes, et avoir mis la plus grande distance possible entre eux et les êtres possédant des organes propres au mouvement. » / ἄλογον τὸ μηθὲν ὄργανον αὐτοῖς ἀποδοῦναι τὴν φύσιν πρὸς τὴν κίνησιν (...), οὐδὲ τῶν μὲν ζώων φροντίσαι, τῶν δ' οὕτω τιμίων ὑπεριδεῖν, ἀλλ' ἔοικεν ὥσπερ ἐπίτηδες ἀφελεῖν πάντα δι' ὧν ἐνεδέχτο προϊέναι καθ' αὐτά, καὶ ὅτι πλεῖστον ἀποστῆσαι τῶν ἐχόντων ὄργανα πρὸς κίνησιν.

<sup>3</sup> Certains interprètes (en l'occurrence Cherniss, 1944, pp. 544-545 et Guthrie, 1939, p. XXXV), sans doute parce qu'ils concevaient mal qu'un principe psychique ne fût pour rien dans les mouvements cosmiques, tout en admettant que le texte du *De Cælo* excluait que les astres fussent mus par leur âme, ont pu émettre l'hypothèse que les sphères elles-mêmes possédaient une âme et qu'elles étaient donc mues en conséquence. Remarquons, toutefois, que rien, dans le texte, ne valide ni directement, ni indirectement cette hypothèse. Guthrie lui-même, qui l'a pourtant formulée, reconnaît d'ailleurs qu'elle est, en fin de compte, assez faible, puisqu'elle ne peut faire oublier l'originalité de la solution du *De Cælo* : « It is nevertheless a strange way to speak of the stars, (...); and it remains true that according to the description of the motion of the *aither* in i, 2, soul is an unnecessary addition. »

<sup>4</sup> *De Cælo*, II, 9, 291a23-24 : οὐτ' ἂν ἔμψυχον οὔτε βίαιον φέροιτο φορᾶν οὐθὲν αὐτῶν.

<sup>5</sup> C'est-à-dire à un engendrement du mouvement par l'âme du vivant.

<sup>6</sup> F. Solmsen, 1942, p. 92 : « Aristotle restored to the ether some of the functions which Plato had given to "soul". »

## II. LA PHYSIQUE DE LA TRANSITIVITÉ

Il en est de la doctrine du Premier Moteur Immobile, dans la *Physique*, comme de la théologie astrale du *De Cælo* : l'une et l'autre sont l'aboutissement d'une investigation menée du point de vue de la physique et des instruments conceptuels qu'elle met à la disposition du chercheur. À la physique de l'automotricité fait ainsi face celle de la transitivité du mouvement, dans laquelle la distinction entre le moteur et le mû est très clairement affirmée.

### II. 1. Une nouvelle appréciation de l'engendrement du mouvement

Il va sans dire que la conception de la nature comme principe interne de mouvement et de repos appartient à l'ensemble de la physique aristotélicienne. Aussi est-elle également énoncée et exploitée dans la *Physique*. Dans la *Physique*, toutefois, l'énoncé de ce principe ne se substitue pas à la détermination de la cause motrice du mouvement naturel. Au contraire, la nature doit être ici entendue comme le principe matériel, formel ou final du mouvement naturel<sup>1</sup>. Il reste encore à déterminer la nature de la cause motrice. C'est pourquoi la *Physique* procède à l'approfondissement de l'étude du mouvement et du rapport qui l'unit à son principe moteur, approfondissement en vertu duquel la conception de la nature comme principe de mouvement se sépare du schème de l'automotricité, si bien que dorénavant ni les vivants, ni les éléments sublunaires, ni l'éther, ne peuvent plus être doués d'un mouvement dont ils sont la cause unique et exclusive.

Reportons-nous simplement aux définitions du mouvement qu'Aristote formule en *Physique*, III, 1-2 :

« Puisqu'on a distingué, selon chaque genre, l'être en entéléchie et l'être en puissance, l'entéléchie de l'être en puissance, en tant que tel, est un mouvement... »<sup>2</sup>

Cette première définition du mouvement s'appuie très clairement sur la séparation entre les notions de puissance et d'acte. Pour lors, cette séparation intervient seulement au niveau de l'être en mouvement et elle n'inclut pas encore la question de sa relation au

---

<sup>1</sup> Comme le montrent, par exemple, L. Couloubaritsis (1997, p. 263) ou B. Besnier (1997, p. 17).

<sup>2</sup> *Physique*, III, 1, 201a9-11 : διηρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ, τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν.

moteur. S'il faut suivre L. Couloubaritsis<sup>1</sup> et refuser de comprendre cette première définition en procédant à la substitution, à laquelle recourt la plupart des interprètes<sup>2</sup> qui remplacent la notion d'entéléchie par celle d'ἐνέργεια, il faut alors pouvoir rendre compte de la fonction argumentative de la notion d'entéléchie. L. Couloubaritsis<sup>3</sup> suggère de la comprendre selon son sens littéral et conformément aux enseignements du *De Anima*, II, 5 sur la distinction entre la puissance pure, l'entéléchie première et l'entéléchie seconde. L'entéléchie désigne l'être de ce qui, à un certain égard, est dans sa fin et qui peut, de ce fait, être au principe d'une actualisation, d'une ἐνέργεια. Dans cette perspective, le mouvement est ce qui relie l'être en puissance à l'être en entéléchie et qui, par conséquent, repose en sa possibilité même, sur leur séparation. Or, puisque l'analyse de l'entéléchie enseigne qu'elle est au principe d'une actualisation, L. Couloubaritsis<sup>4</sup> montre ensuite que cette première définition du mouvement doit être complétée par le recours à un processus dynamique d'actualisation :

« Et l'entéléchie de l'être en puissance, chaque fois que l'être en entéléchie agit (ἐνεργῆ) non pas en tant que lui-même, mais en tant que mobile, est un mouvement. »<sup>5</sup>

Par cette deuxième définition, est réaffirmée, au regard du mobile, la distinction entre l'être en puissance et l'être en acte. Aussi trouve-t-on une nouvelle raison de restreindre ou de redéfinir l'automotricité de la cinquième substance. Si l'on approfondit l'analyse de cette définition du mouvement, c'est alors à une nouvelle distinction entre l'acte et la puissance que l'on aboutit inmanquablement et qui, pas moins que la précédente, réfute l'hypothèse de la stricte automotricité. Le mobile en acte, en effet, tire son principe d'autre chose que de sa simple puissance : il lui faut un moteur véritable qui en permette l'actualisation. Dès lors, cette définition du mouvement ne fait pas seulement signe vers la distinction entre l'acte et la puissance, au sein même du mobile, mais elle permet également de l'esquisser dans le cas du couple moteur-mû. C'est d'ailleurs à quoi renvoie

<sup>1</sup> L. Couloubaritsis, 1997, pp. 266 *sqq.* S. Brodie (1988, pp. 111 *sqq.*) donne également de bonnes raisons d'essayer de comprendre ce qu'il faut entendre par entéléchie. Recourir à la notion d'ἐνέργεια, dit-elle, rend cette définition circulaire, puisqu'il s'agirait alors de définir un processus par un autre processus. En outre, puisque cette définition du mouvement participe de la démonstration de sa réalité, il serait contre-productif de dire que le mouvement n'est pas quelque chose qui est parvenu à l'existence (une entéléchie), mais quelque chose qui est en train simplement d'y parvenir (une actualisation).

<sup>2</sup> Entre autres exemples, L. Couloubaritsis cite Zeller (1921, p. 351), Bréhier (1938, p. 183), Hamelin (1985, p. 310), Ross (1966, p. 357), Moreau, (1939, p. 124, n.4), Solmsen (1940, p. 166), Wieland (1962, p. 249) ou P. Aubenque (1962, p. 453).

<sup>3</sup> L. Couloubaritsis, 1997, pp. 276 *sqq.*

<sup>4</sup> L. Couloubaritsis, 1997, pp. 284 *sqq.*

<sup>5</sup> *Physique*, III, 1, 201a27-29 : ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος <ἐντελέχεια>, ὅταν ἐντελεχέαι ὄν ἐνεργῆ οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ κινητόν, κίνησις ἔστιν.

l'analyse de L. Couloubaritsis<sup>1</sup> qui souligne que la véritable définition du mouvement est celle qui joint aux notions de puissance, d'entéléchie et d'acte, celle d'un moteur en entéléchie capable d'actualiser les potentialités de mouvement du mobile, en lui transmettant sa forme :

« C'est pourquoi le mouvement est l'entéléchie du mobile, en tant que mobile et cela arrive par contact de ce qui meut, (...). Et le moteur apportera toujours une forme, soit un ceci, soit un comment, soit un combien, ce qui sera le principe et la cause du mouvement, chaque fois qu'il meut, par exemple, l'homme en entéléchie produit, à partir d'un homme qui est en puissance, un homme. »<sup>2</sup>

À l'évidence, le moteur ne peut pas être le mobile lui-même, du moins en tant que mobile, puisqu'il ne possède en lui-même qu'une puissance de mouvement. Le principe de son entéléchie et de l'actualisation qui y conduit doit donc être un autre être en entéléchie, spécifiquement identique aux potentialités de mouvement que le mobile recèle. À cet égard, la définition du mouvement dans la *Physique*, au-delà de la distinction entre l'acte et la puissance, repose sur la claire compréhension du principe de contradiction qui interdit non seulement qu'une chose soit, en même temps et sous le même rapport, mobile et mue, mais aussi qu'elle soit à elle-même son propre moteur.

C'est précisément de cette distinction que procède la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur. Rappelons-nous<sup>3</sup>, en effet, que, dans les livres VII et VIII de la *Physique*, la démonstration reposait en premier lieu sur le principe selon lequel tout mû est mis en mouvement par autre chose que lui-même<sup>4</sup>. Cette affirmation est ensuite souvent réitérée<sup>5</sup>, jusqu'à aboutir à la conclusion qu'il ne saurait y avoir une suite indéfinie de moteurs, mais qu'il est nécessaire, au contraire, de postuler l'existence d'un moteur absolument premier<sup>6</sup>. Telle est aussi l'une des bases de l'argumentation du livre VIII qui va jusqu'à consacrer un chapitre entier – le chapitre 4 – à la preuve de la validité du

<sup>1</sup> L. Couloubaritsis, 1997, p. 288.

<sup>2</sup> *Physique*, III, 2, 202a7-12, διὸ ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ, ἣ κινητόν, συμβαίνει δὲ τοῦτο θίξει τοῦ κινητικοῦ, ὡσθ' ἅμα καὶ πάσχει. εἶδος δὲ αἰεὶ οἴσεται τι τὸ κινουόν, ἦτοι τόδε ἢ τοιόνδε ἢ τοσόνδε, ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῆ, οἷον ὁ ἐντελεχία ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον. Cf. chapitre I, p. 86, n. 1. Les commentateurs antiques ont pour coutume de justifier la nécessité d'un moteur distinct du mû, à partir de la distinction entre le mouvement et la relation. Le mouvement n'est pas n'importe quelle relation, mais celle qui existe au moyen d'un contact entre l'agent et le patient, entre le moteur et le mû. Voir Philopon (*op. cit.*, 367, 8, *sqq.*), Simplicius, (*in Physica commentaria*, 436, 26) et Thémistius (*In aristotelis physica paraphrasis*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, volume V, 2, édité par H. Schenkl, Berlin, G. Reimer, 1900, 75, 3 *sqq.*)

<sup>3</sup> Cf. pp. 36-38 ; 57-59.

<sup>4</sup> *Physique*, VII, 241b34 : Ἄπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι. Cf. chapitre I, p. 36.

<sup>5</sup> 242a47 ou 49, par exemple.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 242a49-54.

principe de la transitivité du mouvement, principe à partir duquel Aristote peut immédiatement conclure à l'existence d'un premier moteur<sup>1</sup>. Si ce principe permet systématiquement de conclure à l'existence d'un moteur premier<sup>2</sup>, c'est précisément parce qu'il invite à mettre les divers moteurs en relation les uns avec les autres et à les inscrire au sein d'une série, dont il est manifeste qu'elle ne peut être infinie. Or ceci n'est envisageable que dans la mesure où l'on distingue rigoureusement le moteur du mobile. À cet égard, on a pu voir, au chapitre premier<sup>3</sup>, qu'Aristote s'efforce de restreindre au maximum l'automotricité du vivant, afin que celle-ci ne démente pas l'idée que le moteur est toujours différent du mobile.

Le cas du vivant, cependant, n'est pas le seul qu'Aristote prend en compte. En *Physique*, VIII, 4, en effet, la démonstration la plus longue ne porte pas sur la question du vivant, mais sur celle des réalités naturelles et inanimées dont il faut montrer que, même lorsqu'elles sont mues par nature, c'est par autre chose qu'elles le sont :

« Or ce sont ces choses qui poseraient le problème de savoir par quoi elles sont mues, par exemple les choses légères et les choses lourdes. Celles-ci, en effet, sont mues vers les lieux opposés par force, tandis qu'elles sont mues vers leurs lieux propres – le léger vers le haut et le lourd vers le bas – par nature. Mais ce par quoi elles sont mues, cela n'est plus du tout manifeste, comme quand elles se meuvent contre nature. »<sup>4</sup>

À travers l'étude des choses légères et des choses lourdes, c'est donc sur le cas des corps simples et de leur mouvement naturel qu'Aristote se penche, afin de montrer définitivement que, pas plus que les autres mobiles physiques, ils ne se meuvent absolument par eux-mêmes. Son argumentation commence par convaincre que, quel que soit le moteur de ces corps, les propriétés de leur mouvement démontrent qu'ils ne se meuvent pas par eux-mêmes : tout ce qui se meut par soi-même, en effet, peut s'arrêter,

<sup>1</sup> *Ibidem*, VIII, 5, 256a13-19.

<sup>2</sup> Il va sans dire, bien entendu, que le principe selon lequel tout mû est mis en mouvement par quelque chose possède une validité universelle et qu'il ne s'applique pas uniquement dans le cadre d'une démonstration du moteur premier. C'est toutefois dans ce contexte précis qu'il est le plus souvent mobilisé : *Physique*, VII et VIII ne sauraient aboutir à la preuve de l'existence d'un Premier Moteur sans son aide et, dans un tout autre contexte, *Métaphysique*, Λ, 8 vérifie l'importance de s'y référer, dès lors qu'il est question du moteur immobile, puisque telle est la première donnée qu'Aristote mobilise dans sa démonstration, au moment de s'interroger sur le nombre des substances motrices de ce type : « et puisque le mû est nécessairement mis en mouvement par quelque chose... » / ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τίνος κινεῖσθαι (1073a26).

<sup>3</sup> Cf. pp. 38 ; 57-63.

<sup>4</sup> *Physique*, VIII, 4, 255a1-5 : ταῦτα δ' ἐστὶν ἃ τὴν ἀπορίαν παράσχοι ἂν ὑπὸ τίνος κινεῖται, οἷον τὰ κοῦφα καὶ τὰ βαρέα. ταῦτα γὰρ εἰς μὲν τοὺς ἀντικειμένους τόπους βίᾳ κινεῖται, εἰς δὲ τοὺς οἰκείους, τὸ μὲν κοῦφον ἄνω τὸ δὲ βαρὺ κάτω, φύσει· τὸ δ' ὑπὸ τίνος οὐκέτι φανερόν, ὥσπερ ὅταν κινῶνται παρὰ φύσιν.

tandis que les éléments en sont incapables<sup>1</sup>. Ensuite, s'ils étaient réellement mus par eux-mêmes, ces corps simples devraient pouvoir se livrer d'eux-mêmes à plusieurs sortes de mouvement. Or, manifestement, si les éléments connaissent bien deux translations différentes, l'une d'entre elles – le mouvement contre nature – n'est pas leur œuvre, mais celui de la contrainte, de sorte qu'ils ne réalisent par nature qu'une seule translation<sup>2</sup>. Mais ce ne sont pas simplement les propriétés de leur mouvement naturel qui démontrent que les éléments ne sont pas mus par eux-mêmes. Leur nature également ne correspond pas à celle de ce qui possède en soi son moteur : telle est en effet la propriété exclusive des vivants<sup>3</sup>. Ceci toutefois ne signifie pas que le vivant soit à la fois et sous le même rapport moteur et mobile, car en lui, une partie motrice se distingue de celle qui subit. Or ce ne peut être le cas des réalités lourdes ou légères, puisqu'elles sont d'une nature continue et homogène, si bien qu'aucune distinction entre deux sortes de parties n'est possible à leur sujet<sup>4</sup>.

La suite du texte procède à une analyse plus technique du mouvement des corps simples. Aristote ne se contente plus alors d'observer de l'extérieur les qualités de leur mouvement ou de leur nature, pour en déduire que ni l'un ni l'autre ne permettent d'affirmer que les éléments sont mus par eux-mêmes ; il s'efforce désormais d'analyser la particularité de leur mouvement. Tout tient alors à la distinction entre la puissance, l'entéléchie première et l'entéléchie seconde, l'analyse du mouvement élémentaire prolongeant ainsi les différentes étapes de la définition du mouvement au livre III<sup>5</sup> : il est possible de dire qu'il est un savant en puissance l'homme tout à fait ignorant et celui qui possède la science, mais qui ne l'exerce pas<sup>6</sup>. Le premier cas désigne l'état d'un être purement potentiel et qui a besoin, pour acquérir la science, qu'un savant la lui enseigne. Dans le second, en revanche, la puissance est aussi une entéléchie première : la science est effectivement acquise, bien qu'elle ne soit pas actuellement exercée. Le passage à l'acte de ce savant, l'actualisation de sa science, ne requiert plus l'action motrice d'un savant

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 255a6-8. Ceci n'est pas une remise en cause de la définition de la nature comme principe de mouvement *et* de repos. Bien sûr, les éléments sont capables de s'arrêter, mais cela n'intervient cependant que lorsqu'ils sont parvenus en leur lieu propre. Tout autre arrêt n'est pas déterminé par eux, mais par un obstacle qui se dresse sur leur route. Les vivants, en revanche, peuvent s'arrêter par eux-mêmes, à n'importe quel moment du mouvement dont ils sont la cause

<sup>2</sup> *Ibidem*, 255a8-11.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 255a6-7. Ceci d'ailleurs ne signifie pas que le vivant soit totalement automoteur car il faut distinguer en lui ce qui meut de ce qui est mû. Cependant, il est évident que lui seul, à l'inverse des autres réalités naturelles, possèdent son moteur à l'intérieur de lui-même.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 255a11-18.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 255a30-b5.

<sup>6</sup> C'est là la distinction entre la puissance première et la puissance seconde qu'on retrouve énoncée en *De Anima*, II, 5, 417a21-b2.

extérieur : c'est de lui-même que le savant en entéléchie première, si rien ne l'en empêche, peut se livrer à l'étude. C'est la même distinction qui prévaut dans le cas des choses lourdes ou légères et c'est elle qui permet d'accorder à la fois la spontanéité de leur mouvement et l'application du principe de transitivité. S'il est nécessaire de toujours veiller à ne pas confondre l'acte avec la puissance et s'il faut distinguer deux façons d'être en puissance, on peut alors distinguer deux façons, pour les éléments, de voir leur mouvement subordonné à l'action d'un moteur extérieur.

Il y a, tout d'abord, ce qui meut l'obstacle. Aristote précise cependant que ce premier type de moteur est purement accidentel. Il tient à l'éventualité qu'un obstacle barre la route de l'élément. S'il le meut, c'est donc en vertu d'une relation accidentelle à ce qui est lourd ou léger. Néanmoins, puisque la puissance s'entend en deux sens, il ne suffit pas de dire que l'eau est en puissance d'un mouvement vers le bas, car ce n'est là énoncer que la puissance seconde. Il faut encore dire qu'elle est légère en puissance, car par évaporation l'eau devient air et possède alors l'aptitude naturelle de s'élever. Aussi tient-on à nouveau la possibilité de distinguer la puissance de l'acte, le mobile du moteur, car, dans cet autre sens de la puissance, le moteur de l'élément est ce qui le dote d'une puissance, ce qui le fait léger ou lourd<sup>1</sup>. Certes, une fois parvenu à l'entéléchie première, l'élément peut se mouvoir de lui-même, à condition que rien ne l'en empêche, de même que le savant en entéléchie première peut exercer sa science de lui-même, s'il n'y a aucun obstacle à cette actualisation. Mais il faut encore comprendre que le savant en entéléchie première n'est tel que parce qu'un savant extérieur l'a antérieurement fait passer de la puissance pure à l'entéléchie première. Par suite, Aristote peut conclure qu'il existe au moins deux principes moteurs des choses légères ou lourdes<sup>2</sup>.

De la sorte, il préserve la spontanéité du mouvement des corps simples, tout en l'obligeant à se conformer au principe de la transitivité du mouvement. La réponse d'Aristote, dans ce chapitre, est assez étonnante : les deux moteurs des choses lourdes et légères qu'il désigne sont, en un sens, plutôt décevants. Celui qui ôte l'obstacle est un moteur seulement accidentel qui ne meut pas l'élément, mais qui libère plutôt ses potentialités. Celui qui engendre l'élément est certes un moteur, mais en tant qu'il le dote d'une nature en vertu de laquelle l'élément trouve en lui-même le principe de sa translation. Dans son analyse du passage, I. Bodnàr<sup>3</sup> accorde une place légitime à cet étonnement<sup>4</sup>, sans chercher à l'évacuer, en défendant l'idée peu orthodoxe qui nierait que

---

<sup>1</sup> *Physique*, VIII, 4, 255b13-29.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 256a1-3.

<sup>3</sup> I. Bodnàr, 1997, p. 102.

<sup>4</sup> C'est le même étonnement qu'exprime D. Graham (1999, pp. 84-86), dans son commentaire du chapitre, sans chercher, toutefois, à réduire les limites de la spontanéité du mouvement élémentaire.

les éléments eussent une nature ou qui soutiendrait que celle-ci ne comportât pas à la fois la puissance de mouvement et de repos<sup>1</sup>. Il montre, au contraire, que la causalité du générateur de l'élément, tout en respectant la spontanéité des mouvements de pesanteur et de légèreté, tient une place plus importante qu'il n'apparaît de prime abord, puisque ce qui fait passer l'élément de la puissance pure à l'entéléchie première serait aussi responsable de son passage à l'entéléchie seconde. Sans ce moteur premier, en effet, l'élément n'aurait aucune nature en vertu de laquelle il pût actualiser une puissance de mouvement. Ce serait donc une causalité à double détente que celle du générateur des corps simples. Il demeure, en tout cas, que les corps simples ne désobéissent pas au principe de la transivité du mouvement, ni à celui de la distinction entre l'acte et la puissance : ils recèlent des potentialités qui attendent d'être actualisées par un être qui leur est extérieur<sup>2</sup>. Il est vrai que le feu monte spontanément et de sa propre nature vers le haut, mais cela n'invalide pas l'idée selon laquelle tout mû est mis en mouvement par un moteur différent du mobile. À l'issue de *Physique*, VIII, 4, on sait que la distinction entre la puissance et l'acte ne vaut pas seulement, dans leur cas, au sujet des repos contraints, mais tout autant dans le cas de leur mouvement naturel, puisque, même lorsque le feu monte vers la périphérie, ou bien lorsque la terre descend vers le centre, il demeure que ces mouvements ont pour principe une réalité qui leur est extérieure et qui les a engendrés tels qu'ils sont à présent. Il est donc faux d'attribuer l'automotricité aux substances élémentaires. Parce que, d'une part, la puissance de se mouvoir n'est pas le mouvement actuel, parce que, d'autre part, la

---

<sup>1</sup> Il n'est donc pas nécessaire de défendre la validité de ce principe dans le cas des corps simples, en questionnant le problème de la véritable nature des éléments. Il est donc inutile, avec M. L. Gill (1991, pp. 261-263 ; 2009, p. 144, n. 10), de déduire de ce texte que la nature des choses lourdes ou légères est un principe de mouvement et non pas de repos et qu'elles continueraient donc leur mouvement indéfiniment si le monde n'était pas limité. Comme le fait justement remarquer I. Bodnâr (1997, pp. 93-94), une telle position revient à envisager un cosmos sous pression. À l'inverse, S. Cohen (1994, pp. 156 *sqq.*) estime que les éléments n'ont pour nature qu'un principe de repos. Leur mouvement, on le comprend, est donc, dans cette optique, tout entier tributaire de l'influence d'un moteur extérieur. Chacune de ces interprétations tend, on le voit, à questionner le problème de la nature des éléments, afin de comprendre comment ceux-ci peuvent être soumis au principe de la transivité du mouvement. Plus récemment, M. L. Gill (2009, pp. 150-159) a soutenu que les éléments n'avaient en réalité aucune nature, de sorte qu'il était impossible qu'ils fussent jamais automoteurs. Leur nature, explique-t-elle, réside dans leur lieu propre, qui est pour eux à la fois leur forme, leur fin et leur cause motrice. Une fois engendrés, les éléments ne possèdent en eux-mêmes qu'une puissance purement passive de mouvement, laquelle n'est pas une forme, et que seul un moteur extérieur, le lieu propre, peut actualiser. Peut-être cette interprétation est-elle excessive. Que le lieu possède une certaine puissance, la citation de *Physique*, IV, 1 (chapitre III, p. 159, n. 1) le montre. Qu'il soit la seule cause motrice des éléments, on peut toutefois en douter. La question de la puissance du lieu est un problème fort discuté. Notons, en tout cas, qu'Aristote, en *Physique*, VIII, 4, lorsqu'il montre pourquoi le lourd et le léger sont mus par autre chose qu'eux-mêmes, ne mentionne pas le lieu, à titre de cause motrice.

<sup>2</sup> Voir les remarques de C. Natali (1974, p. 114) sur ce chapitre.



puissance des éléments n'est pas une puissance d'agir mais de subir une action<sup>1</sup>, il est donc nécessaire, dans leur cas également, de recourir à l'existence d'un moteur actuel et extérieur.

On pourrait toutefois s'étonner à nouveau de ce qu'aucun des moteurs qu'Aristote pointe en *Physique*, VIII, 4 ne semble trouver une quelconque pertinence dans le cas de l'éther. Comme le fait justement remarquer I. Bodnàr<sup>2</sup>, il n'est pas envisageable qu'un obstacle se dresse sur le parcours de l'éther (puisque aucun corps, mis à part l'éther lui-même, ne peut occuper le lieu circulaire et puisqu'il n'existe aucun mouvement contraire à la rotation), pas plus qu'il n'est possible de lui attribuer un générateur. Faut-il alors conclure que la quintessence fait exception au principe de la transitivité du mouvement, alors même qu'Aristote vient d'en démontrer la validité au sujet des éléments empédocléens ? Vraisemblablement non. La démonstration aristotélicienne, en *Physique*, VIII, 4 n'est pas une interrogation générale sur le cas des moteurs élémentaires, mais une appréhension circonstanciée et adaptée au problème spécifique que posent la pesanteur et la légèreté. Il ne s'agit pas d'autre chose que de montrer que le moteur est toujours différent du mobile, de sorte qu'une chose ne peut tenir son actualisation que d'un acte antérieur et différent. À ce titre, dire que le moteur de l'eau ou de l'air est ce qui les a engendrés tels n'est pas autre chose qu'une adaptation de ce principe : la réalisation du mouvement de pesanteur ou de légèreté tient son principe d'un être extérieur. Rien n'interdit donc de penser qu'une autre spécification de ce principe peut être formulée dans le cas de l'éther et qui, sans en passer par l'éventualité d'un générateur, permettrait de dire que l'éther possède des potentialités de mouvement qui, pour passer à l'acte, doivent être actualisées par un acte antérieur et différent de lui. C'est là tout le sens de ces expressions par lesquelles Aristote, pour désigner l'élément astral, insiste sur les notions de puissance ou de matière purement locale<sup>3</sup>. Partant, l'existence de l'éther ne suffit pas à rendre compte du mouvement du ciel, mais il faut qu'un moteur différent de lui actualise sa puissance naturelle de rotation. Comme le fait alors remarquer Moreau<sup>4</sup>, l'existence du Premier Moteur tient au respect de la distinction entre l'acte et la puissance, qui conduit à adopter une conception de l'engendrement du mouvement telle qu'il est inévitable de rattacher les déplacements célestes à une cause transcendante.

---

<sup>1</sup> *Physique*, 255b29-31.

<sup>2</sup> I. Bodnàr, 1997, p. 109.

<sup>3</sup> Citons, par exemple, le célèbre *hapax* « ὕλη τοπική », en *Métaphysique*, H, 1, 1042b6, « δύναμις...ποθὲν ποί » en Θ, 8, 1050b20, « ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν κατὰ τόπον » en Λ, 7, 1072b6, ou encore « ὕλη...ποθὲν ποί » en Λ, 2, 1069b24-26.

<sup>4</sup> J. Moreau, 1939, pp. 144-145.

## II. 2. Analyse comparative du mouvement circulaire en *De Cælo*, I, 2-4 et *Physique*, VIII, 8-9

Les analyses qui précèdent cherchent à convaincre qu'il existe un certain conflit, au sein de la physique aristotélicienne, entre deux approches du mouvement circulaire, dont l'une s'appuie sur une certaine forme d'automotricité, tandis que l'autre brise l'unité que peuvent former le moteur et le mobile, pour clairement séparer leur rôle et leur statut. Elles entreprennent, pour ce faire, de montrer que les schèmes fondamentaux qui sous-tendent l'explication du mouvement naturel, en général, et du mouvement élémentaire, en particulier, s'opposent en chaque cas. Naturellement, il est parfaitement vrai, ainsi que la majorité des interprètes le fait valoir, que les démonstrations de *Physique*, VIII, 4, peuvent, au sens strict, s'appliquer à la description des mouvements élémentaires sublunaires en *De Cælo*, I, 2-4. Nous ne nions absolument pas que le principe de la transitivité du mouvement puisse sans dommage venir compléter les analyses du début du *De Cælo*. Nous remarquons simplement que cela n'implique nullement que ce soit en accord avec cette perspective (la transitivité du mouvement) qu'elles ont été originellement développés<sup>1</sup>. L'analyse comparative des exposés qu'Aristote livre de la rotation, en chacun de ces contextes, en constitue un indice assez probant, car il est naturel qu'un tel balancement conceptuel puisse occasionner des descriptions contrastées du mouvement circulaire. En l'occurrence, il n'est qu'à comparer les deux études qu'Aristote réalise à ce sujet, l'une en *De Cælo*, I, 2-4, et l'autre en *Physique*, VIII, 8-9.

On pourrait croire, extérieurement, que ces deux études reviennent à peu près au même, puisqu'elles consistent, l'une comme l'autre, à attribuer au mouvement circulaire un certain nombre de propriétés identiques. On retrouve ainsi, dans les deux textes, la thèse selon laquelle la rotation est un mouvement continu<sup>2</sup>, parfait<sup>3</sup>, éternel<sup>4</sup> et sans limite<sup>5</sup>, qu'il est donc, pour cette raison, premier et antérieur<sup>6</sup> à tout autre, et qu'il constitue, à ce titre, le principe des autres mouvements<sup>7</sup>. Ce serait donc, à ce qu'il semble, la même description, au moyen des mêmes critères de valeur, et asservie aux mêmes objectifs démonstratifs, qui interviendrait dans un texte comme dans l'autre. La comparaison, toutefois, s'arrête là car c'est sur un fondement argumentatif tout à fait

<sup>1</sup> Voir, en ce sens, R. J. Hankinson, 2009, p. 94, n. 30.

<sup>2</sup> *De Cælo*, I, 2, 269b2, *sqq.* ; *Physique*, VIII, 8, 261b27 *sqq.* et 264b9-28.

<sup>3</sup> *De Cælo*, I, 2, 269a18 *sqq.* ; *Physique*, VIII, 9, 265a20-24 et 24-27.

<sup>4</sup> *De Cælo*, I, 2, 269b2-10 ; *Physique* VIII, 9, 265a24-27.

<sup>5</sup> *De Cælo*, II, 1, 284a4 *sqq.* ; *Physique*, VIII, 9, 265a27-b8.

<sup>6</sup> *De Cælo*, I, 2, 269a18 *sqq.* ; *Physique*, VIII, 9, 265a20-24.

<sup>7</sup> *De Cælo*, II, 1, 284a4 *sqq.* ; *Physique*, VIII, 9, 265b8-11.

différent qu'Aristote s'appuie, dans chacun de ces textes, pour démontrer que ces propriétés éminentes appartiennent bien toutes à la rotation.

De fait, l'analyse du *De Cælo* semble tout entière orientée vers l'idée que le mouvement circulaire est un mouvement naturel *dépourvu de contraire*. Tel est le ressort principal de l'essentiel de ses développements. C'est lui, en effet, qui justifie que l'éther existe réellement<sup>1</sup> et qui motive la quasi totalité de ses propriétés. On sait que le cinquième corps n'est pas doué de pesanteur ni de légèreté<sup>2</sup>, qu'il n'est pas soumis à la génération ni à la corruption<sup>3</sup>, pas plus qu'il ne connaît l'accroissement, la diminution<sup>4</sup> ou l'altération<sup>5</sup>. Éternel et impassible, son unique vertu est de se mouvoir localement en cercle. Or la raison pour laquelle Aristote estime légitime d'accorder à l'éther ces quelques qualités est que le mouvement circulaire ne connaît aucun contraire. Puisque, en effet, chaque mouvement n'a qu'un seul contraire et puisque les mouvements centripètes et centrifuges sont mutuellement contraires, c'est donc que la rotation n'a aucun contraire. En conséquence, le corps qui l'exécute est incapable de se porter vers le centre ni de s'en approcher : il n'est ni lourd ni léger. Une fois cette démonstration faite, Aristote peut alors démontrer en cascade chacune des propriétés susdites, puisque de l'absence de pesanteur et de légèreté découlent l'inengendrement et l'incorruptibilité, de ceux-ci l'impossibilité de recevoir un changement quantitatif, lequel détermine à son tour l'inaltérabilité de l'éther. Tout repose donc, en dernière instance, sur la naturalité d'un mouvement qui n'a pas de contraire. C'est pourquoi Aristote va jusqu'à consacrer un chapitre entier pour en faire la preuve. *De Cælo*, I, 4, en effet, est une somme de sept arguments qui visent tous à montrer que la rotation n'a pas de contraire. Aristote y explique qu'il n'est pas seulement vrai de dire que le mouvement circulaire n'est pas opposé au mouvement rectiligne<sup>6</sup>, mais qu'il faut ajouter que plusieurs mouvements circulaires de sens contraires, qu'ils décrivent un cercle entier<sup>7</sup> ou un demi cercle seulement<sup>8</sup>, ne s'opposent pas les uns aux autres, quelle que soit la combinaison qu'on considère. D'évidence, une telle attention au fait qu'il n'existe pas de contraire au mouvement circulaire n'a de sens que dans le contexte particulier de la physique du *De Cælo*, car, répétons-le, si tout corps naturel effectue le mouvement qui est le sien par nature, à condition que rien ne l'en empêche et qu'il

---

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 2, 269a9-15.

<sup>2</sup> *Ibidem*, I, 3, 269b29-270a3.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 270a14-22.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 270a22-25.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 270a25-35.

<sup>6</sup> *Ibidem*, I, 4, 270b33-271a5.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 271a5-10 ; 271a17-19 ; 271a19-22 ; 271a22-33.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 271a10-13 ; 271a13-17.

n'existe aucun contraire, alors la plupart des propriétés de la translation en cercle est, de ce fait même, déductible. Son unité, sa continuité, son éternité en sont des conséquences directes.

Dans la *Physique*, en revanche, l'automotricité n'est plus de mise, car à tout mobile, le principe de la transitivité du mouvement assigne un moteur distinct. Non seulement le vivant, qui possède pourtant en lui-même son moteur – l'âme – n'est pas mobile et moteur en même temps ni sous le même rapport, mais encore les éléments, bien qu'ils soient dotés d'un mouvement naturel par soi, ne peuvent être qualifiés d'automoteurs. En conséquence, il importe peu que l'éther soit dénué de mouvement contraire, car l'exercice de la force sur un élément n'est plus la seule cause pour laquelle il est mû par autre chose : le mouvement naturel, comme le mouvement contraint, est, pour un corps simple, causé par un moteur extérieur. Ainsi, l'éther est rétrogradé d'une position d'automoteur à celle d'une chose mue<sup>1</sup>. Dans ces conditions, on comprend qu'Aristote, en *Physique*, VIII, 8-9, ne cherche pas tant à convaincre que le mouvement circulaire n'a pas de contraire que du fait qu'il ne contient, *en lui-même*, aucune contrariété, car il faut dorénavant montrer que rien, dans le mouvement le long d'un cercle – pour peu qu'une cause extérieure le rende effectif – ne viendra faire obstacle à la continuité du mouvement.

Il n'est, pour s'en convaincre, qu'à regarder les preuves de la supériorité de la rotation, en *Physique*, VIII, 8 et VIII, 9<sup>2</sup>. L'absence de contrariété interne y détermine la continuité, l'éternité et l'uniformité du mouvement circulaire et ce au moyen de deux types de considérations. La première consiste à soutenir que le mouvement circulaire ne contient en lui-même aucun mouvement contraire, ce qui en garantit donc l'unité et la continuité véritable. Aristote montre, en effet, que, à l'inverse du mouvement en ligne droite, la rotation ne revient pas sur ses pas : elle n'est donc pas composée de translations contraires, qui en ruineraient l'unité<sup>3</sup> et la continuité, puisque tout ce qui rebrousse chemin s'arrête<sup>4</sup>. Une nouvelle preuve<sup>5</sup> de la continuité de la rotation est fournie par l'observation du mouvement le long d'un cercle : dans ce cas précis, se mouvoir vers A revient à se mouvoir à partir de A. Les points de départ et d'arrivée s'équivalent, si bien que la rotation est un mouvement unique, uniforme et continu<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> F. Solmsen, 1960, p. 233.

<sup>2</sup> Cf. une première analyse de ces chapitres, pp. 112-116.

<sup>3</sup> *Physique*, VIII, 8, 261b31-262a12 ; VIII, 9, 265a20-24.

<sup>4</sup> *Ibidem*, VIII, 8, 262a12-15.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 264b10-20.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 264b17-19. Cf. chapitre II, p. 113.

La seconde ressource argumentative repose sur l'idée que la rotation ne comporte pas plus de points contraires que de mouvements contraires. Parce que, en effet, dans la rotation, le début, le milieu et la fin sont des points indéterminés, ils sont donc identiques et les mêmes, de sorte qu'aucune contrariété ne les oppose les uns aux autres<sup>1</sup>. Le mouvement circulaire est alors dépourvu de contraires internes qui pourraient en commander l'arrêt : il est donc éternel.

« il n'y a nulle part où ce qui est transporté pourra se reposer, après avoir accompli son mouvement (car il est toujours transporté autour du centre et *non pas vers une extrémité*)... »<sup>2</sup>

C'est la même argumentation qui justifie que la rotation soit uniforme<sup>3</sup>, puisque les variations de vitesse sont fonction de la distance qui sépare le mobile de son point de départ ou de son point d'arrivée<sup>4</sup>.

Chacune de ces preuves montre assez clairement que le mouvement circulaire ne comprend en lui-même aucune contrariété : non seulement il n'est pas composé de plusieurs mouvements contraires, mais encore les points qui le constituent ne sont pas contraires les uns aux autres.

Ces nuances argumentatives entre *De Cælo*, I, 2-4 et *Physique*, VIII, 8-9 peuvent paraître minimales, mais elles sont, toutefois, fort révélatrices. Elles tendent même à confirmer que l'optique argumentative du début du *De Cælo* n'est pas celle qui autorise à poser l'existence d'un moteur transcendant du ciel. I. Bodnàr<sup>5</sup> soutient que l'argumentation de *Physique*, VIII, 4 est la même que celle de *De Cælo*, IV, 3 et que, par suite, la totalité du *De Cælo* s'ordonne au principe de la transivité du mouvement et à la nécessité de l'existence d'un Premier Moteur Immobile. Si son analyse de *Physique*, VIII, 4 et de *De Cælo*, IV, 3 nous paraît exacte, elle nous semble, en revanche, exagérée en ce qui concerne les deux premiers livres du *De Cælo*. L'optique argumentative qui y prédomine est différente de celle de *Physique*, VIII, puisque mêmes les preuves de l'éternité et de la continuité du mouvement circulaire ne font pas la même utilisation de la notion de contraire. En *De Cælo*, I, 2-4, l'absence de contraire à la rotation suffisait à prouver que son actualisation était non seulement nécessaire, mais éternelle. En revanche, dans la mesure où, en *Physique*, VIII, tout mouvement dépend nécessairement d'un

<sup>1</sup> *Ibidem*, VIII, 9, 265a29-32. Cf. chapitre II, p. 114.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 265b5-7 : οὐκ ἔστιν ὅπου τὸ φερόμενον ἡρεμήσει ὡς διεληλυθός (ἀεὶ γὰρ φέρεται περὶ τὸ μέσον, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ ἔσχατον) Nous soulignons.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 265b11-16.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 265b14-16 : « or, puisque seul le transport en cercle n'a par nature ni début ni fin en lui-même, mais à l'extérieur de lui-même... » / τῆς δὲ κύκλω μόνης οὔτε ἀρχῆ οὔτε τέλος ἐν αὐτῇ πέφυκεν, ἀλλ' ἐκτός.

<sup>5</sup> I. Bodnàr, 1997, pp. 102-103 ; 109.

moteur extérieur, il ne sert à rien de s'appesantir sur le fait que le mouvement circulaire ne possède pas de contraire pour démontrer que son actualisation est nécessaire et autonome. Il ne sert à rien, non plus d'insister sur cette absence de contraire à la rotation pour montrer qu'elle est éternelle, puisque rien d'extérieur ne viendra le détruire. Si l'on tient à démontrer qu'il existe un mouvement éternel et continu – ce qui est l'objectif d'Aristote dans ce dernier livre de la *Physique* –, il faut alors commencer par prouver que ce mouvement est causé par un moteur antécédent – le Premier Moteur en l'occurrence –, puis, que c'est éternellement et sans disparité que la cause de ce mouvement exerce son action ; il faut montrer ensuite que le mouvement circulaire ne comporte en lui-même aucune germe de destruction. Parce que, d'une manière générale, le mouvement n'est pas ici conçu comme une réalité autonome, il ne suffit pas de s'en remettre à l'absence de contraire au mouvement circulaire pour en prouver la nécessité, la continuité ou l'éternité. Il ne sert à rien de considérer l'ensemble des mouvements et les couples de translations contraires, comme c'est le cas dans le *De Cælo*, pour argumenter le fait que rien ne viendra faire obstacle, ni se substituer au déplacement en cercle. Il faut, en revanche, étudier le cercle en lui-même ; il faut analyser ce que c'est que de parcourir un cercle, afin de montrer que rien ne viendra briser l'uniforme et constante causalité du Premier Moteur. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de s'étonner de la concurrence qu'entretiennent l'éternelle causalité du Premier Moteur et la capacité de translation éternelle de l'éther. L'un et l'autre de ces aspects de la doctrine de *Physique*, VIII ne sont pas redondants. Une fois admis, en effet, que l'éther ne recèle que de simples potentialités de mouvement qui doivent être actualisées par le Premier Moteur, il faut encore démontrer que cette actualisation sera éternelle. Et puisque le mouvement circulaire n'est plus l'œuvre d'une seule instance, mais le produit de la conjugaison d'un moteur et d'un mobile distincts l'un de l'autre, cette preuve implique de considérer l'éternité, non pas seulement du côté de la cause motrice, mais aussi de celui du mû. C'est pourquoi il ne suffit pas de montrer simplement que le moteur premier meut éternellement : il faut encore s'assurer que le mû réalise un déplacement dans lequel rien ne vient s'opposer à l'exercice continu de la causalité du Premier Moteur. Et cette preuve n'est pas, en elle-même, une démonstration suffisante de l'éternité du mouvement circulaire, puisqu'elle n'explique pas que le mouvement circulaire, une fois déclenché, ne peut que se poursuivre, mais que rien, dans son exercice, ne l'empêche de recevoir favorablement l'influence perpétuelle de son moteur.

Dans ces conditions, force est d'admettre que l'étude de l'éther, le passage en revue des diverses propriétés du premier des corps, n'a plus grand intérêt. Tout au plus, permet-elle d'expliquer pourquoi les corps célestes se meuvent immédiatement en cercle, plutôt qu'en ligne droite, mais elle ne peut plus être une raison suffisante pour rendre compte de l'éternité ni de la perfection de leurs déplacements. Il n'en est d'ailleurs pas fait

mention une seule fois dans ces ultimes chapitres de la *Physique*. Cela ne signifie pas que la *Physique* repose sur l'abandon de cette doctrine. Rien ne nous autorise à dire que les astres, dans la *Physique*, ne sont pas éthérés<sup>1</sup>. Pourtant, en dehors des développements substantiels du *De Cælo* ou des *Météorologiques* et de quelques allusions éparses dans la *Métaphysique* ou ailleurs<sup>2</sup>, l'éther est, chez Aristote, un concept introuvable. Nous n'entendons pas par là qu'Aristote, dans des textes très vraisemblablement postérieurs aux premiers livres du *De Cælo*, cesse de souscrire à l'hypothèse de l'existence d'un cinquième élément ; il n'en demeure pas moins qu'il cesse d'y recourir, précisément parce que la physique sur laquelle la doctrine de l'éther s'appuyait à l'origine et dont elle tirait sa force et son utilité démonstrative est désormais en partie révolue. Aussi, en dehors du *De Cælo*, Aristote fait-il plus souvent allusion à la puissance ou à la matière locale<sup>3</sup> qu'à l'élément des astres<sup>4</sup> ou au corps d'en haut<sup>5</sup>. C'est donc à d'autres principes qu'il faut dès lors rattacher l'explication des phénomènes célestes et cela ne va pas sans un changement de paradigme physique, en vertu duquel la doctrine de l'éther cesse d'être un ressort argumentatif de premier plan. Dans son introduction au *De Cælo*, P. Pellegrin<sup>6</sup>, pour rendre compte de la disparition de la notion d'éther, indique une autre piste qui n'est pas nécessairement incompatible avec celle que nous proposons. Il estime, en effet, que, en 269a5, le εἶναι, qu'on interprète généralement comme l'affirmation de l'existence d'un corps simple mû en cercle, n'a pas, en réalité, de valeur existentielle, mais une valeur seulement prédicative. Aristote n'entendrait pas dire qu'il existe nécessairement un corps

<sup>1</sup> C'est pourquoi il n'est pas nécessaire de nier, comme le fait S. Broadie (1988, pp. 257-261) que le *primum mobile* de *Physique*, VIII possède une nature et que le Premier Moteur est donc absolument nécessaire pour expliquer non seulement son mouvement, mais aussi la figure circulaire qu'il dessine. Elle estime, en effet, que la transitivité que souhaite défendre Aristote en *Physique*, VIII, 4 est, en fin de compte, assez limitée dans le cas des éléments. Leur nature continue de déterminer la forme du mouvement qu'ils exécutent, tandis que leur moteur n'est pas présent pendant la réalisation de ce mouvement. Dans le cas d'un élément éthéré tel qu'il est décrit en *De Cælo*, I, c'est-à-dire doté d'une nature le portant au mouvement circulaire, un moteur extérieur serait donc inutile. Toutefois, on voit que la nécessité d'un Premier Moteur du mouvement astral ne dispense pas d'expliquer que le premier mû est d'une nature telle que son mouvement naturel ne viendra pas faire obstacle à l'éternelle motricité du Premier Moteur et, partant, que ce mouvement dessine une figure circulaire. Ce n'est donc pas la doctrine de l'éther qui, en elle-même, est irréconciliable avec celle du Premier Moteur, mais la version qu'en donne le *De Cælo*.

<sup>2</sup> *Météorologiques*, I, 1-3 ; *Métaphysique*, voir par exemple H 1, 1042b5-8 ; Θ 8, 1050b20-28 ; Λ, 2, 1069b24-26 ; Λ, 7, 1072b5-7 ; *De motu animalium*, 4, 699b25 ou *De generatione animalium*, II, 3, 736b29-737a7, par exemple.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, voir par exemple H 1, 1042b5-8 ; Θ 8, 1050b20-28 ; Λ, 2, 1069b24-26 ; Λ, 7, 1072b5-7. Cf., p. 176

<sup>4</sup> *De generatione animalium*, II, 3, 736b38-737a1 : τῷ τῶν ἀστρῶν στοιχείῳ.

<sup>5</sup> *De motu animalium*, 4, 699b25 : τὸ ἄνω σῶμα.

<sup>6</sup> P. Pellegrin, 2004, pp. 52-54.

simple mû en cercle, mais qu'il est nécessaire que le corps mû en cercle soit simple. Il maintiendrait donc une sorte d'indécision sur l'existence réelle d'un tel corps, dans la mesure où il ne peut être expérimenté. De cette analyse, P. Pellegrin ne déduit pas qu'Aristote ne croit pas à l'éther, mais qu'il reste prudent à son égard, ce qui expliquerait d'autant mieux qu'il puisse ensuite disparaître si facilement du corpus<sup>1</sup>. Si l'indécision d'Aristote sur l'existence d'un tel corps est réelle, indécision sur laquelle nous ne nous prononcerons pas, on comprend d'autant mieux qu'un changement de paradigme explicatif, qui ruine les bénéfices de la doctrine de l'éther, puisse entraîner le silence d'Aristote sur la question, dans presque tous les textes qui participent de la physique de la transitivité<sup>2</sup>.

### III. LA POSSIBILITÉ DU CONCEPT DE PREMIER MOTEUR

Il est une question difficile, à laquelle les interprètes ont prêté une attention considérable : celle de savoir si la doctrine du Premier Moteur Immobile est présente dans des textes, en l'occurrence le *De Cælo* et le *De Philosophia*, qui, compte tenu de leur objet, devraient – estime-t-on – s'y référer, mais qui maintiennent cependant sur ce point une certaine ambiguïté. Nous pensons que ce sont ces deux appréciations concurrentes du

---

<sup>1</sup> « Est-ce à dire qu'Aristote ne croyait pas à l'existence du cinquième élément, et qu'il ne le considérait que comme une hypothèse ? Certes, non. Mais il semble qu'Aristote ne se sente pas autorisé à établir l'existence de ce cinquième élément comme il pourrait établir l'existence d'une substance empiriquement constatable. Peut-être est-ce une partie de l'explication de ce fait étonnant que le cinquième élément est presque complètement absent du reste du corpus aristotélicien. » (P. Pellegrin, 2004, pp. 53-54).

<sup>2</sup> On remarquera, en tout cas, que la doctrine de l'éther n'a pas bénéficié d'un succès considérable parmi les successeurs ou les commentateurs antiques du Stagirite. Théophraste semble l'admettre, (voir R. W. Sharples, 1985, pp. 577-593), bien qu'il soutienne, dans le *De igne*, 4-6, que le Soleil est constitué de feu, parce qu'il ne comprend pas comment ce qui n'est pas igné peut produire de la chaleur. Alexandre d'Aphrodise la reprend également à son compte (voir, par exemple, *De mixtione*, 223, 9-14 et 223, 30 sqq. ou *In aristotelis metaphysica commentaria*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, volume 1, édité par M. Hayduck, Berlin, G. Reimer, 1891, 22, 2-3 ; 169, 17-19.). En revanche, Straton de Lampsaque (cf. D. Lefebvre, 2011, pp. 313-352) et surtout Xénarque – à ce qu'en rapporte Simplicius (in *De Cælo*, 21, 33-22, 17 et 23, 31-24, 7) –, semblent avoir nourri contre elle une argumentation critique, voire radicale. Les commentateurs néo-platoniciens du Stagirite semblent tout aussi partagés : Jamblique et Simplicius admettent l'existence de l'éther, tandis que Plotin (*Ennéade*, II, 1, 4, 14) et Proclus (*In Platonis Timaeum commentaria*, II, 42, 9-44, 24) la refusent et que Syrianus l'adapte aux vues platoniciennes (*In Metaphysica commentaria*, 86, 2 sqq.). Philopon, quant à lui, multiplie les arguments à son encontre (cf. Simplicius, *op. cit.*, 31, 6-16 ; 34, 33-35, 8 ; 35, 28-33 ; 42, 17-22 ; 84, 15-22 ; 88, 28-89, 26). Voir, à propos de la réception antique de la doctrine de l'éther, l'article de R. L. Cardullo, 2009, pp. 93-130.



mouvement qui permettent de trancher, en partie du moins, cette question, car peut-être est-ce au conflit qui oppose le schème physique de l'automotricité de l'éther à celui, plus général, de la transitivité du mouvement qu'il convient de rattacher la possibilité ou l'impossibilité de formuler cette doctrine.

### III. 1. L'ambivalence du *De Cælo*

Sans conteste, le *De Cælo* est un traité composite. Peut-être n'est-ce pas sur la question de l'objet du traité que cette hétérogénéité se manifeste le plus fortement, puisqu'il est possible de l'envisager comme un ouvrage de cosmologie, tout entier dévolu à l'élucidation du monde sublunaire et supralunaire, de ses structures et de ses principes<sup>1</sup>. Il semble en aller différemment, dès lors qu'on ne considère plus l'unité théorique du traité, mais son unité rédactionnelle. Certes, il va de soi que rares sont les textes aristotéliens, dont on peut affirmer qu'ils appartiennent à une même couche de rédaction. À cet égard, cependant, le cas du *De Cælo* paraît plus problématique encore. On considère généralement qu'il est constitué de deux ensembles au moins, dont l'un correspond aux livres I et II et l'autre aux livres III et IV. Il s'agirait donc, d'un côté, d'une étude du ciel et de ses parties, et, de l'autre, d'une analyse des éléments sublunaires et de leurs propriétés de pesanteur et de légèreté. Parce que le premier ensemble suppose acquises les démonstrations des deux derniers livres, et parce qu'il repose sur la doctrine de l'éther qui n'est pas évoquée par la suite, Solmsen<sup>2</sup> estime que ceux-ci ont été rédigés antérieurement et indépendamment de ceux-là, puis qu'ils ont été tous fondus au sein d'un même ouvrage. Moraux<sup>3</sup>, en revanche, dans un article consacré à la composition du traité, soutient que ce sont trois groupes rédactionnels, et non pas deux seulement, qui constituent *in fine* le *De Cælo*, le livre III étant à l'origine indépendant du livre IV. Nombreux sont donc les interprètes qui posent une césure entre les livres II et III et peut-être est-ce là l'une des raisons pour lesquelles le livre III commence par définir la science physique et son objet, alors que le livre I avait déjà éclairci ce point. Peu importe, pour notre propos, qu'il faille compter deux ou trois couches rédactionnelles, voire plus, et peu importe également que chacune de ces couches puisse être rattachée à la poursuite d'un même objectif scientifique<sup>4</sup>. En revanche, il importe de prendre en considération le fait que le *De Cælo* est de composition rédactionnelle manifestement hétérogène et que, par suite, la

<sup>1</sup> Cf. chapitre II, pp. 133 *sqq.*

<sup>2</sup> F. Solmsen, 1940, pp. 300-303.

<sup>3</sup> P. Moraux, 1954, pp. 170-195.

<sup>4</sup> Comme le montre P. Pellegrin (2004, p. 31) en discutant de la césure qui sépare les deux premiers livres du troisième.

perspective conceptuelle, sur laquelle il s'appuie, peut varier selon les passages qu'on envisage. En ce qui concerne la question qui nous occupe – à savoir la formulation de la doctrine du Premier Moteur –, il pourra apparaître que ces variations n'affectent pas spécifiquement les ensembles rédactionnels du traité, mais qu'elles peuvent, au contraire, s'infiltrer à l'intérieur de l'un d'entre eux, au gré des corrections et des modifications qu'Aristote a manifestement superposées à son texte<sup>1</sup>.

Le *De Cælo* participe de deux logiques concurrentes. La physique de la transitivité, de même que la thèse de l'existence d'un Premier Moteur y sont énoncées dans certains passages, tandis que d'autres relèvent manifestement de la perspective adverse. De la sorte, le *De Cælo* apparaît comme un traité particulièrement ambivalent. On peut faire l'hypothèse que les passages dans lesquels le Premier Moteur est mobilisé participent d'une perspective conceptuelle dans laquelle l'automotricité, qui sous-tend la doctrine de l'éther, a cédé la place à une optique physique différente et on peut faire l'hypothèse réciproque que les textes dans lesquels Aristote tend à considérer l'éther comme un automoteur excluent que le ciel se meuve en vertu de la causalité d'un moteur premier et transcendant<sup>2</sup>.

En tout et pour tout, il n'y a, dans le *De Cælo*, que deux textes<sup>3</sup> qui se réfèrent explicitement à l'existence d'un Premier Moteur. En l'occurrence, ces deux textes s'appuient sans exception sur la négation des deux qualités que nous avons relevées plus haut et dont nous considérons qu'elles sont propres à la physique qui caractérise majoritairement le *De Cælo*, à savoir la qualité de l'automotricité et le primat du mouvement éthéré sur celui que l'âme engendre. Le premier de ces textes figure au

---

<sup>1</sup> Ceci suppose, bien entendu, que nous considérons que la première version du *De Cælo* est antérieure à la doctrine du Premier Moteur Immobile, de même que la physique de l'automotricité serait plus ancienne que celle qui s'appuie sur le schème de la transitivité du mouvement. Il est certes évident que la chronologie relative entre les traités qui relèvent de l'une ou l'autre perspective est plus ou moins impossible à établir définitivement, mais il nous semble, d'une part, que la proximité que nous avons relevée au chapitre II, à la suite de tant d'autres, entre le *De Cælo* et le *De Philosophia*, et, d'autre part, la dette de la physique de l'automotricité à l'égard de la philosophie platonicienne, témoignent en faveur de cette séquence temporelle.

<sup>2</sup> C'est pourquoi il n'est pas probant, à nos yeux, de soutenir, comme le font par exemple C. Natali (1974, pp. 138 *sqq.* ; 144 *sqq.*) et I. Bodnàr (1997, p. 82), que la doctrine de l'éther du *De Cælo* est parfaitement compatible avec celle du Premier Moteur, étant donné que cette dernière apparaît dans quelques textes du *De Cælo*. Il faut encore analyser le contexte conceptuel de ces passages pour pouvoir déterminer s'ils sont une preuve véritable de ce que la logique argumentative de *De Cælo*, I et de la majeure partie du livre II peut être conciliée avec celle de *Physique*, VII et VIII.

<sup>3</sup> Nous passons sous silence la référence, en I, 8, 277b9-10, à l'argumentation de *Métaphysique*, Λ, 8, car celle-ci est manifestement trop allusive pour ne pas immédiatement faire penser qu'elle a été ajoutée au corps principal de la démonstration. Nous ne rangeons pas non plus dans cette rubrique le texte de *De Cælo*, I, 9, puisque la quantité considérable de commentaires qu'il a engendrée montre que, à l'évidence, le sens de ce texte est ambigu.

chapitre 6 du II<sup>ème</sup> livre. Aristote cherche alors à convaincre que le mouvement céleste est parfaitement régulier. À l'argument fondé sur la nature du mouvement circulaire, qui ne connaît aucune pointe de vitesse<sup>1</sup>, il associe celui qui démontre que le moteur du ciel ne peut être la cause d'aucune accélération ni d'aucun ralentissement. L'une ou l'autre de ces variations doit, en effet, être causée soit par la nature du mû, soit par une modification par le moteur de sa façon de mouvoir.

« Or, dans le cas du ciel, aucune de ces hypothèses ne peut se réaliser. Du mû, on a démontré qu'il est premier, simple, ingénéral, incorruptible et absolument immuable. Quant au moteur, il est logique d'admettre qu'il possède ces qualités à un titre bien supérieur encore, car pour mouvoir un être premier, il faut un être premier, pour mouvoir un être simple, il faut un être simple, et pour mouvoir un être incorruptible et ingénéral, il faut un être incorruptible et ingénéral. Donc, puisque le mû ne change pas, bien qu'il soit un corps, le moteur, qui est incorporel, ne peut pas non plus changer. »<sup>2</sup>

Le fond de cette argumentation rejoint, en substance, celui de *Physique*, VIII : l'existence d'un Premier Moteur immobile et incorporel assure de l'éternité et de l'immutabilité du mouvement qu'il cause, puisqu'il n'y a pas à craindre qu'il change d'une quelconque manière, ni en lui-même, ni dans sa relation au mû. On peut toutefois remarquer que cet argument prend place au sein d'une conception physique particulière, puisque la première donnée sur laquelle Aristote s'appuie dans cette preuve est la suivante :

« ...puisque tout mû est mû par quelque chose... »<sup>3</sup>

On pourrait objecter que cela ne démontre pas en soi, ni définitivement, que la théorie du Premier Moteur ne peut pas être formulée, en dehors de cette lecture particulière du mouvement par la science naturelle ; cela en constitue toutefois un indice.

Le second passage figure en *De Cælo*, II, 12. Aristote, dans ce texte, s'interroge sur la raison de la distribution des révolutions célestes. Il pourrait sembler, en effet, illogique que le nombre de ces révolutions n'aille pas croissant, à mesure qu'on s'éloigne de la sphère des fixes et qu'on se rapproche de la terre<sup>4</sup>. En somme, pourquoi la Lune et le Soleil ne comptent-ils pas plus de translations que les planètes intermédiaires (comme

<sup>1</sup> *De Cælo*, II, 6, 288a16-27. Cet argument est, en substance, le même que celui de *Physique*, VIII, 9 dont l'exposé figure à la page 115 de ce travail.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 288a33-b6 : Οὐθὲν δὲ τούτων δυνατὸν περὶ τὸν οὐρανὸν γενέσθαι· τὸ μὲν γὰρ κινούμενον δέδεικται ὅτι πρῶτον καὶ ἀπλοῦν καὶ ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον καὶ ὅλως ἀμετάβλητον, τὸ δὲ κινῶν πολὺ μᾶλλον εὐλογον εἶναι τοιοῦτον· τὸ γὰρ πρῶτον τοῦ πρώτου καὶ τὸ ἀπλοῦν τοῦ ἀπλοῦ καὶ τὸ ἀφθαρτον καὶ ἀγένητον τοῦ ἀφθάρτου καὶ ἀγενήτου κινήσιον. Ἐπεὶ οὖν τὸ κινούμενον οὐ μεταβάλλει σῶμα ὄν, οὐδ' ἂν τὸ κινῶν μεταβάλλοι ἀσώματον ὄν.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 288a27-28 : ἐπεὶ πᾶν τὸ κινούμενον ὑπό τινος κινεῖται

<sup>4</sup> *Ibidem*, II, 12, 291b29-31.

Vénus, Mars et Jupiter) qui se situent pourtant au-dessus d'eux ? À cette question, Aristote propose de répondre en commençant par se remémorer que les astres ne sont pas seulement des corps inertes<sup>1</sup>, mais qu'ils possèdent au contraire la vie et l'activité. Si cette affirmation permet de résoudre l'aporie qu'Aristote vient de formuler, c'est précisément parce que c'est de l'activité des astres que découle la cause de la distribution des révolutions : les déplacements célestes sont autant de moyens, explique Aristote, pour réaliser une perfection que les astres convoitent. Aux étoiles fixes qui se trouvent proches de l'être parfait, une rotation simple peut suffire ; aux planètes, qu'une distance plus grande sépare de cet être, plusieurs mouvements sont en revanche nécessaires ; mais, en ce qui concerne la Lune et le Soleil, leur trop grand éloignement du principe rend la multiplication de leurs efforts tout à fait vaine, si bien que leurs mouvements sont, en fin de compte, moins nombreux que ceux des autres planètes<sup>2</sup>. Ainsi, si l'on tient à expliquer la raison du nombre de rotations que chaque étoile réalise, c'est non seulement à l'existence d'un Premier Moteur transcendant qu'il faut recourir, mais aussi à la thèse selon laquelle ce moteur est un principe excellent qui meut les planètes en raison d'une causalité finale. De la sorte, le mouvement des astres est bel et bien le fruit de leur âme, puisque c'est elle qui structure une activité dévolue à la poursuite d'un bien. Si donc la thèse du Premier Moteur et celle du *ὡς ἐρῶμενον*<sup>3</sup> sont ici mobilisées, c'est dans la mesure où les translations astrales ne répondent plus au schéma instauré en *De Cælo*, II, 8-9 : entendons par là que les astres se meuvent manifestement par eux-mêmes et non pas seulement en vertu des rotations de leurs sphères et du pouvoir automoteur de l'éther. Il ne fait aucun doute que la thèse la plus classique de la théologie aristotélicienne est mobilisée dans ce texte, mais il ne fait aucun doute non plus que sa formulation repose sur la négation des principes cosmiques établis précédemment à l'aide de la doctrine de l'éther.

L'analyse des deux seuls textes du *De Cælo*, dans lesquels Aristote se réfère sans ambiguïté à la doctrine du Premier Moteur, révèle donc que celle-ci n'apparaît jamais en dehors d'un contexte conceptuel qui consiste précisément à nier les deux critères qui ont servi plus haut à distinguer la physique du *De Cælo*. À tout le moins, ce constat doit nous convaincre que la théorie du Premier Moteur Immobile n'est pas une évidence conceptuelle, mais qu'« elle est plutôt le fruit d'une longue conquête... »<sup>4</sup>, car elle implique qu'on adopte sur le mouvement une perspective singulière. Ce n'est pas cette perspective, en tout cas, qu'Aristote valorise dans la majeure partie du *De Cælo* car, mis à part II, 6 et II, 12, il n'est qu'un seul autre texte dans lequel la physique de la transitivity

<sup>1</sup> *Ibidem*, 292a18-21.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 292a22-28.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b3.

<sup>4</sup> J. Moreau, 1939, p. 118.

est évoquée. Il s'agit en l'occurrence du chapitre 3 du dernier livre, dans lequel Aristote s'interroge sur la cause des mouvements des corps pesants et légers. Le parallèle problématique avec *Physique*, VIII, 4 est évident. Son argumentation contribue d'ailleurs à mettre en valeur une physique de la transitivité, dans la mesure où elle évoque par endroits la distinction entre la puissance et l'acte. En 311a2 *sqq.* par exemple, Aristote suggère que le mouvement est l'actualisation d'une puissance, mobilisant ainsi, à peu de choses près, la même définition du mouvement qu'en *Physique*, III, 1-2. En 310a31-32 également, la frontière entre l'acte et la puissance semble aussi s'appliquer au couple moteur-mû, puisqu'Aristote explique que, en un sens, le moteur des choses lourdes ou légères est ce qui les fait telles<sup>1</sup>. De la sorte, la conclusion du chapitre est identique à celle de *Physique*, VIII, 4 :

« Ce qui meut, c'est à la fois ce qui a produit la chose à l'origine et ce qui a ôté l'obstacle à son mouvement ou ce sur quoi elle a rebondi, comme nous l'avons dit dans nos premiers exposés, où nous établissons qu'aucune de ces choses ne se meut elle-même. »<sup>2</sup>

Ainsi, la seule analyse physique du *De Cælo*, qui refuse que les éléments soient strictement automoteurs, est immédiatement placée sous la tutelle des démonstrations de *Physique*, VIII, par le biais d'une référence interne. Remarquons aussi que seule cette référence avance clairement l'idée que ni le lourd ni le léger ne se meuvent eux-mêmes, car le reste du chapitre, même s'il présente des données argumentatives qui autorisent cette conclusion, s'attache plus à expliquer la forme de leur mouvement que la relation qu'ils entretiennent avec leur moteur :

« ...dans ces conditions, donc, chercher pourquoi le feu se porte vers le haut, et la terre vers le bas, cela équivaut à se demander pourquoi le guérissable qui se meut et change en tant que guérissable marche vers la santé, mais non vers la blancheur, et à poser la même question à propos de tous les autres altérables. »<sup>3</sup>

Manifestement, la cause du mouvement élémentaire qu'Aristote recherche ici est celle qui est capable d'expliquer la forme du mouvement que les corps simples réalisent et c'est pourquoi il peut attribuer à la nature même des éléments le principe de leur mouvement. C'est aussi pourquoi il va jusqu'à insister sur la grande autonomie du lourd et du léger :

<sup>1</sup> *De Cælo*, IV, 3, 310a32 : « ...le moteur est l'agent de l'alourdissement ou celui de l'allègement... » / κινητικὸν μὲν τὸ βαρυντικὸν καὶ τὸ κουφιστικόν

<sup>2</sup> *Ibidem*, 311a9-11 : Κινεῖ δὲ τό τε ἐξ ἀρχῆς ποιῆσαν καὶ τὸ ὑποσπάσαν ἢ ὅθεν ἀπεπήδησεν, καθάπερ εἴρηται ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, ἐν οἷς διωρίζομεν ὅτι οὐθὲν τούτων αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖ.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 310b16-19 : τὸ δὲ ζητεῖν διὰ τί φέρεται τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω, τὸ αὐτὸ ἐστὶ καὶ διὰ τί τὸ ὑγιαστὸν ἂν κινῆται καὶ μεταβάλλῃ ἢ ὑγιαστὸν, εἰς ὑγίειαν ἔρχεται ἀλλ' οὐκ εἰς λευκότητα. Ὅμοίως δὲ καὶ τᾶλλα πάντα τὰ ἀλλοιωτά.

« Mais le lourd et le léger ont manifestement plus que ces choses-là [le guérissable et l'augmentable] leur principe de mouvement en eux-mêmes... »<sup>1</sup>

Concluons donc que si le *De Cælo* sait présenter des thèses physiques ou théologiques proches de celles de *Physique*, VIII et de *Métaphysique*, Λ, rien n'indique cependant qu'il le fasse en vertu de la dynamique conceptuelle qui l'anime essentiellement, plutôt que grâce à des retouches réalisées à la lumière des avancées de la physique aristotélicienne.

Tout porte à croire, en conséquence, que, dans le reste du traité, Aristote envisage le ciel comme un premier moteur automoteur. On a déjà vu<sup>2</sup> que tel était le sens de *De Cælo*, II, 1, où Aristote refuse qu'une contrainte quelconque soit à l'origine du mouvement céleste. Un deuxième texte – *De Cælo*, III, 2 – confirme cette lecture. Aristote ne souhaite pas alors traiter du ciel et de sa supériorité, mais, plus simplement, démontrer que chaque élément possède un mouvement naturel. Si l'on nie cela, en effet, il faut alors admettre qu'ils ne connaissent que le mouvement contre nature. Or, puisque le mouvement contre nature n'existe que par opposition au mouvement naturel, il est nécessaire de conclure qu'ils possèdent un mouvement naturel<sup>3</sup>. Les implications de ce raisonnement conduisent ensuite Aristote à formuler une preuve de l'impossibilité de la régression à l'infini assez analogue à celle de *Physique*, VII, 1 ou VIII, 5, avec cette différence majeure, cependant, qu'elle n'aboutit pas à l'affirmation de l'existence d'un Premier Moteur Immobile, mais à celle d'un premier moteur mû d'un mouvement naturel. Ceci intervient en deux temps. En 300b13-16 tout d'abord, le Stagirite montre simplement que, attendu que le mouvement naturel existe nécessairement et qu'il est antérieur au mouvement contraint qui en est une dérogation, il est donc nécessaire que le premier moteur meuve d'un mouvement naturel et non pas contraint :

« ...la cause du mouvement originel ne doit pas mouvoir par contrainte, mais selon la nature ; on remonterait, en effet, à l'infini, s'il n'y avait pas un premier moteur mouvant selon la nature, mais si, au contraire, on trouvait toujours un moteur antérieur qui transmettrait le mouvement en étant lui-même mû par contrainte. »<sup>4</sup>

À strictement parler, ce passage pourrait s'accorder avec les démonstrations de la *Physique* : le Premier Moteur n'est pas naturel, mais tout indique cependant qu'il meut de façon naturelle, dans la mesure où il actualise malgré lui les potentialités inhérentes aux astres. *Physique*, II, 7 insiste d'ailleurs sur ce paradoxe :

<sup>1</sup> *Ibidem*, 310b31-32 : Μᾶλλον δὲ τὸ βαρὺ καὶ τὸ κοῦφον τούτων ἐν ἑαυτοῖς ἔχειν φαίνεται τὴν ἀρχὴν

<sup>2</sup> Cf. chapitre III, pp. 162-163 ; 164-168.

<sup>3</sup> *De Cælo*, III, 2, 300a21-37.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 300b13-16 : καὶ δεῖ τὴν πρώτην κινουῦσαν μὴ βίᾳ κινεῖν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν· εἰς ἄπειρον γὰρ εἶσιν, εἰ μὴ τί ἐσται κατὰ φύσιν κινουῦν πρῶτον, ἀλλ' ἀεὶ τὸ πρότερον βίᾳ κινούμενον κινήσει.

« Et il y a deux principes qui meuvent naturellement, dont l'un n'est pas naturel, car il ne possède pas le principe du mouvement en lui-même. Tel est le cas de ce qui meut sans être mû, comme l'être absolument immobile et le premier de tous, l'essence et la forme. »<sup>1</sup>

En ce sens, cette première conclusion, en *De Cælo*, III, 2, ne dément pas encore les données de la *Physique*. Remarquons, cependant, que la régression au premier moteur intervient ici d'une manière assez originale. Ce n'est pas la nécessité de distinguer entre le mobile et son moteur qui oblige à poser que la série des moteurs n'est pas infinie et qu'un premier terme existe nécessairement. Ce n'est pas le principe de la transitivité du mouvement qui structure l'énoncé du raisonnement, mais le couple formé par l'opposition entre le mouvement naturel et le mouvement contraint<sup>2</sup> : si à chaque mouvement contraint correspond, en amont, une translation naturelle, alors il est nécessaire de poser que le premier des mouvements est naturel ; dans l'hypothèse inverse, nous serions tenus de remonter indéfiniment de mouvement contraint en mouvement contraint<sup>3</sup>, dont aucun ne peut être premier.

À partir de 300b16, la critique du *Timée*<sup>4</sup> et du désordre qu'il postule avant la naissance du monde, conduit Aristote à préciser sa pensée et à affirmer plus explicitement que l'agent du premier mouvement meut d'une façon naturelle parce qu'il est lui-même mû selon la nature. Si, en effet, les éléments étaient animés d'un mouvement avant que le monde existât, ce ne pouvait être que d'un mouvement naturel, puisqu'on vient de prouver que celui-ci est antérieur au mouvement contraint. Or, si tel est le cas, c'est donc que le cosmos existait en réalité déjà et que le monde n'a jamais connu de désordre. Puis le texte continue ainsi :

« C'est une nécessité, en effet, que ce qui meut en premier lieu se meuve soi-même et comporte un mouvement selon la nature... »<sup>5</sup>

Sur ce texte, cependant, certains interprètes, comme P. Pellegrin<sup>6</sup>, soutiennent qu'il ne contredit pas la théorie du Premier Moteur Immobile, attendu que le premier moteur dont il est ici question n'est autre que le premier moteur de la série des moteurs mus. P. Pellegrin poursuit, en expliquant que, plus généralement, le *De Cælo*, en tant qu'il est un

<sup>1</sup> *Physique*, II, 7, 198a35-b3 : διτταὶ δὲ αἱ ἀρχαὶ αἱ κινουῦσαι φυσικῶς, ὧν ἡ ἑτέρα οὐ φυσικὴ· οὐ γὰρ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὐτῇ. τοιοῦτον δ' ἔστιν εἴ τι κινεῖ μὴ κινούμενον, ὥσπερ τό τε παντελῶς ἀκίνητον καὶ [τὸ] πάντων πρῶτον καὶ τὸ τί ἔστιν καὶ ἡ μορφή.

<sup>2</sup> Comme c'est déjà le cas en I, 2, à l'heure de prouver l'existence de l'éther.

<sup>3</sup> Et non pas de moteur en moteur, comme en *Physique*, VII et VIII.

<sup>4</sup> *Timée*, 30a.

<sup>5</sup> *De Cælo*, III, 2, 300b21-22 : τό τε γὰρ πρῶτον κινουῦν ἀνάγκη κινεῖν ἑαυτὸ κινούμενον κατὰ φύσιν...

<sup>6</sup> P. Pellegrin, 2004, p. 45.

traité de cosmologie, n'a pas à faire référence aux réalités transcendantes, de sorte que son silence sur la question du Premier Moteur n'est pas le signe d'une variation doctrinale, mais d'une régionalisation stricte du propos. D'une manière plus générale, Moraux<sup>1</sup> explique que, sur ce texte comme sur d'autres, il n'y a pas à s'inquiéter de la compatibilité du *De Cælo* avec la thèse du Premier Moteur ou celle du pouvoir psychique de l'âme. C'est, selon lui, parce qu'Aristote n'adopte pas toujours le même point de vue que certains passages du *De Cælo* peuvent sembler aller à l'encontre du corpus.

Il est impossible de trancher définitivement cette question et il n'est sans doute pas souhaitable d'oublier que le contexte détermine très souvent la logique qu'Aristote mobilise dans le traitement d'un problème<sup>2</sup>. Néanmoins, il apparaît que l'hypothèse de la variabilité des points de vue ne suffit pas, sur ce problème précis, à rendre compte de la dissonance de certains textes. Rien ne pourra permettre de soutenir catégoriquement que *De Cælo*, III, 2 ne fait pas référence simplement au premier moteur mû, mais au moteur absolument premier. Notons, cependant, à la suite de Solmsen<sup>3</sup>, que la récurrence des expressions « πρώτον κινῶν »<sup>4</sup> incite plutôt à penser que c'est le concept du moteur absolument premier qui est ici évoqué. Ajoutons que l'argument selon lequel le *De Cælo*, compte tenu de son objet cosmologique, n'aurait pas à mobiliser le concept de Premier Moteur Immobile peut être très certainement discuté : pourquoi le concept de Premier Moteur serait-il hors de propos en III, 2, alors que sa présence en II, 6 et II, 12 n'est jamais interprétée comme la marque d'un propos qui dépasse les bornes qui lui sont assignées. Si le *De Cælo* est un traité de physique qui n'a pas besoin de mobiliser la doctrine d'un moteur transcendant, pourquoi alors ne pas s'étonner que cette doctrine apparaisse

---

<sup>1</sup> P. Moraux, 1965, pp. XLIII-XLIV : « Selon qu'il parlait en cosmologue, en métaphysicien, en biologiste, en moraliste, etc., Aristote a pu, en effet, considérer un même objet sous plusieurs angles différents et il en est parfois résulté d'apparentes contradictions. Si gênantes qu'elles soient pour nous, celles-ci doivent être jugées comme les fruits d'un génie polymorphe et soucieux d'embrasser le réel dans toute sa complexité, même au prix de difficultés internes dans la synthèse ainsi élaborée. » P. Pellegrin (2004, pp. 44-48) n'est pas loin de se rallier à cette interprétation. À cet ordre d'idées se rattache également l'interprétation de Cherniss (1944, pp. 583 *sqq.*) qui suggère que le Premier Moteur est compatible avec la théologie astrale du *De Cælo*, puisqu'il ne cesse pas d'être, dans ce texte, la cause finale du mouvement du ciel. Aristote, toutefois, n'en aurait pas parlé, puisque ces remarques étaient, en un sens, hors de propos. On pourrait répondre à cette interprétation que la thèse selon laquelle les astres se meuvent en vertu de leurs cercles interdit de penser que la causalité finale puisse être impliquée par le schéma cosmologique du *De Cælo*.

<sup>2</sup> C'est d'ailleurs ce que l'on aura l'occasion d'observer au sujet des quelques chapitres de *Λ* qui traitent du Premier Moteur d'une manière très distincte de celle de la *Physique*.

<sup>3</sup> F. Solmsen, 1940, p. 273, n. 24.

<sup>4</sup> *De Cælo*, III, 2, 300b13 ; 300b15 ; 300b22.



pourtant dans ces deux textes ?<sup>1</sup> Il ne nous semble pas plus justifié de tenter, à la manière de Moraux, d'atténuer la distance qui sépare la doctrine du *De Cælo* de celle de la *Physique*, en faisant valoir que, dans ces deux séries de textes, Aristote n'adopte pas le même point de vue. Bien sûr, le *De Cælo* est tout entier travaillé par des questions de physique. Cependant, on a pu constater, lors de l'étude de *Physique*, VIII, que le souci de poursuivre une recherche au moyen des seuls outils de la physique n'interdisait pas d'aboutir à la connaissance de réalités transcendantes. *Physique* VIII n'est pas autre chose qu'une étude du mouvement éternel (de même que le *De Cælo*, I-II en un sens) et on ne s'étonne pourtant pas que cette étude du mouvement éternel nécessite de prouver l'existence d'un moteur immobile. Il n'est donc pas convaincant d'attribuer à des effets de contexte l'absence de la doctrine du Premier Moteur Immobile dans le *De Cælo* car ni l'objet, ni la méthode du *De Cælo* ne sont plus physiques que ceux de *Physique*, VII et VIII. On est alors en droit de penser que la dissonance entre le *De Cælo* et la doctrine du Premier Moteur ne s'explique pas uniquement par une différence de points de vue, mais, plus fondamentalement, par le contraste qui oppose entre eux deux schémas conceptuels de la science physique. Telle est d'ailleurs l'option interprétative que de nombreux spécialistes<sup>2</sup> adoptent sur ce point, en faisant valoir que l'automotricité sur laquelle s'appuie le *De Cælo* interdit qu'on puisse véritablement formuler la doctrine du Premier Moteur Immobile. Aussi peut-on rejoindre Guthrie qui, dans son introduction au *Traité du ciel* formule l'observation suivante : « En général, donc, le langage du *De Cælo* suggère qu'Aristote pense au ciel externe comme à l'être premier qui, par sa propre révolution automotrice, est responsable du mouvement de toutes les autres choses dans l'univers... »<sup>3</sup>

### III. 2. La doctrine du Premier Moteur Immobile dans le *De Philosophia*

On pourrait, au sujet du *De Philosophia*, soulever les mêmes problèmes. De fait, la tradition interprétative a pour coutume de se demander si, dans les fragments qu'il nous

---

<sup>1</sup> On voit, en somme, qu'on est tellement habitué à identifier la théologie aristotélicienne à la célèbre doctrine du Premier Moteur Immobile, qu'on ne s'étonne pas de la voir apparaître dans des textes qui ne la nécessitent pas et qu'on ne doute pas qu'elle soit silencieusement affirmée dans des textes qui l'interdisent pourtant.

<sup>2</sup> Citons, entre autres, H. von Arnim (1931, pp.8-24), W. K. C. Guthrie (1939, p. XXXVI et 1973, pp. 166-167), J. Moreau (1939, pp. 118-120; 140), P. Gohlke (1952, pp. 81 *sqq.*; 153 *sqq.*) ou F. Solmsen (1940, pp. 94; 101-102; 384 et 1960, p. 232).

<sup>3</sup> « In general, then, the language of the *De Cælo* suggests that Aristotle is thinking of the outermost heaven as the primary being, which by its own self-caused revolution is responsible for the motion of everything else in the universe.... » (W. K. C. Guthrie, 1939, p. xx)

reste, il transparait quelque chose qu'on puisse assimiler à la doctrine du Premier Moteur. Cette question se pose avec d'autant plus d'acuité que certains interprètes, Jaeger en tête, estiment qu'il est un fragment, en particulier, qui fait allusion à cette doctrine. Il s'agit, en l'occurrence, du fragment 26, dont nous avons déjà souligné<sup>1</sup> qu'il présupposait l'existence de l'éther. Dans ce texte, Velleius dresse la liste de l'ensemble des réalités dont Aristote dit qu'elles sont divines et, parmi lesquelles, figure un être transcendant assez analogue, en apparence, au Premier Moteur Immobilé.

« Et Aristote, dans le troisième livre du *De la philosophie*, brouille beaucoup d'idées, en étant d'un avis différent de son maître Platon<sup>2</sup>. En effet, tantôt il attribue toute divinité à l'intelligence, tantôt il dit que le monde lui-même est dieu, tantôt il prépose un autre dieu au monde et il lui attribue pour rôle de diriger et de sauvegarder le mouvement du monde par une sorte de révolution. Puis il dit que l'embrasement du ciel est un dieu, sans s'apercevoir que le ciel est une partie du monde, monde qu'il aura lui-même désigné ailleurs comme un dieu. Or, comment cette divine faculté perceptive du ciel peut-elle être préservée à une si grande vitesse ? Ensuite, où se trouvent ces dieux si nombreux, si nous comptons aussi le ciel comme un dieu ? Et

---

<sup>1</sup> Chapitre II, pp. 121 *sqq.*

<sup>2</sup> Cette première phrase pose, à elle seule, deux problèmes éditoriaux. Le premier consiste à savoir s'il faut lire *dissentiens* ou *non dissentiens* et, par suite, s'il faut conserver la leçon de Rose, comme le font Arnim, Diels, Nuyens et de Vögel. Selon cette hypothèse, Aristote ne serait pas d'un avis différent de son maître, mais il reprendrait à la lettre ses propositions. (Voir Ch. Lefèvre, 1961, pp. 197-248). La plupart des spécialistes (Ross, Walzer, Bignone, Wilpert, Untersteiner), cependant, à la suite de Jaeger, propose de ne pas donner le *non* qui n'apparaît dans aucun manuscrit. En tout cas, il est probable que l'impression de désordre que veut susciter Velleius, ainsi que la nouveauté de la doctrine de l'éther, dont fait mention ce texte, suffisent à justifier que l'Épicurien estime qu'Aristote est un disciple dissident. B. Botter (2005, p. 236) ajoute que la leçon *non dissentiens* serait inappropriée pour indiquer un accord entre Platon et Aristote. Le second problème éditorial concerne le syntagme « *magistro suo Platone* ». La tradition manuscrite, en effet, donne « *uno Platone dissentiens* », ce qui implique qu'Aristote était en désaccord avec son maître sur un seul point, point qu'il faut alors parvenir à identifier dans la suite du texte. Cependant, la quasi totalité des interprètes a transformé le *uno* en *suo*. Il n'est guère que Festugière, A. P. Bos et B. Botter qui, pour des raisons interprétatives différentes, souhaitent garder « *uno* ». Ainsi, cela permet à Festugière (1949 - 1, p. 243) de mieux justifier la réduction qu'il opère des différentes entrées du divin à une seule réalité. A. P. Bos, (1988, pp. 51-52) quant à lui, fait valoir que cette leçon est celle qui est le mieux attestée et qu'elle permet en outre de reconstituer l'effet rhétorique que devait avoir le texte de Cicéron (*uno dissentiens* faisant pendant à *multa turbat*). Il interprète donc cet unique point de désaccord comme désignant la distinction qu'il lit dans ce fragment entre le *νοῦς* contemplatif et l'activité pratique de la *ψυχή*. B. Botter enfin estime que ce point de désaccord rejoint plutôt la question de l'éther (2005, p. 237). Nous ne pensons pas que le texte du fragment 26 soit suffisamment clair pour permettre de distinguer avec certitude un unique point de désaccord qui séparerait Platon d'Aristote. Nous ne pensons pas non plus que la stratégie argumentative de Velleius puisse se suffire d'un désaccord si limité. Nous choisissons donc de lire *suo* et non pas *uno*. Si toutefois *uno* était à retenir, il ne serait pas absurde de rejoindre alors B. Botter et de désigner l'éther comme le point explicite de désaccord entre le Stagirite et son maître. Il demeure, cependant, que ce désaccord est plus implicite qu'explicite et qu'il porte sans doute non pas seulement sur l'identité des dieux, mais aussi sur leurs fonctions ou leur absence de fonction. C'est pourquoi la leçon *uno* peut sembler trop restrictive.

quand il soutient que le dieu est en même temps incorporel, il le prive de toute faculté perceptive, et même de la faculté de prévoir. En outre, comment le monde se meut-il, s'il est privé d'un corps ; qui plus est, comment, alors qu'il se meut toujours, peut-il être en paix et bienheureux ? »<sup>1</sup>

À la divinité du monde, du ciel<sup>2</sup> et de l'éther, ce texte enseigne donc qu'Aristote joint celle d'une intelligence et d'une autre réalité dont le rôle est de diriger le mouvement du monde. Naturellement, ce sont ces deux êtres que certains commentateurs assimilent au Premier Moteur. À l'évidence, la thèse d'une *mens* divine et celle d'un dieu qui a en charge le mouvement du monde réunissent à elles deux quelques traits essentiels de la doctrine. C'est pourquoi Bernays, puis Jaeger, furent tentés de les rapprocher l'une de l'autre. Ils<sup>3</sup> commencent donc par poser que l'*alius quidam* n'est autre que le Premier Moteur, étant donné que ce texte lui accorde le statut d'un principe du mouvement. Le rapprochement avec la *mens* divine n'en est alors que plus aisé car, si l'*alius quidam* est le Premier Moteur, il doit aller de soi qu'il est aussi ce νοῦς auquel le passage fait allusion<sup>4</sup>. C'est à la même identification que procèdent E. Berti, B. Effe et Dumoulin<sup>5</sup>, en estimant que la *replicatio* est, en réalité, opérée par la *mens*. À cette première interprétation du fragment 26, il est sans doute possible de répondre qu'il n'est pas certain que l'*alius quidam* soit un principe transcendant du mouvement. Le texte peut tout aussi bien indiquer que l'*alius quidam* est une cause immanente qui dirige et préserve l'ensemble des mouvements cosmiques, en produisant une *replicatio*. E. Berti, puis B. Botter<sup>6</sup>, estiment au contraire que l'*alius quidam* transcende le monde, en raison de la transitivité du verbe

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 26 (Cicéron, *De natura deorum*, 1, 13, 33) : *Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens. modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur. tum caeli ardorem deum dicit esse, non intellegens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designavit deum. quo modo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest ? ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum ? cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia. quo porro modo moveri mundus carens corpore, aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest ?*

<sup>2</sup> Il est probable que ce passage s'appuie sur un amalgame entre les deux sens de κοσμός ou de οὐρανός. Aussi Velleius peut-il jouer sur cette ambiguïté, en s'étonnant qu'Aristote qualifie le ciel de divin, alors qu'il a déjà proclamé la divinité du monde dans son entier.

<sup>3</sup> J. Bernays, 1863, pp. 99-100 ; W. Jaeger, 1997, p. 138.

<sup>4</sup> W. Jaeger, 1997, pp. 138-140. Beaucoup d'interprètes se rangent d'ailleurs à l'avis que la *mens* et l'*alius quidam* sont identiques, sans toutefois nécessairement les rapprocher du Premier Moteur Immobile. C'est le cas de Theiler (1924, pp. 83-84 ; 1957, pp. 127-131) ; J. Moreau (1939, p. 118) ; Festugière (1949 - 1, p. 243) ; J. B. Skemp, (1952, p. 99) et de L. Elders, (1961, pp. 204-205, n. 4).

<sup>5</sup> E. Berti, 1962, p. 312 ; B. Effe, 1970, pp. 161 ; B. Dumoulin, 1981, pp. 44-52. Cependant, Dumoulin, (1986, p. 351), exprime une vue différente : la *mens* divine serait un principe non moteur.

<sup>6</sup> E. Berti, 1962, p. 311 ; B. Botter, 2005, p. 250.

*replicare* : la *replicatio* impliquerait donc qu'un être engendrât le mouvement dans autre chose. L'*alius quidam* ne pourrait donc s'identifier à la sphère des fixes qui gouverne le monde en raison de sa propre *replicatio*. Remarquons cependant que, à strictement parler, la sphère des fixes, en même temps qu'elle accomplit sa propre révolution, en engendre d'autres dans les planètes. À cet égard, la transitivité de la *replicatio* peut paraître respectée, de sorte que l'identification de l'*alius quidam* et des étoiles fixes continue d'être l'option interprétative la plus naturelle. C'est pourquoi nous rejoignons la plupart des interprètes<sup>1</sup> qui estime que l'*alius quidam* correspond à la sphère des fixes, compte tenu de la relative supériorité, au regard du reste du monde, que le fragment accorde à ce dieu<sup>2</sup>. Sans doute est-ce là aussi ce qu'indiquent d'autres fragments du *De Philosophia* qui ne fait jamais allusion à une quelconque révolution, que pour immédiatement la rattacher au dieu-ciel<sup>3</sup>. Untersteiner<sup>4</sup> se joint à cette lecture, en mobilisant un argument supplémentaire : l'efficience que suppose l'action de gouverner et de diriger le mouvement du monde ne lui paraît pas compatible avec l'immobilité nécessaire du Premier Moteur.

Toutefois, la mention de l'*alius quidam* n'est vraisemblablement pas la seule raison qui conduise à penser que, derrière le pêle-mêle dont fait état Velleius, se cache en réalité la doctrine du Premier Moteur Immobile. L'allusion à un intellect divin, en effet, suffit à justifier de soutenir une telle lecture : d'ailleurs, n'est-ce pas là un réflexe naturel de l'étude de l'aristotélisme que de mettre en relation tout ce qui a trait à l'intellect avec celui du Premier Moteur ? En tout cas, Bernays, Cherniss, E. Berti, Untersteiner et Chroust<sup>5</sup> procèdent chacun à cette assimilation. Tous s'accordent pour associer cet intellect, auquel Aristote accorde toute divinité, à la doctrine du Premier Moteur, dont l'immobilité leur paraît d'ailleurs confirmée par les adjectifs « *quietus* » et « *beatus* », d'une part, et par la précision « *sine corpore* », de l'autre. Or, si le Premier Moteur est

<sup>1</sup> Citons, par exemple, Moreau (1939, pp. 117-121), Festugière (1949 - 1, pp. 244-247) ou Guthrie (1973, p. 164).

<sup>2</sup> Arnim (1931), pour rendre compte de cette supériorité, fait l'hypothèse que l'*alius quidam* n'est ni la sphère des fixes, ni le Premier Moteur dont il estime qu'il est absent du *De Philosophia*, mais une sorte de synthèse des intelligences des sphères, dont la doctrine est exposée en *Métaphysique*, Λ, 8. Comme le fait très justement remarquer E. Berti (1962, p. 311), il est difficile d'admettre une telle interprétation, dans la mesure où rien dans le corpus ne l'atteste.

<sup>3</sup> Tel est le cas, par exemple, des fragments 21 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 15, 42 et 2, 16, 44) ou 27 (Cicéron, *Academica*, 1, 17, 26 ; *Tusculanae disputationes*, 1, 10, 22 ; *Tusculanae disputationes*, 1, 17, 41 ; *Tusculanae disputationes*, 1, 26-65-27, 66). C'est pourquoi il n'est pas besoin d'en passer par l'hypothèse d'une âme du monde incorporelle.

<sup>4</sup> M. Untersteiner, 1963, pp. 264-265.

<sup>5</sup> J. Bernays, 1863, pp. 108-109 ; H. Cherniss, 1944, pp. 592-595 ; E. Berti, 1962, p. 289 ; M. Untersteiner, 1963, 264-265 ; A. H. Chroust, 1976, pp. 191-193.

présent dans ce fragment, c'est donc qu'il doit être au principe du mouvement du monde d'une manière différente de celle de l'*alius quidam*. C'est pourquoi chacun de ces interprètes se réfère à l'idée que cette *mens* est une cause finale objective des rotations célestes. À l'appui de cette thèse, il y aurait le fragment 28 qui distingue entre les deux sens de la cause finale :

« car la finalité se dit en deux sens : nous l'avons dit dans le traité *De la philosophie*. »<sup>1</sup>

Cependant, cette interprétation peut, à plusieurs titres, prêter à discussion. Commençons par remarquer que le fragment 28 affirme, en fin de compte, assez peu de choses. On sait que cette distinction, en Λ, 7, 1072b1-3, justifie que la fin puisse exister parmi des êtres immobiles, structurant ainsi la thèse du ὡς ἐρώμενον. Cependant, rien n'autorise à lire cet enchaînement argumentatif dans le fragment 26. Pépin<sup>2</sup> a sans doute raison de noter que ce n'est pas parce qu'Aristote affirme que cette distinction était déjà formulée dans le *De Philosophia* qu'il faut en conclure qu'elle servait nécessairement à traiter du Premier Moteur Immobile. En outre, il faut remarquer qu'il n'est jamais fait mention de la cause finale dans le fragment 26. Certes, on peut toujours faire valoir que ce fragment, en plus d'être un témoignage du dialogue, en est aussi une critique, si bien que Velléius masquerait volontairement certains aspects de la doctrine pour la rendre plus incohérente. Cette éventualité n'est toutefois que pure spéculation, puisque cela revient à fonder une interprétation sur ce qui manque et non pas sur ce qui est présent dans le texte. En outre, les critiques de Velléius, on le verra, s'appuient toutes sur une confusion savamment organisée entre chaque aspect de la doctrine. On peut alors être en droit de penser que l'Épicurien n'aurait pas manqué d'utiliser la thèse de la causalité finale pour l'associer à un nouvel amalgame, de façon à en tirer une objection supplémentaire. S'il est donc raisonnable de ne pas prêter à la *mens* du fragment 26 le pouvoir d'engendrer les révolutions sidérales, par la voie de la cause finale, il ne subsiste alors aucune raison de l'identifier au Premier Moteur en tant que tel, car précisons à nouveau que nous entendons par la doctrine du Premier Moteur Immobile non pas seulement celle d'un être transcendant en général, ni même celle d'une vague ἀρχή du monde physique, mais, plus précisément, celle qui fait de cet être le principe premier des transports célestes, en vertu de l'impossibilité que ces transports s'engendrent d'eux-mêmes, impossibilité fondée sur

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 28 (*Physique*, II, 2, 194a35-36) : διχῶς γὰρ τὸ οὖ ἕνεκα· εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας. Depuis Bernays (1863, pp. 107-110) on estime qu'il s'agit là d'une référence au *De Philosophia*, plus précisément au fragment 28 (Ross).

<sup>2</sup> J. Pépin, 1967, p. 468 et 1971, p. 335.

une certaine approche du mouvement<sup>1</sup>. C'est pourquoi rien, dans la mention de l'existence d'une *mens* divine ne suffit à témoigner de cette doctrine. Concluons donc que ce fragment en dit en fin de compte trop peu pour fonder la certitude qu'Aristote, dans le *De Philosophia*, formule la doctrine du Premier Moteur.

Peut-être faut-il alors se tourner vers d'autres fragments pour trouver une trace de cette thèse. Les candidats les plus pertinents seraient alors les fragments 16 et 17. Le premier, en effet, affirme l'immutabilité du dieu qui ne peut jamais, en vertu de sa perfection, changer d'aucune manière :

« Si donc ce qui change change soit par autre chose, soit par soi-même et, si c'est par autre chose, c'est soit par quelque chose de meilleur, soit par quelque chose de pire, si en revanche c'est par lui-même, il change soit pour quelque chose de pire, soit pour tendre vers quelque chose de plus beau. Or, il n'y a rien qui soit meilleur que le divin lui-même et par quoi il puisse être changé (car cela serait plus divin) et il n'est pas non plus de règle que ce qui est meilleur soit affecté par le pire. Et, en vérité, s'il était changé par quelque chose de pire, il comporterait quelque chose de vil, alors qu'il n'y a rien de vil en lui. Mais il ne change pas non plus par lui-même, pour tendre vers quelque chose de plus beau, ni, de fait, ne manque d'aucune des beautés qui lui sont propres. Cependant, il ne change pas non plus vers le pire, puisque même l'homme ne se rend pas spontanément pire qu'il n'est...»<sup>2</sup>

Voilà une affirmation de l'immutabilité divine qui peut immédiatement faire penser à celle du Premier Moteur<sup>3</sup>. Cependant, l'immutabilité du divin, qui est une proposition philosophique d'ordre général, n'est pas encore l'immobilité d'un principe moteur transcendant propre à la doctrine aristotélicienne. Rien n'est encore dit sur la fonction motrice de ce dieu immuable et il arrive à Aristote de mobiliser ce texte au sujet de la sphère des fixes, comme on l'a constaté en *De Caelo*, I, 9. De la sorte, pas plus que pour le fragment précédent, on ne peut raisonnablement soutenir que celui-ci fait signe vers la notion du Premier Moteur. Reste alors à se tourner vers le fragment 17<sup>4</sup> qui démontre

<sup>1</sup> Easterling (1976, pp. 252-265) exprime très clairement ce qu'a de particulier la doctrine du Premier Moteur. En effet, bien qu'il soutienne qu'Aristote ait défendu dans le *De Philosophia* l'existence d'un Dieu cause finale, il refuse cependant qu'on assimile ce point à la doctrine du Premier Moteur car, à ses yeux, penser l'existence d'un Premier Moteur des corps célestes ne relève pas seulement d'une position théologique, mais d'une analyse du mouvement couplée à l'astronomie.

<sup>2</sup> *De Philosophia*, fragment 16 (Simplicius, *In de caelo*, 288, 28-289, 15) : εἰ οὖν τὸ μεταβάλλον ἢ ὑπὲρ ἄλλου μεταβάλλει ἢ ὑφ' ἑαυτοῦ, καὶ εἰ ὑπὲρ ἄλλου ἢ κρείττονος ἢ χείρονος, εἰ δὲ ὑφ' ἑαυτοῦ ἢ ὡς πρὸς τι χεῖρον ἢ ὡς καλλιονός τινος ἐφιέμενον, τὸ δὲ θεῖον οὔτε κρείττον τι ἔχει ἑαυτοῦ ὑφ' οὗ μεταβληθήσεται, ἐκεῖνο γὰρ ἂν ἦν θεϊότερον, οὔτε ὑπὸ χείρονος τὸ κρείττον πάσχειν θέμις ἐστί· καὶ μέντοι εἰ ὑπὸ χείρονος, φαῦλον ἂν τι προσελάμβανεν, οὐδὲν δὲ ἐν ἐκείνῳ φαῦλον. ἀλλ' οὐδὲ ἑαυτὸ μεταβάλλει ὡς καλλιονός τινος ἐφιέμενον, οὐδὲ γὰρ ἐνδεές ἐστί τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός· οὐ μέντοι οὐδὲ πρὸς τὸ χεῖρον, ὅτε μηδὲ ἄνθρωπος ἐκὼν ἑαυτὸν χείρω ποιεῖ...

<sup>3</sup> En ce sens, cf. E. Berti, 1962, p. 289.

<sup>4</sup> *De Philosophia*, fragment 17 (Schol. *In Proverb. Salomonis*). Cf. chapitre I, p. 25.

l'existence d'un principe premier à l'origine de l'ordre du cosmos. À l'inverse du témoignage précédent, celui-ci fait très clairement référence à l'existence d'une ἀρχή souveraine et première dont on peut déduire, d'une manière ou d'une autre, la présence de l'ordre dans l'univers. Le texte, cependant, n'en dit pas plus long et, surtout, il ne précise d'aucune manière comment l'ordre découle de ce principe. À nouveau, il faut savoir faire la distinction entre le postulat philosophique, unanimement partagé, selon lequel le divin est un principe et la singularité de la doctrine aristotélicienne d'un Premier Moteur Immobile. À n'en pas douter, ce fragment est bien trop vague<sup>1</sup> pour soutenir qu'une doctrine telle que celle du Premier Moteur Immobile est formulée par l'Aristote du *De Philosophia*.

Une conclusion s'impose donc : aucun fragment du dialogue ne témoigne explicitement de la doctrine du Premier Moteur. Et sans doute n'y a-t-il là pas lieu de s'étonner, compte tenu de ce qu'on a pu montrer du lien qui unit cette théorie à une certaine appréciation du mouvement par la science physique. Car il ne semble pas que les astres, dans le *De Philosophia*, aient réellement besoin d'un moteur pour se mouvoir. Sans doute la circularité de leur translation est-elle, *in fine*, le fruit d'un ordonnancement divin, mais toujours est-il que leur mouvement est à plusieurs reprises décrit comme autonome. Quel que soit l'impact réel de la théorie d'une cinquième essence dans l'explication des révolutions astronomiques, il apparaît que le *De Philosophia* refuse de subordonner les astres à un principe moteur. Du moins, c'est ce qu'on est en droit de conclure de l'analyse du fragment 21<sup>2</sup> qui ne se contente pas de rattacher les révolutions astrales à la volonté des corps célestes, mais qui nie également qu'ils puissent être mus par une force supérieure. On peut formuler deux remarques sur ce texte. La première consiste à noter que ce refus qu'une force s'exerce sur les astres ne semble pas immédiatement exclure la possibilité d'un moteur cosmique. Le texte évoque seulement l'hypothèse d'une force contraignante, tandis que le Premier Moteur n'agit ni à la manière d'une force, ni à la manière d'une contrainte, mais au contraire à la manière d'une cause finale qui actualise les potentialités naturelles des astres. C'est pourquoi Ross remarque : « Mais ce sont les mots “contre nature” qui sont importants. Aristote ne nie pas qu'il existe une force plus grande que celle des étoiles, mais qu'il y en ait une suffisamment grande pour mouvoir les étoiles contrairement à leur nature. »<sup>3</sup> En somme, Ross mobilise, à propos de ce passage, la même argumentation que celle qu'il fait valoir au sujet de *De Cælo*, II, 1. Et c'est justement le

---

<sup>1</sup> Cf. J. Pépin, 1967, p. 466.

<sup>2</sup> *De Philosophia*, fragment 21 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 16, 44). Cf. chapitre II, p. 129.

<sup>3</sup> W. D. Ross, 1966, p. 96 : « But it is the words “contrary to nature” that are important. Aristotle is not denying that there is any force greater than that of the stars, but that there is any great enough to move them contrary to nature. » C'est aussi le sentiment de Bignone (1936, p. 39) et de Guthrie (1939, p. XXVI).

parallèle entre ces deux textes qui peut faire l'objet d'une seconde remarque, de nature à éclairer la première. C'est à la même exclusion que procède Aristote dans le *Traité du ciel*, lorsqu'il explique que le mouvement des astres n'a pas à être engendré par une force contraignante. En vertu de la proximité de ce fragment et du *De Cælo*, II, 1, on peut faire l'hypothèse que le refus d'une cause contraignante ne laisse pas nécessairement intacte la possibilité du Premier Moteur. En outre, compte tenu du fait que le mouvement circulaire, dans le *De Philosophia*, n'est pas naturel, il apparaît alors que l'hypothèse d'une force qui entraînerait les astres vers la réalisaion d'un mouvement naturel est une hypothèse sans objet. Bien sûr, le choix de l'automotricité dans le *De Cælo* n'obéit pas aux mêmes motifs que dans le *De Philosophia*. Dans le *De Cælo*, il découle des réquisits de la doctrine du cinquième élément qui, l'ambiguïté du fragment 21 en témoigne, n'était peut-être pas encore pleinement élaborée dans le *De Philosophia*. L'automotricité des astres, dans le dialogue, ne répondait sans doute pas uniquement aux propriétés motrices de leur élément, mais également à celles de leur âme. Peut-être même y a-t-il, entre le *De Philosophia* et le *De Cælo* une progression conceptuelle, en ce que la doctrine de l'éther donnerait au Stagirite les moyens de mieux argumenter l'automotricité des astres, en la fondant sur une théorie physique aboutie. Il demeure, en tout cas, que les deux textes semblent toujours envisager la motricité extérieure comme une contrainte.

Concluons donc que non seulement aucun fragment du dialogue ne fait une référence explicite à la doctrine du Premier Moteur Immobile, mais que, en outre, la représentation qu'il donne du mouvement circulaire et de ses causes, compte tenu de la proximité qui la lie au schème de l'automotricité qui traverse le *De Cælo*, tend à suggérer que, dans le *De Philosophia*, les conditions conceptuelles et physiques qui permettent d'exprimer l'existence d'un moteur céleste immobile et transcendant ne sont peut-être pas réunies<sup>1</sup>.

### III. 3. De l'existence d'un dieu hypercosmique

Plusieurs indices ont ainsi pu montrer qu'il était peu probable qu'Aristote ait formulé, dans le *De Cælo* ou dans le *De Philosophia*, la théorie du Premier Moteur Immobile. Est-ce à dire qu'on dispose, pour autant, d'une vue complète des doctrines élaborées dans ces textes ? L'absence de la doctrine du Premier Moteur entraîne-t-elle *ipso*

---

<sup>1</sup> C'est d'ailleurs ce qu'énonce Pépin (1964, p.472 et 1971, p. 341), lorsqu'il dresse le bilan de la question : « ...aucun des témoignages rapportés au dialogue d'Aristote n'y montre vraiment la présence de cette doctrine (...). Peut-être faut-il même aller plus loin, et avancer que le Premier Moteur, non seulement n'est pas impliqué par les fragments du *De Philosophia*, mais se trouve exclu par certains d'entre eux. »



*facto* que les astres sont les réalités dernières ? À cet égard, il est remarquable que la tradition interprétative ne traite de cette question qu'au moyen d'une logique binaire : soit les textes attestent clairement de la doctrine du Premier Moteur et les astres sont alors soumis à une ἀρχή transcendante, soit le climat conceptuel de certains textes rend cette doctrine inenvisageable et l'on en conclut alors que l'auteur de ces textes ne croyait en rien de transcendant. Tout se passe donc comme si Aristote n'avait pas d'autre moyen de se référer à l'existence d'un principe métaphysique que d'en passer par la théorie du Premier Moteur. Cette alternative est-elle vraiment nécessaire ? Poser cette question, c'est un peu s'interroger sur le domaine de pertinence du concept de Premier Moteur et, plus particulièrement, sur son inscription dans une problématique théologique. En effet, s'il est légitime de conclure que les textes qui n'admettent pas l'existence du Premier Moteur n'admettent pas non plus celle d'un dieu transcendant, c'est donc que le concept de Premier Moteur relève presque exclusivement de l'ordre théologique du discours. Ce serait donc à sa transcendance, plus qu'à sa fonction motrice, qu'il faudrait accorder le plus de valeur. Dans cette perspective, la doctrine du Premier Moteur Immobile serait plus que l'affirmation de l'existence d'un *principe* transcendant du mouvement céleste ; elle serait aussi et surtout ce par quoi Aristote pose l'existence d'un être divin *ontologiquement* transcendant. En revanche, s'il apparaîtrait qu'il faut basculer vers une logique ternaire et imaginer qu'Aristote a pu souscrire à l'existence d'une ou plusieurs réalités transcendantes, qui ne fussent pas pour autant des moteurs immobiles, il faut alors accorder plus de poids à la fonction principielle du Premier Moteur et, ainsi, prendre en compte son inscription au sein d'un discours archologique, puisque alors la doctrine du Premier Moteur Immobile ne servirait pas tant à poser la thèse de la transcendance divine qu'à mieux définir la fonction cosmique de cette transcendance. En somme, se demander en quoi croit l'Aristote du *De Philosophia* et du *De Cælo*, c'est délimiter le champ de validité de la doctrine du Premier Moteur, en déterminant si sa pertinence première est avant tout théologique ou plus spécifiquement archologique.

Malheureusement, les textes qui permettent de répondre à cette question sont assez rares. Cependant, ils sont plus nombreux dans le cas du *De Philosophia*, puisque l'objet de cet ouvrage est plus orienté vers la question du principe et du divin, que vers des questions cosmologiques techniques, autour desquelles s'articule la majeure partie des développements du *De Cælo*. L'étude de plusieurs fragments, au chapitre premier, a montré comment Aristote développe, dans ce dialogue, la preuve de l'existence d'un principe premier<sup>1</sup>, à partir de l'ordre du ciel et de la nature tout entière. Toutefois, le statut de ce principe n'a pas encore été clairement défini. Faut-il estimer qu'il s'agit d'un dieu transcendant à l'ensemble de la nature ou bien d'une instance immanente qui habite le

---

<sup>1</sup> Chapitre premier, pp. 24-34.

cosmos et l'âme de l'intérieur ? Précisons d'emblée que, quel que puisse être le degré d'immanence du principe divin premier, il est exclu que celui-ci s'identifie à l'une quelconque des parties du monde et, plus précisément au ciel ou à la sphère externe du ciel<sup>1</sup>. Trop de fragments suggèrent, en effet, que le principe premier ne se confond pas avec les réalités qu'il ordonne<sup>2</sup>.

Néanmoins, rien n'empêche, à ce stade, de faire l'hypothèse que l'*ἀρχή* première ne transcende pas tout à fait l'univers, mais qu'elle l'anime à la manière de l'âme du monde platonicienne. C'est l'option à laquelle se rallient les interprètes qui estiment que le dieu du *De Philosophia* est un dieu cosmique. Moreau<sup>3</sup>, par exemple, considère que le dialogue affadit la leçon platonicienne. Aristote se serait à ce point inspiré de l'idée que le ciel est organisé, qu'il en aurait, en fin de compte répudié la transcendance qui le fonde. Ni la transcendance des Idées que le démiurge du *Timée* contemple lors de sa fabrication, ni la figure même du démiurge ne subsisteraient dans le *De Philosophia*. Aux yeux de Moreau, les fragments 12a, 12b, 13 et 14 notamment s'attachent trop à décrire l'ordre du ciel et de la nature pour ne pas suggérer que le dieu est *du* monde. L'adaptation aristotélicienne de l'allégorie de la caverne<sup>4</sup> ou la comparaison du monde à un temple<sup>5</sup> par exemple, répudieraient trop explicitement le modèle de la transcendance intelligible pour ne pas convaincre qu'un échelon de l'être a disparu. « Il s'ensuit de là que l'aristotélisme primitif, tout en reconnaissant dans l'ordre céleste le chef-d'œuvre des Dieux, exclut l'art transcendant du Démiurge ; la finalité universelle y serait plutôt représentée par une activité démiurgique immanente, comparable à l'âme du monde. »<sup>6</sup> Le constat que dresse Moreau est sans nul doute légitime : il est vrai que, dans le *De Philosophia*, et à l'inverse du *Timée* ou des *Lois*, la contemplation de l'ordre du monde ne nécessite pas d'en passer par l'intermédiaire d'un quelconque modèle intelligible ou mathématique. Cela ne signifie pas, cependant, que toute transcendance soit nécessairement exclue. Ces textes montrent qu'Aristote ne souscrit pas à la théorie des Idées ni à l'existence substantielle des réalités mathématiques ; cela ne dit rien, en revanche, de son éventuel désaccord avec la possibilité d'un principe transcendant. Ces deux problèmes ne sont pas nécessairement liés, comme en témoigne constamment le corpus qui exprime, à de nombreuses reprises, le rejet de la théorie des Idées et des Nombres et, concomitamment, l'adhésion à la doctrine

<sup>1</sup> C'est ce que nous avons déjà suggéré au chapitre premier, p. 29.

<sup>2</sup> Mêmes remarques chez E. Berti, 1962, p. 285.

<sup>3</sup> J. Moreau, 1939, pp. 117-139. On trouve la même interprétation chez Bidez (1943, pp. 32-54), Festugière (1949-1, pp. 244-247) et Guthrie (1973, pp. 162-171).

<sup>4</sup> *De Philosophia*, fragment 13 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 37, 95-96).

<sup>5</sup> *Ibidem*, fragment 14 (Sénèque, *Questiones naturales*, 7, 30).

<sup>6</sup> J. Moreau, 1939, p. 127.

d'un principe transcendant. La méfiance qu'Aristote semble manifester à l'endroit de cet aspect de la philosophie de son maître ne nous oblige pas à répudier d'emblée la transcendance du *De Philosophia*<sup>1</sup>.

Ces remarques, cependant, sont purement méthodologiques : elles se bornent à signaler la possibilité d'un amalgame, sans donner encore aucun éclairage textuel. Le fragment 26, en revanche, constitue sans doute le témoignage le plus riche sur la doctrine théologique du *De Philosophia*. Souvenons-nous que Velléius propose d'énumérer chacune des divinités aristotéliennes, afin de faire ressortir l'incohérence de la théologie du Stagirite<sup>2</sup>. Si l'on convient que ce passage n'est pas le produit d'une confusion entre les propositions des multiples protagonistes du *De Philosophia*, il apparaît alors que la liste, que dresse ici Velléius, constitue en elle-même une première critique : Velléius souhaite manifestement montrer qu'il est incohérent d'attribuer toute divinité (*omnem divinitatem*) à un être, pour aussitôt dénombrer d'autres dieux. Toutefois, cette critique participe vraisemblablement d'une certaine mauvaise foi, soit que, avec Cherniss<sup>3</sup>, on admette que *deus* ici ne traduit pas tant θεός que θεῖον, de sorte que la multiplicité des entités divines est parfaitement acceptable, soit que, avec B. Botter<sup>4</sup>, on soit d'avis que θεός pour Aristote ne dit rien de plus que la supériorité et l'excellence d'une substance, par quoi on comprend que la multiplicité des dieux n'est pas contradictoire en elle-même<sup>5</sup>.

Toujours est-il que ce texte propose quatre classes de divinités : la *mens*, un autre dieu derrière lequel se cache sans doute la sphère des fixes, le monde en totalité ou sa partie céleste et l'éther. Les trois dernières occurrences renvoient à des réalités immanentes. La question se pose, en revanche, de savoir si l'intelligence, à laquelle revient le statut le plus élevé (puisque Velléius rapporte qu'Aristote lui attribue toute divinité) est une réalité transcendante, ou bien une intelligence cosmique. Le débat interprétatif autour de l'identité de cette *mens* ne semble pas faire cas de la possibilité que cette *mens* ne soit ni immanente, ni identique au Premier Moteur Immobile. C'est pourquoi les commentateurs qui s'élèvent contre cette identification soutiennent tous que le *mens* est immanente. Arnim<sup>6</sup>, par exemple, ne critique l'identité que pose Jaeger entre la *mens* et l'*alius quidam* que pour préciser que cette intelligence n'est, en réalité, pas autre

<sup>1</sup> C'est même sur la base de ces seuls fragments que Dumoulin (1981, p. 106) estime raisonnable de conclure à l'existence d'un dieu hypercosmique.

<sup>2</sup> *De Philosophia*, fragment 26 (Cicéron, *De natura deorum*, 1, 13, 33). Cf. pp. 193-194.

<sup>3</sup> H. Cherniss, 1944, p. 592.

<sup>4</sup> B. Botter, 2005, p. 242.

<sup>5</sup> En ce sens, le dithéisme que Theiler (1957, pp. 127-131) perçoit dans le *De Philosophia* n'est grevé par aucune contradiction.

<sup>6</sup> H. von Arnim, 1931, pp. 3-80. Guthrie a tendance à suivre Arnim sur ce point (cf. 1973, pp. 164-165).

chose que l'esprit de la sphère de fixes. De son côté, Moreau, parce qu'il estime que le *De Philosophia* est un dialogue immanentiste, explique que : « L'esprit, à qui le *De Philosophia* attribue la divinité tout entière, n'est donc pas un principe transcendant ; c'est une force immanente à l'Univers, une activité liée à la nature de l'éther... »<sup>1</sup>. C'est l'éther également, que Pépin met en évidence dans l'analyse de ce fragment, avec une plus grande insistance toutefois, puisque chacune des divinités qu'énumère ce passage serait comme un aspect du dieu suprême et unique – à savoir l'éther hypercosmique, auquel adhérerait l'Aristote du *De Philosophia*<sup>2</sup>. C'est aussi une forme de monisme théologique que Festugière<sup>3</sup> voit dans ce fragment 26. Celui-ci ne présenterait aucune réalité transcendante, mais il se résumerait à identifier deux instances. Parce que *mundus*, explique Festugière, ne doit pas traduire *κόσμος*, mais *οὐρανός*, la thèse de la divinité du monde et celle de l'éther reviennent en fin de compte au même, à savoir à souligner que le ciel est divin. De la sorte, l'hypothèse de l'*alius quidam* consisterait simplement à compléter cette proposition en insistant sur la prééminence de la sphère des fixes. Ainsi, les thèses de la divinité du ciel, de l'éther et de l'*alius quidam* reviendraient toutes à considérer le même ordre du réel. Dans ces conditions, la *mens* divine, explique Festugière, ne doit pas faire songer à autre chose qu'à l'intellect cosmique, qui complète harmonieusement la thèse de la divinité du ciel. « Il ne nous reste donc, en définitive, que deux termes : le premier mobile, c'est-à-dire le Ciel – soit le Ciel en son entier avec les astres, soit la sphère des fixes ou premier Ciel – et le Premier Moteur c'est-à-dire l'Âme ou l'Intellect du Ciel, la *mens* de Cicéron. »<sup>4</sup>

Cette argumentation est parfaitement cohérente car elle donne de la doctrine aristotélicienne une représentation uniforme. Il apparaît, cependant, que l'analyse détaillée des objections que Velléius formule dans la suite du fragment peut légitimement faire douter que l'intelligence divine soit cosmique. L'Épicurien, en effet, souhaite prouver que cette théologie est dépourvue de la consistance logique la plus élémentaire. Son propos cherche donc à montrer que chacune de ces propositions est incompatible avec la

---

<sup>1</sup> J. Moreau, 1939, pp. 139.

<sup>2</sup> « C'est le cinquième élément qui forme à lui seul toute la divinité, et tous les autres dieux prétendus, l'intelligence cosmique, le ciel, les astres, le monde même et ses parties, n'en sont que des modes, des variétés, des aspects. » (J. Pépin, 1964, p. 244). L'éther permettrait ainsi de fonder sur une appréciation théologique fondamentalement moniste chacun des visages du divin : intelligent, à la limite de l'immatérialité, il serait le principe de chaque groupe de divinités. Toute l'objection de Velléius consisterait alors à faire croire qu'à chaque prérogative de l'éther correspond une entité distincte (p. 247), tandis que toute la théologie du *De Philosophia* serait fondée, en réalité, sur le dogme de « l'éthérocentrisme » (p. 245), par lequel Aristote parviendrait à dépasser le dualisme du sensible et de l'intelligible.

<sup>3</sup> A. J. Festugière, 1949 (1), pp. 243-247.

<sup>4</sup> A.-J. Festugière, 1949 (1), p. 247.

précédente. La deuxième critique consiste à s'étonner que les capacités perceptives des astres, dont les fragments 21 et 24 font mention, puissent être conservées, malgré les déplacements rapides qu'ils opèrent<sup>1</sup>. Cette première objection doit nous convaincre que les facultés perceptives du divin, ainsi que les mouvements qu'il réalise, relèvent tous de l'ordre astral. Ce sont les astres qui sont doués de la faculté perceptive et ce sont eux qui se déplacent à grande vitesse. Dans ces conditions, il apparaît que les objections suivantes consistent toutes à transférer illégitimement les propriétés astrales à ce qui n'est pas céleste. Dans la quatrième critique<sup>2</sup>, Velléius s'étonne qu'un dieu incorporel puisse être doté de facultés perceptives. N'est-ce pas plutôt qu'il ne comprend pas, ou qu'il fait mine de ne pas comprendre, que le dieu *sine corpore* ne s'identifie pas à l'ordre astral, mais à une réalité transcendante ? On peut faire la même remarque au sujet de la critique suivante<sup>3</sup>, où Velléius semble encore procéder à une confusion entre l'ordre du divin qui est en mouvement et celui qui est incorporel. Il fonde alors, au sein d'une même réalité, l'être céleste et le dieu incorporel, en attribuant à celui-ci les propriétés de celui-là. C'est encore ce même procédé qui transparaît dans la dernière objection<sup>4</sup>. Velléius réalise ici un troisième amalgame entre la transcendance de la *mens – quietus et beatus* – et le mouvement rotatif et éternel du ciel. Il faut alors admettre que les divinités cosmiques ne sont pas les seules qu'Aristote envisage, mais qu'il souscrit également à l'existence d'une intelligence divine transcendante<sup>5</sup>.

D'autres fragments peuvent venir corroborer cette hypothèse<sup>6</sup>. C'est le cas, notamment, du fragment 8<sup>1</sup> qui retrace l'histoire de la *σοφία*. Celle-ci désigne toujours la

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 26 (Cicéron, *De natura deorum*, 1, 13, 33) : *quo modo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest?* Comme le montrent Bignone (1936, I, pp. 194-195) et Festugière (1949-1, p. 244, n. 2), cette objection met en opposition la sensation que les astres tirent de l'éther selon le fragment 21 et leur mouvement, qu'ils tirent de l'éther également. Arnim (1931, p. 5) fait remarquer que la contradiction n'a de sens que du point de vue épicurien qui rattache la sensation au mouvement des atomes.

<sup>2</sup> *Ibidem*, *cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia.*

<sup>3</sup> *Ibidem* : *quo porro modo moveri mundus carens corpore*

<sup>4</sup> *Ibidem* : *aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest?*

<sup>5</sup> C'est aussi la conclusion fort prudente que tire Ross (1966, p. 96) de ce passage : « perhaps the safest inference would be, not that Aristotle committed himself to the contradictory views ascribed to him by his critic, but that, imitating the caution of his master, he at this early stage of his thought put forward the various possibilities without choosing between them. » En revanche, il est abusif d'affirmer, comme le fait A. P. Bos (1989, pp. 191-195), que cette *mens* est la transcription du *νοῦς* contemplatif dont fait état le corpus. Aucun élément ne vient en effet corroborer explicitement cette théorie.

<sup>6</sup> C'est là la lecture qu'on est immédiatement tenté de faire du fragment 16 (Simplicius, *In de caelo*, 288, 28-289, 15) qui traite de la perfection du divin. Simplicius, en effet, dans son commentaire au *De Caelo*, rapporte qu'Aristote proposait de déduire l'existence nécessaire de Dieu au moyen d'un argument *ex gradibus*. D'une façon générale, le texte explique que là où quelque chose de meilleur existe, il doit nécessairement exister quelque chose d'absolument bon (Καθόλου γάρ, ἐν οἷς ἔστι τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἔστι

plus haute forme de la connaissance. Cependant, parce que les hommes n'ont pas toujours connu le même degré de développement, le terme a pu recouvrir différents types de science. Selon les époques, la σοφία peut ainsi désigner la connaissance des moyens de subsistance, les arts d'agrément, la technique politique ou bien la science naturelle. Toutefois, ce n'est pas là le dernier visage de la σοφία, car lorsque les hommes eurent développé différents aspects de la civilisation et de la science physique, ils désignèrent alors par ce terme la connaissance des réalités divines, hypercosmiques et totalement immuables (τὰ θεῖα καὶ ὑπερκόσμια καὶ ἀμετάβλητα παντελῶς). L'intelligence incorporelle et paisible du fragment 26 correspond très bien à cette description. On pourrait toutefois objecter que ce texte n'implique pas l'existence de réalités transcendantes, parce qu'Aristote ne s'y référerait pas tant à sa propre lecture de la philosophie qu'à celle de son maître. Les réalités hypercosmiques, que la σοφία dernière essaierait de connaître, correspondraient donc aux Idées platoniciennes. On pourrait encore douter de l'authenticité du fragment : les cinq phases de développement de la σοφία traduisent-elles la pensée d'Aristote ou bien celle d'Aristoclès de Messine, auquel renvoie Philopon dans le passage ?<sup>2</sup> Pour soutenir l'une ou l'autre de ces interprétations, il faudrait non seulement récuser les rapprochements que Bywater<sup>3</sup>, puis Festugière<sup>4</sup> ont faits entre ce texte et le commentaire d'Asclepius à la *Métaphysique* d'Aristote, mais encore les différents textes dans lesquels Aristote souscrit à une perspective historique semblable<sup>5</sup> et qui, en tout état de cause, ne laissent subsister aucun doute quant à la visée strictement méta-physique de la σοφία.

Les preuves de l'éternité du monde, que retranscrit Philon aux fragments 19a et c, peuvent aussi convaincre que le monde et ses parties ne sont pas les seules réalités dont

---

τι καὶ ἄριστον). Or, puisque nous constatons que certaines choses, parmi les êtres sont meilleures que d'autres, il est nécessaire qu'une réalité parfaite existe et qu'elle soit divine (ἐπὶ οὓν ἐν τοῖς οὓσι ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἶη ἂν τὸ θεῖον.) Sans doute est-il difficile de ne pas penser que cette perfection divine est celle d'un être immatériel et transcendant. C'est là ce qu'enseigne le corpus : il n'y a que l'être transcendant et actuel qui soit immédiatement ἄριστον, tandis que les autres réalités, même divines, sont toujours plus ou moins éloignées de leur perfection. Cependant, on a vu que la suite de ce texte pouvait servir, dans le *De Cælo*, I, 9, 279a30-33, à caractériser l'immutabilité et la supériorité des astres. Par suite, bien que rien n'empêche absolument que la pertinence de ce passage puisse varier selon les contextes, il peut paraître plus prudent de ne pas mobiliser ce texte dans la démonstration de l'existence d'une réalité hypercosmique au sein du *De Philosophia*.

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 8 (Philopon. *In Nicom. Isagogen*, 1, 1). Elders mobilise (1965, p. 28) ce texte en faveur de l'existence de réalités supra-mondaines.

<sup>2</sup> En ce sens, cf., W. Haase, 1965, pp. 323-354.

<sup>3</sup> I. Bywater, 1877.

<sup>4</sup> A.-J. Festugière, 1949 (1), pp. 222-225 ; 587-591.

<sup>5</sup> *Protreptique*, fragment 8 (Jamblique, *De communi mathematica scientia*, 26, 83, 6-22) ; *Métaphysique*, A, 1, 981b13-25 ; *Politique*, VII, 10, 1329b25 sqq. En ce sens, C. Natali, 1977, p. 409.

Aristote admette l'existence. Le fragment 19c prouve l'incorruptibilité du monde par l'analyse de la perfection du principe, excluant catégoriquement que le fabricant s'identifie à son artefact : si Dieu, en effet, devait détruire ce monde, pour en constituer un nouveau par exemple, cela signifierait alors soit qu'il fût méchant – remplaçant cet univers par un univers plus désordonné –, soit qu'il se fatiguât inutilement – au cas où il formerait un nouveau monde identique au premier –, soit enfin qu'il fût imparfait et susceptible de progrès, si le nouvel univers s'avérait meilleur que le précédent. Aucune de ces hypothèses n'est compatible avec l'idée que le principe est une âme cosmique, car chacune suppose que le dieu peut exister indépendamment de l'univers, ce qu'on ne peut affirmer d'aucun principe immanent. Si, avec Untersteiner<sup>1</sup>, on refuse que cette argumentation soit authentiquement aristotélicienne, en raison de l'utilisation massive qu'elle fait du concept de démiurge, on peut encore se tourner vers le fragment 19a<sup>2</sup> qui évoque la possibilité que quelque chose d'immatériel existe en dehors du monde.

« Si donc il existe quelque chose à l'extérieur du monde, ce sera un vide total ou bien une nature impassible incapable de pâtir ni d'agir. »<sup>3</sup>

Le refus que quelque chose existe à l'extérieur du monde s'applique ici uniquement à l'hypothèse d'une réalité physique, qui seule intéresse Aristote qui tient à démontrer que le monde ne peut être soumis à aucune action physique de la part d'un être extérieur. Cela laisse intacte la possibilité qu'existe une nature impassible, une nature supra-physique et, de ce fait, nécessairement hypercosmique. C'est pourquoi cette citation qui nie qu'une telle réalité puisse agir ni pâtir ne remet pas en cause l'existence d'un principe transcendant<sup>4</sup> car ce principe n'agit pas à la manière d'un corps naturel, et c'est là, pour l'heure, tout ce qui intéresse le Stagirite<sup>5</sup>.

Néanmoins, on ne peut ignorer tout à fait que chacun de ces textes ne livre que de minces indices en faveur de l'existence d'une réalité hypercosmique. Le fragment 8 est allusif et les fragments 19a et c sont tous deux trop proches de la doctrine du *Timée*, pour qu'on ne soit pas légitimement amené à douter de leur authenticité. Si le fragment 19c, en effet, fait une utilisation massive du concept de démiurge, le fragment 19a, quant à lui,

<sup>1</sup> Untersteiner (1963, p. 223) estime que cette argumentation exprime la pensée platonicienne, sous la forme syllogistique aristotélicienne.

<sup>2</sup> L'une des deux preuves de l'éternité du monde qu'Untersteiner considère comme authentiques.

<sup>3</sup> *De Philosophia*, fragment 19 a (Philon, *De aeternitate mundi*, 5, 20-24) : εἰ δ' ἄρα τι ἔστιν ἐκτός, πάντως ἂν εἴη κενὸν ἢ ἀπαθλῆς φύσις, ἣν ἀδύνατον παθεῖν τι ἢ δρᾶσαι.

<sup>4</sup> Comme le note E. Berti, 1962, p. 294.

<sup>5</sup> À cet égard, le fragment 19c peut fort bien ne pas être lu comme le témoignage de la doctrine platonicienne, mais plutôt comme le complément nécessaire de ce raisonnement, complément par lequel Aristote démontrerait que le principe transcendant, quel que soit son mode de causalité, ne peut pas détruire le monde, sous peine de ne plus être divin.

reprend la démonstration du *Timée*, 32c-33b, selon laquelle il n’y a rien en dehors du monde qui puisse le détruire. Par conséquent, la pertinence de ces textes tient beaucoup à ce qu’ils peuvent être lus comme un écho du fragment 26, dont l’analyse détaillée suggère, sans pouvoir le démontrer définitivement, qu’il existe peut-être une nature transcendante. En somme, quels que soient les textes auxquels on se réfère, il apparaît que la prudence est de mise. Aucun ne démontre de façon apodictique que l’Aristote du *De Philosophia* croit en l’existence de divinités hypercosmiques. Plusieurs indices le laissent toutefois penser et peut-être d’ailleurs est-ce là le réflexe naturel d’un disciple de Platon. Si tel est bien le cas, si l’on accepte que ces fragments pointent vers l’existence d’une intelligence transcendante, il faut alors s’empresse de remarquer que rien n’est dit sur sa fonction. Sans doute est-elle, à un degré ou à un autre, un principe de l’ordre naturel car c’est ce que suggèrent les fragments 12 et 13. Naturellement, il est impossible de déterminer si ce silence est réel, ou bien s’il tient au fait que nous n’avons accès qu’à des bribes du dialogue. Toutefois, force est de constater que ces fragments n’en disent pas plus long et, à ce titre, il est remarquable que le fragment 26 n’attribue aucun rôle à la *mens*. Si donc l’Aristote du *De Philosophia* reconnaît l’existence d’une ou plusieurs réalités transcendantes, il apparaît en revanche que nous n’en connaissons pas clairement la fonction.

On retrouve la même ambiguïté au sujet du *De Cælo*. Remarquons cependant que celle-ci se pose d’une manière un peu différente, puisqu’il est à présent exclu qu’Aristote soutienne l’existence d’une âme ou d’une intelligence du monde, de sorte que la question dorénavant consiste à se demander si le ciel est le dieu suprême. Certains textes peuvent y faire songer, comme celui-ci, en II, 3, qui donne de Dieu une définition qui ne peut correspondre qu’au ciel :

« Chaque être qui exécute une opération existe en vue de cette opération. Or, l’acte de Dieu, c’est l’immortalité, c’est-à-dire la vie éternelle. Par conséquent, il faut nécessairement qu’à Dieu appartienne un mouvement éternel. Puisque le ciel a ce caractère (car il est un corps divin), il comporte, précisément pour ce motif, le corps circulaire, lequel, par nature, se meut sans cesse en cercle. »<sup>1</sup>

Dans ce texte, Aristote ne se borne pas à montrer que le ciel est un dieu. Il ne passe pas de l’analyse du ciel à celle du divin. Il parcourt, au contraire, le chemin inverse, puisque c’est l’analyse de la nature divine qui est ici première, si bien qu’on a le sentiment que ce texte affirme qu’il ne peut y avoir d’autre dieu que le ciel. À l’origine de ce raisonnement, il y a ce principe éminemment aristotélécien qui pose que tout être existe en vue d’une œuvre

<sup>1</sup> *De Cælo*, II, 3, 286a8-12 : Ἐκαστόν ἐστιν, ὃν ἐστιν ἔργον, ἕνεκα τοῦ ἔργου. Θεοῦ δ’ ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ’ ἐστὶ ζῶν ἀίδιος. ὥστ’ ἀνάγκη τῷ θεῷ κίνησιν ἀίδιον ὑπάρχειν. Ἐπεὶ δ’ ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος (σῶμα γὰρ τι θεῖον), διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κύκλῳ ἀεί. Cf. chapitre II, p. 151.



propre. Dieu lui-même ne fait pas exception à cette règle. De même que chaque être tire son essence de la réalisation d'une certaine activité, de même Dieu est par définition l'être auquel appartient essentiellement un certain acte. Rien, jusque-là, ne pose vraiment problème. Au contraire, tout semble parfaitement compatible avec la thèse de l'Acte pur, par laquelle Aristote définit en *Métaphysique*, Λ, 6 la nature du Premier Moteur. La suite du texte, cependant, dément ce parallèle car Aristote reconduit immédiatement l'acte du divin à la réalisation nécessaire d'un mouvement éternel, suggérant ainsi qu'il n'y a pas d'autre moyen de concevoir Dieu qu'en l'associant à l'ordre céleste. En somme, ce passage semble trahir le fait qu'Aristote, dans le *De Cælo*, n'envisage pas qu'il puisse exister d'autres réalités ou d'autres divinités que le ciel lui-même. Certains aspects de ce raisonnement peuvent cependant permettre de nuancer un peu cette impression. R. Bodéüs<sup>1</sup>, par exemple, remarque qu'il n'est pas impossible que κίνησις recouvre ici un sens assez large, suffisamment large, en tout cas, pour ne pas exclure d'emblée la possibilité d'un mouvement noétique, comme l'atteste l'expression νοῦ μὲν γὰρ κίνησις νόησις, qu'Aristote utilise dans le *De Anima*<sup>2</sup> pour désigner, au sujet du *Timée*, un mouvement de l'intellect. Surtout, R. Bodéüs souligne que c'est l'éternité de Dieu, et non pas le mouvement, que ce passage vise en première intention. Rien n'interdirait donc de comprendre que la vie éternelle de Dieu connût d'autres formes d'instanciation que celle que propose le ciel par sa rotation continue. Il faudrait alors comprendre qu'Aristote ne se réfère ici pas tant à la nature de Dieu qu'à la nature de ce qui est un dieu, afin de souligner que les astres correspondent fort bien à cette conception générique du divin, sans qu'il soit exclu, pour autant, que d'autres réalités puissent accomplir une activité digne de l'éternité divine. En l'occurrence, il est certain que cette définition liminaire du divin, moyennant une certaine latitude terminologique, peut très bien correspondre au Premier Moteur. Certes, le Premier Moteur est immobile et sa vie n'est donc pas un mouvement, mais une certaine προᾶξις, c'est-à-dire une activité qui possède sa fin en elle-même, conformément à la distinction opérée en *Métaphysique*, Θ, 6<sup>3</sup>. Toutefois, les analyses qui précèdent sur la capacité de l'éther à se mouvoir éternellement de lui-même et donc à trouver dans l'exercice même de la rotation la réalisation de sa fin peuvent convaincre que la distinction entre la κίνησις et la προᾶξις n'est peut-être pas toujours apparue à Aristote avec autant de netteté. Ces remarques, sans pouvoir démontrer que ce texte du *De Cælo*, II, 3 ne nie pas l'existence de réalités transcendantes, suggèrent que, de la divinité du ciel à celle du Premier Moteur, le progrès a pu être continu, Aristote approfondissant toujours un peu plus une même approche du divin.

<sup>1</sup> R. Bodéüs, 1975, pp. 32-33.

<sup>2</sup> *De Anima*, I, 3, 407a20.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, 1048b18 sqq.

En vérité, dans tout le *De Cælo*, il n'est qu'un seul texte qui permette d'apprécier cette question car, mis à part les textes qui se contentent de montrer que le ciel est automoteur et ceux qui font clairement référence à l'existence d'un Premier Moteur, seule la fin du chapitre 9 du premier livre évoque la possibilité qu'existent des réalités supramondaines auxquelles il ne semble pas qu'Aristote confère une quelconque fonction motrice précise :

« C'est pourquoi les êtres de là-bas (τὰκεῖ) ne sont pas par nature dans un lieu, ni ne vieillissent par le temps, il n'y a pas non plus de changement pour aucun des êtres qui se rangent au-dessus de la translation la plus extérieure, mais inaltérables et impassibles, ils possèdent l'existence la meilleure et la plus autarcique, qu'ils poursuivent pendant toute leur durée de vie. Et, en effet, les Anciens ont divinement parlé en prononçant ce nom. De fait, le terme qui enveloppe le temps de la vie de chacun, en dehors duquel on n'est pas conformément à la nature, on l'a appelé la durée de vie de chacun. Et, selon le même raisonnement, le terme du ciel entier, c'est-à-dire le terme qui enveloppe la totalité du temps et l'infini, c'est la durée, qui a tiré son nom de l'existence éternelle, et qui est immortelle et divine. C'est de là aussi, pour les autres êtres, que dépendent, plus régulièrement pour les uns, obscurément pour les autres, l'être et la vie. Et, en effet, comme dans les travaux philosophiques destinés au public et qui portent sur les réalités divines, on fait souvent valoir, grâce aux raisonnements, qu'il est nécessaire que le divin soit immuable dans sa totalité, lui qui est premier et suprême. Qu'il en soit ainsi témoigne en faveur de ce qu'on a dit. En effet, il n'y a rien de supérieur à lui qui le puisse mouvoir (car cela serait plus divin), il ne possède rien de vil, ni ne manque d'aucune des beautés qui lui sont propres. Il est aussi raisonnable qu'il soit mû d'un mouvement tout à fait incessant car toutes les choses qui sont mues cessent leur mouvement chaque fois qu'elles arrivent dans leur lieu propre, mais, pour le corps mû en cercle, c'est le même lieu que celui d'où il part et celui où il achève son mouvement. »<sup>1</sup>

Toute la difficulté du passage consiste à savoir à quoi correspond ce que nous rendons par « les êtres de là-bas ». On voit bien que le texte peut en lui-même pointer vers deux candidats : soit ces êtres désignent les astres fixes qui, parce qu'ils délimitent

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 9, 279a18-b3 : Διόπερ οὐτ' ἐν τόπῳ τὰκεῖ πέφυκεν, οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὐδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμίας μεταβολῆ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φορὰν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα. (Καὶ γὰρ τοῦτο τοῦνομα θεῖως ἐφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων. Τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὐ μὴθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἐκάστου κέκληται. Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰὼν ἐστίν, ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι τὴν ἐπωνυμίαν εἰληφώς, ἀθάνατος καὶ θεῖος). Ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν. Καὶ γὰρ, καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα, πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον· ὁ οὕτως ἔχον μαρτυρεῖ τοῖς εἰρημένοις. Οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττόν ἐστίν ὃ τι κινήσει (ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη θεϊότερον) οὐτ' ἔχει φαῦλον οὐδέν, οὐτ' ἐνδεές τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενὸς ἐστίν. Καὶ ἄπαυστον δὴ κινήσιν κινεῖται εὐλόγως· πάντα γὰρ παύεται κινούμενα ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν οἰκείον τόπον, τοῦ δὲ κύκλου σώματος ὁ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ. Cf. une première citation partielle de ce passage, pp. VII n. 3, 134, 151.

l'univers, sont à peine dans un lieu, soit ils indiquent des réalités incorporelles qui, parce qu'elles sont incorporelles, peuvent exister à l'extérieur de l'univers, sans que l'unité de ce dernier soit compromise. Cette ambiguïté n'a eu de cesse d'être discutée par tous les interprètes d'Aristote. Ceux-ci ne sont jamais parvenus à s'unir au sein d'un consensus un peu ferme, mais ils s'opposent, au contraire, depuis l'Antiquité, certains penchant en faveur d'une référence aux astres fixes<sup>1</sup>, d'autres estimant que « les êtres de là-bas » désignent des réalités hypercosmiques<sup>2</sup>. On comprend, du reste, le trouble qui est celui des interprètes : si les premières lignes, de 279a18 à 22, suggèrent assez naturellement qu'il est ici question de réalités incorporelles extérieures à la sphère externe du ciel, la suite du texte, en revanche, ne paraît avoir de sens qu'à la condition qu'on estime que c'est l'heureuse perfection des étoiles fixes qu'Aristote s'attache ici à décrire. N'est-ce pas en effet l'exemple du ciel qui, à partir de 279a25, motive la signification véritable de l' *αἰών* ? Et n'est-ce pas assurément du ciel et de son mouvement circulaire qu'il est question, à partir de 279b1 ? L'évidence textuelle de la transcendance des « êtres de là-bas » tend ainsi progressivement à s'effacer au profit de l'homogénéité du texte qui plaide en faveur d'une tout autre identité. Le scrupule de l'exégète renvoie alors dos à dos les indices textuels et les arguments structuraux, sans parvenir à les accorder. La conjugaison des analyses que chacun de ces auteurs livre de ce texte montre, en tout cas, que l'intelligence qu'on peut espérer avoir du passage tient beaucoup à trois éléments : son contexte, sa formulation et sa structure.

*De Cælo*, I, 9 est tout entier consacré à la démonstration de l'unicité de l'univers. Cette question n'est pas nouvelle ; son traitement remonte au début du chapitre 8<sup>3</sup>. À l'inverse du chapitre 8, cependant, Aristote n'entreprend pas de prouver, au moyen d'un raisonnement par l'absurde, que l'univers est unique, en montrant les conséquences inadmissibles qu'engendrerait l'existence de mondes multiples<sup>4</sup> ; il souhaite plutôt ruiner à

<sup>1</sup> Alexandre d'Aphrodise (*apud* Simplicius, *op. cit.*, 287, 21 *sqq.*) ; Ch. Werner, 1910, p. 328 *sqq.* ; J. Moreau, 1939, p. 119 ; R. Mugnier, 1930, pp. 77-78 ; P. Moraux, 1965, p. LXXV.

<sup>2</sup> Simplicius, *op. cit.*, 290, 4 *sqq.* ; E. Zeller, 1921, p. 364, n. 6 ; W. Jaeger, 1997, p. 311 ; W. D. Ross, 1966, p. 97 ; W. K. C. Guthrie, 1973, p. 168 ; F. Solmsen, 1940, p. 308 ; H. Cherniss, 1944, pp. 587-588 ; Ph. Merlan, 1966, pp. 9-13 ; E. Berti, 1962, pp. 316-319 ; 1977, p. 439 ; C. Natali, 1974, pp. 146-151 ; B. Dumoulin, 1981, pp. 53-63.

<sup>3</sup> Du reste, ce problème complète la preuve de la finitude des corps élémentaires et de l'univers, en *De Cælo*, I, 5-7 car, pour prouver que le monde est fini, il faut, d'une manière ou d'une autre, démontrer qu'il est unique.

<sup>4</sup> Dans le cas, en effet, où plusieurs mondes existeraient, il faudrait cependant admettre qu'ils sont constitués des mêmes corps simples que le nôtre. Ces corps simples seraient donc animés des mêmes mouvements naturels et leurs lieux propres seraient, par suite, identiques à ceux des éléments de notre monde. De la sorte, la terre de l'autre monde se porterait vers le centre du nôtre, si bien que, au regard du monde extérieur, elle serait portée vers le haut. La théorie des lieux naturels interdit pareille absurdité (276a22-b21). Aussi faut-il estimer que, même dans l'hypothèse de mondes multiples, les lieux naturels

sa source l'hypothèse même de la multiplicité des mondes. À cet effet, il montre que le monde fait exception à la règle selon laquelle tous les êtres sensibles peuvent être numériquement multiples, quoique formellement identiques. Tous les produits de la nature ou de l'art démontrent, en effet, que des individus formellement identiques sont cependant numériquement distincts en vertu de leur matière<sup>1</sup>. Sans récuser la validité générale de ce principe, Aristote entend prouver qu'il ne s'applique pas au cas particulier de l'univers, étant donné que celui-ci utilise déjà la totalité de la matière existante, si bien qu'il ne reste aucun support matériel disponible pour former un autre monde que le nôtre. Ainsi, la multiplicité des univers n'est pas exclue de droit, mais elle est impossible de fait<sup>2</sup>. Ce ressort démonstratif en faveur de l'unicité de l'univers exploite manifestement l'argumentation platonicienne du *Timée* : de même que Platon, en 32c-33b, explique que le monde est formé de la totalité des quatre éléments, de même Aristote s'appuie ici sur l'idée que l'univers est constitué de la totalité de la matière existante, de telle sorte qu'il ne peut rester aucun corps capable d'entrer dans la composition d'un second univers. À ce stade, cependant, Aristote n'a encore rien prouvé : il a simplement indiqué la piste qu'il souhaitait suivre dans le but de démontrer l'unicité du ciel. En l'occurrence, suivre cette piste requiert de prouver que rien n'existe en dehors du ciel<sup>3</sup>, du moins, rien de corporel, rien qui puisse constituer une matière disponible pour la constitution d'un autre monde. À partir de 278b25<sup>4</sup>, Aristote en fait la démonstration : s'il devait exister un corps au-delà de la sphère des fixes (ἔξω τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς 278b25), il s'agirait soit d'un corps simple, soit d'un corps composé. Dans la première hypothèse, ce corps devrait s'y trouver soit par nature, soit contrairement à la nature. Qu'il y soit par nature, cela est impossible, puisque le lieu propre de chacun des cinq éléments est à l'intérieur du monde. Il n'est pas non plus possible qu'il y soit contre nature, puisque ce qui est contre nature pour un corps est naturel pour un autre corps. Or, il n'existe pas de sixième élément<sup>5</sup>. Aucun corps simple ne peut donc se trouver à l'extérieur du monde et, en conséquence, aucun corps composé non

---

des corps élémentaires de même nature sont numériquement uniques. Si tel est le cas, si la terre de notre monde et celle de tous les autres n'ont qu'un seul lieu propre, c'est donc qu'il n'existe qu'un seul centre, qu'un seul monde (276b26-277a12).

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 9, 278a18-21.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 278a23-28.

<sup>3</sup> C'est un argument que le chapitre 8 a déjà timidement exploité, en montrant, d'une part, que la théorie des lieux naturels implique que les mouvements naturels aient un terme et qu'ils ne puissent se prolonger à l'infini, en dehors de l'univers (277a20-b9), en expliquant, d'autre part, que ni le corps dont le lieu propre est l'extrémité du ciel (l'éther), ni celui qui se trouve dans le lieu intermédiaire (l'air ou le feu), ne peuvent résider en dehors de l'univers. Pour le premier, en effet, il est contradictoire de penser que le corps qui délimite l'univers puisse être à l'extérieur de cette limite, pour le second, attendu qu'il possède une pesanteur, il est impossible qu'il s'élève au dessus de l'éther qui n'est ni lourd ni léger (277b12-24).

<sup>4</sup> Et jusqu'en 279a5.

<sup>5</sup> La preuve en a été faite en *De Cælo*, I, 3, 270b26-31.

plus, puisque si un corps composé s'y trouve, un corps simple au moins doit s'y trouver aussi. Il ne peut donc ni ne pourra y avoir plus d'un monde.

On voit que cette argumentation rejoint en partie celle du *De Philosophia*, 19a qui souhaitait démontrer, pour une autre raison<sup>1</sup>, que rien de corporel n'existait à l'extérieur du dernier orbe. Or, dans le fragment 19a, cette démonstration n'interdisait pas qu'Aristote envisageât qu'une réalité incorporelle pût exister à l'extérieur du ciel<sup>2</sup>. Aussi peut-on s'attendre à ce qu'Aristote fasse allusion en *De Cælo*, I, 9 – comme ce fut le cas dans le *De Philosophia* – à la possibilité qu'existe une réalité transcendante et incorporelle. Dans ces deux textes, en tout cas, la réfutation du Stagirite se porte exclusivement sur la possibilité que quelque chose de *corporel* existe à l'extérieur du monde. En témoigne le corollaire qu'il énonce, en 279a11-18, par lequel il exclut que les propriétés physiques des corps existent en dehors de l'univers :

« En même temps, il est clair qu'il n'y a ni lieu ni vide ni temps en dehors du ciel. »<sup>3</sup>

Le lieu, en effet, est la place du corps naturel, tandis que le vide – dont Aristote admet ici l'existence – en signale l'absence. Quant au temps, il est nécessairement lié au mouvement et, par suite, à l'existence d'un corps susceptible de se mouvoir. Si donc il n'y a aucun corps à l'extérieur du ciel, il n'y a ni espace ni temps dans lesquels il pourrait résider. Ce qui est en dehors du ciel ne relève donc plus de l'ordre physique. Ceci toutefois n'élimine pas totalement la possibilité que quelque chose de métaphysique puisse exister, pas plus que n'empêche de soutenir, au livre VIII, l'existence d'une réalité transcendante, l'argumentation qu'Aristote mène en *Physique*, IV, 5, 212b7-22, par laquelle il prouve que le ciel n'est nulle part, puisqu'il n'y a rien en dehors de lui. Cette remarque a son importance car c'est immédiatement après avoir souligné qu'il n'y avait ni lieu, ni vide, ni temps en dehors du ciel qu'Aristote en vient à énoncer l'existence de réalités, au sujet desquelles on s'interroge pour savoir si elles sont transcendantes.

« dès lors, il n'est manifeste qu'il n'y a pas non plus ni lieu, ni vide, ni temps hors de lui [le ciel]. C'est pourquoi les êtres de là-bas ne sont pas par nature dans un lieu, ni ne vieillissent par le temps, il n'y a pas non plus de changement pour aucun des êtres qui se rangent au-dessus de la translation la plus extérieure .../ Φανερόν ἄρα ὅτι οὔτε τόπος οὔτε κενόν οὔτε χρόνος ἐστὶν ἔξω. Διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ τὰ καὶ πέφυκεν οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὐδ' ἐστὶν οὐδενός οὐδεμίαν μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φορᾶν ... »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Celle de l'incorruptibilité du monde.

<sup>2</sup> *De Philosophia*, fragment 19 a (Philon, *De aeternitate mundi*, 5, 20-24). Cf. p. 206.

<sup>3</sup> *De Cælo*, I, 9, 279a11-12 : Ἄμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενόν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 279a17-20. L'absence de changement est liée à celle du temps (et inversement), si bien qu'on peut inclure dans un même examen le fait que les « êtres de là-bas » ne sont pas dans un lieu, qu'ils ne

Le raisonnement semble ici très progressif. Il est parfaitement clair que l'allusion aux  $\tau\acute{\alpha}\chi\epsilon\tilde{\iota}$  est une conséquence ( $\Delta\iota\acute{o}\pi\epsilon\rho$ ) de la remarque selon laquelle il n'y a ni lieu, ni temps, ni vide en dehors du ciel. C'est pourquoi Jaeger<sup>1</sup>, Guthrie<sup>2</sup> et Allan<sup>3</sup> ne ponctuent pas leur texte comme le fait Moraux : contrairement à Moraux qui sépare ces deux remarques par un point, pour mieux suggérer qu'elles sont déconnectées l'une de l'autre, ils préfèrent placer un point en haut, accentuant ainsi la continuité de l'argumentation. C'est précisément cette continuité que Simplicius<sup>4</sup> fait valoir en faveur de l'existence de réalités transcendantes : il lui apparaît qu'Aristote est ici en train d'énoncer les corollaires de l'inexistence du lieu, du vide et du temps en dehors de l'univers, pour déterminer le statut de ce qui n'est ni dans le temps ni dans le lieu. Sans doute ne faut-il pas trop s'étonner de la précision selon laquelle les  $\tau\acute{\alpha}\chi\epsilon\tilde{\iota}$  ne sont pas *par nature* ( $\pi\acute{\epsilon}\phi\upsilon\chi\epsilon\nu$ ) dans un lieu : cette remarque n'implique peut-être pas que les êtres dont il s'agit sont naturels, mais qu'il n'est pas dans leur nature d'admettre les déterminations du lieu et du temps, lesquelles caractérisent n'importe quel corps. D'une manière plus générale, il n'y a pas nécessairement de contradiction à décrire des êtres transcendants, comme le fait Aristote ici, c'est-à-dire au moyen de concepts corporels (le lieu et le temps) car l'analyse du contexte immédiat de cet extrait a pu convaincre que l'attention du Stagirite se portait uniquement sur la possibilité de l'existence d'un corps hypercosmique. Cela n'a donc rien d'incompréhensible qu'il examine ce qu'il en est des réalités hypercosmiques au moyen des seuls concepts dont il dispose<sup>5</sup>. On pourrait toutefois estimer que cette continuité argumentative ne prouve rien, étant donné que le ciel, au sens strict, n'est ni dans un lieu, ni dans le temps et qu'il peut, en outre, être dit immuable. Qu'il ne soit pas dans le temps, ni ne vieillisse en lui, la relation du mouvement astral au temps doit nous en convaincre. L'existence des astres fixes ne peut être mesurée par le temps, puisque c'est leur mouvement qui en est la mesure<sup>6</sup>. Que le ciel ne soit pas dans un lieu, c'est ce qu'Aristote explique en *Physique*, IV, 5, 212b7 *sqq.*, lorsqu'il montre que le ciel en général et la sphère des fixes en particulier ne sont pas dans un lieu, dans la mesure où il n'y a rien d'extérieur à eux qui les puisse envelopper.

---

vieillissent pas dans le temps et qu'ils ne connaissent aucun changement. Chacune de ces caractéristiques est une conséquence de l'absence de corps en dehors de l'univers.

<sup>1</sup> W. Jaeger, 1997, p. 309.

<sup>2</sup> W. K. C. Guthrie, 1939, p. 90.

<sup>3</sup> D. J. Allan, 1931.

<sup>4</sup> Simplicius, *op. cit.*, 290, 1-17. C. Natali (1974, p. 146) met en valeur le même argument : la continuité avec ce qui précède impose de comprendre que les  $\tau\acute{\alpha}\chi\epsilon\tilde{\iota}$  sont extérieurs au ciel.

<sup>5</sup> C'est en ce sens que C. Natali (1974, p. 145) remarque que ces quelques mots traduisent une manière physique de dire la transcendance.

<sup>6</sup> *Physique*, IV, 14, 223b12 *sqq.*

« En effet, ce qui est quelque part est lui-même quelque chose et, en outre, il faut qu'il y ait quelque chose d'autre à côté de lui, dans lequel il est, qui l'enveloppe. Or, à côté de l'univers et du tout, il n'y a rien en dehors de l'univers et, pour cette raison, toutes les choses sont dans le ciel. Le ciel, en effet, est vraisemblablement l'univers. Or, le lieu n'est pas le ciel, mais c'est l'extrémité du ciel qui touche le corps mobile. Et pour cette raison, la terre est dans l'eau, celle-ci est dans l'air, celui-ci dans l'éther, l'éther est dans le ciel, tandis que le ciel n'est dans rien d'autre. »<sup>1</sup>

Manifestement, ce passage de *Physique*, IV soutient que le ciel n'est pas dans un lieu. Remarquons cependant que cela concerne uniquement la sphère des fixes, prise comme un tout. Or, dans l'hypothèse où les « êtres de là-bas », en *De Cælo*, I, 9, désignent les réalités célestes, il faudrait encore admettre que ce n'est pas de la sphère des fixes qu'il s'agit, mais de la myriade d'étoiles qui sont fixées sur elle et qui en constituent comme des parties. Or, si la sphère externe n'est nulle part, on peut estimer, à l'inverse, que chaque étoile fixe est dans un lieu, puisqu'elle est entourée, non seulement, par la matière éthérée qui constitue l'orbite sur laquelle elle est posée, mais encore, par chacune des autres étoiles fixes qui résident à ses côtés. Par suite, il n'est pas certain que l'absence de lieu, qui sert à caractériser « les êtres de là-bas » puisse convenir aux réalités célestes aussi bien qu'aux réalités supra célestes. Il peut sembler, au contraire, qu'Aristote énonce là une propriété qui ne se peut comprendre qu'au sujet d'êtres transcendants à la sphère des fixes. Peut-être en va-t-il de même de la parfaite immutabilité des *τᾶκεῖ*. Certes, l'éther ne connaît ni la génération, ni la corruption<sup>2</sup>, de sorte que le ciel tout entier doit être dit « ἀφθαρτος καὶ ἀγέννητος »<sup>3</sup> ; certes, il arrive aussi qu'Aristote décrive le ciel comme totalement immuable<sup>4</sup>, compte tenu du fait que son mouvement n'engendre aucun changement d'état ; il n'en demeure pas moins que le ciel connaît une forme de changement : le mouvement local en cercle. Or, notre texte ne se contente pas d'énoncer la simple immutabilité des « êtres de là-bas » : il insiste, au contraire, clairement sur le fait qu'ils n'endurent aucune espèce de changement (*οὐδεμία μεταβολή*). Cette insistance est peut-être plus qu'un effet de style<sup>5</sup>. Elle peut introduire une précision, par laquelle Aristote sous-entendrait que les êtres dont il parle ne sont pas immuables à la façon du ciel, mais plus fondamentalement encore, en n'étant pas même soumis au déplacement circulaire.

<sup>1</sup> *Ibidem*, IV, 5, 212b14-22 : τὸ γὰρ που αὐτό τέ ἐστί τι, καὶ ἕτι ἄλλο τι δεῖ εἶναι παρὰ τοῦτο ἐν ᾧ, ὃ περιέχει· παρὰ δὲ τὸ πᾶν καὶ ὅλον οὐδὲν ἐστὶν ἔξω τοῦ παντός, καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ οὐρανῷ πάντα· ὁ γὰρ οὐρανὸς τὸ πᾶν ἴσως, ἐστὶ δ' ὁ τόπος οὐχ ὁ οὐρανός, ἀλλὰ τοῦ οὐρανοῦ τι τὸ ἔσχατον καὶ ἀπτόμενον τοῦ κινητοῦ σώματος [πέρας ἡρεμοῦν]. καὶ διὰ τοῦτο ἢ μὲν γῆ ἐν τῷ ὕδατι, τοῦτο δ' ἐν τῷ ἀέρι, οὗτος δ' ἐν τῷ αἰθέρι, ὁ δ' αἰθήρ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ δ' οὐρανὸς οὐκέτι ἐν ἄλλῳ.

<sup>2</sup> *De Cælo*, I, 3, 270a13-22.

<sup>3</sup> *Ibidem*, II, 1, 284a13.

<sup>4</sup> *Ibidem*, II, 6, 288b1 : ὅλως ἀμετάβλητον.

<sup>5</sup> En l'occurrence, « οὐδεμία μεταβολή » fait peut-être pendant « οὐδενὸς τῶν τεταγμένων ».

Par suite, ce ne serait pas seulement l'enchaînement argumentatif de notre texte et de ce contexte immédiat qui plaiderait en faveur de l'hypercosmicité des  $\tau\acute{\alpha}\chi\epsilon\acute{\iota}$  ; témoignerait aussi en ce sens l'impossibilité de leur attribuer ni lieu, ni temps, ni aucun changement. À tous égards, il semble donc que le texte suit une ligne argumentative à la fois plus naturelle et plus directe, si l'on estime qu'Aristote passe logiquement de la considération selon laquelle il n'y a ni lieu ni temps *en dehors* de l'univers, à l'analyse de ce qui existe en dehors de l'univers, sans que le lieu, le temps, ni aucune sorte de changement ne le caractérisent.

Le deuxième élément d'analyse de ce texte consiste à s'interroger sur le sens qu'il faut accorder à la description qu'Aristote livre ensuite des  $\tau\acute{\alpha}\chi\epsilon\acute{\iota}$ . Cette description comprend deux volets : l'un de nature topographique, l'autre, plus élogieux, s'attache à souligner leur perfection. Lorsqu'Aristote souhaite préciser où sont ces êtres, au sujet desquels les déterminations locales, temporelles et cinétiques sont inappropriées, c'est à l'extériorité même du ciel qu'il semble faire allusion. « Les êtres de là-bas » résident « ὑπὲρ τὴν ἕξωτάτω (...) φοράν ». Sans doute faut-il commencer par remarquer que cette description accentue le paradoxe que nous avons noté plus haut et qui consiste à décrire par des motifs locaux ce qui n'a pas de lieu. Aristote ne se contente plus ici de dire, par la négation, ce qu'il en est de certaines réalités hors normes ; il semble attribuer positivement un lieu à ce qui ne peut en avoir. Ceci, toutefois, ne présume pas de la corporéité des  $\tau\acute{\alpha}\chi\epsilon\acute{\iota}$ , pas plus que l'emploi du même adverbe ( $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\acute{\iota}$ ), en *Physique*, VIII, 10, 267b9, pour attribuer une place au Premier Moteur, ne doit faire douter de son immatérialité. Dire d'un être qu'il est *là-bas*, ce n'est pas tant déterminer son lieu que souligner sa transcendance. Notons, en outre, que ce ne semble pas véritablement être un lieu que celui que désigne ici Aristote : « les êtres de là-bas » ne sont pas tant en un lieu que là où il n'y a plus de lieu ; il ne résident pas quelque part, mais *au-delà* de la limite dernière, au moyen de laquelle on définit le fait d'être quelque part.

À la première lecture, la lettre même du texte ne semble donc laisser planer aucun doute : « les êtres de là-bas » seraient au-delà de la sphère dernière. Deux éléments d'analyse semblent toutefois pouvoir atténuer cette première impression. Le premier tient au sens qu'il convient d'attribuer à la préposition ὑπὲρ : bien que la quasi totalité des traducteurs choisisse de suivre le sens le plus évident de ὑπὲρ et de le traduire par « au-dessus »<sup>1</sup>, Moraux, qui considère que ce texte se réfère aux astres, préfère rendre ὑπὲρ par

<sup>1</sup> C'est le cas de Guthrie (1939, p. 93) et de Stocks (1930) qui traduisent ὑπὲρ par « beyond », de Tricot (1949, p. 45) et de P. Pellegrin (2004, p. 147) qui traduisent par « au-dessus », d'O. Longo (1962) qui donne « *al di là della orbita più esterna* », d'E. Berti (1962, p. 316) et de B. Botter (2005, p. 149) qui traduisent par « *al di là della traslazione più esterna* ».



« sur »<sup>1</sup>. Les choses de là-bas désigneraient donc, selon lui, les astres fixes qui sont posés sur l'orbe le plus extérieur du ciel. Soulignons, toutefois, que Moraux est le seul à rendre le texte ainsi : même Alexandre d'Aphrodise<sup>2</sup>, qui penche pourtant en faveur de la référence astrale, comprend le texte comme caractérisant quelque chose qui est *au-dessus* d'un mouvement. Il est vrai que, dans les lignes qui précèdent, Aristote ne se réfère jamais à quoi que ce soit d'extérieur au monde au moyen de la préposition ὑπέρ. Il préfère utiliser le terme ἔξω<sup>3</sup> qui n'a rien d'ambigu. C'est pourquoi on peut être tenté de déduire de ce partage terminologique que ce qui est ὑπέρ n'est pas au-dessus de la dernière sphère. Toutefois, rien ne permet d'estimer que ce partage soit une loi. La préposition ὑπέρ, lorsqu'elle est employée avec l'accusatif, désigne ce qui est *au-dessus* de quelque chose et non pas ce qui est *sur* lui. En outre, chacune des occurrences de cette préposition dans le *De Caelo*, qu'elle s'accompagne de l'accusatif ou même du génitif, sert constamment à désigner ce qui est *au-dessus* d'un point de référence. Enfin, c'est toujours la préposition ἐν, et non pas ὑπέρ, qui sert à désigner les corps qui sont fixés sur l'orbite<sup>4</sup>. À ces arguments, nous pourrions ajouter que la locution τὰ κεῖ (τὰ ἐκεῖ) semble par elle-même désigner des êtres extérieurs à notre monde. Il existe seulement deux occurrences de cette locution, dans l'ensemble du corpus : celle qui nous intéresse à présent et celle que l'on trouve en *De Caelo*, I, 8, 267b3, où elle désigne très clairement les corps qui, dans l'hypothèse où plusieurs mondes existeraient, seraient extérieurs à notre univers. Par suite, on peut raisonnablement penser que l'occurrence de I, 8 justifie que le même terme, un chapitre plus loin, puisse à nouveau servir à désigner des êtres hypercosmiques. Du reste, il pourrait paraître étrange qu'Aristote, pour indiquer qu'il souhaite traiter des étoiles fixes, employât une locution si vague et si peu habituelle. Cependant, cette analyse ne prouve pas définitivement que les êtres qui sont au-dessus de la translation la plus extérieure sont des êtres hypercosmiques car il est un autre élément de la description topographique des « êtres de là-bas » qui peut prêter à discussion. Il est étonnant qu'Aristote n'emploie pas ici l'expression qui, en *De Caelo*, I, 9 – et même au-delà, sert à indiquer la sphère des fixes, à savoir : ἡ ἐσχάτη περιφορά<sup>5</sup>. C'est d'ailleurs souvent l'adjectif ἐσχατος<sup>6</sup> qui sert à décrire la sphère des fixes, quand Aristote ne choisit pas tout simplement de la désigner par la mention de sa primauté<sup>7</sup>. Deux éléments font donc

<sup>1</sup> P. Moraux, 1965, p. 37 : « il n'est point de changement pour aucun des êtres disposés *sur* la translation la plus extérieure... » (nous soulignons)

<sup>2</sup> *Apud Simplicius, op. cit.*, 288, 1-8.

<sup>3</sup> Comme c'est le cas en 278b25 ou en 279a18.

<sup>4</sup> Citons, par exemple, *De Caelo*, 278b13, 278b15, 289a28-29, 289b17, 292a11, 293a6-7.

<sup>5</sup> Par exemple 278b12-13 ; 278b16-17 ; 278b20 ; 278b21-22 ; 278b25 ; 291a35.

<sup>6</sup> Entre autres exemples : 276b13 ; 276b20 ; 276b32 ; 277a10 ; 277b16 ; 278b14

<sup>7</sup> Par exemple « τῆς πρώτης φοράς » en 291b30 ou 292b26.

exception à la règle : non seulement Aristote parle plus généralement d'une translation, plutôt que d'une révolution, mais en plus il préfère se référer à quelque chose d'extérieur, plutôt qu'à l'extrémité de l'univers. C'est pourquoi Alexandre<sup>1</sup> fait l'hypothèse que le texte ne désigne pas ce qui est au-dessus du mouvement circulaire, mais le mouvement circulaire lui-même qui est au-dessus du mouvement rectiligne. À dire vrai, ces différences dans l'expression sont sans doute minimales : le remplacement de « περιφορά » par « φορά » n'a rien d'inhabituel<sup>2</sup> et sa conjugaison au remplacement de « ἔσχατος » par « ἔξωτάτω » ne permet pas de douter qu'Aristote souhaite désigner la limite dernière du ciel. Peut-être même cette deuxième substitution se justifie-t-elle en raison de la première : attendu qu'il mentionne, sans autre précision, la translation en général, Aristote prendrait soin de montrer qu'il entend désigner une translation circulaire, en insistant plus que de coutume sur l'extériorité maximale de cette φορά. Nul doute, en tout cas, que s'il souhaitait désigner les astres fixes, il s'y serait pris autrement qu'en mobilisant une expression tout à fait inhabituelle : τὰκεῖ (...) ὑπὲρ τὴν ἔξωτάτω φοράν. L'originalité de la formule convainc donc, en un sens, qu'elle sert à indiquer les êtres situés au-dessus de la limite du ciel et non pas ceux qui sont fixés sur elle.

La lettre même du texte engage donc, on le voit, à considérer que les τὰκεῖ sont des réalités extra-mondaines. À cet argument textuel, Solmsen propose de joindre une nouvelle raison en faveur de la transcendance des τὰκεῖ. Dans son article « Beyond the Heavens »<sup>3</sup>, il explique que l'allusion aux τὰκεῖ est sans doute un souvenir de deux passages des dialogues platoniciens. Dans le *Phèdre* 247c, en effet, on peut lire que l'espace dans lequel résident les essences est au-delà du ciel lui-même : « τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον ». Toutefois, il faut remarquer, poursuit Solmsen, que « les êtres de là-bas » ne sont pas, chez Aristote, dans un lieu, précisément parce qu'il n'y a pas de lieu en dehors du ciel. Le *Phèdre*, en revanche, parle d'un lieu hypercéleste. Cependant, Solmsen ajoute que ceci n'est pas un contre-argument, dans la mesure où le *Timée* explique en 52b que l'être véritable n'est dans aucun lieu. Par suite, qu'Aristote mentionne l'existence de réalités situées au-delà de la sphère externe du ciel, immédiatement après avoir expliqué qu'il n'existait aucun lieu en dehors du ciel, serait un prolongement (somme toute, très orthodoxe) du *Phèdre* et de la correction qu'y apporte le *Timée*. Dans l'optique de Solmsen, la transcendance des τὰκεῖ ne ferait plus aucun doute. Disons, en tout cas, que cette démonstration renforce sensiblement cette interprétation en éclairant quelques-uns des fondements philosophiques de ce passage et en montrant que cette référence aristotélicienne à des τὰκεῖ hypercosmiques est conceptuellement moins étonnante qu'il

<sup>1</sup> Simplicius, *op. cit.*, 288, 1-8.

<sup>2</sup> Cf. 291b30 ou 292b26.

<sup>3</sup> F. Solmsen, 1976, pp. 29-30.

n'y paraît, puisqu'elle constitue une référence à un aspect précis de la doctrine platonicienne.

Parce qu'elles n'existent pas dans un lieu, ni ne vieillissent dans le temps, parce qu'elles sont exemptes de changement, les réalités de là-bas jouissent d'une perfection telle qu'Aristote la souligne abondamment. Aussi sont-elles dites inaltérables (*ἀναλλοίωτα*), impassibles (*ἀπαθῆ*), et menant sans interruption, pour l'éternité entière, une vie parfaite et autarcique (*τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα*). Aucune de ces déterminations n'exclut définitivement l'hypothèse de la référence astrale. En effet, pas plus qu'ils ne connaissent la génération ou la corruption, l'éther et les corps qui en sont composés ne connaissent non plus l'altération<sup>1</sup>. Quant à l'impassibilité du ciel, Aristote l'énonce régulièrement<sup>2</sup>, comme c'est le cas en *De Cælo*, II, 1, où il attribue au ciel les mêmes propriétés que celles qui nous occupent à présent. Il semble même qu'on puisse lire, dans ce chapitre, la perfection et l'autarcie de la vie des « êtres de là-bas ». Attendu que le mouvement des astres est tout à la fois éternel et naturel, Aristote estime qu'il ne leur procure aucune fatigue<sup>3</sup> et qu'ils ont donc part à la disposition la meilleure<sup>4</sup>. Car il n'y a pas à douter que les astres possèdent la vie et l'activité<sup>5</sup>, une activité faite de félicité<sup>6</sup> et de loisir intellectuel<sup>7</sup>. Ce sont, en somme, à peu près les mêmes termes que ceux qui, en *De Cælo*, I, 9, servent à qualifier les « êtres de là-bas ». Cependant, chacune de ces perfections fait plus naturellement songer, à tort ou à raison, à des réalités transcendantes. De fait, le livre Λ abonde de descriptions fort similaires : en Λ, 7, le Premier Moteur est dit impassible et inaltérable<sup>8</sup> ; en Λ, 7 toujours, il n'est pas dit seulement posséder la vie, mais s'identifier à elle<sup>9</sup>, en vertu de son activité auto-contemplative. C'est, du reste, cette même activité, qui, en Λ, 7 et 9, autorise à lui attribuer une existence parfaite<sup>10</sup> et autarcique. Sans doute est-ce d'ailleurs dans cette autarcie, dans cette suffisance à soi-même qui caractérise la vie des *τὰ καὶ*, qu'on peut trouver l'élément descriptif qui les rattache le plus fortement à la transcendance, car rien de tel n'est jamais prononcé au sujet des astres, quand c'est, au contraire, l'un des aspects les plus frappants

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 3, 270a14 ; 270a25-35 ; 270b2.

<sup>2</sup> *Ibidem*, I, 3, 270b2 ; II, 1, 284a14.

<sup>3</sup> *Ibidem*, II, 1, 284a15 : *ἀπρονος*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 284a17-18.

<sup>5</sup> *Ibidem*, II, 12, 292a20-21.

<sup>6</sup> *Ibidem*, II, 1, 284a29.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 289a32.

<sup>8</sup> *Métaphysique*, 1073a11.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 1072b14 ; 1072b26-30.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 1072a19 ; 1072a35 ; 1072b14-15 ; 1072b24 ; 1072b28-30 ; 1072b32 ; 1074b20 ; 1074b33.

de l'étude des substances immobiles de  $\Lambda$ , 7 et 9. En un sens donc, chercher à rattacher aux étoiles fixes ces quelques perfections de 279a20-22 tiendrait presque du forçage, quand la description de l'être ou des êtres transcendants en  $\Lambda$ , 7 et 9 est si parente de notre texte. À tout le moins, on peut conclure que ces quelques éléments d'analyse ne sont pas suffisamment significatifs pour forcer à douter de l'évidence textuelle de la transcendance des  $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\acute{\iota}$ .

Le dernier indice auquel on peut se référer pour tenter d'identifier les « êtres de là-bas » concerne la structure du passage, de 279a18 jusqu'à la fin du chapitre. En effet, si le chapitre I, 9 se refermait sur les remarques qui précèdent, sans doute n'aurait-il jamais paru énigmatique. Chacun s'accorderait à reconnaître derrière « les êtres de là-bas » des réalités hypercosmiques, conformément à ce qu'indiquent clairement à la fois leur description topographique et le contexte argumentatif de l'extrait. Néanmoins, bien loin de se refermer sur ces remarques, le texte poursuit une analyse dont on a du mal à comprendre comment elle peut ne pas remettre en question l'hypothèse de la transcendance. Il apparaît, en effet, que le texte, à supposer qu'il traite de réalités transcendantales en 279a18-22, change de sujet à une ou plusieurs reprises, pour développer des considérations qui font une référence plus explicite au ciel. À cet égard, trois sous-ensembles textuels peuvent être dégagés.

Parmi les passages, dont on pourrait estimer qu'ils ruinent l'unité d'un texte consacré à des réalités transcendantales, il y a cette étymologie, par laquelle Aristote justifie qu'on utilise le terme  $\alpha\acute{\iota}\omega\nu$  pour désigner l'immortalité des « êtres de là-bas »<sup>1</sup>. Manifestement, cette remarque porte sur les astres. L'étymologie de l' $\alpha\acute{\iota}\omega\nu$  n'est d'ailleurs pas sans rappeler celle de l'éther en I, 3<sup>2</sup>. Se pose alors la question de savoir si l'on peut maintenir l'hypothèse de la transcendance des  $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\acute{\iota}$ , étant donné que c'est par la contemplation du ciel et de son immortalité que ce passage justifie l'emploi du terme  $\alpha\acute{\iota}\omega\nu$  à leur sujet. Il semblerait plus naturel que les  $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\acute{\iota}$  désignassent les astres fixes : cela conserverait plus d'homogénéité au passage. Aristote expliquerait alors que le terme  $\alpha\acute{\iota}\omega\nu$  est parfaitement approprié aux étoiles fixes, dans la mesure où l'immortalité du ciel avait déjà convaincu les Anciens que le vocable qui servirait à signifier la durée de vie de chaque être devrait aussi pouvoir indiquer l'infinité du temps. Il n'est pas impossible, cependant, qu'on puisse maintenir l'hypothèse de la transcendance, en considérant qu'Aristote, dans ce passage, fonde l'éternité des êtres hypercosmiques sur l'éternité du cosmos lui-même : si le ciel est immortel, à plus forte raison ce qui le transcende l'est

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 9, 279a22-28.

<sup>2</sup> Aristote explique, en *De Cælo*, I, 3, 270b16-25, que «  $\alpha\acute{\iota}\theta\eta\rho$  » viendrait de «  $\acute{\alpha}\epsilon\iota\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  ».

aussi<sup>1</sup>. Surtout, il n'est pas impossible que ce développement constitue une sorte de digression<sup>2</sup> à mettre entre parenthèses. Cette éventualité découle du fait qu'il ne semble y avoir, dans ce passage sur l'*αἰών*, aucun référent valable auquel puisse renvoyer « ὅθεν », en 279a28. À cet égard, son référent le plus évident et qui maintiendrait le mieux sa signification locale, serait peut-être « τῶν ὑπὲρ τὴν ἕξωτάτω τεταγμένων φοράν » ou « τὰ κεῖ ». « ὅθεν » renverrait donc à ce qui précède l'analyse étymologique de l'*αἰών*, de sorte que celle-ci ne serait, en somme, qu'une digression. C'est là, du moins, l'hypothèse que formulent E. Berti et C. Natali<sup>3</sup> qui estiment que l'étymologie de l'*αἰών*, parce qu'elle n'est qu'une parenthèse, n'empêcherait pas « ὅθεν » de renvoyer à « τὰ κεῖ ». Si tel est le cas, il existe alors peut-être un moyen de comprendre ce passage sans minorer l'évidence manifeste selon laquelle c'est du ciel qu'il tire ses raisons, ni non plus renier la possibilité que « les êtres de là-bas » n'appartiennent pas à l'univers corporel<sup>4</sup>.

Néanmoins, dire que « ὅθεν » peut se référer à « τὰ κεῖ », dire que les quelques remarques qui suivent décrivent la fonction principielle de ces réalités ne présume encore en rien de leur identité. Peut-être se trouve-t-il que la causalité qu'Aristote leur prête, (en 279a28-30) n'est intelligible qu'à la condition qu'elle décrive la fonction des astres les plus hauts. En réalité, rien de tel ne ressort de l'analyse des trois lignes qu'Aristote y consacre<sup>5</sup>. Nous pourrions reproduire ici les mêmes remarques que celles que nous avons faites au sujet de la perfection des *τὰ κεῖ*. Il n'est pas absolument exclu, en effet, que l'ordre céleste soit ici évoqué. On sait, d'une part, que la sphère des fixes est un principe causal éminent<sup>6</sup>. On sait, d'autre part, que certains êtres sont plus proches des astres fixes que certains autres, de sorte que les plus hautes étoiles déterminent l'être et la vie à la fois pour les astres qui leur sont subordonnés et pour les êtres corruptibles. On sait enfin que le ciel ne déploie pas une causalité volontaire – bien qu'elle soit efficiente –, si bien que, en toute rigueur, il est acceptable de dire que la nature lui est suspendue. Il n'en demeure pas moins que la dépendance qui sert à décrire cette causalité, ainsi que le double niveau auquel elle se réalise, ne laissent pas de faire très directement songer au pouvoir causal d'un principe

<sup>1</sup> Ce serait alors à une sorte d'argument *a fortiori* que l'on assisterait, fort semblable à l'argumentation que B. Botter (2005, pp. 30 *sqq.*) dit caractériser les réflexions aristotéliennes sur le divin.

<sup>2</sup> C'est pourquoi nous le donnons entre parenthèses, suivant, en cela, l'exemple de P. Moraux, de C. Natali (1974, p. 148) et de B. Botter (2005, pp. 150-151).

<sup>3</sup> E. Berti, 1962, p. 317 ; C. Natali, 1974, p. 149.

<sup>4</sup> Solmsen (1940, p. 308, n. 20) de son côté, suggère que le texte, à partir de 279a25 (soit à partir de « Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον... »), amorce un virage et qu'Aristote change de sujet, sans que cela nie pour autant la réalité de la transcendance des *τὰ κεῖ*.

<sup>5</sup> *De Cælo*, I, 9, 279a28-30.

<sup>6</sup> *Ibidem*, II, 12, 292b28-30.

transcendant. En l'occurrence, le verbe ἐξήρτηται, en 279a28, rappelle ce passage de *Métaphysique*, Λ 7 :

« C'est donc d'un tel principe que dépendent (ἤρτηται) le ciel et la nature. »<sup>1</sup>

De même, ce double niveau de causalité rappelle ce qu'Aristote montre au sujet de la causalité motrice du Premier Moteur, en *Physique*, VIII, 6<sup>2</sup>. Parce que le moteur immobile n'est pas en relation directe avec l'ensemble des corps mus, il sait être une cause d'être et d'éternité pour les uns, de génération et de vie pour les autres. De la sorte, en admettant que « ὄθεν » se réfère à « τὰκεῖ », il apparaît alors que la causalité que les lignes 279a28-30 décrivent est plus immédiatement intelligible si les « êtres de là-bas » appartiennent à un ordre transcendant de l'existence. Du moins, elles n'apportent aucune raison tangible d'abandonner cette hypothèse.

Le problème de l'homogénéité du passage ne constituerait pas une difficulté insurmontable, s'il n'y avait, en 279a30-31, cette référence aux « travaux philosophiques destinés au public », dont les interprètes s'accordent en majorité à penser qu'elle désigne un passage du *De Philosophia*<sup>3</sup>. C'est sur cet élément que se fonde en grande partie l'analyse de Jaeger<sup>4</sup> qui est convaincu que ce texte, dont on doit admettre qu'il est d'une rédaction soignée, est repris du *De Philosophia*. Selon Moraux, qui reprend cette thèse à son compte<sup>5</sup>, cela signifie qu'il est impossible que ce texte traite de réalités

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b13-14 : ἐκ τῆς αὐτῆς ἀρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

<sup>2</sup> *Physique*, VIII, 6, 260a11-17. Cf. chapitre I, p. 73.

<sup>3</sup> Il n'y a guère que R. Bodéüs (1992, p. 109) qui conteste que τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφίμασι désigne le *De Philosophia*. Aristote, estime-t-il, ne peut attendre une confirmation de ses propres écrits. C'est pourquoi la référence viserait en réalité le *Timée*. Merlan (1966, p. 13) déjà avait énoncé ce problème, sans indiquer d'autres référents possibles. En raison du même argument, mais aussi en raison de la pluralité des travaux mentionnés, B. Botter (2005, p. 152) estime qu'Aristote fait plus largement référence à une tradition présocratique. Notons cependant que le commentaire de Simplicius (*op. cit.*, 288, 28-289, 2) montre très clairement que ce passage est une reprise, parfois littérale, du fragment 16. Notons, en outre, que le *De Philosophia* apporte vraiment une confirmation aux thèses développées au début de l'extrait, dans la mesure où il confirme, d'un point de vue théologique, ce qu'une réflexion cosmologique a permis de mettre en évidence. Un type de discours témoigne ainsi en faveur d'un autre. Du reste, la pluralité des travaux mentionnés peut encore s'expliquer par le consensus qu'Aristote est en droit de trouver entre ses propres démonstrations du *De Philosophia* et celles d'autres auteurs, comme Platon, par exemple, auquel Simplicius renvoie à la fin du fragment 16, pour indiquer qu'Aristote s'est fortement inspiré de *République*, II.

<sup>4</sup> W. Jaeger, 1997, pp. 311-312. Jaeger estime même que c'est la totalité de l'extrait (soit 279a18-b3) qui est issue du *De Philosophia*. Cette hypothèse, cependant, met à mal la continuité indiscutable des premières lignes du passage avec les remarques de 279a11-18. Il semble donc que le plus raisonnable soit qu'Aristote ne s'inspire de son dialogue qu'à partir de 279a30.

<sup>5</sup> « La fin du chapitre n'est qu'une sorte d'envoie lyrique, célébrant en un langage choisi, l'existence bienheureuse des êtres situés sur l'orbe extérieur du monde. Par son style particulièrement soigné (notons l'absence d'hiatus) et par les idées qu'il exprime, ce passage s'apparente aux dialogues d'Aristote. Aussi

transcendantes, puisque que cela impliquerait qu'Aristote changeât subrepticement de sujet, ce qu'interdit la clarté rédactionnelle du passage : « Pour défendre leur exégèse, ces derniers [les partisans de la référence transcendante] sont contraints d'admettre la présence d'une anacoluthie extrêmement dure, et certains d'entre eux vont même jusqu'à modifier le texte traditionnel ; mais le souci d'élégance stylistique qui se manifeste dans tout le passage rend bien improbable l'hypothèse d'une pareille négligence. »<sup>1</sup> L'anacoluthie dont parle Moraux est celle qui semble disjoindre les remarques sur l'immutabilité et la perfection du divin, en 279a30-35, et l'explication, à partir de 279b1, de la continuité éternelle du mouvement astral en raison de la particularité de la translation naturelle de l'éther<sup>2</sup>.

À première vue, il paraît évident que les premières lignes du passage servent à justifier, à partir d'une analyse théologique, la perfection que l'analyse cosmologique a permis d'attribuer aux « êtres de là-bas ». La suite du texte, en revanche, traite très clairement du ciel, sans qu'Aristote donne aucun signe qu'il aborde un nouveau sujet. Faut-il donc estimer que, s'il juxtapose ici deux propositions, dont la seconde fait explicitement référence au ciel, c'est que la première le concerne également et, par suite, que les  $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\acute{\iota}$  sont les astres fixes ? Certains interprètes ne reculent pas devant cette difficulté et ils admettent parfaitement qu'Aristote ait pu, à partir de 279b1, changer de sujet et passer de la description de la divinité transcendante à celle du ciel. Car c'est un fait que le début du passage (soit 279a30-35) paraît traiter d'une réalité transcendante. N'est-il pas plus logique, en effet, que l'être  $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ , dont Aristote prouve l'existence dans ce fragment 16 et dont il se réclame ici, soit une réalité hypercosmique ? N'est-il pas plus évident que celui auquel aucune perfection ne manque soit d'un ordre immatériel et transcendant ? Enfin, n'est-il pas légitime de considérer que l'être que rien ne peut mouvoir est une divinité suprême. Simplicius, puis Cherniss, E. Berti, C. Natali et B. Botter<sup>3</sup> estiment que ce texte traite des  $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\acute{\iota}$  hypercosmiques jusqu'en 279b1, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il soit fait mention d'un mouvement indéfectible du ciel. En somme, 279a18-35 serait, à leurs yeux, une longue parenthèse relative à des êtres transcendants, insérée dans un discours qui commence par traiter du ciel et qui, en 279b1, retourne à son objet premier.

---

la critique est-elle à peu près unanime à y reconnaître un extrait du *De Philosophia*, qu'Aristote aurait à dessein enchâssé dans un exposé technique pour en atténuer la sécheresse. » (1965, p. LXXV).

<sup>1</sup> P. Moraux, 1965, p. LXXV.

<sup>2</sup> *De Caelo*, I, 9, 279a30-b3.

<sup>3</sup> Simplicius, *op. cit.*, 291, 10-24 ; H. Cherniss, 1944, pp. 587-588 ; E. Berti, 1962, pp. 317-318 ; C. Natali, 1974, p. 150 ; B. Botter, 2005, p. 153.

Est-ce à dire, pour autant, qu'il faille, bon an mal an, admettre cette anacoluthie que Moraux dit qu'il faut rejeter. Nous ne le croyons pas. Solmsen<sup>1</sup> a raison de montrer que les remarques sur l'impossibilité que le corps circulaire s'arrête dans un lieu propre n'ont plus aucune justification, si ce qui précède ne s'applique, d'une manière ou d'une autre, à la même réalité. Pourquoi, en effet, Aristote passerait-il ainsi si subitement à la question du ciel, sans prendre la peine d'éclairer le sujet de *κινεῖται* par quelques remarques antécédentes ? C'est pourquoi Simplicius<sup>2</sup> plaide en faveur de la correction de *κινεῖται* (en 279b1) en *κινεῖ*. Pour soutenir cette correction, il explique qu'il a déjà rencontré *κινεῖ* dans certains manuscrits. Bien entendu, elle lui permet de mieux défendre la transcendance des « êtres de là-bas », en soutenant qu'ils correspondent, en réalité, à la doctrine du Premier Moteur du ciel. Il y a sans doute peu à dire pour convaincre que cette correction n'est pas souhaitable et rares sont les interprètes qui l'acceptent<sup>3</sup>. Disons simplement que, non seulement, la leçon des manuscrits est la *lectio difficilior*, mais que, en outre, il n'apparaît pas que la leçon que préconise Simplicius confère une plus grande intelligibilité au texte. Dans l'hypothèse, en effet, où il faudrait lire *κινεῖ*, le texte expliquerait alors que l'être divin meut éternellement le ciel, en raison de la nature particulière du déplacement circulaire de l'éther. Rien de cela n'est vraiment cohérent. En tout cas, l'éternité du mouvement céleste, lorsqu'elle est rattachée à l'influence du Premier Moteur, n'a pas besoin de faire mention des aptitudes de l'éther car ce sont là deux explications différentes. Le ciel est dit se mouvoir éternellement, en vertu soit de l'immutabilité du Premier Moteur, soit de la circularité du déplacement naturel de l'éther. Cette leçon rendrait donc totalement inutile la précision de 279b1-3 selon laquelle les astres se meuvent éternellement en raison du mouvement naturel de leur corps élémentaire et non pas en vertu du pouvoir moteur d'une réalité immobile.

Ce refus ne fait qu'accroître la difficulté du passage. Néanmoins, il n'est peut-être pas nécessaire de nier, pour cette raison, que la référence au *De Philosophia* serve en partie à confirmer la perfection des réalités hypercosmiques, ni que c'est de ces réalités qu'il est question à la fin du *De Cælo*, I, 9. Qu'en est-il, en effet, de l'objet immédiat du texte à partir de 279a30 ? C'est du divin que traite ici Aristote, mais d'un divin qui n'est pas autrement déterminé<sup>4</sup>. On pourrait alors envisager qu'Aristote souhaite récapituler, au moyen d'une même catégorie de réalité, celle du divin, ce qu'il a dit, non seulement à propos des êtres hypercosmiques, dont les lignes 279a30-35 produisent un résumé fort

<sup>1</sup> F. Solmsen, 2004, p. 308, note 20. Selon lui, le sujet de « *κινεῖται* » est « *τὸ κύκλω σῶμα* », en 279b2-3 (cf. F. Solmsen, 1976, p. 29, n. 16).

<sup>2</sup> Simplicius, *op. cit.*, 291, 25-29.

<sup>3</sup> C'est le cas de Tricot (1949, p. 45, note 3 et p. 46, note 4).

<sup>4</sup> À ce titre, « *τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον* » serait une apposition explicative et non pas déterminative.



pertinent, mais aussi ce qu'il en est du ciel, au sujet duquel l'étymologie de l'*ἀίών* a montré qu'il était nécessaire qu'il se mût sans pause. Dans cette hypothèse, il n'y aurait à renoncer ni à l'évidence selon laquelle la référence aux « travaux philosophiques destinés au public » sert à prolonger les analyses afférentes aux *τᾶξεῖ*, ni à la possibilité que celles-ci soient extérieures au monde, ni à la cohérence de l'ensemble de l'extrait. On tiendrait alors un moyen de produire une exégèse uniforme de l'ensemble du passage, en accordant ensemble l'unité argumentative du chapitre, les indices textuels de l'extrait et son homogénéité.

Qu'en est-il de la présence de la doctrine du Premier Moteur dans ce texte ? Faut-il déduire de ces arguments en faveur de la transcendance cosmique des « êtres de là-bas » que c'est à cette doctrine qu'Aristote fait ici allusion ? La question se pose très légitimement car certains de ces arguments ont consisté à faire valoir la parenté qui unit la description qu'Aristote donne ici des *τᾶξεῖ* à certaines remarques de *Physique*, VIII et de *Métaphysique*, Λ, relatives à la substance immobile. L'impassibilité, l'inaltérabilité, la perfection d'une vie éternelle et autarcique, la dépendance de l'ensemble des êtres vis-à-vis d'un principe éminent et même l'incapacité à être mû témoigneraient en faveur de l'identification ou, à tout le moins, du rapprochement entre les *τᾶξεῖ* et la doctrine du Premier Moteur. Ce sont d'ailleurs ces raisons qui motivent la plupart des interprètes à penser ainsi, ceux, du moins, qui penchent du côté de l'hypercosmicité des « êtres de là-bas »<sup>1</sup>. Peut-être à ces arguments une sorte d'habitude s'ajoute-t-elle qui pousse à retrouver le concept de Premier Moteur Immobile partout où l'on peut lire la transcendance divine. À dire vrai, peu d'arguments permettent, à coup sûr, d'estimer que ce texte prolonge les enseignements de *Physique*, VIII ou de *Métaphysique* Λ. On pourrait faire valoir que certains éléments semblent interdire qu'on puisse ici retrouver la doctrine du Premier Moteur. C'est le cas, en tout premier lieu, de la multiplicité manifeste des « êtres de là-bas », laquelle multiplicité semble fort peu compatible avec l'unicité du moteur immobile que professe *Physique*, VIII, 6<sup>2</sup>. On pourrait toujours objecter que *Métaphysique*, Λ 8 affirme l'existence de plusieurs moteurs immobiles, mais il semble fort délicat de supposer que cette doctrine si technique et vraisemblablement tardive trouve un écho dans un texte qu'on estime inspiré par le *De Philosophia*. Peut-être est-ce d'ailleurs dans le *De Philosophia* qu'on peut trouver l'explication de cette multiplicité, dans la mesure où le fragment 17 évoque la possibilité que les principes soient multiples, bien

<sup>1</sup> C'est le cas de Simplicius (*op. cit.*, 290, 1-20), de Zeller (1921, p. 364, n. 6.), de Jaeger, (1997, p. 311), de Ross, (1966, p. 97), de Cherniss (1944, pp. 587-588), d'E. Berti (1962, p. 318 ; 1977, p. 439), de C. Natali (1974, pp. 148 *sqq.*) et de Dumoulin (1981, p. 55) ou de B. Botter (2005, p. 150).

<sup>2</sup> *Physique*, VIII, 6, 259a6-20.

qu'ordonnés<sup>1</sup>. Cependant, cela ne dit rien de précis sur la fonction de ces êtres, rien de plus précis, en tout cas, que le *De Philosophia* lui-même. Il n'est sans doute pas anodin, non plus, que la fin du *De Cælo*, I, 9 ne prête jamais aucune fonction motrice précise aux « être de là-bas ». Il est vrai qu'ils sont ici présentés comme des causes de l'être et de la vie des autres réalités. Ceci, toutefois, n'a rien de propre à la doctrine du Premier Moteur. Toute réalité transcendante peut être qualifiée de principe, comme c'est le cas ici, sans qu'on puisse en déduire qu'il s'agit du Premier Moteur Immobile. Car il y a vraisemblablement une différence non négligeable entre le fait de dire d'un être qu'il est un principe et celui de déterminer avec précision les fonctions principielles qu'il convient de lui attribuer. C'est à cela que se rattache le concept de Premier Moteur Immobile : il ne signifie pas seulement le principe premier ; il dit encore à quel titre il est tel (un moteur premier), sur quels êtres s'exerce son influence (le premier ciel) et quelles voies cette influence emprunte (celle de la causalité finale). Or, en *De Cælo*, I, 9, Aristote ne rattache aucune causalité cinétique aux τᾶκεῖ. Si l'on conserve 279b1 en l'état, alors il n'y a rien de plus à lire que ceci : le ciel doit son mouvement aux propriétés cinétiques de sa matière. La correction de κινεῖται en κινεῖ, on l'a vu, peut raisonnablement être refusée. De toute façon, elle ne permettrait que très modestement de retranscrire ici la doctrine du Premier Moteur du ciel, dans la mesure où elle n'empêcherait pas de rattacher le mouvement de celui-ci à la nature particulière de l'éther, sans jamais rien dire de la manière particulière qu'a le Premier Moteur de mouvoir. Bien que Cherniss<sup>2</sup> estime qu'on retrouve, dans ce texte du *De Cælo*, la doctrine de la causalité finale, il semble hasardeux de le suivre sur ce point. Son interprétation se fonde sur la conviction que le *De Philosophia* développait déjà la thèse d'une cause finale motrice du ciel. Il est ainsi conduit à suggérer que les τᾶκεῖ, eux aussi, sont un τέλος. Avouons, cependant, qu'il n'est fait aucune mention de cette possibilité dans le *De Cælo*, I, 9 et que, si le terme « τέλος » apparaît bel et bien en 279a23 et 27, ce n'est pas dans le but de désigner une finalité. Même la situation hypercosmique des τᾶκεῖ ne semble pas faire référence à une quelconque fonction cinétique, quand on se souvient que c'est vraisemblablement en vue d'expliquer la plus grande rapidité de la translation du premier ciel qu'Aristote situe le moteur immobile sur la circonférence du cercle<sup>3</sup>, manifestant en cela une plus grande précision et une plus grande attention à l'influence motrice de l'être transcendant.

On pourrait toujours objecter à cette analyse que le silence d'Aristote, sur la fonction motrice des réalités de là-bas, ne prouve rien, étant donné que la description qu'il donne des ces êtres est trop proche de celle qu'il développe au sujet du Premier Moteur.

<sup>1</sup> C'est l'hypothèse interprétative que formule Dumoulin (1981, p. 54).

<sup>2</sup> H. Cherniss, 1944, p. 588.

<sup>3</sup> *Physique*, VIII, 10, 267b6-9.

Néanmoins, force est de constater que cela n'a rien de spécifique à cette doctrine de dire qu'un être incorporel et transcendant jouit *ipso facto* d'une parfaite impassibilité, qu'il est inaltérable et éternel et qu'il mène, pour cette raison une existence qu'aucun manque ne vient troubler. En tout état de cause, c'est la logique de l'incorporéité qui justifie les remarques de 279a18-22 et c'est celle, complémentaire, de la perfection divine qui motive les développements de 279a30-35. Rien de tout cela ne provient d'une analyse minutieuse des qualités qui doivent nécessairement être celles d'un moteur premier et immobile. Assurément, les « êtres de là-bas » sont divins et peut-être hypercosmiques : c'est pour cette raison que leur qualités ressemblent fort à celles du Premier Moteur. Cela ne signifie pas pour autant qu'on les puisse identifier car la spécificité du concept de Premier Moteur ne se résume pas aux propriétés divines, et assez convenues, qui sont les siennes, mais à l'originalité de la dynamique argumentative qui justifie qu'on les lui prête<sup>1</sup>.

C'est pour toutes ces raisons que Merlan<sup>2</sup> ou Solmsen<sup>3</sup>, qui pourtant s'accordent sur la transcendance des  $\tau\acute{\alpha}\chi\epsilon\acute{\iota}$ , refusent de voir en elles une quelconque allusion à la doctrine du Premier Moteur. Aussi certains interprètes, comme L. Elders, essaient-ils de déterminer ce que sont ces êtres hypercosmiques et non moteurs. Par  $\tau\acute{\alpha}\chi\epsilon\acute{\iota}$ , Aristote, selon lui, désignerait des êtres analogues aux Idées platoniciennes vis-à-vis desquelles Aristote n'aurait pas encore rompu<sup>4</sup>. Pour défendre cette hypothèse, il explique que l'argumentation précédente, à l'occasion de laquelle Aristote fait une distinction entre la forme elle-même et la forme incarnée dans la matière, a pu l'amener à traiter ensuite de la question des formes séparées. En elle-même, la continuité argumentative que souhaite faire valoir L. Elders est assez pertinente. En revanche, tout porte à croire, comme le montre très bien Guthrie<sup>5</sup>, que, si ce sont bien les formes séparées auxquelles Aristote fait ici allusion, ce ne peut être alors que dans une visée critique qu'il y prête attention, son opposition à la théorie des Idées étant déjà parfaitement évidente dans le *De Philosophia*. Rien, toutefois, ne permet dans ce texte de détecter une quelconque rhétorique polémique<sup>6</sup>, puisque les êtres de là-haut sont décrits comme des réalités éternelles et bienheureuses.

---

<sup>1</sup> En *Physique*, VIII, par exemple, c'est l'existence d'un mouvement éternel et continu qui encourage à énoncer l'immobilité du Premier Moteur (VIII, 5) son éternité, son unicité et son immutabilité (VIII, 6), ainsi que le fait qu'il ne comporte ni grandeur ni parties (VIII, 10).

<sup>2</sup> Ph. Merlan, 1966, p. 13.

<sup>3</sup> F. Solmsen, 1940, p. 308, n. 20 et 1976, p. 29.

<sup>4</sup> L. Elders, 1965, p. 144 : « Therefore he may at first well have posited certain  $\nu\eta\tau\acute{\alpha}$  outside the heavens, as did Xenocrates. »

<sup>5</sup> W. K. C. Guthrie, 1973, p. 168.

<sup>6</sup> Sur ce point, nous nous séparons donc de Guthrie.

Reconnaissons que nous ne savons presque rien de ces « êtres de là-bas », si ce n'est que plusieurs indices convergent à montrer qu'ils sont vraisemblablement transcendants à la sphère des fixes et qu'aucune fonction précise ne leur est clairement assignée. Sans doute sont-ils des réalités divines admirables, des principes premiers et universels, mais il demeure que nous ne savons ni à quel titre ils le sont, ni comment se rattachent à eux les autres êtres. Ceci, toutefois, ne doit pas trop nous surprendre car on a pu longuement observer que la doctrine de l'éther, adossée à la physique du *De Cælo*, rendait parfaitement inutile de recourir à un principe causal supplémentaire, si bien que l'existence de réalités transcendantes, bien qu'elle puisse être maintenue sur un plan ontologique, n'est pas structurellement nécessaire<sup>1</sup>.

Dans ces conditions, on peut estimer que la doctrine du Premier Moteur Immobile ne s'inscrit pas seulement dans un discours théologique, mais également dans un discours que nous avons qualifié d'archologique. Sa singularité, en effet, ne consiste pas uniquement à proposer l'existence d'un principe premier et transcendant, mais, plus spécifiquement, à éclairer la fonction causale réelle de ce principe, en fournissant une explication détaillée de la relation qui l'unit au ciel et à la nature. Naturellement, cette explication est très loin de reposer uniquement sur les résultats d'une recherche physique. Elle implique, au contraire, d'entreprendre une enquête métaphysique sur la nature de ce principe, afin de comprendre de quelle manière l'être immobile peut être un principe absolu du mouvement céleste. Reconnaissons cependant qu'il ne saurait y avoir de Premier Moteur Immobile, tant qu'une certaine appréciation du mouvement ne le rend utile et nécessaire, en en déterminant la fonction motrice et actualisatrice. À cet égard, il peut apparaître que ce n'est qu'au terme d'une recherche physique, que l'instance transcendante du réel peut se voir définir un emploi.

### III. 4. Les motifs d'un changement de paradigme

Une dernière question mérite sans doute d'être posée : comment Aristote, à partir d'une première approche physique qui fait de l'éther un élément automoteur, a-t-il pu être conduit à réévaluer son appréciation du mouvement, de façon à s'orienter vers ce que nous avons appelé une physique de la transitivité ? Répondre à cette question pourrait consister à mobiliser des explications dont nous avons déjà fait état précédemment. Il s'agirait de

---

<sup>1</sup> Merlan (1966, p. 12) résume fort bien ce point : « Reluctantly, we must conclude that Aristotle was blind to an obvious self-contradiction in his theology. And, unsatisfactory as it is, a psychological explanation is forced on us : when he discovered ether, Aristotle did not mean that it would replace incorporeal deities. And indeed there is no reason why they should disappear. But Aristotle did not realize that though they still were permitted to exist, ether had made them otiose. »

montrer comment une prise en considération plus rigoureuse de la distinction entre l'acte et la puissance et du principe de contradiction oblige à reconnaître qu'une chose ne peut être à elle-même sa propre cause motrice. On pourrait alors à nouveau<sup>1</sup> faire valoir ces remarques très pertinentes de Jaeger<sup>2</sup>, qui suggèrent que la méthode philosophique aristotélicienne est celle de l'analyse, par laquelle Aristote, décortiquant la fausse unité sur laquelle s'appuie le concept de l'automotricité, parvient alors à en cerner les différents composants, de sorte qu'on peut ainsi établir, au sein même de la réalité considérée, une discrimination véritable entre ce qui est mû et ce qui meut. De là viendrait qu'on pourrait présenter un schéma global des évolutions conceptuelles par lesquelles Aristote serait passé, dans sa volonté d'identifier la cause des rotations célestes. À cet égard, l'aperçu qu'en donne Guthrie<sup>3</sup>, peut paraître tout à fait éclairant : Aristote, encore tributaire, dans le *De Philosophia*, de l'explication psychologique platonicienne des mouvements stellaires, aurait ensuite pu envisager que cette matière éthérée, sur laquelle il avait déjà eu l'occasion de s'interroger dans son dialogue, pût constituer une explication valide. Aussi aurait-il, dans une seconde étape, fait entrer la substance éthérée au sein d'un schéma physique, par lequel il était apte à rendre compte de la quasi totalité des propriétés astrales. Toutefois, ce schéma explicatif aurait été amené à disparaître, dès lors qu'une analyse plus rigoureuse du mouvement eût conduit Aristote à admettre le principe selon lequel tout mû est mis en mouvement par autre chose que lui-même. À ce schéma évolutif, il faut sans doute s'empresse d'ajouter, comme le fait d'ailleurs Guthrie<sup>4</sup> lui-même, que le passage d'une étape à la suivante est relativement insensible et que les textes, en tout cas, ne donnent jamais l'impression d'un bouleversement complet des points de vue. Quoique la doctrine du Premier Moteur Immobile s'appuie sur une refonte de la conception du mouvement, elle ne se présente jamais comme telle, mais semble au contraire toujours être compatible avec les théories précédentes. Aussi Aristote peut-il si aisément mêler, en *De Cælo*, II, 6 par exemple, un argument qui s'appuie sur la doctrine du Premier Moteur à d'autres qui n'en font aucun cas. C'est aussi la conclusion à laquelle parvient Solmsen<sup>5</sup> qui, tout en insistant sur la différence entre ces deux approches physiques, remarque qu'elles ne font jamais l'objet d'une conciliation explicite de la part d'Aristote, précisément parce que cette conciliation est à ses yeux trop évidente.

---

<sup>1</sup> Ces remarques ont déjà fait l'objet d'un commentaire au chapitre premier, p. 68.

<sup>2</sup> W. Jaeger, 1997, pp. 383-388.

<sup>3</sup> W. K. C. Guthrie, 1973, pp. 168-169.

<sup>4</sup> W. K. C. Guthrie, 1973, p. 171.

<sup>5</sup> F. Solmsen, 1960, p. 233 : « In effect, the doctrine developed in the final book of the *Physics* is a revision of the views put forward in the *De Cælo* rather than an integration of two divergent approaches. »

De fait, il serait tout à fait exagéré de systématiser le conflit qui oppose ces deux perspectives physiques, en faisant croire que les deux approches du mouvement mentionnées plus haut sont *de facto* toujours et partout incompatibles l'une avec l'autre. Bien au contraire, la définition de la nature comme principe interne de mouvement ne laisse pas de s'appliquer dans l'ensemble des écrits physiques aristotéliens, quand bien même c'est au paradigme de la transitivité que le texte a recours, ici ou là, lorsqu'une approche plus poussée de l'engendrement du mouvement doit être menée. Les textes ne font jamais état d'un antagonisme, mais donnent au contraire le sentiment d'une compatibilité profonde entre ces deux points de vue. C'est pourquoi nous ne pensons pas, contrairement à ce qu'indique J. C. Davies<sup>1</sup>, que ce qui les oppose relève d'une contradiction entre une perspective physique, qui serait celle du *De Cælo* et une perspective cosmologique, qui animerait la doctrine du Premier Moteur Immobile. Outre qu'il est manifeste que la perspective du *De Cælo* n'est pas moins cosmologique que celle de *Physique VIII* et que, inversement, celle de *Physique VIII* n'est pas moins physique que celle du *De Cælo*, il semble également que rendre ainsi compte du conflit qui oppose l'explication du mouvement circulaire dans ces deux traités ne permet pas d'expliquer que les présupposés scientifiques de chacun puissent, *in fine*, si aisément se concilier. Si c'est un objet scientifique différent qui anime chacune de ces deux études, comment expliquer alors que les fondements explicatifs de l'une puissent servir à l'élaboration de l'autre ? Comment expliquer que la définition de la nature comme principe interne de mouvement ou la doctrine de l'éther animent également la *Physique* ? En somme, si l'interprétation de Davies est consciente d'une certaine incompatibilité doctrinale et souhaite en rendre compte, elle ignore, en revanche, le caractère très silencieux de cette incompatibilité et elle ne peut donc expliquer qu'elle ne se manifeste jamais explicitement. Pour pouvoir en rendre compte, sans doute faut-il pouvoir discriminer non pas deux objets scientifiques – d'un côté une science physique, de l'autre une science cosmologique –, mais deux façons légitimes d'étudier le même objet, deux façons légitimes de faire une science physique. Or, à qui souhaite fonder une science de la φύσις, il est loisible de l'entreprendre en focalisant son attention soit sur l'être naturel lui-même, soit sur le phénomène du mouvement qui le caractérise fondamentalement. C'est que, sans doute, c'est bien autre chose que de s'intéresser à la définition de l'être naturel, par opposition aux artefacts, et de s'interroger sur la relation que chaque cause motrice entretient avec son mobile. Dans le premier cas, l'étude conduira nécessairement à mettre l'accent sur l'autonomie qui caractérise l'être naturel, tandis que, dans l'autre, la question, parce qu'elle porte sur le phénomène du mouvement, devra insister sur la distinction entre l'acte et la puissance, sans laquelle on ne peut caractériser le processus cinétique en tant que tel, et, par suite,

---

<sup>1</sup> J. C. Davies, 1972, p. 55.

déterminer les facteurs extérieurs qui permettent l'actualisation de la puissance du mobile. Il faut donc bien noter que ce que nous avons dit être un conflit entre la science physique de l'automotricité et celle de la transivité pourrait tout aussi bien désigner l'opposition entre une physique des corps et une physique du mouvement. Du reste, l'usage des expressions « *περὶ φύσεως* » et « *περὶ κινήσεως* », au sujet des traités aristotéliens, semble confirmer cette reformulation, dans la mesure où il arrive qu'Aristote emploie la première pour désigner le *De Cælo*, tandis que, par la seconde, il ne vise jamais que les derniers livres de la *Physique*. Dans cette ligne de partage résident à la fois les motifs du passage d'un schéma physique vers l'autre et la raison de leur apparente compatibilité. La physique de l'automotricité est le produit, en effet, d'une attention qui se porte, en premier lieu, sur le corps naturel. C'est lui qui constitue l'objet premier et principal de la science naturelle, conformément aux définitions qu'Aristote en donne en *De Cælo*, I, 1 et III, 1. C'est lui qu'il s'agit avant toute chose de caractériser et cela ne se peut faire qu'en marquant la différence qui l'oppose aux artefacts, ce qui induit de mettre l'accent sur une puissance inhérente de mouvement. Ainsi la nature peut être définie comme un principe interne de mouvement. En revanche, affirmer que tout mû est mis en mouvement par autre chose, ce n'est pas s'intéresser à la nature du corps physique dans son opposition aux corps artificiels, c'est développer la problématique du mouvement et, plus précisément, du rapport qui unit le mobile à sa cause motrice. Ces deux points de vue, on le constate, ne s'interrogent pas immédiatement sur le même aspect de la nature. Aussi l'un et l'autre peuvent-ils être maintenus concomitamment, car rien n'empêche qu'une chose naturelle ait en elle-même un principe potentiel de mouvement qu'un moteur extérieur vient ensuite actualiser. C'est là le schéma standard de la physique aristotélienne et il se fonde sur l'une et l'autre approches de la *φύσις*. Comme le montre bien S. Broadie, la nature, dont Aristote dit qu'elle est un principe interne de mouvement, ne doit pas nécessairement ni toujours être comprise comme une cause motrice, mais, le plus souvent, comme une cause formelle, finale ou matérielle<sup>1</sup>. C'est pourquoi la physique de la transivité et la doctrine du Premier Moteur Immobile peuvent venir compléter, sans qu'une impression de conflit s'en dégage, la définition première du corps naturel. À ce titre, la physique de la transivité peut véritablement se présenter comme un approfondissement, dans la mesure où, une fois l'être naturel défini en raison de sa puissance de mouvement, l'approfondissement de la distinction entre l'acte et la puissance dévoile la nécessité de compléter cette définition par une instance motrice actuelle. C'est ce que Ross exprime très clairement, dans son introduction à la *Physique* : « L'introduction du moteur transcendant, quand elle est apparue, n'était pas la négation mais le complément de la vue développée dans le *De Cælo*. Car, si la vue selon laquelle le mouvement est l'actualisation

---

<sup>1</sup> S. Broadie, 1988, p. 205.

d'une capacité inhérente est vraie, aussi longtemps que le mouvement a lieu, elle n'est pas complète. La question demeure : pourquoi la capacité passe du fait d'être une simple capacité au fait d'être réalisée ? La réponse qu'Aristote a finalement atteinte est que cette capacité est réalisée par l'action sur la puissance de quelque chose qui est déjà actuel. Et il fut amené à voir que cela était incompatible avec le mouvement automoteur. »<sup>1</sup>

La contradiction entre ces deux perspectives physiques n'est donc ni nécessaire ni immédiate. En revanche, elle devient patente, dès lors qu'elles cessent de s'en tenir à des plans distincts, dès lors qu'elles prétendent l'une et l'autre tenir un discours sur le même problème et, plus précisément, dès lors qu'on induit de la physique des corps une définition du mouvement et de sa cause motrice, ce qui, dans le cas, de l'éther, ne peut pas aboutir à autre chose qu'à une physique de l'automotricité. Ainsi peuvent s'éclairer les raisons pour lesquelles, à propos du mouvement céleste, l'incompatibilité entre ces deux schèmes physiques est à la fois nécessaire et silencieuse, dans la mesure où le second vient compléter le premier, dès lors qu'Aristote a renoncé à ce que celui-ci lui fasse concurrence<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> W. D. Ross, 1966, pp. 98-99 : « The introduction of the transcendent mover, when it came, was not the negation but the completion of the view developed in the *De Caelo*. For if the view that movement is the actualization of an inherent capacity is true, as far as it goes, it is not complete. The question remains, why does the capacity pass from being a mere capacity to being realized ? The answer Aristotle finally reached is that capacity is realized by the action on the potential of that which is already actual. And this he came to see to be incompatible with self-movement. »

<sup>2</sup> Sans doute cet aspect de la physique aristotélicienne vérifie-t-il d'ailleurs ce jugement de Düring (1961, p. 283) qui montre qu'Aristote ne procède jamais à un bouleversement de ses positions, mais à un approfondissement constant dans sa compréhension des problèmes.



*Deuxième partie :*

L'EXAMEN OUSIOLOGIQUE DU  
PRINCIPE

Dans la première partie de cette étude, on a pu constater que la doctrine du Premier Moteur Immobilé, d'une part, le dogme de la théologie astrale, d'autre part, étaient le produit de la physique du Stagirite. Naturellement, ni l'existence d'un principe transcendant, ni celle des dieux astraux, ne sont une originalité aristotélicienne. Toutefois, la subordination de l'approche du divin aux présupposés de la science physique révèle l'originalité de la méthode philosophique aristotélicienne, puisque la mise à contribution des concepts physiques en vigueur est l'un des aspects incontournables de cette recherche. Cependant, il est évident que, dans le cas du Premier Moteur Immobilé, la physique, bien qu'elle parvienne à démontrer qu'il existe, ne peut ensuite rien en dire d'essentiel. Aussi cette doctrine est-elle à la fois sa plus belle réalisation, son point d'aboutissement et l'aveu de ses propres limites. La connaissance du Premier Moteur transcendant, si elle cherche non pas seulement à le caractériser de l'extérieur, mais à en saisir la nature véritable, devra désormais en passer par un autre type de philosophie : non plus la philosophie seconde – puisque le Premier Moteur n'est pas physique –, mais cette philosophie première et supérieure qu'Aristote indique toujours lorsque la physique devient incompetente.

Cette tâche, c'est *Métaphysique*,  $\Lambda$  qui l'accomplit. On vérifie ainsi cette subordination des résultats du discours à l'ambiance scientifique qui lui donne ses contours. Parce que le projet scientifique qu'Aristote forme dans ce livre n'intéresse plus le mouvement, mais la substance, l'étude du Premier Moteur Immobilé, sans cesser d'en déterminer la fonction principielle, sans rien en dire qui contrevienne aux résultats de l'enquête physique, parvient aussi à en déterminer l'être, à en pénétrer la nature. Sa causalité, sa substance, sa perfection, son occupation même, deviennent ainsi les thèmes centraux d'une nouvelle étude tournée vers la connaissance de l'être d'une substance et non plus seulement vers celle d'un principe du mouvement. Ce n'est plus alors la logique du mouvement qui conduit l'examen, mais celle de l'acte dont il apparaît rapidement qu'elle est la seule à même de dire l'être de la substance immobilé. Aristote entreprend donc de suivre chacune des pistes conceptuelles qu'elle ouvre, soit en direction de la nécessité, soit en direction de la fin, de la perfection et de l'intelligibilité, soit encore en direction du plaisir, de l'intellection et de la divinité.

## *Chapitre IV* : Le fondement absolu – La doctrine de l'acte pur.

---

La question du Premier Moteur Immobile ne se pose pas uniquement dans le contexte de la science physique. Elle ne contribue pas seulement à résoudre quelques problèmes relatifs à la translation éternelle. En *Métaphysique*, Λ, au contraire, Aristote l'intègre au projet d'une science d'un autre genre, orienté vers la connaissance des principes et des causes des οὐσίαι. Ce n'est plus alors uniquement la question du *moteur* immobile qui l'intéressera, mais tout autant celle de la *substance* immobile. Or, on ne saurait entamer l'examen de l'οὐσία ἀκίνητος sans faire au préalable la preuve de son existence. C'est là tout l'objet de *Métaphysique*, Λ, 6. Cependant, parce que cette démonstration est conduite au nom de la science des οὐσίαι et de leurs causes, elle fait bien plus qu'énoncer les mêmes conclusions que *Physique*, VII-VIII. Elle introduit, au contraire, à la force conceptuelle d'une doctrine nouvelle : celle de l'Acte pur. Par elle, la théorie du Premier Moteur se propose comme la formulation rigoureuse et pleinement maîtrisée de ce que doit être le principe absolument premier. Par elle, également, Aristote peut esquisser l'ordre et la structure qui relie entre elles toutes les substances du cosmos. Par elle enfin, il parvient à fournir autre chose qu'une description extérieure et cinétique du Premier Moteur : l'être même de l'ἀρχή est à présent éclairé par des concepts ontologiques qui en disent la subsistance, l'autarcie et la perfection.

## I. LE DOMAINE SCIENTIFIQUE DU LIVRE $\Lambda$ DE LA MÉTAPHYSIQUE

Le livre  $\Lambda$  de la *Métaphysique* est, sans conteste, le document le plus riche qui nous soit parvenu sur la question du Premier Moteur Immobilé. Cependant, déterminer l'ambition scientifique de ce livre et, par suite, le domaine de pertinence des enseignements qu'il délivre sur le divin est une question assez délicate. Il va sans dire que ce livre n'est pas un traité de science naturelle, mais peut-être est-il moins évident, ou moins communément admis, qu'il ne consiste pas non plus en un traité de théologie. À tous égards, le livre  $\Lambda$  est un traité d'ousiologie qui, avec une remarquable unité, entreprend l'étude des substances, en cherchant à en discerner les causes, les principes et les éléments. C'est dans ce contexte scientifique précis que l'attention en vient à se porter sur la question du Premier Moteur.

### I. 1. Théologie, philosophie première ou science de la substance ?

Déterminer le sens ou la fonction d'un livre de la *Métaphysique*, c'est bien souvent en passer par l'étude des rapports, explicites ou non, que ce texte entretient avec les autres composants de l'ouvrage. Naturellement, il n'est pas question d'entreprendre ici une analyse exhaustive des réseaux rédactionnels qui traversent la *Métaphysique*. Il n'est pas non plus question, disons-le d'emblée, de tenter d'identifier l'ambition scientifique véritable de la science de l'être en tant qu'être, ni de déterminer les rapports que celle-ci entretient avec la science des substances immobiles. Le problème traditionnel de la *Métaphysique* qui consiste à savoir si elle doit être interprétée comme une *metaphysica generalis, specialis*, ou de quelque autre manière que ce soit, restera définitivement en dehors de notre champ d'étude. Ces questions, peut-être insolubles, tant sont nombreuses les difficultés qui s'imposent à l'examen et variées les solutions que les interprètes élaborent pour les résoudre, nous éloigneraient bien trop de notre examen présent. Il demeure, cependant, que le livre  $\Lambda$  est à ce point décisif pour l'étude du Premier Moteur, qu'il n'est pas inutile de déterminer à quel objectif scientifique il s'ordonne et, par suite, de chercher à comprendre quelle peut être sa place au sein de la *Métaphysique*. Sur cette question, on peut assez facilement faire le constat d'une certaine indépendance

réductionnelle du livre Λ. Les interprètes<sup>1</sup> notent ainsi assez unanimement qu'on ne peut estimer avec certitude qu'Aristote s'y réfère à un autre livre de la *Métaphysique* : de même que α et N, Λ semble développer son argumentation sans s'occuper explicitement de ce qui a pu être montré dans d'autres ensembles de l'ouvrage.

Faut-il faire l'hypothèse que, à l'isolement rédactionnel du traité, se joint une discontinuité philosophique ? L'une des réponses possibles à cette question consiste, avec Jaeger, à attribuer au livre une perspective philosophique particulière. Jaeger estime que Λ fut rédigé indépendamment des autres livres, dans l'objectif de constituer la trame d'une conférence unique<sup>2</sup>. Il note, en effet, que ce dernier, dès lors qu'il est question de substances matérielles, développe un propos étrangement proche d'une analyse de type physique<sup>3</sup> et qui semble oublier ce que les livres Z, H et Θ ont cherché à démontrer, à savoir qu'une étude non pas simplement physique, mais ontologique des substances sensibles était possible. C'est sur ce constat que Jaeger fonde son analyse du livre : parce que Λ considérerait que l'ὄσιλα sensible relève plus de la physique que de la métaphysique, parce qu'il semblerait ne s'intéresser qu'à la substance suprasensible et immobile, il lui apparaît alors qu'il appartient à l'optique de la *Métaphysique* primitive, dont il constituerait un résumé dans les chapitres 6 à 10<sup>4</sup>. Il participerait donc de la première période philosophique du Stagirite<sup>5</sup>, période durant laquelle, en raison de son héritage platonicien, il ne lui serait pas encore apparu que la science ontologique ne concernait pas

<sup>1</sup> W. Jaeger, 1997, p. 223 ; J. Owens, 1951, pp. 89-91 ; M. Frede, 2000, pp. 1-4 ; M. Burnyeat, 2001, p. 132 ; E. Berti, 2008 (1), p. 421.

<sup>2</sup> W. Jaeger, 1997, p. 222.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Λ, 1, 1069a36-b1 : « Celles-là [les substances sensibles] relèvent de la science physique car elles comportent le mouvement... » / ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ)...

<sup>4</sup> W. Jaeger, 1997, pp. 224-226. Dans ces conditions, les passages parallèles, dont Jaeger (p. 227) dresse la liste, entre le livre Λ et le livre N ne compromettraient pas l'appartenance de celui-là à la *Métaphysique* primitive, dans la mesure où la question qu'Aristote développe dans chacun de ces textes touche au problème des substances immobiles. Il s'agit des passages suivants : N, 4, 1092a9 *sqq.* et Λ, 7, 1072b30 *sqq.* ; N, 3, 1090b13 *sqq.* et Λ, 10, 1075b37 *sqq.* ; N, 1, 1087a29 *sqq.* et Λ, 10, 1075a25 *sqq.* ; N, 4, 1091b35 *sqq.* et Λ, 10, 1075a34 *sqq.*

<sup>5</sup> C'est pourquoi Jaeger (1997, pp. 222-227) situe la rédaction de ce traité dans une période relativement précoce : il serait contemporain de *Métaphysique*, A qui daterait du séjour d'Aristote à Assos, peu après la mort de Platon. Par cette proposition, il inaugure l'interprétation génétique des travaux d'Aristote, interprétation qui, sur la question de Λ, comme sur bien d'autres, a donné lieu à des hypothèses contrastées. Ainsi, Theiler (1924, pp. 97-99) se rallie à la datation jaegerienne, de même que Düring (1966, p. 50) qui juge que ce texte fut rédigé en même temps que le *De Philosophia* et *Physique*, II, tandis que Nuyens (1948, p. 182) Gauthier et Jolif (1958, p. 32-36) et Dumoulin (1986, p. 349) penchent en faveur d'une date tardive, et qu'Arnim (1931, p. 54) et Oggioni (1939, pp. 8-27) suggèrent une date intermédiaire, soit avant 338. De ces multiples désaccords, sans doute faut-il conclure avec Owens (1951, p. 46) que le plus prudent est de ne pas bâtir son interprétation de la *Métaphysique* sur des bases si mouvantes.

uniquement les réalités immobiles et divines<sup>1</sup>. Ainsi s'expliquerait que le livre fût d'une rédaction relativement indépendante de celle des autres traités, puisqu'il s'ordonnait initialement à une perspective philosophique dans laquelle la question du suprasensible primait sur la science ontologique de l'ensemble des substances. Une ultime couche rédactionnelle aurait ensuite pu fondre en un tout cohérent ces deux perspectives, en montrant que la science des substances sensibles était une propédeutique à la connaissance des réalités immatérielles et intelligibles par soi<sup>2</sup>. Le livre  $\Lambda$ , en somme, incarnerait ce qui reste de la période philosophique avec laquelle coïncidait la *Métaphysique* primitive ; il serait ce traité de philosophie première que la dernière version de l'ouvrage appelle de ses vœux.

En un sens, cependant, la lecture de  $\Lambda$  peut s'avérer décevante, puisqu'il n'apparaît pas qu'on y trouve ce que la reconstruction de Jaeger permet d'espérer. Aussi plusieurs interprètes ont-ils pu souligner que  $\Lambda$  n'est pas ce traité de philosophie première par lequel la science de l'être en tant qu'être trouverait un couronnement. Les analyses qu'Aristote formule au sujet de la substance immobile sont, à cet égard, trop restreintes pour convaincre qu'elles sont l'aboutissement de la science de l'être. Comme le suggèrent Owens, et plus récemment H. S. Lang et Frede<sup>3</sup>, ce livre ne se consacre pas à l'établissement d'une science de la substance séparée, grâce à laquelle il serait possible de traiter universellement de l'être, selon les termes de E, 1<sup>4</sup>.

Toutefois, il serait tout aussi faux de croire que, puisque l'étude de la substance immatérielle n'est pas réexploitée au service de la connaissance de l'être, c'est donc qu'elle s'ordonne plus simplement à une perspective théologique. Plusieurs interprètes<sup>5</sup> ont ainsi montré que, pas plus qu'un traité de philosophie première,  $\Lambda$  n'est un traité de théologie, dont l'objectif explicite serait de s'interroger sur la nature du divin pris comme tel. S'il est incontestable qu'Aristote, dans  $\Lambda$ , s'exprime au sujet de Dieu, il est toutefois fort probable que ce n'est pas dans une perspective théologique, mais en tant que ces développements sur le divin permettent d'accomplir une tâche philosophique distincte. Il

---

<sup>1</sup> W. Jaeger, 1997, pp. 197 *sqq.*

<sup>2</sup> C'est pourquoi *Métaphysique* E, 1, 1026a23-32 redéfinirait la science de l'être en tant qu'être en *θεολογική ἐπιστήμη*, c'est pourquoi plusieurs passages des livres centraux de la *Métaphysique* (Z, 3, 1029b7-12 ; Z, 17, 1041a6-9 ;  $\Theta$ , 10, 1051b17 *sqq.*) feraient signe vers une science du suprasensible qui devrait succéder à l'étude des substances matérielles.

<sup>3</sup> J. Owens, 1951, p. 453 ; H. S. Lang, 1993, p. 262 ; M. Frede, 2000, p. 2.

<sup>4</sup> J. Owens, 1951, p. 454 : « It is content with studying separate entity in itself and as the final cause of all sensible Entities and of all movements. It makes no attempt to show how separate Entity is expressed in every predication of Being, as the science outlined in *E 1* would seem to require. »

<sup>5</sup> Citons, par exemple, les démonstrations de Frede (2000, pp. 5 *sqq.*) ; d'E. Berti (2006, pp. 63-65) ; de L. P. Gerson, (2005, p. 189) ou de H. S. Lang, (1993, p. 278).

n'est besoin, pour s'en convaincre, que de se reporter à l'objectif qu'Aristote formule au début du livre :

« Cette étude porte sur les substances, car ce sont les substances dont on recherche les principes et les causes. »<sup>1</sup>

C'est à cet examen que se consacre explicitement  $\Lambda$  : connaître les substances, en essayant d'en déterminer les causes et les principes. En cela, il n'est pas difficile de reconnaître l'objectif scientifique qui anime d'autres textes de la *Métaphysique* : de fait, la science des οὐσίαι est ce à quoi Aristote déclare se vouer en  $\Gamma$ , 2, puisque c'est à travers la notion de substance qu'il redéfinit dans ce texte la science de l'être en tant qu'être<sup>2</sup>. C'est aussi le même objectif qui travaille le livre Z, comme le montre ce rappel en H, 1<sup>3</sup>. En un sens donc, le livre  $\Lambda$  présente la même ambition scientifique que d'autres ensembles de la *Métaphysique*, puisqu'il y est question, de même qu'en  $\Gamma$ , 2 ou dans les livres Z et H de faire l'examen général des substances et de leurs causes<sup>4</sup>. En aucun cas, il ne s'agit d'étudier les entités divines en tant que telles, ni même de s'attacher exclusivement aux substances suprasensibles, mais, plus largement, de mener l'étude de la substance en général.

La raison pour laquelle la question de la substance, en  $\Lambda$ , 1, se pose avec tant d'urgence en constitue une preuve, puisque, à cette déclaration d'intention, Aristote joint immédiatement une justification :

« Et, en effet, si l'univers est comme un tout, la substance en est la partie première. Et s'il est une succession, même ainsi la substance est première, puis vient la qualité, puis la quantité. En même temps, celles-ci ne sont pas même des êtres, au sens strict, mais des qualités et des mouvements, ou alors le non-blanc et le non-droit sont aussi des êtres. En tout cas, nous disons également de ces choses qu'elles sont, comme on peut dire : “le non-blanc est”. En outre, aucune de ces autres choses n'est séparée. »<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 1, 1069a18-19 : Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται. C'est en raison de l'importance accordée en  $\Lambda$  à la question des causes et des principes que plusieurs interprètes, à juste titre selon nous, voient dans ce traité la réalisation de la science recherchée en *Métaphysique*, A. Cf. sur ce point M. Frede, 2000, p. 50 ; M. Burnyeat, 2001, p. 140 ou E. Berti, 2008 (1), pp. 412-417.

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Gamma$ , 2, 1003b15-19.

<sup>3</sup> *Ibidem*, H, 1, 1042a4-6.

<sup>4</sup> C'est pourquoi Owens (1951, p. 438) remarque que l'objet de  $\Gamma$ , Z, H et  $\Lambda$  est, en un sens, toujours le même. Il note aussi que la perspective de  $\Lambda$  se rapproche de celle de  $\Gamma$  1, 1003a28 *sqq.*, puisque Aristote situe sa recherche dans la continuité de celle des premiers penseurs qui, estime-t-il, recherchaient les principes, les causes et les éléments de l'être en tant qu'être ( $\Gamma$  1) ou des substances ( $\Lambda$  1, 1069a25 *sqq.*).

<sup>5</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 1, 1069a19-24 : καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτως πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν. ἅμα δὲ οὐδ' ὄντα ὡς εἰπεῖν ἀπλῶς ταῦτα, ἀλλὰ ποιότητες καὶ

S'il est essentiel d'étudier les substances, c'est parce qu'elles sont au fondement de la réalité. Peu importe, en effet, qu'il faille concevoir l'univers sur le modèle du tout ou sur celui de la série, la substance en est toujours l'élément premier et fondateur, de sorte que la connaître, c'est connaître cette réalité qui est au principe du Tout, au principe de tout ce qui est. Or, en Γ 2 ou H 1, c'est ce même raisonnement qui justifie qu'on s'intéresse aux οὐσίαι. Tel est le sens de l'argument du πρὸς ἕν qu'Aristote énonce en *Métaphysique*, Γ, 2<sup>1</sup> et que résume la citation précédente. C'est aussi l'idée qui travaille le premier chapitre du livre Z<sup>2</sup>. Cette congruence ne signifie pas, bien entendu, que l'examen auquel procède Aristote en Λ s'apparente techniquement à celui de *Métaphysique* Γ ou des livres centraux de la *Métaphysique*. Cela ne signifie pas non plus qu'il soit aisé de définir les rapports conceptuels qui unissent ces trois textes, ni de déterminer l'ordre dans lequel ils purent être conçus par le Stagirite. Cela signifie clairement, en revanche, que l'étude de l'οὐσία en Λ, pas plus qu'en *Métaphysique*, Γ ou Z, ne s'articule exclusivement autour des substances immobiles et divines, puisque l'intérêt pour la question de l'οὐσία et de ses principes, intérêt qui est celui du livre Λ dans son entier, se rattache à la volonté d'élucider l'ensemble du réel au moyen de la connaissance de l'entité fondamentale.

Un dernier élément peut achever de montrer que *Métaphysique* Λ se présente comme un traité général sur la substance. Il s'agit de l'énumération des trois classes d'οὐσίαι qu'Aristote formule à la fin de Λ, 1 pour finir de déterminer l'objet de sa recherche :

« Il y a trois substances : une seule est sensible – qui se partage en substance éternelle et substance corruptible (...). Une autre est immobile... »<sup>3</sup>

Cette tripartition des substances n'est pas inhabituelle chez Aristote : elle est aussi énoncée en *Physique*, II, 7, après qu'Aristote a montré que toute réalité n'est pas physique :

« C'est pourquoi il y a trois études : l'une portant sur des êtres immobiles, une autre sur des êtres mus, mais incorruptibles, une autre sur des êtres corruptibles. »<sup>4</sup>

Remarquons, cependant, que la perspective de *Métaphysique*, Λ a ceci de singulier qu'elle refuse de séparer catégoriquement ces trois axes de la recherche que sont la physique,

---

κινήσεις, ἣ καὶ τὸ οὐ λευκὸν καὶ τὸ οὐκ εὐθύ· λέγομεν γοῦν εἶναι καὶ ταῦτα, οἷον ἔστιν οὐ λευκόν. ἔτι οὐδὲν τῶν ἄλλων χωριστόν.

<sup>1</sup> *Ibidem*, Γ, 2, 1003a33-b19.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Z, 1, 1028a18-20.

<sup>3</sup> *Ibidem*, Λ, 1, 1069a30-33 : οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή – ἥς ἡ μὲν αἰδῖος ἡ δὲ φθαρτή, (...). ἄλλη δὲ ἀκίνητος...

<sup>4</sup> *Physique*, II, 7, 198a29-31 : διὸ τρεῖς αἱ πραγματεῖαι, ἡ μὲν περὶ ἀκινήτων, ἡ δὲ περὶ κινουμένων μὲν ἀφθάρτων δέ, ἡ δὲ περὶ τὰ φθαρτά.



l'astronomie et la science des substances immobiles. Il est vrai qu'Aristote précise en  $\Lambda$ , 1, que l'étude des substances sensibles, en un sens, relève de la physique, tandis que celle des substances immobiles pourrait s'apparenter à une philosophie d'un autre genre – la philosophie première :

« Celles-là [les substances sensibles] relèvent de la science physique car elles comportent le mouvement, tandis que celle-ci [la substance immobile] relève d'une autre science, si elle n'a aucun principe commun avec elles. »<sup>1</sup>

C'est une question débattue que celle qui consiste à savoir si la suite de l'étude remplira la condition qu'Aristote pose ici à l'émergence de la philosophie première. Peut-être chacune de ces études ne sera-t-elle pas identique aux autres, mais il ressort cependant que toutes ces sciences doivent être ici menées de concert, car *Métaphysique*  $\Lambda$  se veut un traité qui fond au sein d'une œuvre commune, sinon d'une science commune<sup>2</sup>, l'étude de toutes les substances. C'est de ces trois types de substances, sans exception, que le traité doit déterminer les principes et les causes. La question du Premier Moteur Immobile ne semble donc posséder aucune préséance sur les autres. Son étude se justifie dans la mesure où elle intègre un plan global d'étude de la substance et à condition qu'elle soit envisagée selon un versant non pas théologique, mais ontologique. Aussi Aristote est-il attentif à ne pas évoquer, dans cette tripartition, le cas du *moteur* immobile, mais celui de la *substance* immobile. Aussi prend-il soin, lorsqu'il aborde cette question au chapitre 6, d'en rappeler la fonction en en rattachant l'étude au programme élaboré au chapitre premier :

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 1, 1069a36-b2 : ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ), αὕτη δὲ ἐτέρας, εἰ μηδεμίαν αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή. Selon Cleary (1995, p. 381), Aristote reformulerait dans cette phrase le problème de la troisième aporie (y a-t-il une seule science qui étudie plusieurs types de substances ?) en *Métaphysique*, B, 2, 995b10-13.

<sup>2</sup> Sur ce point, cf. notamment l'étude de Frede (2000, pp. 52-80), sur  $\Lambda$  1. E. Berti (2008-1, p. 421) et P. Donini (2011, pp. 33-35), en vérité, penchent en faveur de l'existence d'une science unique, à l'élaboration de laquelle chacun des moments de  $\Lambda$  procéderait. Selon E. Berti, il ne s'agirait ni de la science physique, entendue comme une science du mouvement, ni de la science générale de l'être en tant qu'être, mais d'une science plus ancienne, à la fois physique et métaphysique et qui se définirait essentiellement par la recherche des principes premiers et des causes premières. Selon P. Donini, en revanche, cette science unique ne serait autre que la science physique, dont Aristote estimerait, à l'époque de  $\Lambda$ , qu'elle est en mesure de connaître les substances immobiles. Il se prononce donc clairement contre une possible valeur ontologique de l'étude de  $\Lambda$ . Contre cette lecture, disons, en premier lieu, que le principe dont Donini (pp. 29 *sqq.*) croit qu'il est commun aux substances sensibles et aux substances immobiles – le tout premier moteur immobile – n'a guère de sens, dans la mesure où ce premier moteur, lui aussi, est une substance immobile et qu'il requiert donc également d'être soumis à un principe commun, si l'on tient à soutenir l'existence d'une science unique des trois types de substances. Ajoutons que Donini ne fait aucun cas de ces causes (l'acte et la finalité) qui conviennent manifestement à l'ensemble des substances (sensibles et immobiles) et qui justifient que la recherche menée en  $\Lambda$  ne soit pas uniquement une science physique, l'acte et la finalité s'avérant, en effet, capables de décrire la nature de certaines substances et non pas uniquement leurs mouvements (cf. chapitre IV, pp. 278 *sqq.* et chapitre V, pp. 345 *sqq.*).

« Puisqu'il y a trois substances, deux physiques et une immobile, il faut dire à son sujet qu'il est nécessaire qu'existe une substance éternelle et immobile. »<sup>1</sup>

Par cette simple remarque, Aristote suggère que l'étude du Premier Moteur Immobile ne s'ordonne pas à un propos directement théologique, mais à une science plus large. Aussi est-on en droit d'attendre que les enseignements qu'il livrera sur le divin se justifient dans l'exacte mesure où ils compléteront la connaissance des substances et de leurs principes entreprise dès le chapitre 1.

## I. 2. La progression du discours : Λ, 1-5

La dynamique démonstrative du livre Λ est aussi cohérente que son objectif est explicitement énoncé. Attendu qu'il s'agit de connaître les principes et les causes des substances, attendu qu'il existe trois types de substances, dont deux sont sensibles, il est évident que c'est par elles qu'il faut commencer. La perception que nous en avons, en effet, nous assure de leur existence, si bien que la recherche des principes dont elles dépendent est l'examen le plus naturel et le plus familier. C'est donc de cette question que s'occupe Aristote dès la fin du premier chapitre et jusqu'à la fin du cinquième. Dans la mesure où ces substances sont sensibles et mobiles, leur étude est, en un sens, l'affaire de la science physique. C'est pourquoi Aristote, dans ces cinq premiers chapitres, en vient souvent à formuler des observations assez identiques à celles de la *Physique*. Cette recherche, cependant, prend en Λ une tournure nouvelle, par laquelle, plus que dans la *Physique*, est indiquée la nécessité d'un principe premier, unique et transcendant, si bien que l'étude des principes et des causes des substances sensibles appelle, en un sens, celle de la substance immobile.

Dès la fin de Λ 1, Aristote entame l'énoncé des principes et des causes des substances sensibles. Le point de départ de son examen consiste à tirer les conséquences du caractère physique, c'est-à-dire changeant, des substances sensibles et, par suite, à énoncer les principes du changement, lequel suppose toujours et nécessairement qu'un substrat se meuve d'un contraire vers un autre contraire<sup>2</sup>. En Λ, 2, cette première définition des principes du changement est immédiatement reconduite aux notions de forme, de privation et de matière<sup>3</sup>. Et puisqu'il y a changement dans la catégorie de la

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b3-5 : Ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἰ φυσικαὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι ἀτιδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Λ, 1, 1069b2-7.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1069b32-34.

substance, de la qualité, de la quantité et du lieu, Aristote précise<sup>1</sup> que chacun des contraires devra être envisagé sous l'un ou l'autre de ces aspects. À cette première énumération des principes des substances sensibles se joint donc une autre qui consiste à exploiter la liste des différents types de changements et de mouvements, liste par laquelle la nature des contraires – et, par suite, des principes des *οὐσίαι* sensibles – se trouve précisée.

À ce stade, Aristote montre également que cette première version des principes des substances sensibles peut, si l'on y prête attention, donner l'occasion de discerner l'existence de deux principes supplémentaires. En effet, que le substrat soit une matière, c'est évident, puisque le changement implique que ce qui change puisse passer d'un terme vers son contraire. Il faut donc qu'il soit en puissance chacun de ces deux termes, puissance qui est précisément de la nature de la matière<sup>2</sup>. Corrélativement, si le passage d'un terme vers un autre implique d'être en puissance du changement, c'est donc que la coïncidence avec l'un des contraires doit être interprétée en terme d'actualité. Aussi le changement est-il le passage de l'être en puissance à l'être en acte, de sorte que l'acte et la puissance sont, au même titre que le substrat et les contraires, des principes des substances sensibles<sup>3</sup>.

En Λ 3, Aristote poursuit l'approfondissement des données dégagées jusque là selon deux axes. Il s'agit, en premier lieu, de déterminer les principes dont sont issues les causes susdites. Dire, en effet, que la forme et la matière sont des principes de la substance sensible suppose qu'on s'interroge ensuite sur les principes dont peuvent découler cette forme et cette matière. Or, précise Aristote, forme et matière sont des réalités inengendrées, si bien qu'avec l'une et l'autre, on a atteint un terme dans l'explication de certains principes des substances sensibles<sup>4</sup>. Le second axe consiste à dégager les causes qui collaborent nécessairement avec les principes du changement. En l'occurrence, il n'y a de changement qu'à condition qu'un moteur exerce une action sur le mobile, de sorte que l'analyse peut ainsi mettre en évidence l'existence nécessaire d'une cause motrice<sup>5</sup> qui peut appartenir soit à l'ordre naturel, soit à l'art, soit au hasard<sup>6</sup>. C'est alors sur l'analyse de la conjonction de ce nouvel ordre de cause avec la causalité formelle que se referme le troisième chapitre<sup>7</sup>. Toute substance sensible procède, en effet, d'un agent qui lui est

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1069b10-14.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1069b14-15.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1069b15-18.

<sup>4</sup> *Ibidem*, Λ, 3, 1069b35-1070a4.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1070a1.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1070a6-7.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1070a21 *sqq.*

synonyme<sup>1</sup>, car il est nécessaire que le patient et l'agent possèdent chacun une nature identique, nature que l'agent possède en acte, quand le patient ne la possède encore qu'en puissance et dont l'actualisation dépend de la causalité que l'agent exerce sur lui. De cette explication des rapports que le patient et l'agent entretiennent au sein du changement, il découle que la transcendance des Idées platoniciennes est une proposition inutile :

« Il est alors évident que rien n'impose, pour ces raisons, l'existence des Idées, car l'homme engendre l'homme, un individu un individu. »<sup>2</sup>

Cette formule est un *leitmotiv* de la philosophie aristotélicienne des formes. Elle permet de rendre compte du changement, ou plutôt de justifier que l'analyse qui précède suffise à en rendre compte. Elle signifie en effet que la relation d'actualisation qui unit une substance à son agent ne contraint pas à abandonner la thèse de l'immanence de la forme, pour adopter à sa place le modèle platonicien de la transcendance des Idées. L'immanence des formes est parfaitement à même d'expliquer qu'une chose possède une certaine nature ou un certain attribut : d'un individu humain procède un autre individu de même forme et dont le mode d'être – l'actualité – suffit à rendre compte de la forme qui est la sienne. Nul n'est besoin de recourir à l'idée d'une participation à une forme transcendante qui serait celle de l'Homme en soi. En conséquence, la liste des causes et des principes à laquelle Aristote travaille depuis la fin de  $\Lambda$  1 peut être considérée comme relativement exhaustive et, de fait, les chapitres suivants ne détermineront pas de nouvelles rubriques causales, mais réfléchiront plutôt sur l'unité de celles qui ont été dégagées.

Il importe, à ce stade de l'analyse, de formuler quelques remarques qui éclaireront sans doute la portée des observations qu'Aristote formulera dans la suite du livre  $\Lambda$ . Commençons par noter que la majeure partie de ces premiers chapitres consiste en une redite des résultats de la science physique. Dire, en effet, que le changement implique l'existence d'un substrat et d'un couple de contraires, c'est exploiter les démonstrations de *Physique*, I, 6 ; réinterpréter ces trois principes en termes de matière d'une part, en termes de forme et de privation de l'autre, montrer que l'acte et la puissance déterminent le phénomène du changement, c'est utiliser respectivement les données de *Physique*, I, 7<sup>3</sup> et I, 8. Quant à l'analyse des causes motrice et formelle ou des diverses catégories dans lesquelles se déroule le changement, elle s'appuie explicitement sur les données de *Physique*, II, 3 et V, 1. La récurrence des allusions aux données de la *Physique* est donc considérable. En cela, Aristote confirme que la recherche des principes des substances sensibles relève, en un sens, de la science de la nature. Remarquons, cependant, qu'il

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1070a5.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1070a26-29 : φανερόν δὲ ὅτι οὐδὲν δεῖ διὰ γε ταῦτ' εἶναι τὰς ἰδέας· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, ὁ καθ' ἕκαστον τὸν τινά·

<sup>3</sup> *Physique*, I, 7, 191a7 sqq.

n'entreprend ici aucune des démonstrations de la *Physique*, ni ne fait référence au cadre problématique dans lequel elles étaient menées. Il se contente, plus simplement, de recueillir les résultats de la physique, sans mener une argumentation à nouveaux frais. Si donc l'examen auquel Aristote procède en  $\Lambda$  intéresse la science physique, ce n'est pas parce qu'il nécessite de recourir à la méthode d'investigation de la science naturelle, mais parce qu'il suppose de réaffirmer certains de ses résultats qui concernent la question des principes de certaines substances. Par ce procédé, on comprend donc que les données de la science naturelle doivent être réinvesties dans une recherche d'un genre nouveau qui s'intéresse plus à la notion de substance qu'à celle de mouvement. C'est ce dont témoignent quelques observations du chapitre 3. La critique de la transcendance des Idées, en effet, bien qu'elle complète l'analyse du mouvement en montrant qu'elle peut se satisfaire d'instances formelles immanentes, relève bien plus d'un ordre ontologique du discours que d'un ordre physique, puisqu'elle consiste en un jugement sur la nature du réel et sur la relation que chaque être entretient avec sa propre essence. De même, soutenir que la forme est un principe inengendré ne relève pas d'une étude du mouvement, mais plus certainement d'une science de l'être, comme le suggère d'ailleurs le fait que cette thèse soit essentiellement exprimée dans certains passages des livres centraux de la *Métaphysique*<sup>1</sup>, livres dont on sait qu'ils tentent de se détacher d'une perspective physique. Aussi peut-on constater qu'Aristote respecte parfaitement l'objectif ontologique qu'il formule au début du livre  $\Lambda$ . Une seconde remarque pourrait insister sur un autre aspect de la méthode qu'Aristote emploie ici, dans son étude des principes des *οὐσίαι*. Le simple fait, en effet, qu'il s'interroge sur les principes dont pourraient découler la forme et la matière de chaque substance sensible indique que cette recherche ne sera véritablement achevée que lorsqu'elle aura pu déterminer les termes premiers dont ces substances dépendent. En cela, on comprend que la question de la substance immobile, dans la mesure où elle est une *ἀρχή* première, est nécessairement appelée par la question des principes des substances sensibles.

Les chapitres 4 et 5<sup>2</sup> confirment ces deux observations. Dans ces deux textes, Aristote s'interroge sur l'unité des causes et des principes qu'il a précédemment mis au jour. En réalité, cette question n'a de sens que parce que l'analyse de l'être et des substances convainc de la diversité du réel. La multiplicité des sens de l'être<sup>3</sup> et le refus

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Z, 8, 1033a28-b8 ; Z, 15, 1039b20-27 ; H, 3, 1041b14-18 et 1043b1 ; H, 5, 1044b21-22.

<sup>2</sup> M. Crubellier (2000, p. 137), après d'autres, insiste, dans son étude du chapitre 4, sur la profonde unité de ces deux sections, dont la coupure peut sembler arbitraire.

<sup>3</sup> Voir, par exemple,  $\Gamma$ , 2, 1003a33-34,  $\Delta$ , 7, 1017a22-30 ou E, 2, 1026a33-b2. La liste, bien sûr, n'est pas exhaustive.

que l'être constitue un genre<sup>1</sup> expliquent qu'on puisse douter que les différents sens de l'être répondent à des principes identiques<sup>2</sup>. Parallèlement, le dogme de l'immanence des formes<sup>3</sup> implique, au sein de chaque catégorie, une démultiplication des principes et des causes. En chaque cas, c'est donc une proposition ontologique qui amène à douter de l'unité des principes.

Toutefois, Aristote souhaite montrer que les principes et les causes possèdent une certaine forme d'unité qui ménage tout à la fois la diversité de l'être et du réel et leur intelligibilité, puisqu'il va de soi qu'un nombre indéfini de principes et de causes aurait pour conséquence de rendre toute connaissance impossible<sup>4</sup>. Si les principes sont en un sens identiques, c'est d'abord parce que toute chose est en rapport avec la catégorie de la substance, si bien que les principes de l'οὐσία sont les principes de toutes choses. En cela, Aristote se contente de reformuler l'argument du πρὸς ἓν<sup>5</sup>, dont on a vu qu'il permettait, dès le chapitre premier, de reconduire la question du réel à celle de la substance<sup>6</sup>. Si les principes et les causes sont en un sens identiques, c'est aussi parce qu'ils bénéficient d'une unité par analogie. Chaque substance, en effet, possède une matière différente de toute autre et cela vaut tout aussi bien pour sa forme, sa puissance, son acte<sup>7</sup> ou son moteur

<sup>1</sup> *Métaphysique*, B, 3, 998b22.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Λ, 4, 1070a33 *sqq.* et Λ, 5, 1071a25 *sqq.* Si de tels principes communs existaient, cela impliquerait que ce qui en est composé, à savoir la substance ou ses attributs, ne fût ni être, ni un, ce que l'analyse de l'être et de ses sens rend inadmissible (Λ, 4, 1070b8 *sqq.*).

<sup>3</sup> *Ibidem*, Λ, 5, 1071a19-24 : « Ces causes universelles n'existent donc pas. De fait, le principe des individus est l'individu ; car l'homme est le principe de l'homme en général, mais personne n'est l'homme en général : c'est Pélée le principe d'Achille, c'est ton père ton principe, et c'est ce B le principe de ce BA, tandis que B pris universellement est le principe de BA au sens absolu. » / ἐκεῖνα μὲν οὖν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν· ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον· ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου, ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδεὶς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως σοῦ δὲ ὁ πατήρ, καὶ τοδὶ τὸ B τοῦδὶ τοῦ BA, ὅλως δὲ τὸ B τοῦ ἀπλῶς BA.

<sup>4</sup> C'est que suggère le développement de la neuvième aporie en *Métaphysique*, B, 4, 999b24-1000a5, à laquelle ces deux chapitres apportent une réponse.

<sup>5</sup> D. T. Devereux (1998, p. 179) et E. Berti (2008-1, p. 412) nient que l'argument du πρὸς ἓν figure en Λ, au motif que cet argument est logique (cf. G. E. L. Owen, 1960, pp. 163-190), tandis que la perspective de Λ revient à attribuer une priorité ontologique à la substance. Nous ne trancherons pas cette question, dans la mesure où le problème du statut du πρὸς ἓν est l'un des plus débattus de la *Métaphysique*. Nous nous contentons de noter que, dans les deux cas, les différents sens de l'être sont reconduits à la priorité de l'οὐσία, laquelle priorité est sans doute à la fois logique et ontologique, comme le montre Z, 1, 1028a31-b2.

<sup>6</sup> *Métaphysique*, Λ, 5, 1070b36-1071a2 : « Puisque certains êtres sont séparés, tandis que d'autres ne sont pas séparés, ceux-là sont des substances. Et pour cette raison, celles-ci sont causes de toutes choses, parce que, sans les substances, il n'existe ni affections ni mouvements. » / Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δ' οὐ χωριστὰ, οὐσίαι ἐκεῖνα. καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταῦτά, ὅτι τῶν οὐσιῶν ἄνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἰ κινήσεις. Ce principe est énoncé à nouveau en 1071a24-25 et 1071a34-35.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1071a3-5.

prochain<sup>1</sup>. Cependant, le rôle que joue sa matière vis-à-vis de son être est analogiquement identique à celui que joue une autre matière vis-à-vis de l'être d'une autre substance. Et il en va ainsi pour tous les autres principes. Aussi Aristote conclut-il ainsi la recherche menée aux chapitres 4 et 5 :

« Quant à rechercher quels sont les principes et les éléments des substances, des relatifs et des qualités, s'ils sont les mêmes ou différents, il est clair que, puisqu'ils se disent en plusieurs sens, ils sont les mêmes pour chaque être, mais il est clair que, si l'on distingue leurs sens, ils ne sont pas les mêmes mais différents, sauf dans le sens que voici où, même pour toutes choses, ils sont identiques ou analogues, d'abord en ce que la matière, la forme, la privation, le moteur sont les mêmes, aussi en ce sens que les causes des substances sont les causes de toutes choses, parce que, si elles sont détruites, toutes les choses sont détruites. »<sup>2</sup>

À ces deux fondements de l'unité des principes, Aristote en ajoute un troisième. S'il est vrai que les causes sont identiques par analogie, cela signifie cependant qu'elles sont numériquement multiples. Il est toutefois possible d'envisager que toutes les substances possèdent un principe identique et numériquement unique, dès lors qu'on cesse de considérer uniquement les causes immanentes – ou éléments – et qu'on se tourne vers l'existence des causes extérieures que sont les causes motrices. M. Crubellier et G. Aubry<sup>3</sup> insistent chacun sur cette orientation nouvelle de la fin de Λ 4. À la question de l'identité des principes immanents des substances succède celle de leurs causes extrinsèques. Bien entendu, la cause motrice ne fait pas exception à la règle de l'identité analogique : chaque substance possède une cause motrice distincte de chaque autre et c'est seulement par analogie qu'on peut dire que la cause motrice est un principe identique à toutes. Cependant, le cas de la cause motrice engage à se tourner vers l'hypothèse d'une unité plus fondamentale des principes des substances, vers l'existence d'un moteur premier et d'un acte premier. On a pu noter plus haut, en effet, que l'étude des principes des substances sensibles cherchait à remonter à un terme premier et indépassable. À cet égard, la détermination des principes immanents, c'est-à-dire de la matière, de la puissance, de la forme et de la privation, est immédiatement satisfaisante, puisque chacune de ces instances constitue un terme. Il n'en va pas de même en ce qui concerne le moteur ni l'acte. On sait que tout moteur s'ordonne à un moteur antérieur qui lui transmet un mouvement par lequel il meut son propre mobile. On sait, de même, qu'est moteur l'être qui est en acte

<sup>1</sup> *Ibidem*, Λ, 4, 1070b16-21.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Λ, 5, 1070b29-35 : τὸ δὲ ζητεῖν τίνες ἀρχαὶ ἢ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ πρὸς τι καὶ ποιῶν, πότερον αὐταὶ ἢ ἕτεραι, δῆλον ὅτι πολλαχῶς γε λεγομένων ἔστιν ἐκάστου, διαιρεθέντων δὲ οὐ ταυτὰ ἀλλ' ἕτερα, πλὴν ὡδὶ καὶ πάντων, ὡδὶ μὲν ταυτὰ ἢ τὸ ἀνάλογον, ὅτι ὕλη, εἶδος, στέρησις, τὸ κινεῖν, καὶ ὡδὶ τὰ τῶν οὐσιῶν αἴτια ὡς αἴτια πάντων, ὅτι ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων. (Nous suivons le texte de Ross).

<sup>3</sup> M. Crubellier, 2000, pp. 142-143 ; G. Aubry, 2006, pp. 156-157.

relativement à son mobile, si bien que la cause motrice de ce moteur intermédiaire est un acte qui lui est antérieur. La logique de l'acte, tout autant que celle du moteur, implique donc qu'il faille remonter d'instance en instance jusqu'à un terme premier. C'est pourquoi Aristote conclut chacun de ces chapitres 4 et 5 en pointant vers l'existence d'un moteur premier en acte. Aussi lit-on en  $\Lambda$ , 4 :

« En outre, en plus de ces principes, il y a ce qui, en tant qu'il est le premier de tous, meut toutes les choses. »<sup>1</sup>

De même, on peut lire en  $\Lambda$ , 5, à la suite de la conclusion citée plus haut :

« En outre, il y a ce qui est premier en entéléchie. »<sup>2</sup>

À la liste des causes des substances sensibles, il faut encore ajouter l'existence d'un moteur premier, d'une entéléchie principielle qui exerce, au regard de l'ensemble des substances, un rôle causal fondamental, puisqu'elle est ce dont les autres moteurs actuels tirent leur valeur causale<sup>3</sup>. À cet égard, traiter de la substance immobile ne permettra pas seulement d'achever l'étude générale des trois classes de substances ; elle permettra aussi de compléter la connaissance plus particulière des causes des substances sensibles – et particulièrement des substances sensibles éternelles – par l'examen de la première de toutes.

On ne peut raisonnablement pas refermer l'étude de ce premier moment de *Métaphysique*,  $\Lambda$  sans noter une absence : celle de la cause finale. Aristote a beau répéter, à deux reprises dans le chapitre 4<sup>4</sup>, qu'il vient d'énumérer quatre causes des substances, on chercherait en vain la mention de la cause finale parmi celles-ci. Seules deux allusions pourraient éventuellement être exploitées en ce sens, soit au chapitre 3<sup>5</sup>, lorsqu'Aristote fait de la nature d'une chose l'objet vers lequel s'oriente la génération, mais en des termes fort indistincts, soit quand il précise, au début du chapitre 5<sup>6</sup>, que les causes des mouvements des substances peuvent être, dans le cas des substances vivantes, l'intellect et le désir. Rien, toutefois, n'est dit alors sur l'objet de cette intellection ou de ce désir. De la sorte aucun de ces deux passages, pas plus qu'aucun autre dans cette première moitié de *Métaphysique*  $\Lambda$ , n'est l'occasion d'un développement sur la valeur causale de la fin. En somme, la liste des causes énumérées en  $\Lambda$  1-5 n'est pas exhaustive, pas plus que ne l'est celle des principes car, si la plupart des sens selon lesquels Aristote, en *Métaphysique*,  $\Delta$

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 4, 1070b34-35 : ἔτι παρὰ ταῦτα τὸ ὡς πρῶτον πάντων κινῶν πάντα.

<sup>2</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 5, 1071a35-36 : ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχέα.

<sup>3</sup> C'est un point sur lequel insiste particulièrement M. Bastit (1998, pp. 65 *sqq.*).

<sup>4</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 4, 1070b26 et 1070b32.

<sup>5</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 3, 1070a11-12 : ἡ δὲ φύσις τόδε τι καὶ ἕξις τις εἰς ἧν.

<sup>6</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 5, 1071a3.



1<sup>1</sup>, dit qu'il faut entendre le terme d' ἀρχή selon la génération et l'être (point de départ du mouvement, principe externe et principe immanent de la génération) trouve ici une formulation, il n'en demeure pas moins que la cause finale, qui est l'une des ententes fondamentales de la notion de principe, est totalement passée sous silence. À cette bizarrerie, souvent peu remarquée des interprètes, quelques commentateurs tentent d'apporter une raison. Ainsi, Düring<sup>2</sup> estime que l'absence de la cause finale indique que ces cinq premiers chapitres sont d'une rédaction particulièrement précoce, tellement précoce que la pensée de la cause finale, pourtant si centrale dans la philosophie aristotélicienne, ne s'était pas encore imposée au Stagirite. Bien qu'il soit impossible d'en juger définitivement, il peut toutefois apparaître difficile de rattacher la rédaction de *Métaphysique* Λ 1-5 à des époques à ce point reculées, alors qu'une référence<sup>3</sup> d'Aristote lui-même au *De Philosophia* suggère clairement que la finalité avait déjà fait l'objet d'un développement, dans ce dialogue. L. Elders et Frede<sup>4</sup> avancent un autre motif à ce silence : ils estiment que la mention de la cause finale est, dans le contexte des cinq premiers chapitres de Λ, relativement inutile, dans la mesure où l'étude, à laquelle Aristote y procède, ne serait pas tant celle de la causalité que de l'ὄσλα et que, à cet égard, la forme peut se substituer à la fin. Il est certes vrai que ces chapitres s'ordonnent à une étude des ὄσλα, mais ne faut-il pas ajouter qu'Aristote l'envisage toujours comme une recherche de leurs causes et de leurs principes ? Et quelle que soit l'unité de la forme et de la fin, celle-ci n'empêche ordinairement pas Aristote de les mentionner toutes les deux. En d'autres termes, il n'est pas crédible que l'étude ainsi menée des substances sensibles et de leurs causes ait pu paraître exhaustive au Stagirite. Aussi faut-il peut-être prendre en considération que la première mention explicite de la cause finale, en *Métaphysique*, Λ, intervient au chapitre 7, soit au moment d'aborder la question de la causalité du Premier Moteur. De la sorte, par là aussi, l'étude de la substance immobile se présente comme un complément indispensable à la science des principes des substances sensibles, puisque vers elle convergent non seulement la question du principe moteur premier et de l'être premier en entéléchie, mais encore la problématique tout entière de la cause finale des substances<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Pour une analyse détaillée du chapitre, voir S. Roux, 2004, pp. 124-140.

<sup>2</sup> I. Düring, 1966, p. 208.

<sup>3</sup> Il s'agit de *Physique*, II, 2, 194a27-36 – *De Philosophia*, fragment 28.

<sup>4</sup> L. Elders, 1972, p. 120 ; M. Frede, 2000, pp. 17-18.

<sup>5</sup> Ces quelques mots sur la signification de l'absence de la cause finale en *Métaphysique*, Λ 1-5 ne nous dispenseront pas d'un examen plus approfondi de la question au chapitre suivant, consacré à l'étude des enseignements de Λ 7 sur la façon dont meut le Premier Moteur.

## II. MÉTAPHYSIQUE $\Lambda$ , 6 : LA DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE D'UNE SUBSTANCE IMMOBILE

Comme en *Physique*, VIII, Aristote procède, en *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6, à la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur Immobile. Comme en *Physique*, VIII, il recourt, dans ce texte, à la considération de l'existence d'un mouvement éternel circulaire, dont les diverses propriétés lui permettent de déduire l'existence d'une cause motrice première et éternelle. Contrairement à *Physique*, VIII, le rythme de la démonstration de  $\Lambda$ , 6 suggère qu'Aristote ne cherche pas ici à compléter la science du mouvement par l'étude de son instance la plus éminente : il apparaît, au contraire, que cette démonstration, parce qu'elle sait recourir à des outils conceptuels non plus physiques, mais ontologiques, est capable de décrire plus intimement que précédemment la nature de la substance immobile, de façon à proposer une conception rigoureuse et définitive de ce que doit être le principe premier de toute chose.

### II. 1. La structure de la démonstration

En *Métaphysique*,  $\Lambda$  6, l'étude des substances, de leurs principes et de leurs causes rebondit sur un nouveau problème. Puisque, d'une part, cette étude s'applique non seulement aux substances sensibles, mais encore aux substances immobiles, puisque, d'autre part, l'étude des substances sensibles a été précédemment menée aussi loin que possible<sup>1</sup>, il s'avère indispensable d'entamer l'examen de la substance immobile. Naturellement, l'existence d'une telle substance n'a rien d'évident : immobile, elle est également imperceptible, si bien que son existence ne peut être admise d'emblée, comme ce fut le cas pour les substances sensibles. Elle doit donc faire l'objet d'une démonstration<sup>2</sup>. C'est pourquoi, dans l'introduction du chapitre 6, Aristote fait référence au plan de travail élaboré au chapitre premier, afin de montrer que, par la question de la substance immobile, il progresse dans son étude ; c'est pourquoi également il suggère que cet examen doit d'abord faire la preuve de l'existence de son objet :

---

<sup>1</sup> La prochaine sous-partie montrera ce qu'il faut comprendre par cette restriction. La substance immobile, en effet, étant un principe des substances sensibles, son étude complète, en un sens, l'étude des causes de ces dernières.

<sup>2</sup> En cela, Aristote respecte la méthode de la connaissance qui consiste à remonter du plus connaissable pour nous (le sensible) au plus connaissable par nature.

« Puisqu'il y a trois substances, deux physiques et une immobile, il faut dire à son sujet qu'il est nécessaire qu'il existe une substance éternelle et immobile. »<sup>1</sup>

Il y a bien des remarques à faire sur la façon dont est menée cette démonstration, ainsi que sur la fonction qu'elle appelée à remplir au sein du livre Λ. Sans doute d'ailleurs est-ce en considérant à la fois la méthode qu'Aristote emploie dans ce passage et l'objectif démonstratif de chacune des étapes de son argumentation qu'on sera ensuite à même de déterminer, dans la mesure du possible, le domaine de validité des affirmations aristotéliennes concernant la nature du Premier Moteur. En vue d'une plus grande clarté, ou d'une meilleure structuration du propos, il nous semble utile de commencer par restituer les grandes étapes argumentatives de Λ, 6, avant de procéder à leur analyse, analyse au terme de laquelle, on l'espère, le sens et la fonction de ce texte apparaîtront plus clairement. On peut estimer que l'argumentation dans laquelle Aristote s'engage au chapitre 6 est une démonstration en cinq points.

### 1. Le temps et le mouvement sont éternels.

Le premier de ces moments trouve sa justification dans la phrase d'introduction par laquelle Aristote annonce l'objectif qui sera le sien dans ce chapitre. Il faut, explique-t-il, procéder à la démonstration de l'existence d'une substance non seulement immobile, mais éternelle. C'est la première mention de l'éternité de cette substance et rien, jusque là, n'y prépare. Elle n'a certes rien de déroutant, dans la mesure où l'immobile ne peut être soumis à aucun changement et où il échappe donc à la génération et à la corruption. Il est toutefois significatif qu'il soit fait mention de cette propriété du Premier Moteur dans l'énoncé de l'objectif même du chapitre. Aristote en donne d'ailleurs immédiatement une justification :

« Car les substances sont les premiers des êtres, et si elles sont toutes corruptibles, toute chose est corruptible. »<sup>2</sup>

Par un nouveau recours<sup>3</sup> à la priorité de la substance sur tous les autres sens de l'être, Aristote explique ici qu'il est impératif qu'une substance éternelle existe, si l'on tient à conserver au monde une certaine stabilité. La question de l'éternité, plus que celle de l'immobilité, est le point de départ le plus aisé d'une preuve de la substance immobile, preuve dans laquelle on est contraint de remonter de l'exemple des choses les plus connaissables pour nous à l'existence de celles qui sont le plus connaissables par nature. À

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b3-5 : Ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἰ φυσικαὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι αἰδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον. Cf. p. 241.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1071b5-6 : αἱ τε γὰρ οὐσίαι πρώται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πάσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά.

<sup>3</sup> On a vu, en effet, que cet argument était déjà énoncé en Λ, 1, 1069a19 sqq. et en Λ, 5, 1070b36-1071a2, 1071a24-25 et 1071a34-35.

cet égard, l'immobilité ne peut jamais faire l'objet d'une perception sensible, puisqu'elle est plus que la simple privation du mouvement, mais plutôt l'inaptitude à le recevoir. Elle transcende donc l'ordre ordinaire de la nature. L'éternité, en revanche, appartient à l'ordre des phénomènes naturels. Elle peut donc fonder une argumentation, au terme de laquelle on peut espérer remonter à une instance transcendante, c'est-à-dire immobile. Il reste toutefois à prouver l'existence de cette éternité et c'est à quoi s'emploient les lignes 1071b6-11 du chapitre :

« Mais il est impossible que le mouvement soit engendré ou qu'il se corrompe (car il est éternel), ni non plus le temps. En effet, il n'est pas possible que l'antérieur et le postérieur existent, s'il n'y a pas de temps. Le mouvement aussi est donc continu, tout comme l'est le temps, car soit le temps est identique au mouvement, soit il est une affection du mouvement. Mais le mouvement n'est pas continu, à moins qu'il ne s'agisse du mouvement local et, en ce qui le concerne, du mouvement circulaire. »<sup>1</sup>

Ce premier moment de l'argumentation consiste à prendre appui, de même qu'en *Physique*, VIII, sur l'existence d'un mouvement éternel dont il est rapidement suggéré qu'il est un mouvement local et circulaire. Aristote, toutefois, n'entreprend pas de démontrer que le mouvement en cercle est un mouvement éternel ; il se contente ici de se référer à l'éternité<sup>2</sup> et à la continuité du temps pour ensuite établir que, puisque le temps et le mouvement sont indissociables l'un de l'autre, quelle que soit d'ailleurs la nature du lien qui les unit, il faut donc admettre que, bien que tous les mouvements ne soient pas éternels ni continus, il en existe un, cependant, qui réunit ces deux caractéristiques, à savoir le mouvement circulaire, dont on sait, sans qu'Aristote éprouve le besoin de le préciser, qu'il appartient aux substances sensibles et éternelles que sont les astres.

## 2. Il existe une cause motrice en acte

En 1071b12-17, Aristote développe un nouvel aspect : puisqu'il existe des phénomènes éternels, il est nécessaire qu'il en existe une cause. Puisque ce phénomène éternel est un mouvement, il est également nécessaire que cette cause soit une cause capable d'opérer le mouvement, qu'il s'agisse d'une cause motrice au sens strict (*κίνητικόν*)

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b6-11 : ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι (ἀεὶ γὰρ ἦν), οὐδὲ χρόνον. οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου· καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχῆς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος· ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος. κίνησις δ' οὐκ ἔστι συνεχῆς ἀλλ' ἢ ἢ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλω.

<sup>2</sup> L'éternité du temps est d'ailleurs implicitement démontrée, Aristote se contentant d'établir que les notions d'antérieur et de postérieur l'imposent. C'est par le temps, en effet, que ces notions ont un sens. Or, penser que le temps ait pu naître implique qu'il y ait quelque chose d'antérieur au temps lui-même, de même qu'envisager sa destruction conduit à poser l'existence de quelque chose de postérieur au temps. Le temps est donc éternel, puisqu'il est contradictoire de penser que quelque chose puisse le précéder ou lui succéder.

1071b12) ou plus largement d'une cause agente (ποιητικόν *ibidem*)<sup>1</sup>. Toutefois, ce n'est pas à cette première conclusion que s'attache principalement Aristote dans ce passage car il ne suffit pas de dire que ce mouvement ne peut exister qu'à condition qu'il en existe une cause. Encore faut-il déterminer les conditions sous lesquelles cette cause sera véritablement capable d'être au principe d'un mouvement éternel. Aussi montre-t-il qu'il est nécessaire que cette cause soit en acte :

« Cependant, s'il existe une chose capable de mouvoir ou de produire, mais qu'elle n'agisse pas, il n'y aura pas de mouvement. Il se peut, en effet, que ce qui possède la puissance n'agisse pas. Et cela n'est donc d'aucune utilité qu'on forge des substances éternelles, comme le font ceux qui forgent les Formes, s'il n'y a pas en elles un principe capable de causer le changement. En conséquence, ce principe n'est pas lui-même suffisant, ni une autre substance en plus des Formes, car si elle n'agit pas, il n'y aura pas de mouvement. »<sup>2</sup>

Un principe éternel mais inactif n'est pas une cause adéquate du mouvement éternel. Il est donc impératif non seulement qu'il existe une substance éternelle qui soit cause de la translation astrale, mais encore que cette substance soit en acte et qu'elle contribue donc actuellement à la réalisation du mouvement céleste.

### 3. Il existe une cause motrice essentiellement actuelle

Toutefois, Aristote montre en 1071b17-22 que cela n'est pas encore suffisant car, à strictement parler, une cause éternelle et actuellement agissante peut encore contenir de la puissance, si celle-ci appartient à son être.

« En outre, il n'y en aura pas, même s'il agit, mais que sa substance soit une puissance, car le mouvement ne sera pas éternel. En effet, il est possible que l'être en puissance n'existe pas. Il faut donc qu'existe un principe tel que sa substance soit acte. En outre il faut donc que ces substances n'aient pas de matière, car il faut qu'elles soient éternelles, si du moins une autre chose aussi est éternelle. Elles sont donc acte (ἐνέργεια). »<sup>3</sup>

Il ne suffit donc pas que la substance éternelle motrice soit *en* acte : il faut encore qu'elle soit *un* acte, car ce n'est qu'à cette condition que la puissance sera définitivement éliminée

<sup>1</sup> Nous reviendrons, au chapitre VI, sur cette distinction très discutée, certains interprètes estimant qu'Aristote exprime ici la possibilité que le Premier Moteur soit une cause efficiente, plutôt que finale.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b12-17 : Ἄλλὰ μὴν εἴ ἔστι κίνητικόν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔσται κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. οὐθὲν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἐὰν οὐσίας ποιήσωμεν αἰδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἶδη, εἰ μὴ τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν· οὐ τοίνυν οὐδ' αὐτὴ ἰκανή, οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἶδη· εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1071b17-22 : ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἢ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις αἰδίου· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν μὴ εἶναι· δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τῆς οὐσίας ἐνέργεια. ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἀνευ ὕλης· αἰδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι αἶδιον· ἐνέργεια ἄρα.

de son être et que, en conséquence, on sera certain de fonder le mouvement éternel sur une base inamovible. Par cette nouvelle clause, Aristote verrouille définitivement l'existence d'un mouvement éternel : dans la mesure, en effet, où toute cause qui, à un égard ou à un autre, contient de la puissance, peut ne pas être, le mouvement qu'elle fonde pourrait tout aussi bien ne pas exister. À celui-ci, il faut donc une cause nécessaire, à tout point de vue. En ce sens, Vuillemin a sans doute raison de remarquer que les preuves de l'existence du Premier Moteur sont des variations de la preuve *a contingentia mundi*<sup>1</sup>. Ceci est particulièrement vrai de cette preuve-ci qui pousse à l'extrême l'éventualité que le moteur ne meuve pas. C'est dans ce contexte qu'apparaît la thèse qui fait du Premier Moteur ce que la tradition a pris coutume de nommer « l'Acte pur ».

#### 4. Réfutation d'une objection : l'antériorité de la puissance

À cette conclusion, Aristote joint une justification, puisqu'il développe, jusqu'en 1072a7, une argumentation polémique par laquelle il souhaite prévenir une objection. Il lui apparaît en effet que la thèse de l'Acte pur est suffisamment étonnante ou originale pour justifier qu'il faille en rendre compte. On pourrait croire, en effet, que la puissance est toujours antérieure à l'acte : l'expérience ne nous enseigne-t-elle pas que certaines choses demeurent en puissance sans jamais passer à l'acte, de quoi l'on pourrait conclure, semble-t-il, que la puissance est première ?

« Cependant, il y a une difficulté : il semble en effet que tout ce qui agit a de la puissance, mais que tout ce qui a une puissance n'agit pas, de sorte que la puissance serait antérieure. »<sup>2</sup>

Toutefois, on ne saurait admettre entièrement cela, puisque tout ce qui a la puissance est contingent, si bien que le monde, pour exister, doit être précédé par un acte premier :

« Mais certes, s'il en est ainsi, aucun des êtres n'existera, car il est possible d'avoir la puissance d'être, mais de ne pas être encore. »<sup>3</sup>

Il est donc certain, dans le cas du principe premier au moins, que l'acte précède la puissance<sup>4</sup>. S'ensuit alors une critique en deux temps des différents prédécesseurs qui, pour une raison ou pour une autre, n'ont pas su reconnaître l'antériorité de l'acte et qui, par leur exemple, sont les ambassadeurs silencieux de l'objection à laquelle Aristote

<sup>1</sup> J. Vuillemin, 1967, pp. 164 *sqq.*

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b22-24 : *καίτοι ἀπορία· δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι τὸ δὲ δυνάμενον οὐ πᾶν ἐνεργεῖν, ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν.*

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1071b25-26 : *ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων· ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι μὴπω δ' εἶναι.*

<sup>4</sup> On sait d'ailleurs que c'est un principe universel que celui de l'antériorité de l'acte sur la puissance, comme *Métaphysique*, Θ, 8 en fait la démonstration. Nous y reviendrons dans les paragraphes II. 2. b. et II. 3. b. de ce chapitre.

répond. Qu'il s'agisse d'Hésiode<sup>1</sup> et d'Anaxagore<sup>2</sup>, qui postulent que le monde provient d'un désordre primordial qui s'assimile à la puissance (1071b26-31), ou bien qu'il s'agisse de Platon<sup>3</sup> et de Leucippe<sup>4</sup> qui, tout en admettant une forme d'éternité – celle du mouvement –, évitent de se poser la question de la cause de ce phénomène (1071b31-1072a3), tous sont aveugles à la nécessité de poser l'existence d'une cause première actuelle. Aussi faut-il conclure que l'acte est antérieur à la puissance, ce dont témoigneraient Anaxagore, Empédocle et Leucippe, dont Aristote fait une lecture subitement très indulgente, sans doute au motif que chacun d'entre eux pose un principe de mouvement supérieur à la matière<sup>5</sup> :

« Ainsi donc, penser que la puissance est antérieure à l'acte, c'est correct en un sens, cela ne l'est pas en un autre (on a dit comment). Que l'acte soit antérieur, Anaxagore en témoigne (car l'intellect est acte), ainsi que l'amitié et la discorde d'Empédocle, et ceux qui disent que le mouvement est éternel, comme Leucippe. »<sup>6</sup>

## 5. L'uniformité du cosmos

Le chapitre 6 ne se referme pas sur ces remarques. En 1072a7-18, Aristote tire les conséquences, au regard du cosmos, de la priorité de l'acte. Puisque l'acte précède la puissance, puisque la cause première est un acte, il est donc faux de croire que le monde a succédé à un état pré-cosmique de désordre. En réalité, les choses ont toujours existé telles qu'elles sont à présent, soit en raison d'un cycle constant, soit d'une autre façon encore :

« de sorte qu'il n'y a pas eu de chaos ni de nuit pendant un temps infini, mais les choses sont éternellement identiques, soit périodiquement<sup>7</sup>, soit d'une autre manière, si du moins l'acte est antérieur à la puissance. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 116 : ἦτοι μὲν πρόωιστα Χάος γένετ'. Bonitz (1849, p. 490) fait l'hypothèse selon laquelle les théologiens peuvent également désigner le fragment 12 du poème orphique, mais il émet quelque doute à ce sujet.

<sup>2</sup> Anaxagore, fragment 1.

<sup>3</sup> En regard de ce passage, la tradition a pour coutume d'indiquer *Timée*, 30a, où Platon pose l'existence d'un mouvement chaotique des composants du monde avant sa mise en ordre par le Démonstrateur. Citons aussi, et surtout, la démonstration de l'ingérence et de l'immortalité de l'âme, principe de mouvement, dans le *Phèdre*, 245c sqq.

<sup>4</sup> En *De Cælo*, III, 2, 300b8 sqq., Aristote montre que Démocrite et Leucippe posent l'existence d'un mouvement éternel des corps premiers. Voir également *Métaphysique*, A, 4, 983b27.

<sup>5</sup> C'est ainsi que Bonitz (1849, p. 493) comprend qu'Aristote puisse se réclamer d'eux.

<sup>6</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1072a3-7 : τὸ μὲν δὴ δύναμιν οἶσθαι ἐνεργείας πρότερον ἔστι μὲν ὡς καλῶς ἔστι δ' ὡς οὐ (εἴρηται δὲ πῶς)· ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον, μαρτυρεῖ Ἀναξαγόρας (ὁ γὰρ νοῦς ἐνέργεια) καὶ Ἐμπεδοκλῆς φιλικῶς καὶ τὸ νεῖκος, καὶ οἱ αἰεὶ λέγοντες κίνησιν εἶναι, ὥσπερ Λεύκιππος.

<sup>7</sup> On a coutume de comprendre que, derrière cette hypothèse, c'est la doctrine d'Empédocle qui est visée : cf. *De Cælo*, I, 10, 279b14 et *Physique*, VIII, 1, 250b26.

Puisque c'est l'hypothèse de la périodicité des événements qui semble la moins conforme à la permanence du même, c'est elle qu'Aristote discute ensuite, en montrant quelles sont les causes de la constante uniformité du monde :

« Si donc le même existe toujours périodiquement, il faut que demeure éternellement quelque chose qui agisse de façon identique. Mais s'il doit y avoir génération et corruption, il faut qu'il existe quelque chose d'autre qui agisse toujours dans un sens et dans un autre. Il est donc nécessaire que cette chose agisse par soi d'une certaine façon et d'une autre façon par autre chose : soit donc par une chose différente, soit par la première. Or, il est nécessaire que ce soit par la première ; (...) et en effet celle-là était la cause de ce qui est éternellement de façon identique ; l'autre l'est de ce qui est autre, et il est évident que toutes deux le sont de ce qui est éternellement différent. »<sup>2</sup>

Si le monde connaît une succession de cycles, c'est donc qu'il existe deux causes, dont l'une a une action uniforme, tandis que l'autre agit en deux sens. Naturellement, derrière ces deux causes motrices, on reconnaît très aisément le mouvement régulier de la sphère des fixes et la trajectoire plus contrastée du Soleil<sup>3</sup> qui sont les principes cosmiques de la constante et uniforme alternance de la génération et de la corruption, justifiant ainsi que, bien que tous les êtres ne soient pas numériquement éternels, bien qu'ils connaissent naissance et mort, ils demeurent tout de même formellement identiques à travers l'éternité tout entière. La démonstration d'une substance immobile et essentiellement actuelle permet ainsi de comprendre que le monde est éternel, que les êtres de ce monde, malgré

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1072a7-9 : ὥστ' οὐκ ἦν ἄπειρον χρόνον χάος ἢ νύξ, ἀλλὰ ταῦτ' αἰεὶ ἢ περιόδῳ ἢ ἄλλως, εἴπερ πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1072a9-17 : εἰ δὴ τὸ αὐτὸ αἰεὶ περιόδῳ, δεῖ τι αἰεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν. εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι αἰεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως. ἀνάγκη ἄρα ὡδὲ μὲν καθ' αὐτὸ ἐνεργεῖν ὡδὲ δὲ καθ' ἄλλο· ἦτοι ἄρα καθ' ἕτερον ἢ κατὰ τὸ πρῶτον. ἀνάγκη δὴ κατὰ τοῦτο (...) καὶ γὰρ αἴτιον ἦν ἐκεῖνο τοῦ αἰεὶ ὡσαύτως· τοῦ δ' ἄλλως ἕτερον, τοῦ δ' αἰεὶ ἄλλως ἄμφω δηλονότι.

<sup>3</sup> *De Generatione et Corruptione* II, 10, 336a17-b4, Aristote développe plus explicitement cette argumentation. Il explique que c'est le ciel qui, d'une manière générale, provoque, par sa rotation, la naissance et la mort des réalités sublunaires. Mais puisque, la génération et la corruption sont des phénomènes contraires, ils ne peuvent s'expliquer en vertu d'un seul et unique mouvement. La rotation du premier ciel, en effet, est parallèle à l'équateur, si bien qu'elle est toujours dans une relation uniforme à l'égard de la Terre. Ce n'est donc pas elle qui peut expliquer pourquoi deux phénomènes opposés (celui de la génération et celui de la corruption) peuvent advenir. La rotation du Soleil, en revanche, se fait sur l'écliptique, c'est-à-dire, sur une orbite dont l'inclinaison par rapport au plan de l'équateur terrestre entraîne le Soleil à s'approcher, puis à s'éloigner de la Terre. Ainsi, la dualité du mouvement solaire explique que la naissance succède à la mort, tandis que son éternité garantit que ces deux phénomènes alternent continûment : « Il est en effet nécessaire, si du moins l'on veut que la génération et la corruption aient toujours lieu de manière continue, qu'il y ait quelque chose qui soit toujours mû, afin que ces changements ne s'arrêtent pas et, en outre, que les mouvements soient deux, afin que l'un des deux processus ne soit pas le seul à s'accomplir. L'explication de la continuité réside donc dans le déplacement de l'ensemble, celle du va-et-vient dans l'inclinaison. » / ἀνάγκη γάρ, εἴ γε αἰεὶ ἔσται συνεχῆς γένεσις καὶ φθορὰ, αἰεὶ μὲν τι κινεῖσθαι, ἵνα μὴ ἐπιλείπωσιν αὐτὰ αἰ μεταβολαί, δύο δ', ὅπως μὴ θάτερον συμβαίνει μόνον. Τῆς μὲν οὖν συνεχείας ἢ τοῦ ὅλου φορὰ αἰτία, τοῦ δὲ προσιέναι καὶ ἀπιέναι ἢ ἔγκλισις. (336a34-b4)



les phénomènes de génération et de corruption, sont formellement identiques à travers le temps et que c'est à la translation uniforme de la sphère des fixes, d'une part, au mouvement du Soleil sur l'écliptique, d'autre part, qu'ils le doivent. Partant, Aristote peut conclure son chapitre ainsi :

« C'est donc ainsi que sont aussi les mouvements. Pourquoi donc faut-il rechercher d'autres principes ? »<sup>1</sup>

Comprenons par là : ce qui n'était envisagé que sous l'angle d'une hypothèse – à savoir la permanence éternelle du même malgré l'existence du changement et, par suite, de la génération et de la corruption –, existe de fait. L'expérience<sup>2</sup> atteste que telle est bien la façon dont se comportent les mouvements dans le monde. Par suite, les trois causes motrices déterminées plus haut – le Premier Moteur, la sphère des fixes et le Soleil –, sont des causes suffisantes pour en rendre compte. Voilà des substances éternelles en acte, dont l'une s'identifie même à l'acte, plus efficaces ou plus appropriées que les Idées platoniciennes et qui permettent mieux qu'elles de fonder l'existence de phénomènes éternels dans le monde. À ce stade, la démonstration d'Aristote est revenue à son point de départ, non pas en ce qu'elle n'aurait, en fin de compte, pas avancé, mais en ce qu'elle est parvenue à montrer quelles sont les substances éternelles à l'origine des phénomènes éternels, et de quelle manière il faut les concevoir.

## II. 2. L'enjeu démonstratif de *Métaphysique*, Λ 6 : la question du principe

Il faut savoir distinguer l'aspect de la substance immobile sur lequel Aristote s'interroge dans ce texte, de la méthode et du domaine de validité des concepts – en l'occurrence ontologiques – qu'il emploie pour l'étudier. C'est dans cette mesure qu'il peut apparaître que ce chapitre 6 a pour fonction de proposer une conception rigoureuse et définitive du principe absolument premier des substances et du monde qu'elles composent.

### II. 2. a. Achever la science des principes des substances sensibles

Si ce chapitre, à un égard ou à un autre, s'ordonne à la détermination des principes des substances, c'est, en premier lieu, parce qu'il permet d'achever la connaissance des

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1072a17-18 : οὐκοῦν οὕτως καὶ ἔχουσιν αἱ κινήσεις. τί οὖν ἄλλας δεῖ ζητεῖν ἀρχάς;

<sup>2</sup> C'est ce que montre le *De Generatione et Corruptione*, II, 10, 336b15 et que rappellera plus loin *Métaphysique*, Λ 7, 1072a32.

principes et des causes des substances sensibles<sup>1</sup>. On a vu<sup>2</sup>, en effet, que la science des principes des substances sensibles indiquait constamment la nécessité de penser la cause motrice première. Au moment où se referme l'étude systématique des substances sensibles en  $\Lambda$ , 5, on sait que cette étude n'est pas encore exhaustive, puisqu'il lui reste à déterminer quelle est la cause motrice première et quel est l'être premier en entéléchie<sup>3</sup>. Ceci, toutefois, suppose nécessairement d'en passer par l'étude de la substance immobile, puisqu'aucune des substances sensibles ne peut jouer, à l'égard de toutes les autres, le rôle d'un moteur premier, étant donné que toutes sont en mouvement et que toutes réclament donc elles-mêmes une cause motrice antécédente. À ce titre, l'étude de la substance immobile qui débute en  $\Lambda$ , 6, en abordant le dernier volet de la science des *οὐσίαι* en général, achève concomitamment celle des principes et des causes des *οὐσίαι* sensibles. La démonstration de l'existence d'une substance immobile et éternelle n'est donc pas seulement le pré-requis nécessaire de l'étude de l'être immobile ; elle est en même temps le complément indispensable de la science des principes des substances sensibles.

C'est en un sens plus précis encore que la question de la substance immobile peut servir à compléter la science des substances sensibles. Entendons par là que ce chapitre 6 est le premier moment du livre  $\Lambda$  où l'on apprend quelque chose de spécifique aux substances sensibles éternelles. Rien, jusqu'à présent, n'a été dit à leur sujet : non pas que les principes énumérés plus haut – tels que la forme et la matière, l'acte et la puissance –, ne s'appliquent pas aux étoiles, mais ces principes n'ont rien qui leur soit spécifique. Tout au plus Aristote a-t-il évoqué, en  $\Lambda$  2, le cas particulier de la matière astrale qui n'a qu'une seule potentialité, celle du mouvement local<sup>4</sup>. Rien non plus n'a été dit pour prouver que ces substances étaient véritablement éternelles. Pour lors, Aristote a simplement énoncé en  $\Lambda$ , 1, 1069a30-31 que, parmi les substances physiques, certaines étaient éternelles, mais il n'a rien posé qui légitimât ce jugement, si ce n'est cette allusion succincte à une matière qui ne peut donner lieu à la génération. Bien entendu, il va de soi que ces êtres sensibles et incorruptibles sont les astres et que, par conséquent, Aristote peut simplement se fier à l'évidence, suffisamment attestée par ailleurs, de leur éternité. Il reste cependant que cette éternité n'a pas été prouvée, pas plus que ne l'a été la particularité du mouvement qui les caractérise. Sur un autre point, enfin, le silence d'Aristote est remarquable : il n'a jamais précisé quelle était la relation causale qui unissait les substances sensibles corruptibles aux substances sensibles éternelles. On sait que les unes et les autres sont soumises au mouvement et qu'elles dépendent donc d'un moteur antécédent, mais il n'a pas été montré que celles-ci pouvaient être les moteurs de ceux-là.

<sup>1</sup> En ce sens, cf. Frede, 2000, p.27.

<sup>2</sup> Chapitre IV, pp. 246-247.

<sup>3</sup> Et éventuellement ce qu'il en est de la cause finale.

<sup>4</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 2, 1069b24-26.

Ce sont toutes ces lacunes que la démonstration de *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6, sert en partie à combler car la preuve de l'existence d'une substance immobile permet de rendre compte, à tous égards, de la spécificité de certaines substances sensibles. En premier lieu, cette démonstration, parce qu'elle doit aboutir à l'existence d'une substance immobile et éternelle, fait le constat de l'existence de phénomènes éternels qui doivent être rapportés à certaines substances sous-jacentes. La preuve de l'existence d'une substance motrice éternelle est ainsi la première et l'unique occasion, pour Aristote, de montrer implicitement que certaines substances sensibles sont éternelles, en raison du mouvement local particulier qu'elles effectuent – à savoir le mouvement circulaire – et surtout en raison de l'existence d'une substance motrice éternelle et actuelle. En second lieu, si l'on peut considérer que *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6 s'ordonne en partie à la détermination des principes des substances sensibles éternelles, c'est aussi parce qu'il apporte quelque éclaircissement sur la diversité des mouvements stellaires. Ce sont là les enseignements de la fin du chapitre qui, en 1072a7 *sqq.*, montre que les corps célestes ont des mouvements variables, la sphère des fixes accomplissant une révolution simple et l'astre solaire décrivant une translation plus contrastée. Par suite, le dernier moment démonstratif de *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6 permet de préciser un peu plus encore la nature des principes des substances sensibles, non seulement en montrant de quelle manière celles qui sont éternelles sont les principes moteurs de celles qui ne le sont pas, mais en achevant également de déterminer les causes et les principes du changement – détermination par laquelle Aristote avait choisi de commencer son investigation dès la fin de *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 1 –, puisqu'on connaît, dorénavant, les principes efficients ultimes de la génération, de la corruption et du cycle constant qu'elles décrivent.

Par tous ces aspects, il est manifeste que, à travers les développements du chapitre 6, Aristote vise, en un sens, à achever la connaissance des principes et des causes des substances sensibles. Le simple fait, par ailleurs, qu'il ne referme pas ce chapitre sur la démonstration de l'existence d'un principe premier actuel, mais qu'il poursuive en déterminant les relations que les mouvements stellaires entretiennent avec les substances corruptibles suffit à montrer que la question de la substance immobile n'est pas seulement le premier moment de l'étude d'un nouveau type de substance, mais aussi le dernier de celle des substances perceptibles.

## II. 2. b. La conception du principe premier et la réponse à certaines apories

S'il est légitime de dire que *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6 travaille à la détermination des principes des substances, c'est aussi et surtout parce que la substance immobile n'y est

jamais envisagée autrement que comme une réalité principielle<sup>1</sup>. Il n'est qu'à considérer, pour s'en convaincre, les occurrences des termes « ἀρχή », « αἴτιον » ou « αἰτία »<sup>2</sup>, dont la fréquence indique clairement que c'est du principe et de la cause première qu'il est question dans ce texte. À cet égard, il apparaît qu'Aristote cherche essentiellement à déterminer ce que doit être un principe absolument premier, de façon à être assuré non seulement qu'aucun autre principe ne lui peut être antérieur, mais en outre, que le monde et son ordre ont un fondement intangible. Telle est l'œuvre essentielle du chapitre : proposer une définition rigoureuse du principe, grâce à l'étude de l'actualité du Premier Moteur<sup>3</sup>. Naturellement, l'accomplissement d'une telle tâche est aussi l'occasion, pour Aristote, d'apporter une réponse à quelques apories relatives à la nature du principe et, par suite, d'engager avec certains de ses prédécesseurs une polémique fournie, au terme de laquelle leurs théories seront disqualifiées.

Si l'on tentait de déterminer quelles sont les propriétés qui doivent, de toute nécessité, appartenir à une réalité principielle, sans doute faudrait-il mentionner tout à la fois celles de l'efficace<sup>4</sup> et de la primauté. Efficace, un principe l'est assurément, puisque nul n'est véritablement tel, s'il n'est à l'origine de rien. Efficace, le Premier Moteur l'est incontestablement et ce en vertu de la thèse de l'Acte pur qui, non contente d'affirmer la nécessité pour le principe d'être en acte (ἐνεργεία), joint à cette première proposition que le principe premier doit plus fondamentalement être un acte (ἐνέργεια). La première clause de l'étude de l'actualité du principe (1071b12-16) montre, en effet, que la cause motrice première doit impérativement être en acte<sup>5</sup>. De fait, aucune cause motrice n'engendrera jamais aucun mouvement si elle n'agit pas, ni ne contribue activement à la réalisation de ce mouvement. Rien n'est jamais mû que par un moteur en acte. Le mouvement circulaire, quoiqu'il soit éternel, ne fait pas exception à la règle. Sa cause motrice doit donc contribuer effectivement à sa réalisation et donc agir en ce sens. Elle ne peut être capable de l'engendrer sans s'y employer de fait,

« ... car si elle n'agit pas, il n'y aura pas de mouvement. »<sup>6</sup>

<sup>1</sup> C'est ce qu'exprime B. Botter (2005, pp. 30-33) lorsqu'elle explique que Λ n'est pas orienté vers la preuve de l'existence de Dieu, mais vers celle du principe.

<sup>2</sup> Ces deux termes émaillent le chapitre 6, que ce soit à propos du Premier Moteur aristotélicien ou des propositions platoniciennes et présocratiques. Pour « ἀρχή », relevons les occurrences de 1071b15, 1071b20, 1072a1, 1072a18 ; pour « αἴτιον » ou « αἰτία », celles de 1071b29, 1071b34, 1072a15, 1072a16.

<sup>3</sup> C'est pourquoi rares sont les occurrences des termes relevant du champ lexical de la cause ou du principe qui ne soient, de près ou de loin, associées au vocabulaire de l'activité.

<sup>4</sup> Il va de soi que nous n'entendons pas par là l'efficience.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b12-14. Cf. p. 252.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1071b17 : εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις Cf. p. 252.

Toutefois, s'en tenir à ce premier résultat serait insuffisant et c'est pourquoi il faut à cette première clause en faire succéder une seconde, par laquelle on montre qu'il ne faut pas se satisfaire d'un principe moteur premier en acte, mais se hisser, au contraire, jusqu'à la conception d'un principe moteur premier essentiellement actuel. En effet, bien que le mouvement éternel se conforme à la règle commune à tous les mobiles et qui implique que le moteur soit en acte, il apparaît cependant qu'il relève d'un cas particulier. Le mouvement circulaire est éternel : sa cause ne doit donc pas simplement être en acte à un certain moment du temps. Du reste, la lettre même du texte se fait l'écho de ce basculement : à partir de 1071b17, Aristote ne se réfère plus seulement à la possibilité qu'il n'y ait pas de mouvement (οὐκ ἔσται κίνησις 1071b13 et 17), mais à la possibilité qu'il n'y ait pas de mouvement éternel : οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀίδιος (1071b18-19)<sup>1</sup>. En conséquence, l'étude de l'actualité de la substance immobile doit se doubler d'une seconde clause (1071b17-22), par laquelle on ne répond plus seulement à l'existence du mouvement, mais à celle de son éternité. C'est pourquoi il faut dire que la substance immobile est non seulement en acte, mais qu'elle est aussi un acte, de façon à montrer que sa motricité est éternelle, puisque son actualité est nécessaire :

« Il faut donc qu'existe un principe tel que sa substance soit acte. »<sup>2</sup>

La thèse de l'Acte pur est ainsi la conséquence de la recherche d'un principe moteur véritable. Sans elle, il est toujours possible de douter que le mouvement circulaire soit éternel. Ce n'est qu'au prix de la totale actualité de la substance immobile que l'on peut être assuré, non pas seulement qu'un mouvement premier existe, mais que ce mouvement est bien tel que le réclame le cercle qu'il décrit. En ce sens, la doctrine de l'Acte pur est le corollaire indispensable d'une conception rigoureuse d'un principe moteur efficace, dans laquelle on est assuré que ce principe n'est pas une instance inutile, incapable de tenir le rôle qui est le sien à cause de la puissance qui en ruinerait la réalisation.

Les bénéfices qu'Aristote tire de cette doctrine sont grands, puisqu'elle lui permet de répondre à trois apories<sup>3</sup> relatives à la nature des principes. La treizième aporie trouve un écho direct en Λ 6. En B 1, Aristote l'énonce comme suit :

« Et est-ce que les principes (...) sont en puissance ou en acte ? De plus, le sont-ils autrement que selon le mouvement<sup>4</sup> ? »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il ne serait donc pas nécessaire d'en appeler, comme le fait Ross (1924, II, p. 369), à une possible valeur du futur pour suggérer qu'Aristote, en 1071b13, fait déjà allusion à l'éternité du mouvement.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b19-20 : δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.

<sup>3</sup> La dixième, la douzième et la treizième.

<sup>4</sup> La deuxième question qu'Aristote formule ici – celle de savoir si les principes sont en acte ou en puissance *autrement* que selon le mouvement – est une question importante et à laquelle Λ 6 fournit une

De toute évidence, la démonstration de l'actualité du Premier Moteur constitue une réponse explicite et définitive à la treizième aporie, puisqu'Aristote, en montrant que le principe premier est un acte, suggère en même temps qu'il n'est nul principe qui ne soit pas en acte. C'est pourquoi il peut, en même temps qu'il tranche la question, engager une polémique fournie avec tous ceux de ses prédécesseurs qui, à un égard ou à un autre, adossent les principes à la puissance. Chaque étape de l'argumentation de *Λ 6* est ainsi prétexte à faire ressortir l'inanité des propositions qui soutiennent que les principes sont en puissance. Cette polémique vise explicitement les Platoniciens, au motif qu'ils sont incapables de faire coïncider le principe avec une quelconque forme d'activité<sup>2</sup>. La doctrine académicienne à laquelle se réfère ici Aristote est celle des Idées et des Nombres idéaux. La mention de cette doctrine a de quoi surprendre, dans un contexte où l'on ne s'interroge pas sur la substance des êtres ni sur leur cause formelle, mais sur la cause première de leur mouvement. Il faut toutefois se souvenir que *Λ 6* est le premier moment de l'étude de l'οὐσία ἀκίνητος et que *Λ 1* a montré que les Idées et les Nombres en étaient un exemple<sup>3</sup>. Il faut aussi se souvenir que l'une des raisons pour lesquelles Aristote, en *Métaphysique*, *A 9* ou *M 4*, tient la théorie des Idées et des Nombres pour une théorie insuffisante est qu'elle prétend faussement rendre compte du changement. C'est ce qui ressort de la lecture du *Phédon*, 100b sqq. qu'Aristote propose dans ces deux textes :

« Dans le *Phédon*, il est dit ainsi que les Formes sont les causes de l'existence et de la génération. Cependant, même si les Formes existent, les choses qui en participent ne sont pas engendrées, s'il n'y a pas quelque chose pour les mouvoir, et beaucoup d'autres choses sont engendrées, comme par exemple une maison ou une bague, dont nous disons qu'il n'existe pas de Formes. De la sorte, il est évident qu'il est aussi possible pour les autres choses d'exister et d'être engendrées en vertu des causes du même genre que celles des choses dont on vient de parler. »<sup>4</sup>

---

réponse. Cependant, parce que l'étude de ce problème requiert d'envisager la valeur ontologique des notions d'acte et de puissance en *Λ 6*, nous en différons l'étude à la dernière sous-partie de ce chapitre.

<sup>1</sup> *Métaphysique*, *B*, 1, 996a9-11 : καὶ πότερον αἱ ἀρχαὶ (...) δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ· ἔτι πότερον ἄλλως ἢ κατὰ κίνησιν· Comme le fait remarquer S. Menn (2009, p. 256), il va de soi que la question n'est pas de savoir si les principes existent en puissance ou en acte, mais s'ils sont des causes potentielles ou actuelles.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, *Λ*, 6, 1071b14-17. Cf. p. 252.

<sup>3</sup> *Ibidem*, *Λ*, 1, 1069a33-36 : « L'autre <substance> est immobile. Certains disent aussi qu'elle est séparée, les uns [Platon] la divisant en deux, d'autres [Xénocrate] rassemblant en une nature unique les Formes et les choses mathématiques, d'autres [Speusippe] reconnaissant seulement parmi celles-ci les choses mathématiques. » / ἄλλη δὲ ἀκίνητος, καὶ ταύτην φασὶ τινες εἶναι χωριστήν, οἳ μὲν εἰς δύο διαιροῦντες, οἳ δὲ εἰς μίαν φύσιν τιθέντες τὰ εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά, οἳ δὲ τὰ μαθηματικά μόνον τούτων.

<sup>4</sup> *Ibidem*, *A*, 9, 991b3-9 : ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτω λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἷτια τὰ εἶδη ἐστίν· καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα ἂν μὴ ἢ τὸ κινήσον, καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὐ φαμεν εἶδη εἶναι· ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ τᾶλλα καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι διὰ τοιαύτας αἷτίας οἷας καὶ τὰ ῥηθέντα νῦν. Le même texte est reproduit en *Métaphysique*, *M*, 5, 1080a2-11. C'est, en

La doctrine des Idées pêche en ce qu'elle échoue totalement à rendre compte de la nécessité de la cause motrice dans l'explication des réalités sensibles, soit que Platon ait commis l'erreur de croire que les Idées étaient des causes motrices acceptables, soit, si l'on suit G. Fine, qu'il n'ait absolument pas perçu la nécessité de telles causes. Ce dernier, en effet, suggère<sup>1</sup> qu'Aristote ne soutient pas ici que Platon a affirmé que les Idées étaient des causes de changement en tant que causes motrices, mais qu'il s'est fourvoyé en pensant que le changement ne nécessitait pas une cause de ce genre. De la sorte, Aristote ne reprocherait pas à Platon d'avoir formulé une conception erronée de la cause motrice, mais bien plutôt ne pas avoir du tout perçu son intérêt dans l'explication du changement. Ce passage de *Métaphysique*, A, 7 confirme en tout cas que les Idées, aux yeux d'Aristote, n'appartiennent absolument pas à l'ordre de la cause motrice :

« en effet, que les Formes soient une matière pour les choses sensibles et que l'Un le soit pour les Formes et que, à partir de là se produise le principe du mouvement, ils ne le pensent pas (car elles sont plutôt causes de l'immobilité et du fait d'être en repos, disent-ils)... »<sup>2</sup>

Si c'est ainsi qu'il faut comprendre la lecture que fait Aristote du rapport de la théorie des Idées à la causalité motrice, il apparaît alors que la précision, apparemment anodine, en  $\Lambda$  6<sup>3</sup>, selon laquelle la cause du mouvement circulaire éternel doit être *κινητικόν* ou *ποιητικόν* constitue en soi une première critique du platonisme, au motif que celui-ci ne serait jamais parvenu à saisir à quelle rubrique de la causalité devait appartenir le principe premier. Et si tel est précisément le cas, c'est parce que les principes

---

substance, la même critique qu'Aristote formule en *De Generatione et Corruptione*, II, 9, 335b7-16. Les Platoniciens ont le tort de ne pas arriver à penser adéquatement le changement et ses causes, car la théorie des Formes et de la participation ne sont, en réalité, que des façons de masquer le problème sans le résoudre. Au sujet de la génération et de la corruption des êtres sensibles, il faut indiquer que les causes sont non seulement la matière et la forme, « Mais il faut ajouter encore une troisième cause que tous sans exception voient comme en rêve, mais de laquelle personne ne traite. Car les uns ont pensé que la nature des Formes était une cause suffisante pour la génération, comme le Socrate du *Phédon* : c'est de fait lui qui, après avoir réprimandé les autres sous prétexte qu'ils ne disaient rien, suppose que parmi les êtres, certains sont des Formes et les autres des participants aux Formes, que chaque chose est dite d'une part *être* d'après la Forme, d'autre part être *engendrée* selon qu'elle y prend part et *corrompue* selon qu'elle l'abandonne – en sorte que si cela est vrai, il pense que les Formes sont nécessairement cause *et* de génération *et* de corruption. » / Δεῖ δὲ προσεῖναι καὶ τὴν τρίτην, ἣν ἅπαντες μὲν δνειρώττουσι, λέγει δ' οὐδεὶς, ἀλλ' οἱ μὲν ἱκανὴν ᾤθησαν αἰτίαν εἶναι πρὸς τὸ γίνεσθαι τὴν τῶν εἰδῶν φύσιν, ὡσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης· καὶ γὰρ ἐκεῖνος, ἐπιτιμῆσας τοῖς ἄλλοις ὡς οὐδὲν εἰρηκόσιν, ὑποτίθεται ὅτι ἐστὶ τῶν ὄντων τὰ μὲν εἶδη τὰ δὲ μεθεκτικὰ τῶν εἰδῶν, καὶ ὅτι εἶναι μὲν ἕκαστον λέγεται κατὰ τὸ εἶδος, γίνεσθαι δὲ κατὰ τὴν μετέληψιν καὶ φθίρεσθαι κατὰ τὴν ἀποβολήν, ὡστ' εἰ ταῦτα ἀληθῆ, τὰ εἶδη οἶεται ἐξ ἀνάγκης αἰτία εἶναι καὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

<sup>1</sup> G. Fine, 1987, pp. 69-112.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, A, 7, 988b1-4 : οὕτε γὰρ ὡς ὕλην τοῖς αἰσθητοῖς τὰ εἶδη καὶ τὸ ἐν τοῖς εἶδεσιν οὐθ' ὡς ἐντεῦθεν τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως γιγνομένην ὑπολαμβάνουσιν – ἀκινήστας γὰρ αἰτία μᾶλλον καὶ τοῦ ἐν ἡρεμίᾳ εἶναι φασιν –...

<sup>3</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 6, 1071b12. Cf. p. 252.

académiciens sont en puissance. C'est l'argument qu'avance explicitement Aristote en  $\Lambda$  6, 1071b14-17. C'est aussi celui de  $\Theta$ , 8, 1050b34-1051a2, lorsqu'il montre que les Idées et les Nombres ne peuvent être des principes, puisqu'ils sont moins actuels que les réalités qui doivent en procéder :

« Si donc il existait des natures ou des substances du genre de celles dont parlent ceux qui posent les Idées dans leurs discours, il y aurait quelque chose de beaucoup plus scientifique que la science en soi et de beaucoup plus en mouvement que le mouvement, car ces choses-ci sont plutôt des actes, tandis que celles-là en sont les puissances. »<sup>1</sup>

S. Menn<sup>2</sup> a raison de remarquer que la critique des Idées, en  $\Lambda$  6, en même temps qu'elle apporte une réponse explicite à la treizième aporie, permet aussi d'esquisser la solution de la douzième aporie qui porte sur l'individualité ou l'universalité des principes :

« Et est-ce que les principes sont universels ou bien sont-ils comme des choses individuelles ? »<sup>3</sup>

De fait, si Aristote estime que les Idées platoniciennes sont en puissance, c'est précisément parce qu'elles sont universelles et qu'elles sont donc moins réelles – ou moins actuelles – que les individus qui en participent. En s'inscrivant dans la perspective de la treizième aporie, la critique des Idées suggère ainsi que parce que les principes sont toujours et nécessairement en acte, ils sont aussi *de facto* nécessairement individuels. On comprend en tout cas qu'Aristote puisse conclure  $\Lambda$  6, en réaffirmant à demi-mots l'inutilité des substances immobiles platoniciennes<sup>4</sup>. Bien que les Idées et les Nombres soient des substances immobiles et qu'elles aient ainsi droit de cité dans le premier volet d'une étude consacrée à l'*οὐσία ἀκίνητος*, bien qu'elles prétendent expliquer le changement et le mouvement, il apparaît à présent qu'elles sont inaptes à tenir ce rôle, puisque de leur universalité découle leur potentialité, tandis que les principes moteurs sont tous des substances individuelles en acte et que la substance immobile, de surcroît, est un acte.

En faisant du Premier Moteur un principe nécessairement efficace et, partant, digne d'être un principe, la doctrine de l'Acte pur atteste également qu'il est une réalité absolument première et antérieure à toute autre. De fait, il est absurde d'imaginer qu'une chose puisse être supérieure ou antérieure à l'être qui est un acte, puisque cela supposerait qu'un acte le précédât et donc que cet être fût, sous quelque rapport, potentiel. De même

<sup>1</sup> *Ibidem*,  $\Theta$ , 8, 1050b34-1051a2 : εἰ ἄρα τινὲς εἰσὶ φύσεις τιαυῦται ἢ οὐσῖαι οἷας λέγουσιν οἱ ἐν τοῖς λόγοις τὰς ἰδέας, πολὺ μᾶλλον ἐπιστήμον ἂν τι εἶη ἢ αὐτὸ ἐπιστήμη καὶ κινούμενον ἢ κίνησις· ταῦτα γὰρ ἐνέργειαι μᾶλλον, ἐκεῖναι δὲ δυνάμεις τούτων.

<sup>2</sup> S. Menn, 2009, p. 216.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, B, 1, 996a9-10 : καὶ πότερον αἱ ἀρχαὶ καθόλου εἰσὶν ἢ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων...

<sup>4</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 6, 1072a17-18. Cf. p. 252.



que la logique du mouvement suppose que l'on puisse remonter de moteur mû en moteur mû jusqu'au premier d'entre eux, qui est nécessairement immobile, de même celle de l'acte implique que l'on puisse remonter, à travers les réalités mêlées d'acte et de puissance, jusqu'à la réalité première pleinement actuelle qui ne participe pas plus de la puissance qu'elle ne participait plus haut du mouvement. En somme, l'essentielle actualité du Premier Moteur, de même que son immobilité, sert à exprimer la primauté absolue du principe.

Ces remarques, cependant, ne convainquent que celui qui adhère déjà à la thèse de l'antériorité de l'acte sur la puissance. C'est pourquoi Aristote, en *Λ 6*, s'efforce de démontrer que l'acte précède toujours la puissance, de quoi il peut alors résulter que la substance immobile et actuelle est un principe absolument premier. À dire vrai, résoudre la treizième aporie fait intrinsèquement signe vers cette question, de sorte que s'il faut admettre que les lignes 1071b12-22 constituent une réponse, ou un premier élément de réponse, à cette aporie, il semble alors naturel que celle-ci se double d'une démonstration de l'antériorité de l'acte sur la puissance. En *Métaphysique*, *B 6*, en effet, le développement de cette aporie est le suivant :

« Est-ce que les éléments sont en puissance ou d'une autre manière ? En effet, si, d'une part, ils sont autrement, il y aura quelque chose d'autre que les principes et qui leur est antérieur (car la puissance est antérieure à cette cause et il n'est pas nécessaire que tout ce qui est possible soit de cette manière). Si, d'autre part, les éléments sont en puissance, il est possible qu'aucun être n'existe. »<sup>1</sup>

Soutenir que les principes sont en acte requiert donc de démontrer que la puissance n'est pas antérieure à l'acte, puisque c'est précisément cette éventualité qui motive le rejet de la première hypothèse. C'est pourquoi, en *Λ 6*, à l'établissement de la doctrine de l'Acte pur, fait tout naturellement suite la preuve de l'antériorité de l'acte sur la puissance. Dans son étude de la treizième aporie, S. Menn<sup>2</sup> souligne les parallèles qui unissent *B 6* et *Λ 6*. Il montre que c'est, à l'évidence, à la treizième aporie que pense Aristote, lorsqu'il énonce en 1071b22-23, l'existence d'une difficulté : « *καίτοι ἀπορία* ». Il insiste également sur les similitudes de l'expression qu'on rencontre dans ces deux textes : en *Λ 6*, la raison pour laquelle il peut sembler que la puissance précède l'acte est exactement celle qu'énonce *B 6*. Aussi lit-on en 1071b23-24 :

<sup>1</sup> *Ibidem*, *B, 6*, 1002b33-1003a3 : *πότερον δυνάμει ἔστι τὰ στοιχεῖα ἢ τιν' ἕτερον τρόπον. εἰ μὲν γὰρ ἄλλως πως, πρότερόν τι ἔσται τῶν ἀρχῶν ἄλλο (πρότερον γὰρ ἢ δύναμις ἐκείνης τῆς αἰτίας, τὸ δὲ δυνατὸν οὐκ ἀναγκαῖον ἐκείνως πᾶν ἔχειν). εἰ δ' ἔστι δυνάμει τὰ στοιχεῖα, ἐνδέχεται μὴθὲν εἶναι τῶν ὄντων.*

<sup>2</sup> S. Menn, 2009, p. 256.

« il semble en effet que tout ce qui agit a de la puissance, mais que tout ce qui a une puissance n'agit pas, de sorte que la puissance serait antérieure. »<sup>1</sup>

et en B6, 1003a1-2 :

« ... (car la puissance est antérieure à cette cause et il n'est pas nécessaire que tout ce qui est possible soit de cette manière [en acte])... »

De même, la remise en question de l'antériorité de la puissance commence, en Λ 6, 1071b25-26, par montrer que :

« Mais certes, s'il en est ainsi, aucun des êtres n'existera car il est possible d'avoir la puissance d'être, mais de ne pas être encore. »<sup>2</sup>

tandis que c'est précisément l'argument qui, en B 6, 1003a2-3, motive qu'on envisage que les principes puissent ne pas être en puissance :

« Si, d'autre part, les éléments sont en puissance, il est possible qu'aucun être n'existe. »<sup>3</sup>

En somme, il apparaît non seulement que la preuve de l'antériorité de l'acte sur la puissance, en *Métaphysique*, Λ 6, participe de la résolution de la treizième aporie, mais en outre que cette résolution adopte le même point de départ et la même stratégie argumentative que ceux qu'Aristote esquisse, en *Métaphysique*, B 6, lorsqu'il développe succinctement les tenants et les aboutissants de cette aporie.

En Λ 6, la démonstration de l'antériorité de l'acte sur la puissance est l'occasion d'une nouvelle critique des propositions philosophiques antérieures, critique dont le rythme reproduit celui du début du chapitre. De même que, en 1071b12-22, Aristote prouve en deux temps que le Premier Moteur est non seulement en acte, mais qu'il est un acte, de même, à partir de 1071b26<sup>4</sup>, il formule une critique progressive d'Anaxagore et des théologiens tout d'abord, de Leucippe et de Platon ensuite, critique par laquelle il suggère à nouveau la nécessité de dépasser la thèse de l'en-acte par celle de l'acte. Il commence ainsi par montrer l'absurdité de la théorie selon laquelle le cosmos succède à un chaos primordial :

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b23-24 : δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι τὸ δὲ δυνάμενον οὐ πᾶν ἐνεργεῖν, ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν. Cf. p. 253.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1071b25-26 : ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων· ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι μὴπω δ' εἶναι. Cf. p. 253.

<sup>3</sup> *Ibidem*, B, 6, 1003a2-3 : εἰ δ' ἔστι δυνάμει τὰ στοιχεῖα, ἐνδέχεται μὴθὲν εἶναι τῶν ὄντων·

<sup>4</sup> Et jusque en 1072a3.

« Cependant, s'il en va comme le disent les théologiens qui font naître toute chose à partir de la nuit, ou bien comme les physiciens qui prétendent que "toutes les choses sont ensemble", c'est dans les deux cas impossible. »<sup>1</sup>

Qu'avec Hésiode<sup>2</sup>, on dise que notre monde est issu du chaos, ou bien qu'avec Anaxagore<sup>3</sup>, on énonce plus philosophiquement l'état de confusion universelle qui précède l'activité de dissociation du Νοῦς, dans les deux cas, l'erreur est la même : on soutient que la puissance a chronologiquement précédé l'existence de réalités en acte. Mais alors comment expliquer que ces réalités aient pu advenir, si aucun moteur en acte ne les a jamais précédées ?

« Comment en effet quelque chose se mouvra-t-il, s'il n'y a pas une cause en acte ? »<sup>4</sup>

De ce premier temps de la critique, on doit donc conclure, d'une part, qu'à toute chose, il faut une cause ou un principe en acte, d'autre part, que l'acte précède chronologiquement la puissance, puisque l'existence du monde et du mouvement montre qu'il n'a pu y avoir de temps où le monde ni le mouvement n'aient pas été.

C'est pourquoi le second volet de cette critique (1071b31-1072a3) commence par un compliment : celui qu'Aristote adresse à Leucippe et à Platon pour avoir soutenu l'éternité du mouvement. C'est donc qu'ils ont compris qu'il ne pouvait être engendré à partir de la puissance. En faisant du mouvement un phénomène éternel, ils proclament ainsi que l'acte est premier, puisqu'une chose en mouvement est une chose en acte<sup>5</sup>. Toutefois, poursuit Aristote, leur doctrine est insuffisante :

« Mais ils ne disent pas pourquoi il y a ce mouvement ni ce qu'il est, ni la cause du fait qu'il soit ainsi ou autrement. De fait, rien n'est mû par hasard, mais il faut toujours qu'il y ait une cause, comme, à présent, quelque chose est mû, ici, par nature, là par contrainte – soit par l'intellect soit d'une autre manière. »<sup>6</sup>

Il ne suffit donc pas, pour affirmer que l'acte est premier, de reconnaître que le mouvement est éternel. Il faut encore s'interroger sur la cause de ce mouvement qui lui doit être antérieure et plus actuelle encore. Or, sur ce point, Platon est pris en défaut, puisque la cause motrice première qu'il indique n'a, en réalité rien de premier :

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b26-28, καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ὁμοῦ πάντα χρήματὰ φασί, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον.

<sup>2</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 116.

<sup>3</sup> Anaxagore, fragment 1.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b28-29 : πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μὴ ἔσται ἐνεργεία τι αἴτιον;

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1071b31-33.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1071b33-36 : ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν, οὐδ', <εἰ> ὡδὲ <ἦ> ὡδί, τὴν αἰτίαν. οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι αἰεὶ ὑπάρχειν, ὥσπερ νῦν φύσει μὲν ὡδί, βίᾳ δὲ ἢ ὑπὸ νοῦ ἢ ἄλλου ὡδί.

« Mais certes, il n'est pas même possible d'énoncer avec Platon ce qu'il pense parfois être le principe, à savoir le moteur automoteur, car l'âme est postérieure et contemporaine du ciel, comme il le dit. »<sup>1</sup>

L'âme a beau être le principe premier du mouvement<sup>2</sup>, le *Timée* ne relate pas moins sa constitution qui advient en même temps que celle du monde<sup>3</sup> et qui n'est donc point la cause des mouvements chaotiques originels<sup>4</sup>. Si donc Platon a compris que l'acte précédait la puissance et que le mouvement était éternel, en revanche, soit il a omis de s'interroger sur la cause de ce mouvement, par quoi il aurait compris qu'un acte premier précédait les réalités en acte, soit il a erré en oubliant que la cause du mouvement lui devait être antérieure. Dans un cas comme dans l'autre, Platon échoue à envisager correctement la nature du principe premier, parce qu'il ne parvient pas à comprendre que l'acte précède toujours la puissance et que la cause du mouvement éternel est à la fois absolument première et essentiellement actuelle. À nouveau, la doctrine de l'Acte pur, en apportant une issue à la treizième aporie, en indiquant que les principes sont toujours du côté de l'acte et que l'acte précède la puissance, fournit en même temps l'occasion de procéder à une critique serrée des philosophes antérieurs et de Platon en particulier. Qu'il s'agisse des Idées ou de l'âme du monde automotrice, celui-ci n'a jamais réussi à percevoir la nature véritable du principe : une substance motrice et première, parce qu'actuelle.

Il est une dernière aporie que la doctrine de  $\Lambda$  6 permet en partie de résoudre. Cela ne donne pas lieu, comme c'est le cas pour la treizième aporie, à un exposé explicite ni à une polémique fournie, mais il demeure qu'on devine tout le gain que le Stagirite peut tirer de sa réflexion pour la discussion d'autres problèmes relatifs à la nature des principes. Il s'agit, en l'occurrence, de la dixième aporie qui s'interroge pour savoir si les principes des êtres incorruptibles et ceux des êtres corruptibles sont les mêmes<sup>5</sup>. Comme le fait remarquer Ross<sup>6</sup>, il n'est pas de texte dans lequel Aristote répond explicitement à cette

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1071b37-1072a3 : ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνι γε οἶόν τε λέγειν ἣν οἶεται ἐνίοτε ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινουῦν ὕστερον γὰρ καὶ ἄμα τῷ οὐρανῷ ἢ ψυχῇ, ὡς φησὶν.

<sup>2</sup> Comme en témoignent le *Phèdre*, 245c *sqq.* et les *Lois*, X, 894c *sqq.*

<sup>3</sup> *Timée*, 34b. Aristote, bien entendu, ne fait aucun cas de la mise en garde de Platon, au début du *Timée*, qui précise pourtant bien que le récit qui doit suivre énonce sous une forme mythique ce qui ne peut se dire tout à fait. Il n'envisage donc pas que la naissance de l'âme du monde puisse être allégorique. Il ne fait pas non plus cas de la thèse des *Lois*, X qui insiste sur l'antériorité de l'âme du monde par rapport au corps. Cleary (1995, pp. 392-393) sur ce point, fait l'hypothèse qu'Aristote s'en remet à son étude de l'automotricité en *Physique*, VIII, 2 qui a montré que le mouvement automoteur du vivant était toujours précédé de mouvements extérieurs, même infimes.

<sup>4</sup> *Timée*, 30a.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, B, 1, 996a2-3. La question se double de celle qui consiste à savoir si les principes des choses corruptibles sont également corruptibles ou non (996a3-4).

<sup>6</sup> W. D. Ross, 1924, I, p. 242.

question. Cependant, la démonstration de  $\Lambda$  6, 1072a9-17, en montrant comment collaborent ensemble les différentes causes de la génération et de la corruption fournit vraisemblablement une issue à cette difficulté. Ch. Wildberg<sup>1</sup>, en effet, montre clairement que la dixième aporie est directement en lien avec ces passages de *Métaphysique*, A, dans lesquels Aristote reproche à ses prédécesseurs de ne pas être parvenus à penser adéquatement la cause du changement. Et de fait, l'une des raisons pour lesquelles on s'interroge sur l'identité des principes des choses corruptibles et ceux des choses incorruptibles est précisément que, si ces principes sont tous identiques, il devient alors impossible de comprendre pourquoi certaines choses sont périssables, tandis qu'elles dérivent des mêmes principes que les réalités qui ne le sont point.

« Si, en effet, ils sont identiques, comment se fait-il que certains êtres soient corruptibles et d'autres incorruptibles et pour quelle raison ? »<sup>2</sup>

C'est pourquoi Aristote estime qu'il faut que les principes de ces deux sortes d'êtres soient différents, tout en refusant que les principes des réalités corruptibles le soient eux aussi, car alors ces principes n'en seraient pas, puisqu'on se verrait condamné à la régression à l'infini<sup>3</sup>. Or, il apparaît que le système des causes qu'Aristote assigne, à la fin de *Métaphysique*,  $\Lambda$  6, aux phénomènes de la génération et de la corruption et de leur éternelle constance permet de sortir de l'embarras<sup>4</sup>. Aristote n'y explique-t-il pas que la cause du changement sublunaire – le Soleil – est distincte de celle qui préside à la permanence du même – la sphère des fixes ? Ne suggère-t-il pas toutefois que toutes deux sont des causes motrices éternelles et impérissables ? Et n'est-il pas clair qu'elles sont telles précisément parce qu'elles ont pour principe une cause motrice impérissable et actuelle ? En somme, les enseignements de  $\Lambda$  6 permettent de répondre à chacune des difficultés soulevées par la dixième aporie. Oui, les principes des substances corruptibles sont incorruptibles, puisqu'il s'agit d'une réalité astrale, par définition immortelle. Et pourtant, on comprend aisément que les substances qui en procèdent ne soient pas elles-mêmes impérissables, puisque c'est du mouvement contrasté de cet astre que dérivent les phénomènes de naissance et de mort. Non, les principes des substances corruptibles et ceux des substances incorruptibles ne sont pas les mêmes, puisque celles-ci s'ordonnent directement à *un* acte, tandis que celles-là se subordonnent à un être *en* acte. Le système entier, en tout cas, ainsi que la pertinence de sa réponse, ne tiennent qu'à la détermination

<sup>1</sup> C. Wildberg, 2009, p. 163.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, B, 4, 1000a7-8 : εἰ μὲν γὰρ αἱ αὐταί, πῶς τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δὲ ἀφθαρτα, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν;

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1000b21-28.

<sup>4</sup> Nous n'ignorons pas que les principes concernés par cette aporie ne se limitent pas à la question de la cause motrice, mais qu'ils concernent également la forme, la matière, l'acte et la puissance. Nous souhaitons simplement mettre en évidence la contribution de  $\Lambda$  6 à la résolution de cette aporie.

de l'existence d'une substance immobile motrice et essentiellement actuelle qui rend compte à la fois de l'immortalité des principes des êtres corruptibles et de ce que peuvent avoir de différent ces principes et celui dont relèvent les êtres immortels.

## II. 3. La tonalité ousiologique de la démonstration

On a pu énoncer plus haut<sup>1</sup> une distinction entre l'objectif d'une démonstration et sa méthode. S'il peut apparaître que la fonction de l'argumentation, en *Métaphysique*, Λ 6, s'ordonne à des problématiques archologiques, par l'élaboration d'une conception rigoureuse du principe, il est tout aussi manifeste que la pertinence des concepts qui la structurent relève, quant à elle, de la science de l'οὐσία. C'est pourquoi la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur, par sa brièveté, n'a que fort peu de rapport avec les détours argumentatifs de *Physique*, VIII. C'est pourquoi les outils conceptuels du chapitre s'articulent directement autour de la question de l'οὐσία. C'est pourquoi, enfin, la thèse de l'Acte pur, quelque efficace qu'elle confère au Premier Moteur, en décrit plus précisément l'οὐσία que l'immobilité n'a su le faire.

### II. 3. a. La relégation du discours physique

Dans *Cosmo e divinità*<sup>2</sup>, C. Natali se livre à un calcul simple, mais éloquent : tandis que la démonstration de l'existence du Premier Moteur, en *Physique*, VIII, occupe huit pages de l'édition de Bekker, *Métaphysique*, Λ 6 en revanche, règle la question en seulement dix-huit lignes, de 1071b5 à 22. Et pourtant, Aristote, dans ces deux textes, dit en substance la même chose, à savoir qu'il existe une réalité motrice première, éternelle et immobile. Bien plus, poursuit Natali, la densité du propos semble être du côté de Λ 6 qui mobilise au sujet du Premier Moteur des concepts nouveaux. À l'évidence, si quelques lignes seulement suffisent à exprimer ce que de longues démonstrations ont parfois péniblement établi, si elles parviennent même à en dire plus sur la question du Premier Moteur, c'est parce qu'elles ne s'ordonnent pas à la même perspective scientifique que les livres VII et VIII de la *Physique*. Aussi peuvent-elles recueillir les fruits d'une enquête passée<sup>3</sup> pour les mettre au service d'une investigation inédite. On n'aura aucun mal, en

---

<sup>1</sup> Page 256.

<sup>2</sup> C. Natali, 1974, p. 122.

<sup>3</sup> Précisons d'emblée que nous ne soutenons par là aucune séquence chronologique de rédaction des textes. Il n'est pas nécessaire d'admettre qu'Aristote a pu écrire *Physique*, VIII avant d'entamer la rédaction de Λ 6, mais, plus simplement, que les données qui sont exprimées dans la *Physique* étaient déjà conceptuellement en place au moment de Λ 6. C'est pourquoi, à chaque fois que nous exprimerons, dans

l'occurrence, à reconnaître que c'est de la science de la nature et de celle de l'*οὐσίᾳ* qu'il s'agit ici, la première fournissant un pré-requis aux démonstrations de la seconde.

On comprend ainsi mieux que la preuve de l'existence de la substance immobile, en *Λ 6*, soit si brève. Il n'est qu'à la comparer à la ligne argumentative de *Physique VIII*, pour prendre la mesure du silence qu'elle maintient sur plusieurs questions. Rappelons-nous, en effet, que ce n'est qu'au terme de neuf étapes démonstratives qu'Aristote peut affirmer, en *Physique*, VIII, qu'il existe un moteur immobile et éternel, cause d'un mouvement perpétuel. Il lui faut, pour cela : **(1)** commencer par affirmer l'éternité du mouvement (VIII, 1), pour être ensuite conduit, **(2)** à l'occasion d'une réfutation des objections soulevées à l'encontre de cette éternité (VIII, 2), **(3)** à se proposer comme objectif de prouver que certaines choses sont immobiles, d'autres éternellement mues, et d'autres encore alternativement mues et en repos (VIII, 3). Débute alors, *stricto sensu*, la preuve de l'existence d'un moteur immobile, preuve que requiert l'objectif scientifique précédemment adopté. À cet effet, **(4)** Aristote commence par établir l'universelle validité du principe de la transitivité du mouvement (VIII, 4), **(5)** dont il découle, en vertu de l'impossibilité de la régression à l'infini, qu'il existe un premier moteur (VIII, 5, 256a4-257a31). **(6)** Reste alors à prouver qu'il est totalement immobile (VIII, 5, 257a31-258b9), puis à déduire du mouvement éternel dont il est la cause, les propriétés **(7)** d'éternité (VIII, 6, 258b10-16), **(8)** d'immutabilité (VIII, 6, 259b32-260a19) et **(9)** d'immatérialité (VIII, 10, 266a10-b24 ; 267b17-26) qui le caractérisent<sup>1</sup>.

Combien peut paraître détaillée cette démonstration, au regard de la rapidité avec laquelle Aristote mène celle de *Λ 6*. Les étapes n'en sont pas moins nombreuses, mais les justifications qu'Aristote y apporte sont, en revanche, fort allusives. En effet, après avoir rapidement introduit, en 1071b3-5, à la nécessité de démontrer l'existence d'une substance immobile, **(1)** il commence par annoncer qu'il est nécessaire d'admettre l'existence de substances éternelles<sup>2</sup>. Suivent alors l'affirmation de **(2)** l'éternité du mouvement<sup>3</sup>, et **(3)** du temps<sup>4</sup>. Aristote énonce ensuite **(4)** la continuité du mouvement<sup>5</sup>, puis **(5)** celle du temps<sup>6</sup>, à la suite de quoi, **(6)** il fournit la raison pour laquelle temps et mouvement ont

---

les pages qui suivent, une forme d'antériorité de *Physique*, VIII sur *Λ 6*, nous ferons référence, non pas à la chronologie de rédaction des textes, mais à la chronologie d'étude de ces textes dans le présent travail.

<sup>1</sup> Nous faisons l'impasse sur la démonstration de l'unicité du Premier Moteur qui n'est pas mentionnée en *Λ 6*. Nous renvoyons, sur ce point, au chapitre VII.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, *Λ 6*, 1071b5-6. Cf. p. 250.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1071b6-7. Cf. p. 251.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1071b6-9. Cf. p. 251.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1071b9. Cf. p. 251.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1071b9-10. Cf. p. 251.

jusqu'ici toujours été associés<sup>1</sup>. Il finit enfin (7) par préciser que le mouvement n'est continu que s'il est circulaire<sup>2</sup>. À cela, fait suite la détermination du mode d'existence de la cause motrice de ce mouvement circulaire. Aristote commence (8) ainsi par montrer que cette cause est en acte<sup>3</sup>. Il montre ensuite (9) que la cause du mouvement éternel est un acte<sup>4</sup> et (10) que les substances de ce type sont, par conséquent, immatérielles<sup>5</sup> et (11) éternelles<sup>6</sup>.

À partir de ces deux reconstitutions, il est aisé de percevoir les parallèles qui rapprochent les deux démonstrations. Chacune observe trois temps : l'établissement de l'existence d'un phénomène cinétique singulier, la remontée à l'existence nécessaire de sa cause motrice, la déduction des propriétés qui caractérisent cette dernière. En chacun de ces trois temps cependant, la démonstration de  $\Lambda$  6 emprunte d'importants raccourcis.

En  $\Lambda$  6, la preuve de l'existence d'un mouvement singulier et qui demeure à expliquer commence par l'observation selon laquelle le mouvement, envisagé d'une manière générale, est nécessairement éternel, en raison de l'impossibilité qu'il y a à concevoir sa naissance ou sa destruction<sup>7</sup>. C'était déjà, on s'en souvient, ce par quoi Aristote engageait la discussion en *Physique*, VIII, 1. Cependant, alors que cette thèse y justifiait une longue démonstration, laquelle se doublait au chapitre suivant d'une réfutation en règle des différentes objections qu'on pouvait lui opposer,  $\Lambda$  6, en revanche, se contente d'énoncer très succinctement le motif général de l'éternité du mouvement, sans engager de nouvelle démonstration. De fait, on comprend très bien qu'Aristote puisse en faire l'économie, puisque cela n'intéresse que le physicien qui cherche à embrasser d'un seul regard le phénomène du mouvement dans son ensemble. Pas plus, donc, qu'il n'est nécessaire de démontrer que le mouvement ne peut naître ni se corrompre, il n'est nécessaire de disqualifier chacune des propositions de ceux qui enseignent le contraire, ni – car c'est là l'étape suivante en *Physique*, VIII – de s'interroger sur la distribution des mouvements dans l'ensemble de la nature. À nouveau, cette question est une question de physicien et qui n'a d'autre intérêt que de révéler la structure générale de la φύσις. Toutefois c'est elle qui pousse Aristote, en *Physique*, VIII, à se mettre en recherche du Premier Moteur Immobile. Si donc l'examen de *Physique*, VIII, 3 n'a pas à être mentionné

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1071b10. Cf. p. 251.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1071b10-11. Cf. p. 251.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1071b12-17. Cf. p. 252.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1071b17-20. Cf. p. 252.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1071b20-21. Cf. p. 252.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1071b21-22. Cf. p. 252.

<sup>7</sup> Aristote énonce, de même qu'en *Physique*, VIII, 1, l'éternité du temps et ce pour les mêmes raisons. Cf. 251b10-28.



en  $\Lambda 6$ , si ce ne peut être lui qui met sur la voie de l'existence du moteur immobile, c'est donc à un autre ressort argumentatif qu'il va falloir s'en remettre. Aussi la discussion tourne-t-elle très rapidement autour du problème du mouvement circulaire, qui n'est pourtant jamais évoqué directement, en *Physique*, VIII, avant que preuve soit faite de l'existence du moteur immobile. En effet, tandis que, en *Physique*, VIII, c'est l'existence d'un tel moteur qui sert à établir l'hypothèse d'un mouvement éternel, en  $\Lambda 6$ , en revanche, c'est le cas d'un mouvement éternel et circulaire qui soutient la remontée au moteur immobile. Du reste, l'inversion de la progression argumentative n'est pas si étonnante, dès lors qu'on s'aperçoit qu'elle permet à  $\Lambda 6$  de toucher plus rapidement au but. Il est plus économe, en effet, de démontrer l'existence d'un moteur immobile en partant du phénomène de la translation circulaire. Cette inversion suggère en elle-même que  $\Lambda 6$  s'ordonne à une tâche toute différente de celle de *Physique*, VIII : l'économie qu'elle permet de réaliser n'a de sens que parce que l'objectif du texte n'est pas d'étudier *in extenso* le mouvement éternel, mais de parvenir rapidement à prouver l'existence d'une substance immobile. L'ordre des priorités démonstratives s'inverse : le moteur immobile n'est plus l'instrument de la preuve de l'éternité du mouvement – ou d'un certain mouvement –, mais la cible du passage. L'éternité de la translation circulaire n'est plus alors l'objectif de l'étude, mais l'outil au moyen duquel il est possible de remonter à la substance immobile.

Cependant, emprunter la voie courte suppose d'être déjà en possession des résultats de *Physique*, VIII et d'être libre, par conséquent, de les ré-agencer dans un ordre plus percutant. C'est pourquoi, de toutes les remarques qu'occasionne la réfutation des objections à l'éternité du mouvement, en *Physique*, VIII, 2, Aristote n'en retient qu'une, celle qui lui permettra très rapidement de toucher au but : le mouvement continu. Dire, en effet, que le mouvement est continu, c'est se souvenir de ce que la discussion de la première objection avait permis de mettre en évidence : tous les mouvements ne sont pas éternels – puisqu'il ne sont pas continus, mais il est toutefois nécessaire qu'un mouvement unique se déroule éternellement et donc continûment<sup>1</sup>. C'est également pourquoi il énonce immédiatement après que ce mouvement n'est continu qu'à la condition qu'il soit local et circulaire. Aucun de ces deux points, cependant, ne fait l'objet d'une preuve, même schématique. Le Stagirite, en réalité, se contente de résumer les conclusions auxquelles il était parvenu en *Physique*, VIII, 7-8, lorsqu'il avait montré que le mouvement local était, de tous les mouvements, le seul qui pût être continu<sup>2</sup>, à condition d'être circulaire et non pas rectiligne<sup>3</sup>. À nouveau, l'exposé de  $\Lambda 6$  est plus allusif que démonstratif. En vérité, il

---

<sup>1</sup> *Physique*, VIII, 2, 252b28 sqq.

<sup>2</sup> *Ibidem*, VIII, 7, 261a27 sqq.

<sup>3</sup> *Ibidem*, VIII, 8.

n'est, par lui-même, ni réellement persuasif, ni même très intelligible. Si l'on ne connaissait déjà les thèses exprimées en *Physique*, VIII, on aurait vraisemblablement quelque difficulté à comprendre le passage ou, à tout le moins, à être convaincu de ce qu'Aristote y avance. La force et la clarté du texte dépendent ainsi toutes deux de la familiarité que son auteur et son public entretiennent avec le fruit des recherches physiques. On comprend, du reste, qu'Aristote puisse se dispenser de restituer des démonstrations déjà entreprises par ailleurs, précisément parce que l'objectif du passage n'est pas de discuter certaines données de la physique, mais, au-delà, d'envisager la nature de la substance immobile. C'est pourquoi ce qu'Aristote dit du temps, dans ces premières lignes de  $\Lambda$  6, n'a pas plus d'assise que ce qu'il dit du mouvement : il se contente seulement d'affirmer que le temps, de même que le mouvement, est éternel et continu, en vertu d'une certaine corrélation qui les unit et qu'il esquisse simplement, sans en indiquer la nature. De fait, il est parfaitement inutile, pour la discussion présente, de s'engager dans une longue étude des rapports entre le temps et le mouvement, ni même de préciser que l'un est le nombre de l'autre<sup>1</sup>.

La deuxième grande étape démonstrative que *Physique*, VIII et  $\Lambda$  6 ont en commun consiste dans la remontée vers la cause motrice première. En *Physique*, VIII, cette étape requiert deux choses : montrer que tout mû est mis en mouvement par autre chose, établir ensuite l'impossibilité de la régression à l'infini. Aucun de ces deux principes n'apparaît en  $\Lambda$  6. La transitivité du mouvement n'est pas même évoquée : Aristote passe directement de l'existence d'un mouvement circulaire à la nécessité qu'il en existe une cause  $\kappa\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$  ἢ ποιητικόν. Naturellement, ce principe travaille secrètement le texte, puisqu'il n'y aurait aucun sens à faire signe vers une telle cause, si l'on n'avait à l'esprit que l'existence même d'un mobile en mouvement la réclamât. Rien n'est toutefois entrepris ni pour le démontrer, ni même pour l'énoncer, sans doute parce qu'il est suffisamment bien établi, sans doute aussi parce que son examen n'intéresse que le physicien et qu'il entraînerait donc trop loin, bien loin en tout cas de l'étude de la substance immobile. Quant à l'impossibilité de la régression à l'infini, elle découlait, en *Physique*, VII, 1 et VIII, 5, directement du principe de la transitivité du mouvement. Or, puisque ce dernier principe est absent en  $\Lambda$  6, on comprend qu'Aristote n'entreprenne pas de montrer qu'il est impossible de remonter indéfiniment de moteur en moteur. De fait, cette question, une fois encore, n'intéresse que celui qui examine le mouvement. Remarquons, en outre, qu'Aristote ne précise jamais que la substance immobile est le moteur premier. Assurément, il n'est aucune raison d'en douter. En  $\Lambda$  6, cependant, ce n'est jamais sous cet angle que l' $\acute{o}\delta\omicron\sigma\iota\alpha$  ἀκίνητος est envisagée, car la question n'y est pas alors de savoir s'il existe un moteur immobile, mais une substance immobile. Puisque  $\Lambda$  6 est indifférent aux

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, IV, 11, 219b1-2.

questions de physique, puisqu'il ne lui appartient pas d'étudier le moteur, mais la substance, on comprend qu'Aristote puisse ne pas se soucier du principe de l'impossibilité de la régression à l'infini. N'entendons pas par là qu'il lui importe peu de démontrer l'absolue primauté de la substance qu'il recherche. On a vu<sup>1</sup> au contraire que tel était l'un des enjeux principaux de sa doctrine du principe. Ce sera néanmoins à d'autres leviers argumentatifs de montrer que la substance en question est une substance première – l'acte, en l'occurrence, et son antériorité.

En somme, rien de ce qui sous-tend la démonstration de l'existence du Premier Moteur, dans la *Physique*, ne se retrouve en  $\Lambda$  6. À la place du principe de la transitivité du mouvement et de l'impossibilité de la régression à l'infini, on trouve des considérations relatives à l'actualité du principe. Or, c'est un problème auquel la *Physique* n'accorde aucune place : le livre VIII ne s'interroge jamais sur les conditions sous lesquelles un moteur est efficace. En vérité, c'est une question qui va de soi : à tout mobile correspond un moteur qui, précisément parce qu'il est tel, est assurément efficace. Le propos en reste donc à une étude générale de l'articulation des moteurs et des mobiles, en vue de prouver l'existence d'une translation éternelle. Parce que  $\Lambda$  6 se tient le plus possible à l'écart des concepts physiques, parce qu'il ne prononce pas même les termes de mobile ( $\tau\acute{o}$  κινούμενον) ni de moteur ( $\tau\acute{o}$  κινῶν), il ne fonde pas son raisonnement sur la relation du mobile à son moteur ni, par suite, sur l'évidence selon laquelle celui-ci possède une influence effective sur celui-là<sup>2</sup>. Il doit, au contraire, en faire la preuve. Il mobilise donc, à cet escient, la notion d'ἐνέργεια, au travers d'une étude dont on a vu qu'elle contribuait à montrer que tous les principes étaient nécessairement en acte, et que le premier d'entre eux s'identifiait à l'acte lui-même. Plus sommaire, moins technique – d'un point de vue physique, du moins –, la démonstration de  $\Lambda$  6 est aussi, en un sens, plus fondamentale, puisqu'elle ne tient pas pour acquis la relation qui unit un mobile à son moteur, mais qu'elle s'interroge sur les conditions de sa réalité. Par sa manipulation de la notion d'ἐνέργεια, elle contribue ainsi à éclairer la logique intrinsèque au concept d'ἀρχή<sup>3</sup>.

On comprendra donc aisément que ce soit cette même notion d'ἐνέργεια qui structure l'étude des propriétés du Premier Moteur, étude sur laquelle se referme la démonstration de  $\Lambda$  6, de même que celle de *Physique*, VIII. C'est sur elle, par exemple, que repose entièrement la question de l'immobilité. Du moins est-on forcé de le penser, étant donné que l'immobilité de la substance recherchée, après avoir été évoquée dans les premières lignes du chapitre, à titre d'annonce programmatique, n'est ensuite plus jamais

<sup>1</sup> Chapitre IV, pp. 263-264.

<sup>2</sup> Aussi Aristote parle-t-il non pas de ce qui meut, mais de ce qui peut mouvoir (κίνητικόν).

<sup>3</sup> Et sans doute parvient-elle également à mieux énoncer qu'aparavant l'être du Premier Moteur. C'est l'objet de la prochaine sous-partie.

mentionnée. C'est donc que la pure actualité du Premier Moteur suffit à montrer qu'il ne peut être mû, puisqu'il ne connaît aucune puissance. Toute autre preuve eût d'ailleurs été passablement hors de propos : l'immobilité est un concept physique, quoiqu'elle puisse qualifier ce qui ne l'est pas. C'est donc dans le contexte de la science de la nature que l'immobilité d'une certaine réalité peut paraître à ce point surprenante qu'elle justifie qu'on la discute longuement et qu'il vaut la peine de la défendre contre l'hypothèse concurrente et mieux établie de l'automotricité. Du reste, les outils techniques qui servent à prouver l'immobilité du Premier Moteur, en *Physique*, VIII, 5, ne sont plus disponibles : en *Physique*, VIII, c'est le couple, formé par ces deux principes que sont la transitivité du mouvement et l'impossibilité de la régression à l'infini, qui structure la démonstration de l'immobilité du Premier Moteur. C'est donc, en un sens, la question de la primauté qui légitime alors l'immobilité du Premier Moteur. Puisqu'ici, en  $\Lambda$  6, la primauté n'est pas soutenue autrement que par la thèse de l'Acte pur, c'est donc à elle de justifier que la substance recherchée est une substance immobile<sup>1</sup>.

Les propriétés d'éternité et d'immatérialité, en revanche, sont ici déduites des mêmes raisons que celles qu'Aristote met en avant en *Physique*, VIII. Il montre ainsi que toutes les substances qui sont immobiles doivent être éternelles, puisqu'elles sont au principe de l'éternité du temps et du mouvement. Ici, comme en *Physique*, VIII, 6, le raisonnement va de la considération du mouvement premier à la nature de ce qui en est la cause motrice. Il en va de même, en ce qui concerne l'immatérialité : de même que l'éternité du mouvement oblige, en *Physique*, VIII, 10, à admettre que rien de ce qui possède grandeur ou parties ne peut mouvoir à l'infini, de même, l'éternité de la translation circulaire est le motif qu'Aristote avance en faveur de l'immatérialité de la substance immobile. À l'inverse de *Physique*, VIII, 10, cependant, l'énoncé de cette thèse tient plus de l'allusion que de la démonstration : Aristote n'y mobilise aucun des arguments, fort nombreux, qui sous-tendent le dernier chapitre de la *Physique*. Sans doute faut-il avancer ici les mêmes explications que celles auxquelles nous nous référerions plus haut, concernant l'absence de preuve de l'immobilité du Premier Moteur car c'est seulement dans le cadre d'une science de la nature qu'il vaut la peine d'entreprendre de montrer en détail que certaines réalités ne se conforment pas aux déterminations des

---

<sup>1</sup> Précisons, cependant, comme on le verra au chapitre V, que l'immobilité fait, en  $\Lambda$  7, 1072a24-26, l'objet d'une preuve rapide. Néanmoins, rien de la stratégie argumentative de cette preuve ne contredit les conclusions présentes : ce qu'Aristote y retrouve des démonstrations de la *Physique* est extrêmement succinct (si succinct qu'on a du mal à comprendre la structure précise du passage) et – fait nouveau – l'actualité de la substance en question apparaît comme un argument supplémentaire en faveur de son immobilité.

réalités physiques, c'est-à-dire des corps, lesquels comprennent toujours grandeur et parties<sup>1</sup>.

À l'issue de cette rapide étude comparative des deux démonstrations de l'existence du Premier Moteur Immobilé, menées, pour l'une, en *Physique*, VIII, pour l'autre, en *Métaphysique*,  $\Lambda$  6, on peut espérer être en mesure d'apprécier plus précisément tout ce qui les rapproche, mais aussi tout ce qui les sépare. À l'évidence, c'est du même être qu'Aristote traite dans ces deux textes – un moteur premier, immobile et qui endosse la même fonction cosmique : soutenir les translations circulaires éternelles. Ce sont les mêmes qualités fondamentales qu'il lui prête : immobilité, éternité, immatérialité. À l'évidence aussi, ce sont souvent les motifs argumentatifs de la *Physique* qui légitiment les avancées démonstratives de  $\Lambda$  6 : la corrélation du temps et du mouvement, leur éternité et leur continuité, le cas particulier de la rotation, la nécessité qu'un mouvement éternel relève de la causalité motrice d'une substance éternelle et immatérielle – toutes thèses dont la démonstration est centrale dans la *Physique* et sans lesquelles le raisonnement de  $\Lambda$  6 ne progresserait guère. Cependant, on ne peut manquer d'être frappé par le fait que chacun de ces parallèles est toujours un peu bancal, de sorte que ces points communs, en même temps qu'ils contribuent à unir  $\Lambda$  6 à *Physique*, VIII, contribuent tout autant à en dessiner la ligne de rupture. Les acquis de *Physique*, VIII, en effet, sont simplement esquissés, reformulés, sans que soit restitué l'appareil démonstratif qui sert à les établir. Tout se passe comme si  $\Lambda$  6 se préoccupait seulement de recueillir les fruits des investigations de la science naturelle pour s'en servir comme d'un tremplin vers l'élaboration d'un discours nouveau<sup>2</sup>. On comprend ainsi aisément que l'attirail argumentatif y soit considérablement allégé, car les observations qui relèvent de la science de la nature et du mouvement n'ont aucune raison d'y figurer. On comprend aussi très bien que  $\Lambda$  6 puisse, à leur place, mobiliser des notions dont l'importance jusque là, concernant la question du moteur immobile, était restée relativement ignorée. Le critère commun à ces deux singularités de la démonstration de  $\Lambda$  6 est celui de l'*οὐσία*. Non pas, comme l'entend Hamelin<sup>3</sup> par exemple, que  $\Lambda$  6 remplace le traitement de la cause première du mouvement par celui de la cause première des êtres, ni, *a fortiori*, de l'être lui-même. Il est parfaitement clair que  $\Lambda$  6 s'en tient à énoncer la causalité motrice de la

---

<sup>1</sup> Précisons cependant que l'essentiel de la démonstration de *Physique*, VIII, 10, sur la question de l'immatérialité, se retrouve en *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7, 1073a5-11. On aura toutefois l'occasion de montrer, au chapitre VI que ce passage constitue vraisemblablement plus une redite des enseignements de la *Physique*, qu'une exploitation de ses résultats, au sein d'une science de l'*οὐσία*. En témoigne l'utilisation, pour le moins ambiguë, qu'Aristote y fait du concept de puissance, lequel n'a de sens, à propos du Premier Moteur, que dans le cadre d'une science physique et certainement pas dans celui de l'Acte pur.

<sup>2</sup> Cleary (1995, p. 390) formule une observation semblable.

<sup>3</sup> O. Hamelin, 1985, p. 316-317.

substance immobile, sans l'adosser à une quelconque causalité ontologique ni formelle. Il n'en demeure pas moins que c'est sous le signe de l'οὐσία que la recherche est menée. C'est une science de l'οὐσία<sup>1</sup> et, dans le cas qui nous occupe, de l'οὐσία ἀκίνητος<sup>2</sup> qu'annonce *Métaphysique*, Λ 1. C'est dans cette perspective que débute le chapitre 6<sup>3</sup> qui rappelle la tripartition des substances précédemment évoquée<sup>4</sup>. C'est dans cette perspective que se justifie la place qui est faite à la théorie des Idées et des Nombres<sup>5</sup>, dont la critique est d'abord motivée par leur commune appartenance à la classe des substances immobiles, conformément à ce qu'indique la rapide doxographie qui sert à la décrire en Λ 1<sup>6</sup>. C'est dans cette perspective encore que devient intelligible l'argument qui ouvre la démonstration du chapitre 6<sup>7</sup>, puisqu'il n'y a de sens à l'énoncer que dès lors qu'on est en possession de l'argument du πρὸς ἓν, en vertu duquel la priorité de la substance sur les autres catégories – et sa centralité dans la discussion – est clairement formulée. C'est dans cette perspective enfin qu'il convient de noter comme il se doit que, en Λ 6, Aristote affirme du Premier Moteur qu'il est une οὐσία, ce qu'aucun passage de *Physique*, VII - VIII, n'avait jamais précisé. Par cette indication, l'être du Premier Moteur est plus clairement défini qu'il ne l'avait été auparavant. Par cette indication, on est en droit de faire l'hypothèse que le concept essentiel qui sert à décrire le Premier Moteur dans ce chapitre – l'acte – sera porteur, au-delà de sa valeur cinétique, d'un éclaircissement ontologique<sup>8</sup> considérable. Concluons en tout cas provisoirement avec H. S. Lang, que : « la physique et la théologie atteignent toutes deux le même premier principe : la physique en réponse à des problèmes relatifs au mouvement et la théologie en réponse à des problèmes relatifs à la substance. »<sup>9</sup>

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 1, 1069a18.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1069a33 sqq.

<sup>3</sup> *Ibidem*, Λ, 6, 1071b3-5.

<sup>4</sup> *Ibidem*, Λ, 1, 1069a30 sqq.

<sup>5</sup> *Ibidem*, Λ, 6, 1071b14-17.

<sup>6</sup> *Ibidem*, Λ, 1, 1069a33-36.

<sup>7</sup> *Ibidem*, Λ, 6, 1071b5-6 : « Car les substances sont les premiers des êtres et si elles sont toutes corruptibles, toutes choses sont corruptibles. » / αἱ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά. Cf. p. 250.

<sup>8</sup> Dans les pages qui suivent, nous n'entendons pas signifier autre chose par ce terme que le fait que les concepts d'acte et de puissance et, par suite, la doctrine de l'Acte pur, sont capables de qualifier l'être ἀπλῶς, conformément à ce qu'Aristote explique en *Métaphysique*, E, 2.

<sup>9</sup> H. S. Lang, 1978, p. 516 : « ... physics and theology both achieve the same principle : physics in response to problems of motion and theology in response to problems of substance. » Le terme de théologie n'a ici pas d'autre motivation que de désigner le discours qui porte sur un dieu.

### II. 3. b. La portée ontologique de la doctrine de l'Acte pur

S'il apparaît aisément que la doctrine de l'Acte pur, en  $\Lambda$  6, consiste en premier lieu à certifier que le Premier Moteur est une cause, en satisfaisant les conditions de sa motricité éternelle, il semble également qu'elle contribue efficacement à en décrire l'être. En effet, dire du Premier Moteur qu'il est un acte, ce n'est pas simplement garantir qu'il soit la cause du mouvement éternel, c'est tout autant formuler une description ontologique fondamentale de l'οὐσία ἀκίνητος, précisément parce que les concepts d'acte et de puissance ont, au-delà d'une simple validité physique, un domaine de signification proprement ontologique.

En *Métaphysique*,  $\Theta$ , en effet, Aristote insiste à plusieurs reprises sur la validité, non pas seulement cinétique, mais aussi – et surtout – ontologique, des concepts de puissance et d'acte. En  $\Theta$  1, par exemple, en même temps qu'il annonce le plan d'étude auquel il souhaite se conformer dans le livre, Aristote explique qu'à la fonction cinétique de la puissance devra succéder un examen différent par lequel on pourra mettre en évidence d'autres types de puissances :

« Définissons aussi la puissance et l'entéléchie et commençons par la puissance en son sens le plus propre, bien qu'elle ne soit certes pas la plus utile pour ce que nous voulons étudier à présent, car la puissance et l'acte s'appliquent surtout aux choses qui se disent seulement selon le mouvement. Mais, ayant parlé de cette puissance, nous éclaircirons aussi, dans nos définitions de l'acte, les autres puissances. »<sup>1</sup>

Bien que la formulation, qu'Aristote donne de cet autre sens de la puissance et de l'acte, reste assez imprécise, on n'a, en vérité, aucun mal à deviner qu'il s'agit d'une signification de type ontologique, étant donné que le livre  $\Theta$  participe à cet éclaircissement de la substance entrepris depuis  $Z^2$ . Ainsi, les notions de δύναμις et d'ἐνέργεια, en plus d'un sens physique, en vertu duquel elles contribuent à l'explication du mouvement et du changement, possèdent également une signification profondément ontologique, par

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Theta$ , 1, 1045b34-1046a4 : διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας, καὶ πρῶτον περὶ δυνάμεως ἢ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως, οὐ μὴν χρησιμωτάτη γὰρ ἐστὶ πρὸς τὸ βουλόμεθα νῦν· ἐπὶ πλέον γὰρ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν. ἀλλ' εἰπόντες περὶ ταύτης, ἐν τοῖς περὶ τῆς ἐνεργείας διορισμοῖς δηλώσομεν καὶ περὶ τῶν ἄλλων.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1045a27-35 : « On a donc traité de l'être en son sens premier et auquel se rapportent toutes les autres catégories de l'être, c'est-à-dire de la substance (...) ; mais puisque l'être se dit, d'une part, de ce que c'est, ou bien de la qualité, ou bien de la quantité, et d'autre part, selon la puissance et l'entéléchie, c'est-à-dire selon l'œuvre, définissons aussi la puissance et l'entéléchie... » / Περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτως ὄντος καὶ πρὸς τὸ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἴρηται, περὶ τῆς οὐσίας (...). ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὄν τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποῖόν ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύνειμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον, διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας... La même idée ressort de la définition de l'être en *Métaphysique*,  $\Delta$ , 7 et en E, 2, 1026a33-b2.

laquelle on peut espérer comprendre l'être en l'un de ses sens. En *Métaphysique*, Θ 6, Aristote formule à nouveau cette double pertinence des concepts d'acte et de puissance :

« Puisqu'on a traité de la puissance qui se dit selon le mouvement, au sujet de l'acte, définissons ce qu'est l'acte et quelle sorte de chose il est. Et en effet, pour ceux qui distinguent les sens de ce qui est puissant, il sera clair, en même temps, que nous ne disons pas seulement que ce qui est puissant est ce qui, par nature, meut autre chose ou qui est mû par autre chose, soit absolument, soit d'une autre manière, mais aussi en un autre sens. »<sup>1</sup>

Comme le résume cette introduction de Θ 6, l'étude de la signification première, c'est-à-dire cinétique, de la puissance met l'accent sur la notion de principe du changement. En Θ 1, en effet, Aristote montre que les multiples sens cinétiques de la puissance font tous signe vers une compréhension première et fédératrice de la notion : la puissance est un principe de changement<sup>2</sup>. Par cette première définition, Aristote se conforme à l'une des valeurs ordinaires du substantif δύναμις et surtout de l'adjectif δυνατόν qui désignent la puissance de faire. La δύναμις, c'est un pouvoir, une force. Est ainsi une δύναμις ce qui est positivement capable d'engendrer un effet<sup>3</sup>. C'est pourquoi la définition générique de la puissance cinétique insiste sur sa capacité à engendrer le changement : la puissance est un principe et un pouvoir de changement, soit dans un autre être, soit en lui-même, en tant qu'on l'envisage alors sous un autre aspect. Aristote montre ensuite qu'à cette définition, se rapportent les autres caractérisations possibles de la puissance (πρὸς πρώτην μίαν λέγονται 1046a10) et dont certaines sont énumérées en Δ, 12, qu'il s'agisse de la distinction entre la puissance active et la puissance passive<sup>4</sup>, de la puissance entendue comme capacité de bien faire ou de bien subir<sup>5</sup>, comme incapacité à être changé dans le sens du pire<sup>6</sup>, ou bien encore de la distinction entre la puissance rationnelle et la puissance irrationnelle<sup>7</sup>. En chacun de ces sens, la δύναμις est toujours définie relativement à un changement ou à un mouvement dont elle est le principe : c'est là le point commun de

<sup>1</sup> *Ibidem*, Θ, 6, 1048a25-30 : Ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς κατὰ κίνησιν λεγομένης δυνάμεως εἴρηται, περὶ ἐνεργείας διορίσωμεν τί τέ ἐστὶν ἢ ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι. καὶ γὰρ τὸ δυνατόν ἅμα δῆλον ἔσται διαιροῦσιν, ὅτι οὐ μόνον τοῦτο λέγομεν δυνατόν ὃ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου ἢ ἀπλῶς ἢ τρόπον τινά, ἀλλὰ καὶ ἐτέρως...

<sup>2</sup> *Ibidem*, Θ, 1, 1046a9-11 : « mais toutes <les puissances>, qui sont relatives à une même espèce, sont toutes des principes et elles sont dites relativement à une puissance première et unique qui est le principe du changement dans autre chose ou dans la même chose en tant qu'autre. » / ὅσαι δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος, πᾶσαι ἀρχαί τινές εἰσι, καὶ πρὸς πρώτην μίαν λέγονται, ἢ ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο. C'est la même définition qui ouvre l'étude de la notion en *Métaphysique*, Δ, 12, 1019a15-16.

<sup>3</sup> Cf. J. Beere (2009, pp. 35-53) et particulièrement son analyse des occurrences du terme chez Homère.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Θ, 1, 1046a11 sqq. / *Métaphysique*, Δ, 12, 1019a20 sqq.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, Θ, 1, 1046a16-17 / *Métaphysique*, Δ, 12, 1019a23-26.

<sup>6</sup> *Métaphysique*, Θ, 1, 1046a13-15 / *Métaphysique*, Δ, 12, 1019a25 sqq.

<sup>7</sup> *Métaphysique*, Θ, 2.



chacune de ces acceptions, c'est là le fondement de l'attribution d'un sens cinétique à la puissance.

Remarquons, en outre, que cette première définition, parce qu'elle consiste à relier la *δύναμις* au changement, permet de retrouver l'ambiguïté originare de la *δύναμις* en adjoignant à la puissance comme pouvoir cette nuance de potentialité ou de possibilité qui la caractérise également. Est au principe d'un changement, non pas seulement ce qui peut changer, mais aussi ce qui peut être changé, ce qui est susceptible de modification, par quoi la puissance se rapproche de la possibilité. C'est précisément cette valeur de la puissance cinétique qui justifie qu'Aristote entreprenne de réfuter les propositions des Mégariques, soit, au chapitre 3, parce qu'ils nient l'existence du possible, soit, au chapitre suivant, parce qu'ils nient celle de l'impossible. La première réfutation contribue à distinguer et, par suite, à les mettre en relation, la *δύναμις* et l'*ἐνέργεια*, puisqu'Aristote voit dans la doctrine mégarique une identification abusive de l'acte et de la puissance<sup>1</sup>. Nier, en effet, que le possible existe, c'est dire que la puissance n'existe que lorsqu'elle est en acte et partant qu'existe seulement ce qui est en acte. Il faudrait donc admettre, explique Aristote, que le devenir est impossible, lui qui s'appuie sur la possibilité pour certains êtres d'être en mouvement et, à cet égard, autrement qu'ils ne sont<sup>2</sup>. Il est donc non seulement nécessaire d'admettre que la puissance et l'acte diffèrent l'un de l'autre<sup>3</sup>, mais en outre de comprendre comment l'acte complète la puissance. À la valeur cinétique de la puissance, correspond donc une valeur cinétique de l'acte. C'est d'ailleurs ce qu'indique Aristote, à la fin de ce chapitre 3, lorsqu'il explique :

« Ce nom d'acte, qui est posé en relation avec l'entéléchie, vient des mouvements principalement et il s'étend aussi aux autres choses, car il semble que l'acte est principalement un mouvement »<sup>4</sup>

Cependant, comme le fait justement remarquer G. Aubry<sup>5</sup>, par cette simple précision, Aristote évoque l'existence d'un sens plus large de l'*ἐνέργεια*, par quoi l'on devine également que la *δύναμις* vaut au-delà de la question du mouvement. Pour l'heure, il

<sup>1</sup> *Ibidem*, Θ, 3, 1047a19-20.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1047a14.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1047a17-19.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1047a30-32 : ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κινήσις εἶναι... Selon Ross (1924, II, p. 246), Aristote ne ferait qu'exprimer une vue commune (δοκεῖ) et non pas sa propre vue philosophique, puisqu'il admet l'existence d'une activité d'immobilité. Toutefois, il n'est peut-être pas nécessaire de recourir à ce type d'argument pour comprendre qu'Aristote puisse ici lier l'acte et le mouvement : la distinction entre la κίνησις et la πρᾶξις, en Θ, 6, montre assez que l'*ἐνέργεια* peut, en un sens faible, désigner le mouvement.

<sup>5</sup> G. Aubry, 2006, p. 120. J. Beere (2009, p. 27) remarque également que la conjugaison de l'*ἐνέργεια* et de l'*ἐντελέχεια* contribue, en Θ, à souligner la valeur ontologique de l'acte.

apparaît en tout cas que la définition cinétique de la puissance possède en elle-même le principe de progression de l'étude puisque, en indiquant que la puissance est à comprendre comme une possibilité ou une potentialité, elle permet aussi de l'unir à la notion d'acte : à l'examen de la puissance doit donc succéder celui de l'acte.

Commence alors, au chapitre 6, une nouvelle étape de l'étude, à l'occasion de laquelle la valeur ontologique du couple *δύναμις / ἐνέργεια* pourra être précisée. Notons, en effet, que, chaque fois qu'Aristote annonce qu'il existe un sens ontologique de la puissance, il place cette étude sous l'égide de la détermination de l'essence de l'acte<sup>1</sup>. Il apparaît ainsi que c'est uniquement lorsqu'on cherche à comprendre ce qu'est l'acte qu'il est possible d'entrevoir en quoi la *δύναμις* peut faire signe vers autre chose que le mouvement. Si, à cet égard, c'est la notion d'acte qui est déterminante, sans doute est-ce parce qu'elle oblige à envisager ces deux notions au travers de leur relation. C'est ce que suggère la méthode inductive et analogique<sup>2</sup> qu'Aristote emploie pour définir l'acte en Θ 6, où il n'énonce pas l'essence de l'acte, mais où il se contente de montrer, dans différents cas, ce qu'est l'acte relativement à la puissance : l'être qui bâtit relativement à celui qui peut bâtir, l'être qui veille relativement à celui qui dort, l'être qui voit relativement à celui qui ferme les yeux, l'être qui est séparé de la matière relativement à la matière elle-même, l'être qui est accompli relativement à ce qui ne l'est pas<sup>3</sup>. Comprendre la notion d'acte implique ainsi de la mettre en relation avec celle de la puissance. Celle-ci, en se relativisant, peut alors progressivement désigner autre chose qu'une fonction cinétique, autre chose qu'un principe de changement, mais un état relativement à un autre état : l'état de celui qui peut construire relativement à l'état de celui qui construit effectivement, l'état d'un être en puissance relativement à un être en acte. Dans son étude du passage, G. Aubry<sup>4</sup> montre, en effet, que l'étude de l'*ἐνέργεια* permet de caractériser l'acte et la puissance non plus seulement comme deux modes du mouvement, mais comme deux façons pour une chose d'exister, deux modes d'être distincts et dont la différence ne peut être comprise que dans leur relation. C'est bien ce que confirment les exemples dont Aristote se sert pour faire comprendre ce qu'il entend par l'*ἐνέργεια* : chacun fait signe, relativement à une même opération (la construction, la vie, la vision...), à la différence qu'il y a entre être en puissance de cette opération et la réaliser effectivement. Mais il y a plus. Ces exemples n'illustrent pas tous la différence entre la puissance et l'acte, relativement à l'accomplissement d'un mouvement. Certains expliquent ce qu'il en est de la puissance et de l'acte relativement à l'être lui-même. C'est le cas de ceux qui mettent en

<sup>1</sup> C'est ce qui ressort des deux introductions de Θ 1 et Θ 6.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Θ, 6, 1048a35-37.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1048b37-b4.

<sup>4</sup> G. Aubry, 2006, p. 126.

regard ce qui est séparé de la matière et la matière elle-même (τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην 1048b3), l'être accompli et celui qui ne l'est pas (τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον 1048b3-4). Ce n'est plus ainsi l'état de puissance d'un mouvement et celui de l'actualisation d'un mouvement que les concepts de δύναμις et d'ἐνέργεια servent à dire ; c'est celui de ce qui est en puissance d'être vis-à-vis de ce qui existe en acte. Aussi Aristote conclut-il l'énoncé de ces quelques exemples, en montrant que le rapport de l'acte à la puissance peut être compris de deux manières :

« Car les choses <en acte> se disent d'une part comme le mouvement par rapport à la puissance, d'autre part comme la substance par rapport à la matière. »<sup>1</sup>

À la première manière correspond donc la signification cinétique de la δύναμις et de l'ἐνέργεια, à la seconde correspond leur valeur ontologique. Δύναμις et ἐνέργεια n'indiquent plus alors les différents modes d'existence du mouvement, ni même les différents états d'une chose relativement au mouvement, mais les deux modes selon lesquels une chose peut être. À la puissance de mouvement se superpose la matière qui est une puissance d'être, à l'effectivité du mouvement lui-même, se superpose l'existence substantielle de l'être informé. Comme le souligne G. Aubry<sup>2</sup>, cette nouvelle acception de la δύναμις et de l'ἐνέργεια indique le rapport qu'un être entretient avec lui-même, et non plus avec une opération quelconque. C'est pourquoi, poursuit-elle<sup>3</sup>, l'ἐνέργεια peut alors désigner le mode ontologique de la subsistance et la δύναμις, corrélativement, non plus seulement une puissance de contraires, laquelle relève du mouvement, mais de contradictoires, la possibilité ontologique d'être ou de ne pas être<sup>4</sup>.

C'est ce même glissement sémantique des concepts de puissance et d'acte, de la physique vers l'ontologie, que donne à voir la démonstration de l'Acte pur en Λ 6. Comme le note G. Aubry<sup>5</sup>, la lettre même du texte passe progressivement d'un emploi cinétique de la δύναμις et de l'ἐνέργεια à un emploi ontologique. Progressivement, Aristote ne semble plus entendre la δύναμις et l'ἐνέργεια comme des moyens de dire ce qu'il en est du mouvement qu'il faut garantir, mais comme autant de façons de décrire l'être des diverses substances motrices envisagées. Il est donc des formules qui expriment la puissance

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Θ, 6, 1048b8-9 : τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύνειν τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην.

<sup>2</sup> G. Aubry, 2006, pp. 126 *sqq.*

<sup>3</sup> G. Aubry, 2006, p. 137. Cela sera vérifié par le dernier moment de la preuve de l'antériorité de l'acte sur la puissance, en Θ, 8.

<sup>4</sup> La suite du livre Θ achèvera l'élucidation de cette portée ontologique de la puissance et de l'acte, le chapitre 7 en s'interrogeant non plus simplement sur la puissance et l'acte, mais sur ce que c'est, pour un être, d'être en puissance et d'être en acte, le chapitre 8 en élaborant une démonstration de l'antériorité de l'acte et de la puissance selon l'οὐσία.

<sup>5</sup> G. Aubry, 2006, p. 164.

comme un principe de mouvement, soit qu'on la considère telle une puissance active (τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν)<sup>1</sup>, soit qu'on voie en elle une potentialité de mouvement (ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναιμι ἔχον μὴ ἐνεργεῖν)<sup>2</sup>. Mais il en est aussi qui montrent plus clairement que la puissance est un mode d'être : « ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναιμι »<sup>3</sup> ou bien encore « τὸ δυνάμει ὄν »<sup>4</sup>. Il en va de même pour la notion d'acte : la récurrence du verbe ἐνεργέω<sup>5</sup> suggère que l'acte peut signifier simplement, dans le domaine du mouvement, la réalisation qui fait pendant à la puissance. Cependant, à l'usage du verbe le texte oppose celui du substantif, par lequel Aristote semble plus nettement désigner l'être de la substance immobile véritable : c'est le cas de 1071b20 où l'on trouve « ἡ οὐσία ἐνέργεια », mais encore de 1071b22 qui pose que la substance immobile est « ἐνέργεια ἄρα ».

Le motif de ce glissement apparaît très clairement dans le texte : dès lors qu'il ne s'agit plus simplement d'expliquer que quelque chose se meut, mais que quelque chose se meut éternellement, la puissance ne caractérise plus seulement un certain rapport au mouvement, mais un certain mode de la substance : ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναιμι· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀίδιος<sup>6</sup>. Par suite, Aristote n'est plus alors en recherche d'un principe de mouvement associé à la puissance (τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν)<sup>7</sup>, mais au contraire d'un principe qui soit associé à l'acte et qui y soit d'ailleurs si intimement associé que l'acte ne dise plus son rapport au mouvement, mais sa substance même : δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἥς ἡ οὐσία ἐνέργεια<sup>8</sup>. C'est ainsi la nécessité de rendre compte de l'éternité d'un certain mouvement qui conduit à envisager la substance même des choses, à la lumière des concepts d'acte et de puissance. Et, puisque ce n'est qu'en raison de l'éternité du mouvement qu'il est nécessaire de poser que la cause motrice première n'est pas simplement en acte, mais qu'elle est un acte, il est parfaitement manifeste que, par la doctrine de l'Acte pur, Aristote dit bien plus que le rapport de la substance immobile à la causalité effective : il en dit l'être même, le plein accomplissement et la parfaite subsistance. Ainsi, la démonstration de l'existence d'une substance immobile, cause motrice des rotations éternelles, aboutit, en Λ 6, à énoncer un jugement ontologique sur le Premier Moteur, à dire ce qu'est sa substance, ce qu'aucun des moments de l'argumentation de *Physique*, VII et VIII n'avait jamais tenté, Aristote se contentant

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b15-16.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1071b13-14.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1071b18.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1071b19.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1071b12, 14, 17, 18.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1071b17-19.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1071b15-16.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 1071b19-20.

toujours, dans ces traités, de décrire extérieurement la substance immobile par l'énoncé des propriétés qui conviennent à un moteur premier. En  $\Lambda$  6, en revanche, la substance immobile n'est plus seulement présentée comme un moteur premier, elle n'est plus seulement décrite dans sa fonction cinétique ; la nature de son être est énoncée. On comprend ainsi que, lorsqu'Aristote, en  $\Lambda$  4, annonce que la cause numériquement unique de l'ensemble des substances est « τὸ ὡς πρῶτον πάντων κινῶν πάντα »<sup>1</sup>, on puisse envisager que le moteur ne soit pas seulement le premier de tous les moteurs – auquel cas, comme le fait remarquer M. Crubellier<sup>2</sup>, le propos serait assez tautologique –, mais le premier des êtres. La pure actualité de sa substance dit en effet assez la perfection de son être. On comprend aussi que  $\Lambda$  5<sup>3</sup> et 8<sup>4</sup> puissent désigner la substance immobile par le terme d'entéléchie, lequel, en exprimant le mode ontologique de ce qui est accompli, fait moins signe que l'acte vers une fonction cinétique. On comprend enfin que la question subsidiaire qu'Aristote joint à la treizième aporie (« Et est-ce que les principes [...] sont en puissance ou en acte ? De plus, le sont-ils autrement que selon le mouvement ? »<sup>5</sup>) trouve une réponse en  $\Lambda$  6, dans la mesure où la doctrine de l'Acte pur, parce qu'elle s'appuie très clairement sur la signification ontologique de l'acte et de la puissance, parvient à exprimer l'actualité substantielle du Premier Moteur. On pourra alors, certes, parler d'*onto-théologie*, en ce que la nature de cet être, qui est un dieu, est à présent formulée, également en ce que la nature de cet être est ce à quoi se rattache l'existence de l'ensemble des autres substances. Toutefois, s'il faut être rigoureux dans l'emploi des termes, disons alors que la problématique théologique, à proprement parler, n'est pas en cause. Le nom de dieu n'est pas même encore prononcé. C'est clairement à une problématique archologique que la question ontologique est ici adossée, de sorte qu'il serait plus approprié, pour qualifier l'apport de  $\Lambda$  6, de dire qu'il développe une *onto-archologie*.

L'énoncé de la doctrine de l'Acte pur n'est pas le seul moment de  $\Lambda$  6 qui trahisse l'emploi ontologique qu'Aristote fait des notions d'acte et de puissance. La démonstration de l'antériorité de l'acte, à laquelle il procède à partir de 1071b22, développe elle aussi cet emploi. Pour correctement le percevoir, il est nécessaire de se reporter au chapitre dans lequel Aristote argumente de façon systématique et exhaustive en faveur de la priorité de l'acte, soit en *Métaphysique*,  $\Theta$ , 8. Dans ce chapitre, en effet, la valeur ontologique de la

<sup>1</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 4, 1070b34-35.

<sup>2</sup> M. Crubellier, 2000, p. 158.

<sup>3</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 5, 1071a36 : τὸ πρῶτον ἐντελέχεια

<sup>4</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 8, 1074a36 : ἐντελέχεια γάρ

<sup>5</sup> *Ibidem*, B, 1, 996a9-11 : καὶ πότερον αἱ ἀρχαὶ (...) δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ· ἔτι πότερον ἄλλως ἢ κατὰ κίνησιν·

δύναμις et de l' ἐνέργεια est non seulement assumée, mais approfondie. Aristote se propose, dans ce chapitre, d'établir que l'acte précède la puissance selon trois modalités :

« Assurément, à toute <puissance> de cette sorte, l'acte est antérieur à la fois selon la définition et selon la substance. Quant au temps, il l'est en un sens, mais en un sens il ne l'est pas. »<sup>1</sup>

Parce que l'acte et la puissance permettent de qualifier la substance, il est normal que, à cet égard aussi, ils s'ordonnent l'un à l'autre. De cette simple annonce, en tout cas, on peut d'ores et déjà en déduire que la priorité τῆ οὐσίᾳ de l'acte indique que la substance immobile est plus fondamentalement substantielle qu'aucune autre.

Le premier moment de la démonstration de Θ 8 concerne la priorité de l'acte τῷ λόγῳ<sup>2</sup>. Aristote y montre assez rapidement qu'il n'y a de connaissance de la puissance qu'au moyen de la représentation de l'acte auquel elle correspond. La preuve de la priorité chronologique<sup>3</sup>, en revanche, est quelque peu plus longue et détaillée. Aristote commence par reconnaître que, en un sens, la puissance précède chronologiquement l'acte, puisque, avant d'exister en acte, une chose existe en puissance : avant d'être un homme mûr, un individu humain commence par être un enfant<sup>4</sup>. Selon l'identité numérique, la puissance précède chronologiquement l'acte. Toutefois, si l'on accepte de considérer, non plus l'identité numérique, mais l'identité spécifique qui réunit deux individus de même forme, il apparaît alors que l'existence de l'enfant procède d'un individu humain adulte et en acte :

« Mais, à ces choses sont antérieures selon le temps d'autres êtres en acte à partir desquels ces choses furent engendrées. Toujours en effet, c'est à partir de l'être en puissance qu'est engendré l'être en acte par un autre être en acte, comme l'homme qui est engendré par l'homme, le musicien par le musicien, puisqu'il existe toujours un moteur premier. Or, le moteur est déjà en acte. »<sup>5</sup>

Cet argument est classique et provient en droite ligne de l'analyse du mouvement. Le principe de la transitivité<sup>6</sup> de celui-ci oblige, en effet, de poser que le mouvement, en tant

<sup>1</sup> *Ibidem*, Θ, 8, 1049b10-12 : πάσης δὲ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῆ οὐσίᾳ· χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὡς, ἔστι δὲ ὡς οὐ.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1049b12-17.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1049b17-1050a3 ; 1050b3-6.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1049b19-23.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1049b23-27 : ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα ὄντα ἐνεργεία ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο· αἰ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργεία ὃν ὑπὸ ἐνεργεία ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, αἰ κινουῦντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινουῦν ἐνεργεία ἤδη ἔστιν. Le même argument est énoncé, à nouveau, en 1050b3-6, avec une référence, cette fois-ci, à l'acte du Premier Moteur.

<sup>6</sup> Chapitre III, pp. 169-171.

qu'actualisation d'une puissance, implique que cette actualisation n'ait lieu que sous l'influence d'un moteur en acte et extérieur. Dans la suite du chapitre, toutefois, Aristote tente d'élargir cette base argumentative, en montrant que la capacité elle-même n'existe pas indépendamment d'une certaine actualité<sup>1</sup>. De la sorte, la puissance est encore précédée par l'acte, car il ne saurait y avoir ni génération ni mouvement, s'il n'existait qu'une pure puissance, si quelque chose de l'être appelé à se mouvoir ou à advenir n'était déjà réalisé ou en train de se réaliser. Si l'argument précédent admettait donc que la puissance précédât l'acte, à condition que l'on considérât seulement l'individu numérique, sans le mettre en rapport avec son agent, à présent en revanche, il apparaît que les phénomènes de génération et de mouvement, lesquels sont nécessairement appelés par l'existence même de la puissance, ne peuvent s'expliquer sans l'existence, à l'intérieur même de cet individu numériquement unique, de quelque chose d'actuel. À tous égards donc, l'examen chronologique doit convaincre de l'antériorité de l'acte.

L'essentiel des discussions de Θ 8, cependant, ne s'articule pas autour de la priorité logique, ni chronologique de l'ἐνέργεια, mais autour de l'axe substantiel. À cette question, trois arguments tentent d'apporter une réponse : les deux premiers<sup>2</sup> ne valent que pour les substances corruptibles, tandis que le troisième<sup>3</sup> envisage l'ensemble des substances. En 1050a4-7, Aristote commence par montrer que ce qui est postérieur selon la génération est antérieur selon la substance et la forme. Ainsi, puisque l'acte est, plus que la puissance, du côté de la forme<sup>4</sup>, il est premier, au regard de la substance<sup>5</sup>. À partir de 1050a7, Aristote procède à une nouvelle association, pour démontrer la priorité τῆς οὐσίας de l'acte. Il ne s'agit plus seulement de rapprocher l'acte de l'εἶδος pour suggérer qu'il est, à rebours de ce qu'il en est dans la génération, substantiellement antérieur à la puissance, mais de l'associer à la fin (τέλος) qui, par nature, est un principe<sup>6</sup> et qui satisfait donc l'un des sens de l'antériorité qui consiste à être au plus près du principe<sup>7</sup>. Puisque tout devenir est en vue d'une fin, puisque cette fin s'identifie à l'acte, tandis que le devenir lui-même repose sur la puissance, il apparaît alors aisément que la puissance est postérieure à l'acte<sup>8</sup>. Et puisque la fin d'un être est la réalisation de sa forme, Aristote peut ensuite réunir, au sein d'une plus large équivalence, la forme, la fin et l'acte qu'il oppose alors à la matière

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Θ, 8, 1049b27-1050a3.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1050a4-7 et 1050a7-b3.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1050b6-34.

<sup>4</sup> *Ibidem*, Θ, 6, 1048b9.

<sup>5</sup> *Ibidem*, Θ, 8, 1050a5-7.

<sup>6</sup> *Ibidem*, Δ, 1, 1013a21.

<sup>7</sup> *Ibidem*, Δ, 11, 1018b9 *sqq.*

<sup>8</sup> *Ibidem*, Θ, 8, 1050a4-10.

et à la puissance<sup>1</sup>. On retrouve ici l'équivalence conceptuelle qui avait servi, en  $\Theta$  6, à fonder la signification ontologique de l'acte et de la puissance : à celle-ci, correspond la matière ; à celui-là, correspondent la forme et la fin. Δύναμις et ἐνέργεια servent alors à décrire la substance. Et parce que, dans la substance même, la forme et la fin sont en un sens plus substantielles, l'acte désigne alors plus proprement la substance que la puissance et la précède ainsi selon l'ordre ontologique.

Toutefois, Aristote ne semble pas totalement satisfait de cette démonstration et c'est pourquoi il annonce un sens plus fondamental encore (κυριωτέρως)<sup>2</sup>, selon lequel l'acte précède la puissance au regard de l'οὐσία. Les êtres éternels, explique-t-il, sont antérieurs aux êtres corruptibles. Comme l'indique Ross<sup>3</sup>, c'est un point sur lequel la discussion de la huitième aporie<sup>4</sup> ne laisse planer aucun doute, pas plus que l'étude du changement en Z, 7, 1032b30. Or, il apparaît aisément que les êtres corruptibles comportent de la puissance :

« Toute puissance est en même temps puissance des contradictoires. En effet, ce qui n'a pas la puissance d'appartenir à quelque chose n'appartiendra à rien, mais tout ce qui a la puissance peut ne pas s'actualiser. En conséquence, ce qui a la puissance d'être peut à la fois être et ne pas être. »<sup>5</sup>

C'est précisément ce qui ne peut correspondre à un être éternel.

« Par conséquent, aucun des êtres absolument incorruptibles n'est absolument en puissance... »<sup>6</sup>

Les êtres éternels sont donc en acte et, puisqu'ils précèdent nécessairement les êtres corruptibles en étant au fondement du devenir, il découle de leur exemple que l'acte précède la puissance<sup>7</sup>. La considération des êtres nécessaires<sup>8</sup> rejoint d'ailleurs cette conclusion : un être n'est strictement nécessaire que dès lors qu'il ne peut être autrement qu'il n'est et donc dès lors qu'il n'est pas en puissance des contradictoires. Attendu que, de même que pour les êtres éternels – et pour les mêmes raisons – il n'y a de devenir que

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1050a15-16.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1050b6. Pour une reconstitution logique de cet argument, cf. J. Beere, 2009, pp. 314-318.

<sup>3</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 264.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, B, 4, 995b5 *sqq.*

<sup>5</sup> *Ibidem*,  $\Theta$ , 8, 1050b8-12 : πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν· τὸ μὲν γὰρ μὴ δυνατὸν ὑπάρχειν οὐκ ἂν ὑπάρξειεν οὐθενί, τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν. τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1050b16-17 : οὐθὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἀπλῶς δυνάμει ἐστιν ἀπλῶς

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1050b6-18.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 1050b18-19. Aristote énonce ensuite un troisième argument fondé sur la priorité du mouvement éternel circulaire qui ne possède qu'une puissance relative – celle selon le lieu – et qui ne dément pas, en tout cas, la priorité de l'éternel et, par suite, de son acte.



s'il existe d'abord quelque être nécessaire, celui-ci est donc à la fois premier et en acte, de sorte que, de là aussi, il résulte que l'acte précède la puissance. Ross<sup>1</sup> s'interroge sur la véritable valeur ontologique de cette démonstration. Pour la justifier, il renvoie à ce passage de *Métaphysique*, Δ, 11, où Aristote emprunte à Platon un sens de l'antériorité :

« d'autre part, <les choses sont dites antérieures et postérieures> selon la nature et la substance : ce sont toutes les choses qui peuvent être sans que d'autres soient, tandis que celles-là ne peuvent être sans elles, selon la distinction dont s'est servi Platon. »<sup>2</sup>

Aristote ajoute même que ce sens de l'antériorité est peut-être le plus central :

« D'une certaine manière, toutes les choses qui sont dites antérieures et postérieures sont dites selon ce sens. »<sup>3</sup>

Si le cas des êtres éternels peut indiquer une priorité substantielle de l'acte, c'est parce que, en raison même de leur actualité, ils détiennent l'existence de façon absolue et indépendamment de toute autre chose, tandis que tout le reste n'existe que dans la mesure où il dépend d'êtres antérieurs ; c'est aussi parce qu'il met en lumière ce qu'il en est des êtres corruptibles qui, en raison de leur puissance, sont dans un rapport ambigu à l'existence. Il indique donc clairement que l'acte est la pleine et entière subsistance et qu'il est ainsi au principe de la subsistance pour tous les êtres qui en dérivent. En somme, on comprend pourquoi Aristote annonçait au début du passage que cet argument était *κυριωτέρως* : il démontre de la façon la plus décisive que l'acte précède la puissance, puisqu'il peut être envisagé pour lui-même, indépendamment de sa relation à la *δύναμις*<sup>4</sup>.

C'est précisément ce sens de l'antériorité substantielle qu'exploite Aristote en Δ 6. Dans la démonstration de l'Acte pur déjà, le refus de l'hypothèse d'une substance motrice en puissance s'appuyait sur l'argument de la contradiction dont la *δύναμις* est porteuse, conformément à ce que montre l'argument fondé sur la priorité des êtres éternels. Aristote énonce ainsi, en 1071b13-14, que ce qui a la puissance peut ne pas agir (*ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν*), ce qui se traduit quelques lignes plus bas, sous l'impulsion de la doctrine de l'Acte pur, par le jugement plus ontologique, selon lequel ce qui est en puissance peut ne pas être : *ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν μὴ εἶναι*<sup>5</sup>. C'est à la même transformation conceptuelle que l'on assiste, à partir de 1071b22, lorsqu'Aristote

<sup>1</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 265.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Δ, 11, 1019a2-4 : τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μὴ ἢ διαιρέσει ἐχρήσατο Πλάτων. À ces deux références, J. Beere ajoute *Métaphysique*, M, 2, 1076a36-b4 et *Catégories*, 12, 14a29-35. Cf. J. Beere, 2008, p. 430.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Δ, 11, 1019a11-12 : τρόπον δὴ τινα πάντα τὰ πρότερον καὶ ὕστερον λεγόμενα κατὰ ταῦτα λέγεται.

<sup>4</sup> C'est ce que souligne très clairement G. Aubry (2006, p. 138).

<sup>5</sup> *Ibidem*, Δ, 6, 1071b19. Cf. p. 252.

entreprenant de résoudre l'aporie relative à la priorité de l'acte sur la puissance. Il commence ainsi par expliquer que ce qui a la puissance n'agit pas toujours : τὸ δὲ δυνάμενον οὐ πᾶν ἐνεργεῖν<sup>1</sup>. Puis il traduit cette puissance des contraires en une puissance ontologique de la contradiction : ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι μήπω δ' εἶναι<sup>2</sup>. C'est donc sur la base du dernier argument exprimé en Θ 8 que s'établit la preuve de l'antériorité de l'acte sur la puissance en Λ 6. Aristote n'établit, en effet, que l'acte précède la puissance que dans la mesure où il parvient à montrer que l'existence et le devenir du cosmos requièrent à son fondement un être éternel. Notons, en tous cas, que, de même que la démonstration de la doctrine de l'Acte pur implique un infléchissement des concepts d'acte et de puissance vers une signification proprement ontologique, de même, la défense de cette doctrine, *via* l'établissement de l'antériorité de l'acte, fait initialement fond sur la valeur substantielle – et la plus éminente – de la priorité de l'ἐνέργεια. Par là, Aristote formule à nouveau la pleine subsistance du Premier Moteur qui existe indépendamment de tout autre chose. C'est pourquoi G. Aubry<sup>3</sup> a raison d'insister sur le fait qu'Aristote, quoi qu'en dise Alexandre d'Aphrodise<sup>4</sup>, ne décrit jamais le Premier Moteur comme une forme pure : l'acte, en effet, dit bien mieux que l'εἶδος la subsistance indépendante de l'οὐσία, comme en témoigne l'argument issu des être éternels, qui montre que l'ἐνέργεια satisfait le critère platonicien de l'antériorité. Par là, Aristote indique également l'autarcie de la substance immobile, laquelle autarcie pourra se traduire – on le devine déjà – par la perfection et l'activité autocontemplative que développeront Λ 7 et 9. Par là enfin, il désigne sa principialité, puisque c'est à lui que se rattache l'existence de toutes les autres substances<sup>5</sup> – sans qu'on puisse juger qu'il contribue en quelque manière à cela, puisque cette éventualité mettrait en péril l'indépendance de son être. Mais là encore, *Métaphysique*, Λ 7 se chargera de développer ce point *via* la doctrine de la causalité finale du Premier Moteur. En même temps donc, qu'elle reformule à merveille l'ensemble des jugements que *Physique*, VIII formule sur le Premier Moteur – immobilité, éternité, immatérialité, motricité incessante –, la doctrine de l'Acte pur est à la source des développements futurs du livre Λ. Elle porte en elle – en les résumant au moyen d'une brièveté éclatante – les acquis de la *Physique*, en même temps que le principe argumentatif sur lequel s'établira

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1071b23-24. Cf. p. 253.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1071b25-26. Cf. p. 253.

<sup>3</sup> G. Aubry, 2006, pp. 19-20.

<sup>4</sup> Alexandre d'Aphrodise, *De anima liber cum mantissa*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, supplementum aristotelicum, volume 2, 1, édité par I. Bruns, Berlin, G. Reimer, 1887, 87, 24-88, 3.

<sup>5</sup> Ainsi, Aristote prolonge les remarques qui ouvrent le livre Λ (1069a19 *sqq.*), en montrant à quelle structure le monde obéit, puisque dans le cosmos, de même que tout doit se rattacher à la substance, de même, tout doit se rattacher à la subsistance de l'Acte pur. La pertinence archologique du Premier Moteur n'est est d'ailleurs que renforcée.

l'essentiel des démonstrations de *Métaphysique*,  $\Lambda$  7 et 9. Partant, la doctrine de l'Acte pur est à la croisée des chemins : elle est ce vers quoi aboutit une reformulation bien comprise des données de la physique ; elle est le pivot de la science cosmologique de la substance immobile ; elle est à la racine des quelques observations théologiques à venir sur la vie de Dieu. Par sa centralité même, elle indique en tout cas que le ressort conceptuel du discours sur cette substance, qui est aussi un dieu, n'est pas initialement un ressort théologique car telle est la motivation première de la doctrine de l'Acte pur : penser la nature du principe absolument premier. Tel est donc également le dénominateur commun de l'ensemble de ces thèses.

Peut-être, toutefois, importe-t-il de correctement prendre la mesure de ce que doit la démonstration de l'antériorité de l'acte sur la puissance, en  $\Lambda$  6, à celle de  $\Theta$  8. Quelques interprètes, en effet, inclinent à penser que ce texte nourrit les observations de  $\Lambda$  6 et que ce sont ses conclusions qu'Aristote y reprend. C'est là la thèse que soutient J. Beere<sup>1</sup>, en raison de l'identité des argumentations de  $\Lambda$  6 et de la fin de  $\Theta$  8 ; c'est aussi ce que soutient S. Menn<sup>2</sup>, dans sa lecture du passage et, plus précisément de 1072a4 ; c'est là enfin ce que suggère G. Aubry<sup>3</sup> qui voit dans l'alliance que forment l'acte et la fin en  $\Theta$  8 la raison profonde de la thèse de la causalité finale en  $\Lambda$  7. Qu'en est-il donc plus précisément de l'argumentation de  $\Lambda$  6 ? Il est vrai que la motivation fondamentale de l'antériorité de l'acte repose sur l'argument des êtres éternels, argument formulé également en *Métaphysique*,  $\Theta$  8 et qui pose une priorité substantielle de l'acte. Cet argument n'est toutefois pas le seul que mobilise  $\Lambda$  6. D'autres le renforcent. Aucun, cependant, ne fait plus écho à la priorité substantielle de l'*ἐνέργεια*, ni même à ce que  $\Theta$  8 avance de plus original. En effet, après avoir montré que rien n'existerait, s'il n'existait au moins une réalité éternelle et actuelle, de l'existence de laquelle tout autre chose dépendait, Aristote aborde la critique des théologiens et d'Anaxagore qui commettent l'erreur de poser que le monde est issu d'un chaos et, par suite, de la puissance. Leur erreur est une erreur manifeste, en ce qu'ils estiment que la puissance précède l'acte. Ceci, toutefois, ne concerne que le sens chronologique de l'antériorité de l'acte : ils croient que la puissance a existé avant l'acte. C'est ce que montre d'ailleurs très bien la réponse qu'Aristote leur oppose :

« Comment en effet quelque chose se mouvra-t-il, s'il n'y a pas une cause en acte ? »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> J. Beere, 2008, p. 429.

<sup>2</sup> S. Menn, 2009, p. 258.

<sup>3</sup> G. Aubry, 2006, pp. 189 *sqq.*

<sup>4</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6, 1071b28-29 : πῶς γὰρ κινήσεται, εἰ μὴ ἔσται ἐνεργεία τι αἴτιον; Cf. p. 266.

Aristote énonce ici le premier argument en faveur de l'antériorité chronologique qu'on trouve en Θ 8, et non pas un approfondissement de la preuve issue de l'exemple des êtres éternels. Et lorsqu'il explicite cet argument, dans les lignes qui suivent immédiatement, c'est encore et toujours à cette perspective chronologique qu'il se réfère :

« En effet, le bois, en tout cas, ne se mouvra pas lui-même par lui-même, mais ce sera par l'art du charpentier ; de même pour les menstrues et la terre : ce sera par les graines et la semence. »<sup>1</sup>

Alors qu'il s'efforce de généraliser la thèse de l'antériorité de l'acte, en montrant qu'elle ne vaut pas seulement pour le principe premier du cosmos, mais pour toute autre réalité et, en l'occurrence, pour les réalités corruptibles et soumises au devenir, Aristote ne s'appuie pas sur les premiers arguments qui, en Θ 8, motivaient l'antériorité substantielle de l'acte et qui valaient pourtant exclusivement pour les substances corruptibles. C'est, au contraire, au premier argument en faveur de l'antériorité chronologique qu'il se réfère, en expliquant très succinctement que le moteur (charpentier ou semence) est en acte. Cette référence exclusive à l'antériorité chronologique de l'acte se poursuit, du reste, dans la totalité de l'argument de Λ 6 : si Leucippe et Platon sont à blâmer, bien qu'ils aient postulé l'éternité du mouvement, c'est parce qu'ils ne se sont pas interrogés sur la cause d'un tel mouvement et, par suite, sur l'existence d'une cause motrice en acte<sup>2</sup>. De même, le motif de la critique des propositions platoniciennes et, tout particulièrement, de l'âme du monde est précisément que celle-ci, en dépit de son actualité, est chronologiquement postérieure au mouvement<sup>3</sup>. Et lorsqu'Aristote referme cette question en louant Anaxagore, Empédocle et Leucippe, c'est parce que chacun a, d'une manière ou d'une autre, su proclamer, quoique faiblement, l'antériorité chronologique de l'acte : Anaxagore en faisant de l'Intellect un principe en acte, Empédocle en proposant deux causes en acte – l'Amour et la Haine –, Leucippe enfin en postulant l'éternité du mouvement. Si l'éloge de Leucippe peut aussi être rattaché à l'argument ontologique de la priorité de l'éternel<sup>4</sup>, celui d'Anaxagore et d'Empédocle, en revanche, s'appuie uniquement sur la validité de l'argument chronologique : s'ils ont raison, c'est parce qu'ils ont posé que la cause était en acte, non pas que l'éternel était premier. On peut donc s'étonner de ce que les démonstrations de Λ 6 sur ce point, quoiqu'elles fassent la part belle à la portée ontologique de l'acte et de la puissance, n'exploitent pas plus les arguments de Θ 8. La priorité τῆς οὐσίας de l'acte ne s'appuie jamais sur son association aux notions de forme et de

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1071b29-31 : οὐ γὰρ ἢ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, οὐδὲ τὰ ἐπιμήνια οὐδ' ἢ γῆ, ἀλλὰ τὰ σπέρματα καὶ ἡ γονή.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1071b31-37.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1071b37-1072a3.

<sup>4</sup> Et tout particulièrement au dernier moment de cet argument en Θ 8, 1050b20 *sqq.*

fin. Une telle association eût pourtant fort bien convenu aux cas des êtres corruptibles et donc à l'élargissement du propos auquel Aristote procède, en 1071b29-31, lorsqu'il est question de la génération d'un être et du rapport qu'entretiennent à cet égard la matière et l'acte. Une telle association, en tout cas, eût possédé plus de force et plus de nouveauté que l'argument de l'existence d'un moteur antérieur en acte. On pourrait certes objecter que la démonstration de  $\Lambda$  6 se focalise autour de la question du principe moteur et que c'est pour cette raison que ne sont mentionnés, en dehors de l'argument des êtres éternels, que des raisonnements qui s'appuient sur cette notion. C'est, en substance, l'argument que développe S. Menn<sup>1</sup> pour soutenir que  $\Lambda$  6 peut fort bien connaître  $\Theta$  8, tout en ne reprenant pas l'ensemble de ses démonstrations, compte tenu du fait que  $\Lambda$  6 s'occupe seulement de prolonger  $\Theta$  8 sur la question des principes. Il demeure, cependant, que la doctrine de l'Acte pur a suffisamment montré que les questions ontologiques étaient au cœur de la mobilisation des notions d'acte et de puissance en  $\Lambda$  6, pour qu'on puisse s'étonner de cette occasion manquée d'approfondir, par ce biais, la question de la substance. N'oublions pas non plus que c'est en tant qu'elle est une ἀρχή que la finalité opère comme un argument en faveur de la priorité ontologique de l'acte en  $\Theta$  8, de sorte que cet argument n'eût pas été inapproprié à la discussion des principes qui est menée en  $\Lambda$  6. En conséquence, ces éléments portent à croire que certains aspects de  $\Theta$  8 sont ignorés d'Aristote en  $\Lambda$  6.

Un dernier indice, toutefois, peut encore convaincre que  $\Theta$  8 est, malgré tout, une référence privilégiée d'Aristote, au moment où il rédige  $\Lambda$  6. Il s'agit de la référence très allusive qu'il fait en 1072a4 à un passage, dans lequel il estime avoir montré en quel sens la puissance est postérieure à l'acte et en quel sens elle le précède :

« Ainsi donc, penser que la puissance est antérieure à l'acte, c'est correct en un sens, cela ne l'est pas en un autre (on a dit (εἴρηται) comment).<sup>2</sup>

À quoi Aristote fait-il ici allusion ? Bonitz<sup>3</sup> et Ross<sup>4</sup> penchent pour une référence à 1071b23-24, c'est-à-dire à l'argument par lequel il justifie, en  $\Lambda$  6, l'intérêt de l'aporie qu'il s'apprête à discuter, à savoir : tout ce qui agit est en puissance, mais tout ce qui est en puissance n'agit pas. S. Menn<sup>5</sup>, en revanche, estime que ce passage n'explique en rien la conclusion qu'Aristote tire ici. Il estime, en outre, que les raisons textuelles pour lesquelles Bonitz soutient que ce passage ne peut être une référence à un autre livre de la

<sup>1</sup> S. Menn, 2009, p. 258.

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6, 1072a3-4 : τὸ μὲν δὴ δύναμιν οἶεσθαι ἐνεργείας πρότερον ἔστι μὲν ὡς καλῶς ἔστι δ' ὡς οὐ (εἴρηται δὲ πῶς). Cf. pp. 254 ; 267.

<sup>3</sup> H. Bonitz, 1849, p. 492

<sup>4</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 371.

<sup>5</sup> S. Menn, 2009, p. 259.

*Métaphysique* sont insuffisantes. Pour Bonitz<sup>1</sup>, en effet, un simple εἶρηται ne peut suffire à indiquer un passage éloigné. S. Menn<sup>2</sup> répond en dressant la liste de plusieurs occurrences de εἶρηται qui font manifestement signe vers un autre livre que celui dans lequel il apparaît. La démonstration de S. Menn est tout à fait convaincante. Il demeure cependant que le sens de εἶρηται n'est pas le seul indice qui permette de déterminer à quoi Aristote fait référence. Il faut encore s'interroger sur l'objet possible de cette allusion. À cet égard, il est vrai que c'est en Θ 8 qu'Aristote explique le plus clairement que, du point de vue chronologique, l'acte peut succéder à la puissance<sup>3</sup>. Mais il est également vrai que ce que soutient Aristote, en Λ 6, 1071b23-24, à savoir que toute puissance ne passe pas à l'acte, soutient en un sens l'antériorité de la δύναμις. Car si tout ce qui est en puissance ne passe pas à l'acte, tandis que tout ce qui est en acte a commencé par exister en puissance, cela signifie que la puissance semble satisfaire au critère platonicien de l'antériorité<sup>4</sup> qui consiste en une existence indépendante. L'acte n'existe pas sans la puissance, mais la puissance peut exister sans l'acte. Cette apparente indépendance de la puissance s'accompagne d'ailleurs d'une antériorité chronologique, puisque ce dont l'existence est indépendante d'autre chose existe aussi avant elle. En somme, le motif qui légitime l'existence d'une aporie, en 1071b23-24, suffit à montrer que, relativement aux deux sens de l'antériorité de l'acte qu'Aristote discute par la suite – l'antériorité substantielle des êtres éternels et l'antériorité chronologique – la puissance peut apparaître comme un terme premier.

De la sorte, Aristote ne semble pas avoir besoin de faire signe vers Θ 8 : le fondement ontologique de l'antériorité de l'acte est issu d'une interprétation qu'il fait d'un point de la doctrine de Platon, interprétation sans doute depuis longtemps formulée et qui n'intervient pas seulement en Θ 8, mais aussi dans d'autres textes relativement indépendants des objectifs du livre Θ, comme les *Catégories* ou *Métaphysique*, Δ. Le fondement de l'antériorité chronologique de l'acte, quant à lui, n'est rien d'autre qu'un

<sup>1</sup> Et pour Ross, qui le suit sur ce point, quoique prudemment.

<sup>2</sup> S. Menn, 2009, p. 258. Il s'agit des occurrences suivantes : H, 1, 1042a4 ; Θ, 1, 1045b28 ; Θ, 8, 1049b24 ; M, 1, 1076a7 ; N, 2, 1090a15. Ross (1924, II, p. 371), qui se penche aussi sur la question des occurrences de εἶρηται, élimine toutefois la première et la dernière de cette liste, parce qu'il estime que les livres Z et H, d'une part, M et N, d'autre part, sont trop intimement liés pour qu'on puisse vraiment penser qu'ils constituent deux discours séparés.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Θ, 8, 1049b11-12.

<sup>4</sup> C'est ce qu'explique Ross, (1924, II, p. 369). Selon S. Menn (2009, p. 259), toutefois, ce passage prouve que ce critère platonicien ne convient qu'à la puissance et que la démonstration de l'antériorité de l'acte consiste à le réfuter. Au contraire, il nous semble que ce critère ne cesse pas de valoir : Aristote n'en montre pas la fausseté, mais plutôt qu'il s'applique à un objet inapproprié : la puissance. La question n'est pas alors de changer de critère, mais de suggérer au contraire que c'est l'antériorité de l'acte qu'il permet de prouver.

prolongement des enseignements de la science physique qui démontre que tout mobile doit son mouvement à l'influence actualisatrice d'agent synonyme en acte. En somme, il ne semble pas tout à fait nécessaire de postuler qu'Aristote rédige  $\Lambda$  6 en ayant en vue ce qu'il a pu montrer en  $\Theta$  8, mais, plus simplement, qu'il y mobilise une ligne argumentative qui trouve aussi à s'exprimer en  $\Theta$  8.

Une dernière raison peut motiver à pencher en ce sens : on a vu<sup>1</sup> que la cause finale, en  $\Lambda$  1-5, n'est jamais évoquée. Pour qu'elle le fût, il faudrait que le rapprochement, au regard de la substance, entre la forme, l'acte et la fin, rapprochement auquel procède  $\Theta$  8, fût réalisé. Or, la finalité, bien qu'elle soit du côté de l'acte et de la forme, qui sont des principes explicitement mentionnés en  $\Lambda$  1-5, n'est pas citée dans ces chapitres. Il y a donc peu de chance pour que  $\Lambda$  6, quant à lui, s'appuie sur les données de  $\Theta$  8. Par suite, si la notion d'acte est au principe de la doctrine de  $\Lambda$  7 sur la question de la causalité finale, peut-être n'est-ce pas explicitement ni directement en raison de l'équation qu'Aristote a préalablement posée en  $\Theta$  8 entre l'acte et la fin. Nous ne contestons pas, bien entendu, que l'acte soit une fin, ni que la fin soit actuelle : nous suggérons simplement que la réciprocité de ces deux concepts n'est pas un préalable à la démonstration de  $\Lambda$  7, mais que c'est au contraire à quoi elle aboutit. Si tel est le cas, peut-être est-ce alors l'une des raisons qui permettent d'expliquer que cette démonstration soit, comme on le verra bientôt, si technique, qu'elle éprouve le besoin d'en passer par les intermédiaires que sont l'argument de la  $\sigma\sigma\tau\omicron\iota\chi\lambda\acute{\alpha}$ <sup>2</sup> et la distinction entre les deux sens de la finalité<sup>3</sup>, lesquels servent à montrer que la fin est en rapport, pour l'un, avec l'acte, pour l'autre, avec l'immobilité et qui pourraient paraître passablement inutiles si la doctrine de l'Acte pur s'établissait sur l'évidence initiale que l'acte est une fin.

---

<sup>1</sup> Pages 247-248.

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7, 1072a30-b1.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1072b1-3.

## Chapitre V : L'identification du principe au Bien

---

Le chapitre précédent, à partir d'une analyse de *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6, a pu montrer que le regard ousiologique qu'Aristote adopte sur le Premier Moteur Immobile permet d'en obtenir une connaissance à la fois plus intime et plus exhaustive. En même temps qu'elle donne du principe premier une reformulation adéquate de son statut, la doctrine de l'Acte pur éclaire, mieux qu'aucun autre développement de *Physique*, VIII, la nature même de la substance immobile. La lecture du chapitre suivant fait écho à cette perspective : à l'instar de  $\Lambda$  6, le chapitre 7 continue de s'interroger sur le statut de la substance immobile et sur ce que requiert sa fonction de principe premier ; à l'instar de  $\Lambda$  6, il fournit une lecture ousiologique du Premier Moteur Immobile, en tentant d'en pénétrer la nature, plutôt qu'en se contentant d'en donner une description extérieure qui s'articulerait autour du seul point de vue cinétique. Le propos de  $\Lambda$  7, cependant, est très loin de marquer un *statu quo*. Plutôt que de répéter les résultats de  $\Lambda$  6, il en propose un prolongement par l'introduction d'une question nouvelle : celle de savoir comment meut ce qui demeure immobile. La théorie de la causalité finale du Premier Moteur se propose alors comme une nouvelle façon de dire à la fois la primauté du principe et la perfection de sa substance. Ce sont alors plusieurs logiques, distinctes mais complémentaires, qui contribuent toutes à l'identification progressive de la substance immobile au bien et à la fin : la logique théologique, tout d'abord, qui exclut que le divin, nécessairement excellent, puisse être un principe qui donne des ordres, la logique archologique ensuite qui conduit à faire du bien la nature même du principe, en y adjoignant un mode propre de causalité, la logique ousiologique enfin qui voit, dans la doctrine de l'Acte pur, les linéaments de la perfection désirable de la substance immobile.



## I. LES ERREURS À NE PAS COMMETTRE

La détermination du mode de causalité du Premier Moteur, en *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7, prend appui sur quelques exigences conceptuelles qui, bien qu'elles puissent ne pas apparaître toutes explicitement dans le détail de la démonstration, ne laissent pas, cependant d'en orienter le cours. Ces exigences appellent toutes à ne pas disjoindre l'interrogation sur le Premier Moteur de celle qui porte sur le bien. Deux logiques complémentaires concourent ainsi à faire du Premier Moteur une substance parfaite : la première, d'ordre théologique, est issue de l'évidence, philosophiquement élaborée, selon laquelle le divin est une réalité nécessairement excellente, la seconde, d'ordre archologique, est le produit de l'identification de l'être premier au bien. Ces deux logiques complémentaires concourent aussi à montrer qu'il est indispensable de pallier les lacunes de la réflexion philosophique des prédécesseurs, en réévaluant le mode de causalité propre au bien.

### I. 1. La perfection du divin

Dire du divin qu'il est intrinsèquement en rapport avec le bien peut s'entendre de plusieurs manières. Ce peut être une façon de rejeter l'éventualité que les dieux connaissent quelque vice : mensonge, jalousie... Ce peut aussi désigner une forme d'excellence qui n'est pas sans rapport avec l'équivalence précédente, mais qui la prolonge au contraire : le divin, par nature, serait donc parfait, c'est-à-dire qu'il jouirait d'un niveau d'être et d'existence dans lequel aucun bien ne lui ferait défaut. Ce sont alors les qualités d'incorruptibilité, d'impassibilité, d'autarcie et de félicité qui seraient accolées à la divinité. Enfin, dire du divin qu'il est en rapport avec le bien, ce peut aussi impliquer non pas seulement qu'il est parfait ou excellent, mais qu'il est bon, qu'il est au principe du bien. Chacune de ces ententes du divin (l'absence de vice, l'excellence et la bonté) constitue, aux yeux d'Aristote, une évidence qu'il ne discute pas. Cela n'exclut pas, toutefois, qu'il puisse en réinterpréter certains aspects, au moyen d'une approche nouvelle, dont la doctrine exprimée en  $\Lambda$  7 paraît être un témoin privilégié.

Assurément, la nature même du divin implique qu'il soit exempt des noirceurs de l'âme humaine. Du moins, est-ce là à quoi aboutit la réflexion que d'autres qu'Aristote ont menée sur la question et en vertu de laquelle la représentation savante de la divinité s'est progressivement dégagée des fantaisies du mythe, pour mieux se conformer à certaines

exigences morales. On a pu évoquer, dans le chapitre premier<sup>1</sup>, la très vive critique que Xénophane formule à l'encontre de l'image que la tradition mythologique produit des dieux :

« Les dieux sont accusés par Homère et Hésiode

De tout ce qui chez nous est honteux et blâmable :

On les voit s'adonner au vol, à l'adultère

Et se livrer entre eux au mensonge trompeur. »<sup>2</sup>

C'est un grave vice de l'anthropomorphisme que de projeter sur les dieux les turpitudes qui sont celles de l'âme humaine. Aussi faut-il épurer les mythes en fonction de motifs à la fois rationnels et moraux, car il est inacceptable de dire, avec Homère ou Hésiode, que la nature des dieux est grevée par ces vices (vol, adultère, tromperie) que l'homme même réprouve. Xénophane, bien sûr, n'est pas le seul à dénoncer l'immoralité de la représentation mythologique du divin, ni l'anthropomorphisme sur laquelle elle est établie. Héraclite s'exprime de la sorte, en condamnant non seulement les poètes, hommes sans intelligence ni raison, mais encore les rites traditionnels dont il s'attache à faire ressortir l'absurdité<sup>3</sup>. C'est d'ailleurs une proposition bientôt unanimement partagée que celle-ci, dans le cadre de la réflexion philosophique, comme dans d'autres sphères du discours. Ainsi, les Tragiques expriment, çà et là, le scandale de l'immoralité de la peinture traditionnelle de la divinité, soit, comme Eschyle<sup>4</sup>, en proposant d'associer intimement les dieux et le premier d'entre eux – Zeus – à la justice, soit, comme Euripide, en proposant du divin une image droite<sup>5</sup> et plus douce, refusant ainsi que les dieux puissent être agressifs à égard des hommes ou qu'ils se soucient de punir tout péché d' ὕβρις<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Chapitre I, pp. 6-8.

<sup>2</sup> Fragment DK 21 B11 : πάντα θεῶσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε, / ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, / κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. Cf. chapitre I, p. 6, n. 8.

<sup>3</sup> Ainsi, le fragment B14 dénonce les Mystères, les fragments B15 et B68, les cérémonies orgiastiques, les rites phalliques et les hymnes obscènes du culte dionysiaque, le fragment B5, le caractère conventionnel et arbitraire des rites de purification et du culte des images et le fragment B96, l'absurdité des rites funéraires.

<sup>4</sup> La justice devient ainsi une modalité essentielle de l'existence du divin, soit parce que les dieux la garantiraient aux hommes, soit parce qu'il la respecteraient dans les relations qui les unissent entre eux. C'est ce dont peuvent témoigner les *Euménides*, d'une part, le cycle du *Prométhée*, de l'autre. Nous suivons ici les analyses de Des Places, 1969, pp. 215-219.

<sup>5</sup> Solmsen (1942, p. 41) fait ainsi remarquer que lorsque les personnages d'Euripide plaident la cause des Olympiens, c'est pour montrer qu'ils sont exempts des faiblesses humaines que l'ancienne religion projetait sur eux dans les mythes.

<sup>6</sup> La relation qui unit Hippolyte et sa déesse Artémis est un exemple de la confiance et de l'amitié que se peuvent témoigner une divinité et l'un de ses adorateurs au cœur pur.

Que donc les dieux ne puissent être méchants, que l'immoralité et le vice soient à bannir d'une quelconque représentation de leur nature, Platon n'est assurément pas le premier à le proclamer. C'est une évidence qu'il reçoit, un principe de base de son argumentation. Il s'en fait souvent le chantre, cherchant non pas à rompre avec la religion traditionnelle, mais à l'épurer de toutes sortes de légendes immorales. L'*Euthyphron* exprime ainsi les doutes sérieux que Socrate émet sur la véracité de ce qu'enseignent les mythes, dès lors qu'ils dépeignent des dieux querelleurs :

« Ainsi, tu admets qu'il y a réellement entre les dieux des guerres, des inimitiés terribles, des combats, tant d'autres choses du même genre, que racontent les poètes, et qui nous sont représentées par nos bons artistes dans diverses cérémonies sacrées, par exemple aux grandes Panathénées, où l'on en voit plein le voile que l'on va porter à l'acropole ? Devons-nous dire que tout cela est vrai, Euthyphron ? »<sup>1</sup>

L'étonnement que Socrate manifeste ici à l'endroit de la « théologie » étriquée d'Euthyphron trouve vite une justification : ce sont les problèmes moraux d'ici-bas qui ne sauraient trouver de solution, si là-haut, les dieux eux-mêmes se déchiraient, parce qu'ils ne s'accorderaient pas sur ce qui est juste et bon<sup>2</sup>. L'urgence d'une réforme de la religion et de la piété ne s'en fait alors que mieux sentir. Comment, en effet, blâmer son semblable de la méchanceté qui est la sienne, lorsque les dieux eux-mêmes se livrent aux pires méfaits ? Comment révéler la divinité, lorsqu'elle ne semble pas valoir mieux que la nature corruptible ? Le livre X des *Lois* exprime très clairement l'impact moral et politique de la thèse de la vertu divine :

« Or, il importe grandement de donner autant que nous le pourrons de force persuasive à nos affirmations, qu'il y a des dieux et des dieux bons, honorant la justice bien plus que ne l'honorent les hommes ; nous aurions là, j'ose dire, pour l'ensemble de nos lois, l'introduction la plus belle et la plus efficace. »<sup>3</sup>

C'est une réforme de ce genre, et les motifs qui la structurent, qu'expose le II<sup>ème</sup> livre de la *République*. Les fables d'Homère et d'Hésiode qui représentent des dieux criminels et batailleurs ne sont pas seulement fausses ou mensongères ; elles sont aussi impies et nuisibles car elles persuadent que des êtres honorables sont immoraux et elles

<sup>1</sup> *Euthyphron*, 6b-c, texte et traduction par M. Croiset, Paris, Belles Lettres, 1920 : Καὶ πόλεμον ἄρα ἡγῆσὶ εἶναι τῶν ὄντων ἐν τοῖς θεοῖς πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἔχθρας γε δεινὰς καὶ μάχας καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλά, οἷα λέγεται τε ὑπὸ τῶν ποιητῶν, καὶ ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν γραφῆων τά τε ἄλλα ἱερὰ ἡμῖν καταπεποιικιλται, καὶ δὴ καὶ τοῖς μεγάλοις Παναθηναίοις ὁ πέπλος μεστὸς τῶν τοιούτων ποικιλιμάτων ἀνάγεται εἰς τὴν ἀκρόπολιν; ταῦτα ἀληθῆ φῶμεν εἶναι, ὦ Εὐθύφρων;

<sup>2</sup> *Ibidem*, 7a sqq.

<sup>3</sup> *Lois*, 887b-c : διαφέρει δ' οὐ σμικρὸν ἀμῶς γέ πως πιθανότητά τινα τοὺς λόγους ἡμῶν ἔχειν, ὡς θεοὶ τ' εἰσὶν καὶ ἀγαθοί, δίκην τιμῶντες διαφερόντως ἀνθρώπων· σχεδὸν γὰρ τοῦτο ἡμῖν ὑπὲρ ἀπάντων τῶν νόμων κάλλιστόν τε καὶ ἄριστον προσίμιον ἂν εἴη.

donnent en exemple ce qui ne peut l'être<sup>1</sup>. Quel modèle suivre alors pour parler des dieux ? Nul autre que celui du bien. Le dieu est essentiellement bon : « ἀγαθὸς ὁ γὰρ θεὸς τῷ ὄντι »<sup>2</sup>. Or, rien de ce qui est bon n'est nuisible, ni ne fait du mal<sup>3</sup>. Rien de ce qui est bon ne commet de crime<sup>4</sup>, ni ne cherche à tromper, soit en se métamorphosant<sup>5</sup>, soit en pratiquant le mensonge<sup>6</sup>. Les dieux ne sont donc ni cruels, ni menteurs, pas plus qu'ils ne sont magiciens. Comme le souligne à nouveau l'argumentation des *Lois* :

« Il ne faut pas attribuer à Dieu un caractère que Dieu même déteste, ni souffrir que quelqu'un essaie de le faire. »<sup>7</sup>

Il faut, au contraire, dire que :

« tout ce qu'il y a de mauvais est notre apanage ; quant aux dieux, nous dirons qu'il n'y ont part à aucun degré ? »<sup>8</sup>

Aux dieux conviennent donc les vertus de tempérance, d'intelligence et de courage<sup>9</sup>. Surtout, rien n'est suprêmement juste que le divin<sup>10</sup>.

Cette première thématique de l'argumentation platonicienne possède en elle-même deux prolongements naturels. En effet, si l'association intrinsèque du divin et du bien peut immédiatement prendre appui sur l'indignation qu'on peut ressentir vis-à-vis de divinités méchantes et sur la nécessité de ménager des enjeux moraux évidents, elle suggère également que le divin, d'une part, est par essence parfait et excellent, d'autre part, qu'il est au principe du bien dans le monde, qu'il le réalise ou l'octroie. Le premier prolongement, celui de la perfection ou de l'excellence, n'est en lui-même qu'une nouvelle façon de combattre l'anthropomorphisme. Si c'est lui, en effet, qui conduit à projeter sur les dieux les vices humains, c'est lui également qui conduit à penser que les dieux connaissent certains manques. Or, de même qu'ils sont trop excellents pour connaître nos turpitudes, ils le sont aussi pour connaître nos douleurs. Il faut donc estimer

---

<sup>1</sup> *République*, 376e sqq.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 379b1.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 379b.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 380a.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 380d sqq.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 382c sqq.

<sup>7</sup> *Lois*, 901a : Οὐκοῦν τὸν γὰρ θεὸν οὐ ῥητέον ἔχειν ἧθος τοιοῦτον, ὃ γὰρ τοι αὐτὸς μισεῖ, τῷ τέ τι τοιοῦτον φθέγγεσθαι πειρωμένῳ οὐκ ἐπιτρεπτέον.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 900e : τῶν μὲν προσήκειν ἡμῖν, εἴπερ, ὅποσα φλαῦρα, θεοῖς δὲ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν τῶν τοιοῦτων μετὸν ἐροῦμεν;

<sup>9</sup> *Ibidem*, 900d-901a.

<sup>10</sup> *Théétète*, 176b-c.

que la supériorité qui, par essence, est celle des dieux leur interdit de connaître une existence dont les limites seraient en réalité les nôtres. Platon systématise l'argumentation en faveur de la perfection divine. En *République*, II, par exemple, s'il est impossible que les dieux soient magiciens, c'est précisément parce qu'ils sont trop parfaits pour que la métamorphose leur puisse paraître enviable. Le divin est un être simple et parfait. Il est ainsi incapable de sortir de sa forme par l'action d'une chose étrangère<sup>1</sup> et n'a rien à gagner à se modifier par lui-même, puisque tout changement serait alors un changement vers le pire<sup>2</sup>. Si donc ce qui est divin est trop parfait pour tromper, si donc il déteste le mensonge, c'est alors qu'il faut l'intimement associer au vrai<sup>3</sup> : le divin s'apparente ainsi à l'intelligible. Le *Phédon*<sup>4</sup> montre que l'appartenance du divin à l'ordre de l'intelligible prend appui sur son excellence. Par nature, le divin est immortel et incorruptible, d'une nature indissoluble. C'est donc qu'il est toujours identique à lui-même, qu'il possède une forme unique dénuée de toute diversité interne. Aussi s'apparente-t-il à l'ordre de l'intelligible, à ce qui est vraiment, toujours et toujours identique à soi. Ainsi, le dieu n'est pas seulement ἀγαθός, il est aussi φρόνιμος<sup>5</sup> : l'une et l'autre de ces qualités ne peuvent s'entendre séparément. Elles s'engendrent mutuellement. Si, dans l'ordre démonstratif, il peut être plus simple, ou plus naturel, de déduire la perfection et la science divines de l'impossibilité que les dieux connaissent le vice, c'est, d'un point de vue conceptuel, l'ordre inverse qu'il faut supposer<sup>6</sup> : le divin est par nature intelligible et σοφός ; aussi est-il inimaginable qu'il soit méchant ni trompeur. On passe ainsi insensiblement d'une réflexion sur ce qui convient aux dieux à l'élaboration conceptuelle du divin ou du dieu qui, par essence, doit coïncider avec l'ensemble des valeurs<sup>7</sup>.

Le second prolongement naturel de la critique des représentations mythologiques des dieux consiste, avons-nous dit, à joindre à l'idée que les dieux ne sont pas méchants, celle qui soutient qu'ils sont, de surcroît, la cause du bien. En chaque cas, il s'agit de dire que les dieux sont bons. Dans le second, toutefois, leur bonté est plus qu'une vertu ou une

<sup>1</sup> *République*, 380d-381b.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 381b-e. On reconnaît là la source que Simplicius attribue, sans doute avec raison, au fragment 16 (Simplicius, *In de caelo*, 288, 28-289, 15) du *De Philosophia* d'Aristote.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 382c-383a.

<sup>4</sup> *Phédon*, 80b.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 80d. De même les dieux sont dits êtres savants (« σοφούς τε καὶ ἀγαθούς ») et bons en 63b.

<sup>6</sup> L. Brisson (2003, p. 13) montre, par exemple, que le dieu est nécessairement bon, parce qu'il est un vivant parfait, c'est-à-dire parce qu'il possède l'âme la plus propre à la contemplation et à la σοφία.

<sup>7</sup> L'*Épinomis* résume clairement ces perfections divines : « car le dieu, lui, qui possède la perfection de la nature divine, reste étranger à ces affections, douleur ou plaisir, mais participe à l'intelligence et au savoir dans toute leur plénitude... » / θεὸν μὲν γὰρ δὴ τὸν τέλος ἔχοντα τῆς θείας μοίρας ἕξω τούτων εἶναι, λύπη τε καὶ ἡδονῆς, τοῦ δὲ φρονεῖν καὶ τοῦ γιγνώσκειν κατὰ πάντα μετεληφέναι (985a)

excellence ; elle est aussi une générosité, de sorte que les dieux apparaissent comme les principes du bien. En *République*, II, la bonté ou générosité du divin est l'une des conséquences immédiates du rejet des mensonges poétiques. Dire que les dieux ne commettent pas de crimes, dire que, en conséquence, ils ne font pas de mal aux hommes, c'est affirmer qu'ils ne sont pas la cause du mal<sup>1</sup>, ce que Platon interprète naturellement comme signifiant qu'ils sont la cause du bien<sup>2</sup>. En cela, il fait se rejoindre deux déterminations philosophiques du divin : celle qui en fait un principe et celle qui l'associe étroitement au bien. Cette causalité divine n'est donc pas à entendre comme une forme d'intervention exceptionnelle des dieux dans la sphère humaine. Si les dieux sont la cause du bien, ce n'est pas simplement parce qu'ils s'immisceraient parfois, pour notre sauvegarde, dans le cours de nos affaires. Il s'agit d'une causalité plus constante et plus fondamentale, en vertu de laquelle la nature tout entière trouve ses raisons dans la bienfaisance divine. La capacité du divin à être au principe du bien appelle ainsi le développement de la thématique téléologique. Conformément à l'enseignement socratique<sup>3</sup>, Platon souligne abondamment<sup>4</sup>, dans le *Phédon*, le *Timée* ou les *Lois*, l'harmonie des structures naturelles. Et si le monde est harmonieux, si les réalités naturelles sont organisées en vue du bien, c'est parce que c'est un dieu qui en est la cause, un dieu essentiellement bon. C'est l'un des principes argumentatifs les plus fondamentaux du mythe du *Timée*. Faire le récit de la fabrication du monde n'a pas de sens, en effet, si l'on ne commence par clairement poser que son Architecte est bon et qu'il ne souhaite donc qu'une chose : que son œuvre soit à son image.

« Disons donc pour quelle cause celui qui a formé le Devenir et le Monde les a formés. Il était bon, et en ce qui est bon, nulle envie ne naît jamais à nul sujet. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui. (...) Le dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes, il a exclu, autant qu'il était en son pouvoir, toute imperfection, et ainsi, toute cette masse visible, il l'a prise, dépourvue de tout repos, changeant sans mesure et sans ordre et il l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre. Et

---

<sup>1</sup> Comme le fait remarquer Solmsen (1942, p. 69), il ne s'agit pas tant de limiter les pouvoirs des principes divins que de procéder à une théodicée, en lavant les dieux de toute responsabilité du mal.

<sup>2</sup> *République*, 378e-380c.

<sup>3</sup> Cet enseignement est aussi fortement exprimé par Xénophon, dans ses *Mémoires*. En I, 4 et en IV, 3, il explique ainsi que la providence divine n'est pas tant visible dans les arts et les instruments qui améliorent les conditions d'existence humaine, que dans la structure de la nature et l'organisation corporelle de l'homme. Les dieux manifestent leur soin des hommes en nous accordant des yeux pour voir ; la lumière pendant le jour, pour faciliter notre activité ; l'obscurité la nuit, pour nous permettre le repos ; les étoiles qui, dans la ciel nocturne, nous éclairent suffisamment ; la terre, l'eau et le feu qui pourvoient à notre nutrition ; et même les animaux qui n'existent qu'en vue du bien-être humain. Voir l'analyse de Solmsen, 1942, p. 50.

<sup>4</sup> Cf. chapitre I, pp. 11-16.

oncques ne fut permis, oncques n'est permis au meilleur de rien faire, sinon le plus beau. »<sup>1</sup>

Ainsi, le dieu est non seulement vertueux, immuable et σοφός, mais il est aussi, pour cette même raison, l'auteur du monde, le père des hommes et la meilleure des causes<sup>2</sup>. Sa providence tient à son intelligence, puisque c'est à l'image d'un modèle intelligible qu'il organise l'univers, puisque c'est en raison de son calcul qu'il le structure harmoniquement, puisque c'est en raison de sa science que son souci des grandes choses comme des petites se manifeste en tout point<sup>3</sup>. Ici, dans la thèse de la providence divine ou, du moins, dans celle qui fait du dieu le principe du bien, chacune des ententes de la perfection du divin répond à chaque autre. L'extravagance de la description mythologique des dieux, l'excellence de la nature divine, sa capacité à être le principe du bien dans le monde, tout cela s'engendre et se renforce mutuellement : chacune de ces propositions est le produit d'une certaine lecture de l'association du divin et du bien.

À sa manière, Aristote assume chacune de ces lectures. Aussi dénonce-t-il parfois la fausseté des discours des poètes, lorsqu'ils dépeignent des dieux jaloux et soucieux de préserver leur supériorité, en la défendant contre toute prétention exagérée de la part des hommes :

« mais il n'est pas possible que le divin soit jaloux : selon le proverbe, les aèdes mentent beaucoup »<sup>4</sup>

Aussi refuse-t-il qu'on puisse faire remonter au divin la cause des succès que certains hommes, qui ne sont pas les plus méritants, connaissent parfois. Par deux fois, Aristote explique qu'il est impensable que les dieux puissent favoriser aveuglément certains d'entre nous, puisque cela impliquerait qu'ils ne respectassent pas la vertu. Par suite, l'étude de la cause d'une éventuelle mantique onirique ne peut invoquer les dieux :

<sup>1</sup> *Timée*, 29d-30a : Λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδείς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. (...) βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὕτ' ἦν οὕτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.

<sup>2</sup> Nous renvoyons à l'analyse des principaux traits du démiurge que propose Diès, 1955, pp. 61 *sqq.*

<sup>3</sup> *Lois*, X, 901b-d.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, A, 2, 983a2 : ἀλλ' οὕτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί... Cette argumentation intervient pour justifier que la σοφία soit une science à laquelle l'homme puisse se vouer. En *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177b32-33, Aristote explique à nouveau que le divin ne connaît pas la jalousie, qu'il ne punit donc pas l'ὑβρις et qu'il est donc loisible à l'homme de cultiver son intellect.

« En effet, que ce soit la divinité qui envoie <la divination>, et que ce soit, non pas aux meilleurs et aux plus sages, mais aux premiers venus qu'elle l'envoie, voilà qui est étrange, en plus d'être irrationnel. »<sup>1</sup>

L'étude de la cause de la bonne fortune ne le peut pas non plus :

« mais il est étrange qu'une divinité ou un démon aime un tel homme, et non pas le meilleur et le plus sage. »<sup>2</sup>

Comme le remarque R. Bodéüs<sup>3</sup>, Aristote souscrit ici à l'idée que les dieux sont vertueux et bons. Ceci, toutefois, est assez allusif. Aristote ne se livre pas à une réforme des conceptions religieuses traditionnelles. Son argumentation en faveur de la perfection et de l'excellence divines, en revanche, est nettement plus riche. Nous avons déjà eu l'occasion de noter que le *De Cælo* abondait en descriptions de ce genre, soulignant ici l'éternité et la félicité du ciel<sup>4</sup>, accentuant là l'impassibilité et l'autarcie des êtres hypercosmiques<sup>5</sup>. Comme Aristote l'explique, dans le fragment 16 du *De Philosophia*, le divin est, par essence, l'être parfait (ἄριστον) :

« Donc, puisque, dans les êtres, une chose est meilleure qu'une autre, il y a donc aussi quelque chose de parfait qui serait le divin. »<sup>6</sup>

De la perfection du divin, on comprend aisément que ne découlent pas seulement son incorruptibilité ou son impassibilité, mais encore sa félicité qui, en l'occurrence, coïncide avec une pleine et entière suffisance à soi, puisque l'être parfait est celui auquel rien ne manque. Ainsi, Aristote précise, en *De Cælo*, I, 9, que l'existence des êtres de là-bas est l'existence la plus autarcique qui soit (αὐταρκεστάτην 279a21-22) ; il explique, dans *Ethica Eudemia*, VIII, 3, que la divinité n'a besoin de rien (οὐθενὸς δεῖται 1249b17) ; il rattache, en *Politique*, VII, 1, la félicité du dieu à la qualité même de sa nature :

« pour ceux qui prennent le dieu comme témoin, lui qui est heureux et même bienheureux, non pas en vertu d'aucun des biens extérieurs, mais lui-même en vertu de lui-même et par une qualité déterminée de sa nature... »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *De divinatione per somnum*, 462b20-22 : τό τε γὰρ θεὸν εἶναι τὸν πέμποντα, πρὸς τῇ ἄλλῃ ἀλογίᾳ, καὶ τὸ μὴ τοῖς βελτίστοις καὶ φρονιμωτάτοις ἀλλὰ τοῖς τυχοῦσι πέμπειν ἄτοπον.

<sup>2</sup> *Ethica Eudemia*, VIII, 2, 1247a28-29 : ἀλλ' ἄτοπον θεὸν ἢ δαίμονα φιλεῖν τὸν τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τὸν βέλτιστον καὶ τὸν φρονιμώτατον. De ces deux argumentations, il découle que c'est du σοφός que les dieux prennent le plus grand soin (cf. *Ethica Nicomachea*, X, 9, 1179a22-32).

<sup>3</sup> R. Bodéüs, 1992, p. 195.

<sup>4</sup> *De Cælo*, II, 1, 284a13-35.

<sup>5</sup> *Ibidem*, I, 9, 279a18-35.

<sup>6</sup> *De Philosophia*, fragment 16 (Simplicius, *In de caelo*, 288, 29-289, 15) : ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὕσιν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἶη ἂν τὸ θεῖον.



Comme chez Platon, l'excellence de la nature et de la vie du divin implique aussi, chez Aristote, qu'il appartienne à l'ordre de l'intelligible. Toutefois, plus que chez Platon, l'accent est mis sur la thèse de la perfection divine, puisque c'est, en première instance, l'autarcie du dieu qui justifie, en *Métaphysique*, A, 2<sup>2</sup>, comme en *Ethica Nicomachea*, X, 8<sup>3</sup>, que le divin possède la σοφία.

Si donc Aristote soutient que le divin s'identifie au bien, c'est en partie parce qu'il est, par nature, dénué de vice ou de manque. C'est aussi, parce qu'il est un principe du bien, une cause qui en explique l'apparition dans les phénomènes naturels. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à se reporter à ce texte du *De generatione animalium*, dans lequel la raison de la distinction biologique entre mâle et femelle implique de mentionner que le divin est une cause du bien :

« le beau et le divin sont toujours causes, selon leur nature même, du meilleur des possibles »<sup>4</sup>

De même encore, cet extrait du *De Motu Animalium* qui témoigne de la liaison essentielle qu'il convient d'établir entre les notions de divin, de bien et de principe :

« Le beau éternel, le bien véritable et premier, qui n'est pas parfois existant, parfois non, est trop divin et trop honorable pour que quelque chose lui soit antérieur. »<sup>5</sup>

Par nature, le divin est le bien et réciproquement, de sorte qu'ils sont premiers et principiels. Cependant, ceci n'implique pas que le divin soit un principe efficient du bien, puisque ce serait là contredire sa perfection, briser son autarcie :

« En effet, le dieu ne commande pas de façon autoritaire (...) puisque, du moins, il n'a besoin de rien. »<sup>6</sup>

La réflexion théologique appelle donc, sur ce point, une révision des modalités du rapport que le dieu entretient avec le bien, révision qui ne peut être établie utilement à partir d'une seule perspective théologique, mais qui enjoint, au contraire, d'envisager la question d'un point de vue archologique. Pour comprendre, en effet, quelle est l'origine du bien, pour

---

<sup>1</sup> *Politique*, VII, 1, 1323b23-26 : μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένους, ὃς εὐδαίμων μὲν ἔστι καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἕξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, A, 2, 982b28 sqq.

<sup>3</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 8, 1178b7-22.

<sup>4</sup> *De generatione animalium*, II, 1, 731b25-26 : τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον αἴτιον αἰεὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τοῦ βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις.

<sup>5</sup> *De Motu Animalium*, 6, 700b32-35 : τὸ δὲ αἰδίων καλόν, καὶ τὸ ἀληθῶς καὶ τὸ πρῶτως ἀγαθὸν καὶ μὴ ποτὲ μὲν ποτὲ δὲ μὴ, θειότερον καὶ τιμιώτερον ἢ ὥστ' εἶναι πρότερόν <τι>. Le manuscrit P porte ὥστ' εἶναι πρὸς ἕτερον, ce qui, en un sens, préserve encore la primauté du bien.

<sup>6</sup> *Ethica Eudemia*, VIII, 3, 1249b13-17 : Οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, (...), ἐπεὶ ἐκείνός γε οὐθενὸς δεῖται.

comprendre ce qui peut en être le principe et comment il peut l'être, par quel processus causal il le peut engendrer, c'est au rapprochement conceptuel non plus du divin et du bien qu'il faut procéder, mais à celui du bien et de l'ἀρχή.

## I. 2. La perfection du principe

Si l'étroite relation qu'Aristote établit entre le Premier Moteur et le bien peut trouver, en amont de la démonstration de *Métaphysique*, Λ, 7, quelque justification conceptuelle, ce n'est pas simplement parce que les êtres divins, au premier rang desquels figure le Premier Moteur, sont tous par nature excellents, mais encore parce que c'est ce qu'indique clairement la réflexion sur la nature des principes et tout particulièrement sur la nature du principe premier.

À l'évidence, il faut compter le bien au nombre des principes. C'est là une proposition qu'Aristote hérite très clairement de la téléologie platonicienne et qu'il exprime avec une grande constance, dès lors qu'il s'agit pour lui de mener l'analyse de la notion de principe ou de cause. Est-il question de dresser la liste des quatre sens, selon lesquels il faut entendre la cause, il ne manque pas alors de mentionner, comme ici, en *Métaphysique*, A, 3, la capacité du bien à être une cause de mouvement ou de génération :

« en un quatrième sens, qui s'oppose au précédent, la cause, c'est la finalité et le bien, car ce dernier est fin de toute génération et de tout mouvement »<sup>1</sup>

Est-il question de définir les sens de l'ἀρχή, il mentionne, à nouveau, et en bonne place, la notion du bien :

« En effet, le principe de la connaissance et du mouvement de beaucoup de choses, c'est le bien et le beau. »<sup>2</sup>

On comprend alors que la définition de la σοφία, en *Métaphysique*, A, 2, comme science des premiers principes et des premières causes puisse faire signe vers cette question. Alors même que l'identité d'aucune autre cause ni d'aucun autre principe – si ce n'est Dieu lui-même – n'a encore été déterminée, le bien ou la perfection, en revanche, sont clairement définis comme faisant partie du programme d'étude de cette science :

« la plus souveraine des sciences et qui est plus souveraine que celle qui obéit, c'est celle qui connaît ce en vue de quoi chaque chose doit être faite. Cela est le bien de chaque chose et, d'une manière générale, la perfection dans la totalité de la nature. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Métaphysique*, A, 3, 983a31-32 : τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτην, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν).

<sup>2</sup> *Ibidem*, Δ, 1, 1013a21-23 : πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γινῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τὰγαθόν καὶ τὸ καλόν.

Si Aristote, à ce stade de la définition de la σοφία, peut déjà évoquer le bien et la perfection, c'est parce que leur nature même s'apparente à celle de la σοφία. De même que la σοφία est la science la plus souveraine, de même le bien est un principe souverain qui commande l'action en lui adjoignant un but. De même, donc, que la σοφία est une science première, de même le bien est un principe de premier plan, une cause qui ne vaut pas simplement au niveau de chaque individu, de chaque action, mais dont on devine plus aisément que pour toutes les autres qu'il est dans sa nature d'être un principe premier et universel.

À sa manière, la métaphore de l'armée et du général, métaphore par laquelle Aristote pose la question de savoir à quel titre le bien existe dans la nature, témoigne aussi de la capacité inhérente au bien d'être un principe premier :

« Il faut aussi examiner de laquelle des deux manières la nature du tout possède le bien et la perfection : est-ce comme quelque chose de séparé et qui existe soi-même par soi-même ou bien comme l'ordre ? Ou bien des deux manières à la fois, comme l'armée ? En effet, son bien existe dans son ordre ; il est aussi et surtout son général car celui-ci n'existe pas en vertu de l'ordre, mais c'est l'ordre qui existe en vertu de lui. »<sup>2</sup>

L'identification du bien de l'armée avec la figure du général implique que le bien soit un principe. Tandis que l'hypothèse alternative, celle de l'ordre, suggère que le bien peut être un produit, l'hypothèse du général, en revanche, incite à penser que le bien et la perfection n'existent pas seulement dans le résultat d'une action, mais aussi dans le principe qui la conduit. En outre, la description qu'Aristote donne ici de la figure principielle convainc qu'il s'agit d'une instance première : aucun élément militaire n'est supérieur au général ; celui-ci existe de façon indépendante et séparée, il ne répond à aucune autre cause antérieure. Si donc le bien doit exister autrement que dans l'ordre et le produit d'une action, c'est dans un terme causal premier qu'il réside, dans une réalité indépendante qui existe par elle-même et non en vertu de la causalité d'un terme supérieur. Par la préférence qu'Aristote montre à l'égard de l'hypothèse du général, il suggère que le bien existe davantage dans le principe que dans son effet.

<sup>1</sup> *Ibidem*, A, 2, 982b4-7 : ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἢ γνωρίζουσα τίνος ἐνεκὲν ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον. τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἕκαστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Λ, 10, 1075a11-15 : Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἢ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὡσπερ στρατεύμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. Il n'est pas question, pour le moment, d'envisager ce texte pour savoir s'il réfute la thèse de la causalité finale du Premier Moteur. Ce traitement doit attendre qu'on ait opéré l'étude de Λ 7. Il nous intéressera simplement, pour le moment, de regarder quelques-uns de ses enseignements sur les rapports entre le principe, le bien et la perfection.

Dire cela, ce n'est pas énoncer une évidence. C'est, au contraire, s'engager dans une polémique relative à la nature du principe. En effet, l'une des erreurs, estime Aristote, que certains philosophes commettent dans leur conception du principe consiste en ce qu'ils le dissocient du bien.

« D'autres <philosophes disent> que ne sont principes ni le bien ni le mal. Cependant, en toute chose le bien est principe au plus haut point. »<sup>1</sup>

On sait, parce qu'Aristote le précise ailleurs<sup>2</sup>, que les philosophes concernés par cette critique sont en premier lieu Speusippe et les Pythagoriciens. Aussi cette critique revient-elle dans le livre N, alors qu'il est question d'examiner la pertinence des propositions académiciennes sur les principes. Au chapitre 4, Aristote explique plus longuement la raison pour laquelle les philosophes incriminés disjoignent le principe du bien. Ce dernier, à leurs yeux, réside plutôt dans ce qui découle du principe que dans le principe lui-même. C'est donc conformément à cette problématique qu'il faut reprendre la question des rapports qu'entretiennent le bien et le principe<sup>3</sup>. Certes, ces philosophes ne sont pas les seuls à soutenir que le bien existe seulement dans les êtres qui dérivent du principe. Les théologiens également affirment que le bien n'est pas dans les êtres premiers :

« Les anciens poètes s'expriment de la même manière, en ce qu'ils disent que ceux qui règnent et qui commandent, ce ne sont pas les êtres premiers, comme la nuit et le ciel<sup>4</sup>, le chaos<sup>5</sup> ou l'océan<sup>6</sup>, mais Zeus. Cependant, c'est en raison du changement qui affecte les principes qui commandent les êtres qu'il leur arrive d'affirmer cela »<sup>7</sup>

En ce sens, leur erreur est compréhensible, presque pardonnable, puisqu'ils ne refusent pas que les principes recteurs de l'univers soient bons. Si le bien, pour eux, n'est pas absolument premier, c'est simplement parce que ces principes recteurs et divins sont engendrés et donc postérieurs. Cependant, dès lors qu'on estime, comme il se doit et comme Speusippe l'admet, que les principes sont en réalité incorruptibles et éternels, il n'y a plus alors aucune raison pour maintenir cette dissociation entre le bien et la primauté.

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1075a36-37 : οἱ δ' ἄλλοι οὐδ' ἀρχὰς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν· καίτοι ἐν ἅπασιν μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Λ, 7, 1072b31.

<sup>3</sup> *Ibidem*, N, 4, 1091a31-33.

<sup>4</sup> On comprend généralement cela comme une référence aux cosmogonies orphiques.

<sup>5</sup> Référence à Hésiode, *Théogonie*, v. 116.

<sup>6</sup> Ross (1924, II, p. 487) penche pour une référence à Homère, *Iliade*, XIV, v. 201.

<sup>7</sup> *Métaphysique*, N, 4, 1091b4-8 : οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτη ὁμοίως, ἣ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρῶτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία· οὐ μὴν ἀλλὰ τοῦτοις μὲν διὰ τὸ μεταβάλλειν τοὺς ἄρχοντας τῶν ὄντων συμβαίνει τοιαῦτα λέγειν...

« Or, il est étonnant si, à ce qui est premier, éternel et le plus autarcique, cela même n'appartient pas en tout premier comme bien, à savoir l'autarcie et la conservation de soi. Cependant, ce n'est pas pour une autre raison que parce qu'il possède le bien qu'il est incorruptible, ni qu'il est autarcique »<sup>1</sup>

Le jugement est sans appel : le bien est la nature véritable, première, du principe. On comprend donc pourquoi le bien et l'ordre existent dans le monde : c'est parce que le principe de toute chose est essentiellement le bien. Chacune de ses autres qualités est simplement une conséquence de son identification essentielle au bien : c'est parce qu'il est le bien qu'il est incorruptible et éternel, qu'il se suffit à lui-même, qu'il est un principe, puisque ce par quoi l'on prend l'habitude de définir le principe (un être premier, incorruptible et autarcique) trouve sa légitimité dans l'essence même du bien.

Les remarques qu'Aristote formule ici n'appartiennent pas à une recherche de l'être qui est un principe, mais à une analyse de ce que c'est qu'être un principe : il ne s'agit pas alors de remonter au terme premier, mais de clarifier ce qu'implique la notion même d'ἀρχή. Le point de vue que le Stagirite adopte ici n'est donc pas celui d'une recherche ascendante, à l'image de celle qu'il entreprend en Λ 6, mais plus largement celui d'une analyse conceptuelle générale, par laquelle la nature même du principe est établie. Les deux points de vue, cependant, se rejoignent dans une notion commune, celle de l'acte. De même, en effet, que la doctrine de l'Acte pur procède, en Λ 6, de la détermination ascendante de ce qui convient à la nature du principe premier, de même, la définition du concept de principe comme bien appelle son prolongement dans la notion d'achèvement. En effet, si le principe est un principe parce qu'il est le bien, c'est donc que le bien est premier, antérieur. À ce titre, il doit s'identifier à l'acte lui-même qui, en toute chose et à tous égards, précède la puissance. C'est là ce qu'enseigne timidement la reprise du problème des rapports entre le principe et le bien, en *Métaphysique*, N, 5. Non seulement Speusippe a tort de dissocier le principe et le bien, mais il se trompe aussi en estimant que les principes sont imparfaits ou inachevés :

« On ne conçoit pas correctement les choses non plus si l'on compare les principes du tout au principe des êtres vivants et des plantes, au motif que les êtres les plus achevés proviennent toujours des êtres indéfinis et inachevés »<sup>2</sup>

Au contraire, les principes véritables des vivants et des plantes sont loin d'être imparfaits :

« De fait, même ici, ils sont achevés, les principes dont proviennent ces choses, car l'homme engendre l'homme et la semence n'est pas première. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1091b16-19 : θαυμαστόν δ' εἶ τῷ πρώτῳ καὶ αἰδίῳ καὶ αὐταρκεστάτῳ τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον οὐκ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει, τὸ αὐταρκες καὶ ἡ σωτηρία. ἀλλὰ μὴν οὐ δι' ἄλλο τι ἀφθαρτον ἢ διότι εὖ ἔχει, οὐδ' αὐταρκες...

<sup>2</sup> *Ibidem*, N, 5, 1092a11-14 : οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἶ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὄλου ἀρχὰς τῆ τῶν ζώων καὶ φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν τε αἰεὶ τὰ τελειότερα...

L'actualité du principe rejoint ainsi sa perfection, de même que l'antériorité de l'acte sur la puissance complète l'identification du principe au bien. Speusippe fait erreur sur ces deux points. La fin de *Métaphysique*, Λ, 7 l'exprime encore, où Aristote énonce clairement que les principes actuels précèdent toujours les principes potentiels :

« Tous ceux qui conçoivent, comme les Pythagoriciens et Speusippe, que le plus beau et la perfection ne sont pas dans le principe, à cause du fait que les principes des plantes et des êtres vivants sont des causes, alors que le bien et l'achevé sont dans les choses qui procèdent d'elles, tous ceux-là ne pensent pas correctement. En effet, la semence provient d'autres choses antérieures et achevées et le premier n'est pas la semence mais ce qui est achevé. Par exemple, on peut dire que l'homme est antérieur à la semence, non pas celui qui est engendré à partir d'elle, mais un autre dont provient la semence. »<sup>2</sup>

Aristote retranscrit ici les motifs de l'argumentation de Speusippe et des Pythagoriciens : s'il rejettent l'idée que le bien est dans le principe plutôt que dans ce qui en découle, c'est parce que les principes semblent inachevés, tandis que leurs effets les dépassent en beauté et en perfection. Cependant, Speusippe et les Pythagoriciens se trompent : les principes ne sont pas ceux qu'il croient. Antérieurement à ces réalités potentielles qu'ils prennent à tort pour des principes, il y a des termes achevés, de sorte qu'il faut dire que ce qui est au principe n'est pas de l'ordre de l'inachèvement, que le beau et le bien ne résident pas exclusivement dans les produits du principe. En réalité, s'ils les caractérisent, c'est parce qu'ils appartiennent prioritairement au principe lui-même. La thèse de l'antériorité de l'acte sur la puissance est ainsi parente de l'identification du principe et du bien<sup>3</sup> : c'est le refus de l'une qui conduit Speusippe et les Pythagoriciens au refus de l'autre.

On comprend alors que, d'un point de vue progressif, l'identification du principe au bien implique de déterminer à quel titre le bien peut être premier et antérieur et, par suite, de le rapprocher de l'acte lui-même. On comprend aussi que, d'un point de vue régressif, la notion d'acte, laquelle caractérise toujours le principe, appelle sa réinterprétation en termes de bien et de perfection. Les fondements de la doctrine de Λ 7 sont ainsi en place : non seulement il est de la nature du bien d'être un principe et une cause, non seulement le principe n'est tel que parce qu'il est le bien, mais en outre la

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1092a15-17 : εἰσὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα τέλειαι αἱ ἀρχαὶ ἐξ ὧν ταῦτα· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γενεῖ, καὶ οὐκ ἔστι τὸ σπέρμα πρῶτον.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Λ, 7, 1072b30-1073a3 : ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὡσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἀριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἑτέρων ἐστὶ προτέρων τελείων, καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστὶν ἀλλὰ τὸ τέλειον· οἷον πρότερον ἄνθρωπον ἂν φαίη τις εἶναι τοῦ σπέρματος, οὐ τὸν ἐκ τούτου γενόμενον ἀλλ' ἕτερον ἐξ οὗ τὸ σπέρμα. Pour les modifications textuelles légères qu'A. Laks propose sur ce texte, cf. A. Laks, 2000, p. 209.

<sup>3</sup> C'est ce que montre bien A. Laks (2000, p. 238) dans son commentaire du passage.

notion d'acte elle-même – et, dans le cas du Premier Moteur, la doctrine de l'Acte pur – doit être traduite dans le langage du bien et du beau.

### I. 3. Le mode de causalité du bien

Il demeure encore une inconnue : celle du mode de causalité du bien lui-même. Assurément, il ne suffit pas de dire que le bien est un principe, ni même de dire que le principe n'est tel que dans la mesure où il est le bien. Il faut encore dire comment il exerce sa causalité. Cette question n'est pas moins polémique que la précédente, qui portait sur la question de savoir si le bien résidait dans le principe ou dans ce qui lui était subordonné. Pas moins que la précédente non plus, la question du mode de causalité du bien ne saurait se passer de la référence à ce qui est achevé (τὸ τέλειον) car, par là, on peut non seulement désigner l'actualité d'un être, mais aussi le terme, ou bien encore la fin, au regard de laquelle on détermine cette actualité<sup>1</sup>.

Dès les premiers moments de la doxographie de *Métaphysique*, A, Aristote ne peut s'empêcher de noter une absence. Les diverses causes matérielles, autour desquelles s'organise la philosophie de certains Présocratiques, ne sauraient, en effet, expliquer pourquoi le mouvement et la génération ont lieu. Tout au plus peuvent-elles rendre compte de la nature du substrat (eau, air, feu ou les quatre éléments ensemble), mais non pas de la cause qui les produit. Le concept de cause motrice s'impose alors :

« Après ces <philosophes>, de tels principes étant insuffisants pour engendrer la nature des êtres, à nouveau ils furent contraints par la vérité elle-même, avons-nous dit, de rechercher le principe suivant. »<sup>2</sup>

À n'en pas douter, c'est à la nécessité de poser l'existence d'une cause motrice qu'Aristote fait ici référence : c'est elle « le principe suivant » qui doit compléter les principes insuffisants qui sont tous de l'ordre de la matière<sup>3</sup>. Cependant, cette cause n'est pas la seule à manquer et c'est pourquoi certains ont, par elle, désigné plus que le terme premier qui donne son impulsion au mouvement. De fait, il faut encore expliquer pourquoi le bien et le beau existent dans la nature : ni la matière, ni le hasard ne peuvent en être causes.

---

<sup>1</sup> C'est ce que montre Aristote dans sa définition du τέλειον, en *Métaphysique*, Δ, 16, 1021b24 sqq.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, A, 3, 984b8-11 : μετὰ δὲ τούτους καὶ τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὡς οὐχ ἱκανῶν οὐσῶν γεννηῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἶπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν.

<sup>3</sup> Pour les motifs de l'identification de ces deux ordres de principes, voir Ross, 1924, I. p. 135.

« Donc quand quelqu'un dit qu'une intelligence, implantée aussi bien dans les êtres vivants que dans la nature, était la cause de tout ordre et de tout arrangement, il parut sage en comparaison des propos hasardeux des prédécesseurs. »<sup>1</sup>

On n'a aucun mal à reconnaître ici Anaxagore<sup>2</sup> et sa doctrine de l'Intellect. Pur et sans mélange<sup>3</sup>, le Νοῦς peut à bon droit jouer le rôle de cette autre cause, de ce principe moteur qui donne l'impulsion aux transformations du substrat matériel. Aristote, toutefois, ne s'arrête pas là : la philosophie d'Anaxagore ne témoigne pas seulement de l'existence d'un principe moteur premier ; elle témoigne également de l'existence de l'ordre et du bien dans la nature et, par suite, de l'existence d'une cause de ce bel arrangement.

« En conséquence, ceux qui pensaient ainsi, posèrent à la fois que la cause du beau était un principe des êtres et que d'un tel principe partait le mouvement qui appartient aux êtres. »<sup>4</sup>

Ne nous y trompons pas : Aristote n'affirme pas ici que le Νοῦς anaxagoréen est une cause qui agit en vue de la réalisation du meilleur. En réalité, il souscrit à la critique platonicienne du *Phédon* qui regrette le silence d'Anaxagore sur la question du bien. Il n'affirme pas non plus que la cause motrice soit par essence une cause du bien, ni qu'elle se confonde avec le bien lui-même. Il suggère simplement qu'Anaxagore, en même temps qu'il pose l'existence d'une cause motrice première du mouvement, pose aussi l'existence d'une cause du bien, non pas parce que ces deux causes seraient conceptuellement identiques, mais parce que l'intellect peut, en lui-même, désigner plus qu'une cause purement motrice, une cause aveugle. En ce sens, la proposition anaxagoréenne est riche de développements futurs, en ce qu'elle enseigne la nécessité de penser non seulement la cause motrice, mais aussi la cause du bien. Il demeure, cependant, qu'elle n'explique pas comment l'Intellect opère pour réaliser cette œuvre<sup>5</sup>.

En l'occurrence, penser la cause du bien dans le monde requiert que l'on inverse les termes du problème et que l'on se penche sur la causalité même du bien, entendu cette fois-ci comme principe. Selon Aristote, Platon n'est ici curieusement d'aucun secours. Il a

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, A, 3, 984b15-18 : νοῦν δὴ τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον.

<sup>2</sup> Précédé, dit Aristote, par Hermotime de Clazomène, sans doute en ce qu'il témoignait de l'indépendance de l'intellect vis-à-vis du corps, et non parce qu'il aurait été l'auteur d'une enquête sur les principes de la nature. Sur les expériences extatiques d'Hermotime et sur le rapport qu'Aristote y voit avec la doctrine d'Anaxagore, voir M. Détiéne, 1964, pp. 167-178.

<sup>3</sup> Nous renvoyons à nos remarques, au chapitre I, pp. 9-10.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, A, 3, 984b20-22 : οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν.

<sup>5</sup> Telle est la tâche qui incombe aux successeurs des Présocratiques, selon L. P. Gerson (1990, p. 32). Dans le cas de Platon et d'Aristote, elle implique de développer les motifs d'une téléologie.



beau affirmer, en *République*, VI, que le Bien est le principe dernier ou anhypothétique<sup>1</sup>, qu'il est la cause sous l'unité de laquelle se subordonne l'ensemble des Idées, qu'il est le principe de l'existence (τὸ εἶναι), de l'essence (τὴν οὐσίαν) et de l'intelligibilité (τὸ γιγνώσκεισθαι) des objets connaissables (τοῖς γιγνώσκουμένοις)<sup>2</sup>, aucune de ces propositions, cependant, ne constitue, aux yeux d'Aristote, un pas décisif dans la détermination de la principialité du bien. Le Stagirite explique, en effet, que, si le bien est alors un principe, ce n'est pas en vertu de sa nature propre, mais de sa conjugaison à un principe d'une autre nature : l'Un. En *Métaphysique*, A, 6, par exemple, la doxographie portant sur les principes de la philosophie platonicienne se referme sur cette remarque qui suggère que Platon adosse la question du Bien à celle de l'Un :

« En outre, il attribua à chacun des éléments [l'Un et la Dyade] chacune des causes du Bien et du Mal »<sup>3</sup>

À nouveau, en *Métaphysique*, N, 4, la question de savoir si le bien réside dans le principe ou non justifie qu'Aristote restitue ce qu'il croit être la doctrine platonicienne et, plus largement, académicienne sur ce point :

« Parmi ceux qui affirment l'existence de substances immobiles, certains disent que l'Un en soi est le Bien en soi. Cependant, ils pensaient que l'Un en était principalement la substance. »<sup>4</sup>

Quels que soient les motifs de cette lecture de la doctrine platonicienne du Bien<sup>5</sup>, il en ressort que le Bien n'est pas une cause ni un principe en vertu de sa nature propre. Peut-être même n'est-ce pas de lui-même qu'il tire sa nature, mais de l'Un. Ce n'est donc pas en tant que bien que le bien agit, mais en tant qu'il est un. C'est l'Un qui lui confère sa substance de bien, sa primauté et son efficace. En un sens donc, la doctrine platonicienne des causes et des principes n'accorde aucune place au Bien, puisque celui-ci n'est, par lui-même, ni premier<sup>6</sup> ni déterminant. Il ne l'est qu'en raison de son identification à une

<sup>1</sup> *République*, VI, 511b.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 509b.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, A, 6, 988a14-15 : ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέρωθεν ἑκατέρωθεν...

<sup>4</sup> *Ibidem*, N, 4, 1091b13-15 : τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασιν αὐτὸ τὸ ἐν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μὲντοι τὸ ἐν αὐτοῦ ὄντο εἶναι μάλιστα.

<sup>5</sup> En regard de cette doxographie, Ross (1924, I, p. 177) indique le *Philèbe*, 25e-26b, où la limite (πέρας) est dite être le principe de l'advenue du beau dans les choses.

<sup>6</sup> G. Aubry (2006, p. 37) souligne que cette critique du bien conduit à nier qu'il soit un principe, c'est-à-dire un terme premier : c'est l'Un le terme premier, de sorte que l'Idée du Bien ne posséderait aucune antériorité sur les autres. Le bien n'est pas un principe premier. Robin, déjà, avait montré que le bien ne saurait être un principe, puisqu'il emprunte les caractères du principe véritable à un terme antérieur (1908, p. 508).

réalité différente. En conséquence, peu importe que Platon insiste sur la primauté du Bien ou qu'il rattache la cause de certains phénomènes au Bien lui-même : celui-ci n'est pas un principe. À tout le moins, il n'est pas un principe en vertu d'une causalité qui lui serait propre : il ne l'est qu'à titre de cause formelle, c'est-à-dire au titre de la causalité qui est celle de l'Un<sup>1</sup>.

Du reste, la critique ne vise pas uniquement Platon. Aucun de ceux qui ont compris que le bien était un principe n'a su discerner à quel titre il le devait être :

« Ceux qui disent qu'il [le bien] est principe ont raison, mais ils ne disent pas comment le bien est principe : est-ce que c'est comme fin ou bien comme moteur ou bien comme forme ? »<sup>2</sup>

Empédocle, par exemple, produit un discours fort confus, en ce qu'il relie le bien à l'Amitié qui tient déjà le rôle d'une cause motrice et matérielle<sup>3</sup>. Anaxagore, on l'a vu<sup>4</sup>, n'est pas plus cohérent, puisque le bien est, pour lui, un principe efficient, ce qui ruine, en l'occurrence, sa primauté<sup>5</sup>. Ni Anaxagore, ni Empédocle, ni Platon, ne sont donc parvenus à définir la causalité propre du bien, les uns parce qu'ils l'ont adossée à un principe moteur, l'autre parce qu'il l'a associée à la causalité formelle. En langage aristotélicien, ceci revient à dire que, pour eux tous, c'est par accident que le bien est un principe<sup>6</sup> :

« La finalité des actions, des changements et des mouvements, d'une certaine manière, ils disent qu'elle est cause, mais ils ne le disent pas ainsi, ni non plus qu'elle l'est précisément par nature. En effet, ceux qui parlent de l'Intellect ou de l'Amitié posent qu'ils sont causes comme bien, cependant, ils n'en parlent pas en tant qu'ils sont la finalité de l'être ou de la génération de l'un des êtres, mais en tant que c'est à partir d'eux qu'il y a les mouvements. Semblablement aussi, ceux qui disent que l'Un et l'Être sont d'une telle nature, disent qu'ils sont la cause de la substance, non cependant qu'ils sont la finalité de l'existence ou de la génération. De la sorte, il se trouve que, d'une certaine manière, ils disent et ils ne disent pas que le bien est cause, car ils ne disent pas qu'il l'est au sens strict, mais par accident. »<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Métaphysique*, A, 6, 988a10-11 : « en effet, les Formes sont causes de l'essence des autres êtres et l'Un l'est pour les Formes » / τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἓν Cf. les remarques de G. Aubry, 2006, p. 36.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Λ, 10, 1075a38-b1 : οἱ δὲ τοῦτο μὲν ὀρθῶς ὅτι ἀρχήν, ἀλλὰ πῶς τὸ ἀγαθὸν ἀρχὴ οὐ λέγουσιν, πότερον ὡς τέλος ἢ ὡς κινήσαν ἢ ὡς εἶδος.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1075b1-4.

<sup>4</sup> Chapitre V, p. 311.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, Λ, 10, 1075b8-9.

<sup>6</sup> Cf. Robin, 1908, pp. 499-558 et Cherniss, 1944, p. 458.

<sup>7</sup> *Métaphysique*, A, 7, 988b6-16 : τὸ δ' οὐ ἔνεκα αἰ πράξεις καὶ αἰ μεταβολαὶ καὶ αἰ κινήσεις τρόπον μὲν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν οὐδ' ὄνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μὲν ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἔνεκά γε τούτων ἢ ὄν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις

Comme l'explique G. Aubry<sup>1</sup>, cela signifie que le bien, pour Aristote, ne doit pas être l'attribut d'autres causes plus fondamentales. Il doit, au contraire, être une cause par soi. Toutefois, cela ne peut apparaître clairement que si l'on comprend que c'est à titre de fin que le bien est un principe. Il est une visée, une finalité en vue de laquelle les événements et les êtres s'ordonnent<sup>2</sup>. Cependant, de cette causalité finale du bien, personne ne parle<sup>3</sup>. Aristote estime donc qu'il est le premier à définir clairement le mode d'action du bien, ce qui signifie, à ses yeux, qu'il est le premier à donner au bien les moyens d'être un principe véritable, en ne le rattachant pas à un principe antérieur et plus fondamental, duquel il tirerait sa substance ou son efficace.

À tous égards, il semble naturel que l'étude du mode de causalité de la substance immobile, en *Métaphysique*, Λ, 7, fasse fond sur la détermination conceptuelle des rapports entre le bien, le divin et le principe. Puisque, en effet, il est de la nature du divin d'être bon – sans toutefois que ce soit au détriment de son autarcie –, puisqu'il est de la nature du bien d'être un principe, puisque le principe premier n'est tel que dans la mesure où il est le bien lui-même –, ce qui signifie, en l'occurrence, que le bien est un acte et une fin, il semble non seulement légitime, mais naturel, qu'Aristote identifie la substance immobile divine et la perfection, et qu'il lui attribue un mode de causalité qui n'est autre que celui de la fin. En amont du texte de Λ, 7 et des raisons qu'il soulève explicitement, un large faisceau d'indices converge pour montrer qu'il n'y a pas d'autre issue, pour penser la causalité du Premier Moteur, que de la rapprocher de celle du bien, c'est-à-dire de la finalité. Aussi, la doctrine de Λ 7 est-elle profondément harmonieuse, puisqu'elle réunit en elle la perspective théologique et la perspective archologique qui, toutes deux, ont quelque légitimité – celle-ci principalement, celle-là de façon plus souterraine – à dire ce qu'il en est du Premier Moteur.

---

οὐσίας λέγουσιν· ὡς δ' αὖτως καὶ οἱ τὸ ἐν ἢ τὸ ὄν φάσκοντες εἶναι τὴν τοιαύτην φύσιν τῆς μὲν οὐσίας αἰτίον φασιν εἶναι, οὐ μὴν τούτου γε ἕνεκα ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι, ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πως συμβαίνει αὐτοῖς τὰγαθὸν αἰτίον· οὐ γὰρ ἀπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν.

<sup>1</sup> G. Aubry, 2006, p. 33.

<sup>2</sup> Aucun des énoncés de la cause finale (*Métaphysique*, A, 3, 983a31-32 ; Δ, 2, 1013a32-b3 ; *Physique*, II, 3, 194b32-195a3 ; 195a23-26), aucune des définitions du principe (*Métaphysique*, Δ, 1, 1013a20-23), ne peut en faire douter.

<sup>3</sup> La téléologie du *Timée* ne change rien à l'affaire ; elle ne convainc pas Aristote que la causalité finale soit assumée par Platon. Peut-être est-ce parce que celle-ci dépend à la fois de la volonté du démiurge – auquel cas la critique adressée plus haut à Anaxagore continue de s'appliquer : le principe n'est pas premier – et de l'ordre intelligible, sur le modèle duquel le démiurge structure le monde, ce qui suppose à nouveau que le bien est une cause formelle.

## II. LES DÉVELOPPEMENTS DE *MÉTAPHYSIQUE*, Λ, 7<sup>1</sup>

Le nouveau volet de l'étude de la substance immobile, en *Métaphysique*, Λ, 7, prolonge en grande partie cette analyse du principe qui l'unit étroitement au bien et à son influence spécifique. En procédant à l'identification du Premier Moteur aux instances premières du désirable et de l'intelligible, Aristote ouvre ainsi la possibilité de lui attribuer une causalité finale. En Λ 7, cependant, cette attribution n'est pas une évidence qu'Aristote placerait à l'initiale de son enquête. Elle est une conséquence de l'approfondissement progressif de la nature de la substance immobile, approfondissement à l'occasion duquel les acquis démonstratifs du chapitre précédent – et la doctrine de l'Acte pur, en particulier – sont patiemment exploités et traduits dans le langage du bien et du beau. Dans cette entreprise, quatre étapes argumentatives peuvent être dégagées.

### II. 1. 1072a19-23 : La transition avec Λ 6

Λ 6 et Λ 7 sont étroitement connectés. En témoigne cette assez longue transition, par laquelle Aristote résume les acquis de la démonstration qui s'achève :

« Puisqu'il est possible qu'il en soit ainsi et puisque, s'il n'en est pas ainsi, cela proviendra de la nuit, de l'amalgame de toute chose et du non-être, ces questions peuvent être résolues. Et il existe quelque chose qui est toujours mû d'un mouvement incessant, lequel est circulaire (cela est évident non seulement par la raison, mais dans les faits), de sorte que le premier ciel peut être éternel. Il existe donc aussi quelque chose qui meut. »<sup>2</sup>

Dans son commentaire du chapitre, A. Laks<sup>3</sup> note que cette transition procède en deux temps. Le début et la fin de l'extrait ne font pas référence aux mêmes acquis

<sup>1</sup> On pourrait dire schématiquement que Λ 7 a deux volets principaux : le premier (1072a19-b14) qui s'attache à déterminer la façon dont meut le Premier Moteur, pour ainsi envisager la motricité de la cause finale, le second (1072b14-30) qui s'interroge sur l'activité que développe ce principe. Il va sans dire que seul le premier de ces deux volets intéresse la présente enquête, ce qui est très loin de signifier qu'ils sont déconnectés l'un de l'autre. Nous renvoyons au chapitre VIII pour une analyse de la *διαγωγὴ* divine.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ 7, 1072a19-23 : Ἐπεὶ δ' οὕτω τ' ἐνδέχεται, καὶ εἰ μὴ οὕτως, ἐκ νυκτὸς ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος, λύοιτ' ἂν ταῦτα, καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἀπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλω (καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον), ὥστ' αἰδῖος ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός. ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ.

<sup>3</sup> A. Laks, 2000, p. 213. Il referme la transition avant la dernière phrase que nous citons (« ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. »), afin de garder plus de continuité avec l'argument suivant qui s'interroge sur l'immobilité de ce qui meut. Toutefois, l'existence de ce moteur n'est, pas moins qu'aucun des autres éléments de cette

démonstratifs. Aristote propose ici une double transition : l'une par laquelle il renvoie à l'élucidation d'une aporie, l'autre qui énonce les premiers résultats de  $\Lambda$  6 concernant l'existence d'un mouvement éternel et de son moteur. Quelque chose des deux étapes démonstratives de  $\Lambda$  6 est ainsi en chaque cas exprimé.

En 1072a19-21, Aristote commence par se référer rapidement à une preuve dont il estime qu'elle évite les écueils d'une origine chaotique, confuse ou relevant du non-être lui-même. La preuve aurait été faite antérieurement qu'il ne doit pas en aller ainsi et que ces hypothèses, par suite, sont toutes à rejeter. En vertu de la proximité des deux οὕτως en  $\Lambda$ , 6, 1072a17 et en  $\Lambda$ , 7, 1072a19, on peut penser que la référence porte ici sur la démonstration, en  $\Lambda$  6<sup>1</sup>, de la permanence du même dans le monde, en dépit de l'existence de la génération et de la corruption. De fait, montrer que le monde, malgré le changement, demeure le même et dans le même état, en vertu de l'existence d'une cause éternelle de permanence, c'est démontrer que ni le monde dans son ensemble, ni les êtres engendrés, ne proviennent de la nuit ou de quelque autre origine confuse. Le changement n'est pas total ; le non-être ne précède pas l'être. Du reste, les précédentes occurrences<sup>2</sup> de deux des trois hypothèses, dont Aristote dit qu'elles sont à rejeter, interviennent à l'entrée de cette argumentation de  $\Lambda$  6, Aristote montrant alors qu'elle permet de refuser qu'un temps de nuit ou de chaos<sup>3</sup> ait pu précéder l'état présent du monde. Sans doute est-ce donc, en partie du moins, cette démonstration qu'Aristote vise à l'initiale de  $\Lambda$  7. Cependant, elle n'est pas la seule à être évoquée par Aristote car elle ne s'impose pas de façon autonome, en  $\Lambda$  6. Aristote l'aborde uniquement parce qu'elle constitue le prolongement problématique de l'antériorité de l'acte par rapport à la puissance. Tous ceux, en effet, qui soutiennent que la puissance précède l'acte sont amenés à conclure que notre monde est issu de la puissance. C'est pourquoi le premier énoncé de l'hypothèse d'une nuit ou d'un amalgame originaires<sup>4</sup> intervient plus haut dans le chapitre 6, soit après l'exposé de la théorie à combattre, celle de l'antériorité de la puissance par rapport à l'acte. C'est l'ensemble de cette difficulté (ἀπορία,  $\Lambda$ , 6, 1071b22-23) qui trouve à présent une solution (λύειτ' ἄν,  $\Lambda$ , 7, 1072a20)<sup>5</sup>. C'est donc, plus largement, l'ensemble des résultats de la discussion de la priorité de l'acte sur la puissance – discussion qui fait l'objet de la seconde grande ligne argumentative de  $\Lambda$  6 – qui trouve ici une reformulation succincte.

---

transition, un acquis de la démonstration de  $\Lambda$  6. Elle peut donc, à cet égard, figurer dans ce premier moment du chapitre 7.

<sup>1</sup> 1072a7 sqq.

<sup>2</sup> 1072a8.

<sup>3</sup> Certes, le chaos n'est pas le non-être. Par le gouffre qu'il évoque, cependant, on peut, en un sens, l'y associer.

<sup>4</sup> 1071b27-28.

<sup>5</sup> Voir A. Laks, 2000, p. 213.

Cependant, si la connexion est grande entre  $\Lambda$  6 et  $\Lambda$  7, c'est aussi parce que, à partir de 1072a21, les premiers acquis démonstratifs du chapitre sont brièvement rappelés. Ceux-ci consistent, d'une part, en l'existence d'un mouvement éternel et circulaire et, d'autre part, en l'existence d'une réalité qui le meut. C'est précisément parce qu'Aristote résume ici de nouveaux aspects de la démonstration de  $\Lambda$  6 qu'A. Laks<sup>1</sup> propose de construire différemment le passage, en plaçant un point après « ταῦτα », là où la tradition n'ajoute qu'une virgule. À ses yeux, la relation entre les premières lignes de  $\Lambda$  7 et la fin de  $\Lambda$  6 est si étroite qu'il n'est pas exclu qu'elles en aient fait originellement partie, le chapitre 7 ne commençant alors qu'à partir de « καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαστον ». A. Laks ajoute que le présent « ἔστι » introduit une rupture par rapport à l'optatif qui le précède (« λύοιτ' ἄν »), ce qui doit convaincre qu'Aristote aborde ici une question nouvelle. Surtout, A. Laks estime que la ponctuation ordinaire du texte incite à penser que l'existence d'un mouvement éternel est une nouvelle conséquence de l'antériorité de l'acte par rapport à la puissance. Or, ce n'est pas ainsi, explique-t-il, qu'Aristote la présente, en  $\Lambda$  6 du moins. Plutôt que d'en être un prolongement, elle en est une prémisse : c'est l'existence d'un mouvement éternel qui conduit Aristote à se pencher sur la question de la préséance entre l'acte et la puissance. Il faudrait, par suite, clairement distinguer ces deux moments de la récapitulation. En réalité, le problème de la ponctuation du passage est d'un enjeu relativement modéré. D'un point de vue argumentatif, en tout cas, on ne doit pas perdre de vue que, en dépit de l'ordre démonstratif qu'Aristote adopte en  $\Lambda$  6, l'existence d'un mouvement éternel est partie prenante de l'antériorité de l'acte par rapport à la puissance. Admettre l'existence d'un tel mouvement, c'est déjà admettre la priorité de ce qui est en acte sur ce qui est en puissance : c'est là ce qu'Aristote indique, en 1071b32-33, lorsqu'il explique que Platon et Leucippe, en posant l'éternité du mouvement, se rallient à la priorité de l'acte. Leur erreur fut simplement de ne pas s'interroger sur la cause de ce mouvement, sur l'acte qui précède cet en-acte<sup>2</sup>. En somme, leur erreur fut de ne pas adjoindre une cause actuelle à ce mouvement éternel : « ἔστι τοίνυν τι καὶ ὁ κινεῖ ». La question de la préséance entre la démonstration de l'éternité du mouvement et celle de l'antériorité de l'acte est donc, on le voit, assez confuse. Il est du moins difficile de s'assurer que l'existence d'un mobile éternellement mû n'est pas ici présentée comme une conséquence de l'antériorité de l'acte par rapport à la puissance.

Il demeure exact, cependant, qu'un nouveau moment de la récapitulation des acquis de  $\Lambda$  6 commence à présent. Non seulement le raisonnement, mais aussi les faits, enseignent, dit Aristote, qu'il existe quelque mobile éternellement mû d'un mouvement incessant et circulaire, de sorte qu'il faut conclure également à l'existence de ce qui le

<sup>1</sup> A. Laks, 2000, p. 213.

<sup>2</sup> 1071b33 *sqq.*

meut. Chacun de ces points est comme une reprise de la première partie de  $\Lambda$  6 : l'éternité du mouvement a déjà été prouvée en 1071b7, son caractère incessant ( $\alpha\pi\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\nu$ ) en résumé à la fois l'éternité et la continuité (laquelle continuité est mentionnée en 1071b9 et 11), sa circularité est énoncée en 1071b11, et bien entendu l'existence d'une réalité capable de le mouvoir ou de le produire intervient à partir de 1071b12. Néanmoins, ce bref résumé de  $\Lambda$  7 ajoute des éléments nouveaux qui pourraient fort bien passer inaperçus, dans la mesure où aucun n'est vraiment inattendu. A. Laks<sup>1</sup> note que le ton de ces quelques lignes est bien plus concret que celui de la démonstration de  $\Lambda$  6. Tandis que le propos s'y concentrait alors sur l'existence du *mouvement* éternel, c'est, à présent, l'existence d'un *mobile* éternel qu'il met en évidence («  $\tau\iota \alpha\epsilon\iota \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  »). Cette dimension plus concrète transparaît également dans cet appel aux faits, qu'Aristote formule en 1072a22 : ce n'est plus alors seulement la nécessité d'un raisonnement physique, dit-il, qui doit convaincre de l'éternité du mouvement, mais l'expérience elle-même, qui permet même de révéler l'identité de ce mobile éternel, ce qu'Aristote n'a jamais précisé jusqu'ici. En  $\Lambda$  7, en revanche, il explique pour la première fois que le mobile éternel n'est autre que le premier ciel ( $\delta \pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma \omicron\upsilon\rho\rho\rho\nu\omicron\varsigma$ )<sup>2</sup>. Par ce ton plus concret, par cet appel aux faits qui permet de lever le voile sur l'identité des réalités en question, le programme qu'Aristote se fixe au début de  $\Lambda$  6 trouve un nouveau degré d'accomplissement : l'existence de substances incorruptibles est à présent mieux établie<sup>3</sup>, non pas seulement parce qu'on peut identifier l'être qui se meut circulairement et dire, en conséquence, que le premier ciel est au nombre des substances éternelles et incorruptibles («  $\acute{\omicron}\sigma\tau\prime \acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu \epsilon\iota\eta \delta \pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma \omicron\upsilon\rho\rho\rho\nu\omicron\varsigma$  »), mais encore parce que l'existence de son moteur peut être énoncée de manière plus définitive. En effet, tandis que c'était toujours au moyen d'une formulation hypothétique<sup>4</sup> ou au titre d'une nécessité logique<sup>5</sup> qu'Aristote démontrait en  $\Lambda$  6 l'existence d'une cause première actuelle, c'est à présent plus fermement qu'il en énonce l'existence réelle. Le passage de  $\Lambda$  6 à  $\Lambda$  7 se présente alors comme celui de la démonstration logique de la nécessité d'un mouvement circulaire et de son moteur éternel à celui de l'affirmation assurée de leur

<sup>1</sup> A. Laks, 2000, p. 214.

<sup>2</sup> C'est pourquoi les modifications que propose A. Laks, (un point après  $\kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omega$  et la suppression de la parenthèse qui enserme traditionnellement  $\kappa\alpha\iota \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \omicron\upsilon \lambda\acute{\omicron}\gamma\omega \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime \xi\rho\gamma\omega \delta\eta\lambda\omicron\nu$ ) sont fort bien venues : cela suggérerait que c'est l'appel aux faits qui permet d'identifier le mobile éternel, identification à laquelle le raisonnement sur les conditions d'un mouvement éternel ne peut parvenir de lui-même. Cf. A. Laks, 2000, p. 214.

<sup>3</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6, 1071b4-5 ( $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu \acute{\omicron}\tau\iota \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta \epsilon\iota\acute{\nu}\alpha\iota \acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu \tau\iota\nu\alpha \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\nu \acute{\alpha}\kappa\iota\acute{\nu}\eta\tau\omicron\nu$ ) et 1071b5-6 ( $\acute{\alpha}\iota \tau\epsilon \gamma\acute{\alpha}\rho \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\iota \pi\rho\omega\tau\alpha\iota \tau\omicron\nu\omega\nu \acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu, \kappa\alpha\iota \epsilon\iota \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota \phi\theta\alpha\rho\tau\alpha\iota, \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \phi\theta\alpha\rho\tau\acute{\alpha}$ ).

<sup>4</sup> «  $\epsilon\iota \xi\sigma\tau\iota \kappa\iota\nu\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu \eta \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$  » en 1071b12 ; «  $\epsilon\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \mu\eta \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$  » en 1071b17 ; «  $\omicron\upsilon\delta\prime \epsilon\iota \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$  » en 1071b18 ; «  $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\upsilon\varsigma \gamma\acute{\alpha}\rho \delta\epsilon\iota, \epsilon\iota\pi\epsilon\rho \gamma\epsilon \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \tau\iota \acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu$  » en 1071b21-22.

<sup>5</sup> «  $\delta\epsilon\iota \acute{\alpha}\rho\alpha \epsilon\iota\acute{\nu}\alpha\iota \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}\nu \tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\eta\nu \eta\varsigma \eta \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  » en 1071b19-20 ; «  $\xi\tau\iota \tau\omicron\iota\acute{\nu}\nu\tau\alpha\varsigma \tau\acute{\alpha}\varsigma \delta\epsilon\iota \tau\acute{\alpha}\varsigma \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma \epsilon\iota\acute{\nu}\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon \acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma$  » en 1071b20-21 ; «  $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\upsilon\varsigma \gamma\acute{\alpha}\rho \delta\epsilon\iota, \epsilon\iota\pi\epsilon\rho \gamma\epsilon \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \tau\iota \acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu$  » en 1071b21-22.

existence réelle. C'est donc l'examen de cette troisième sorte de substance qui peut à présent reprendre, pour avancer vers la détermination de nouvelles propriétés et de celle, en l'occurrence, qui, depuis  $\Lambda$  1<sup>1</sup>, sert à la distinguer de toutes les autres : l'immobilité.

## II. 2. 1072a24-26 : La preuve de l'immobilité du Premier Moteur.

Trois lignes seulement servent à prouver que le moteur du premier ciel est un moteur immobile. En trois lignes seulement, Aristote achève le premier volet de ce programme démonstratif qu'il énonce à l'entrée du chapitre 6 : dire qu'il existe nécessairement une certaine substance éternelle et immobile<sup>2</sup>. À dire vrai, cette immobilité ne devrait plus faire aucun doute : la thèse de l'actualité du Premier Moteur implique que celui-ci ne connaisse pas la puissance liée à la mobilité. Aristote, toutefois, prend soin de développer un argument qui rend explicite ce qui, jusque là, était simplement supposé. Considéré dans sa globalité, cet argument est relativement intelligible : il consiste à affirmer l'existence d'un moteur non mû, en vertu de son opposition à la rubrique des moteurs intermédiaires, c'est-à-dire mus. C'est alors une distinction entre deux rubriques de moteurs – ceux qui meuvent en étant mus et ceux qui meuvent en restant immobiles – qui conduit à l'affirmation que le moteur du premier ciel doit être nécessairement compté au nombre des seconds. À cet argument issu d'un balancement entre deux catégories de moteurs s'ajoute l'esquisse d'un second argument, Aristote se référant alors – de façon plus attendue – au fait que ce moteur est une substance éternelle et actuelle, qualités qui interdisent que le Premier Moteur soit un moteur mû. Deux arguments donc, mais dont aucun n'est longuement développé, ni même clairement exprimé. Les conséquences de la doctrine de l'Acte pur sont ici simplement esquissées. Quant à l'argument issu de l'opposition entre le moteur mû et celui qui ne l'est pas, le texte en semble difficile, si ce n'est corrompu, de sorte que les chevilles argumentatives n'en apparaissent pas spontanément.

Le texte de la tradition est le suivant :

« ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν καὶ μέσον τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. »

<sup>1</sup> C'est, depuis le début de  $\Lambda$ , l'immobilité qui permet de caractériser le troisième type de substance à examiner : il en est ainsi, dans le chapitre 1 (1069a33), au moment de l'annonce d'une analyse tripartite des substances ; il en va de même, dans le chapitre 6 (1071b5), où Aristote redéfinit son programme d'étude : prouver l'existence d'une substance éternelle et *immobile*.

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6, 1071b4-5 : λεπτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι ἀίδιον τινα οὐσίαν ἀκίνητον.



Deux problèmes ont encouragé les éditeurs, depuis Bonitz, à modifier le texte ou bien à imaginer que certaines lacunes ont pu l'altérer. Le premier problème consiste en la présence du second *καί*, celui qui précède *μέσον* ; le second tient à la place de *τοίνυν* qui, selon la ponctuation qu'on donnera au texte, sera soit à l'initiale d'une proposition, soit apparemment inapproprié, puisqu'il sera alors connecté à *μέσον*, alors qu'il semblerait plus naturel qu'il aidât à formuler la conclusion de l'argument, c'est-à-dire l'immobilité d'un certain moteur. La solution que propose Bonitz<sup>1</sup> – et que beaucoup reprendront – est double. Il s'agit soit de supprimer le *καί* et d'inverser l'ordre entre *τοίνυν* et *ἔστι*, de sorte que *τοίνυν* retrouve une position acceptable tout continuant d'introduire la conclusion de l'argument<sup>2</sup>, soit de rapprocher ce texte d'un passage de *Physique*, VIII, 5, dans lequel Aristote semble livrer le détail d'un argument semblable à celui de Λ 7 :

« Et puisque nous voyons le terme extrême, qui peut être mû mais qui n'a pas le principe du mouvement, et ce qui est mû par autre chose et non par soi, il est raisonnable, pour ne pas dire nécessaire, que le troisième terme soit ce qui meut en étant immobile. »<sup>3</sup>

Si l'on suit le raisonnement qui est ici exposé, il faudrait comprendre, explique Bonitz, que ce passage de Λ 7 pose, à partir du triptyque mobile non moteur – mobile moteur – moteur non mû, la nécessité de contrebalancer le cas de l'intermédiaire par celui du moteur immobile. C'est ainsi que Bonitz glose le texte, en disant qu'il faut le comprendre de la manière suivante : *ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν κινούμενον καὶ μὴ κινεῖν τὸ δὲ κινούμενον καὶ κινεῖν καὶ τρίτον τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ*. Il propose alors de supposer que des lacunes altèrent le texte traditionnel de Λ 7, de sorte qu'il faudrait lire :

« ἐπεὶ δὲ <τὸ κινούμενον καὶ οὐ κινεῖν ἔσχατον καὶ> τὸ κινούμενον καὶ κινεῖν μέσον, <ἕτερον / τρίτον> τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ... »

Nous n'aurions donc accès qu'à des lambeaux d'un texte original dans lequel l'argument posait à l'origine clairement que le moteur non mû devait couronner, par symétrie, une série composée d'un moteur mû et d'un mobile non moteur. Prenant appui sur les travaux de Bonitz, les interprètes qui lui succèdent se sont souvent ralliés à l'une ou l'autre de ses hypothèses, parfois aux deux en même temps. Jaeger, par exemple, tout en maintenant le

<sup>1</sup> H. Bonitz, 1849, pp. 495-496.

<sup>2</sup> De la sorte, il faudrait lire : *ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινεῖν [καὶ] μέσον, ἔστι τοίνυν τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσία*.

<sup>3</sup> *Physique*, VIII, 5, 256b20-24 : *ἐπεὶ δ' ὁρῶμεν τὸ ἔσχατον, ὃ κινεῖσθαι μὲν δύναται, κινήσεως δ' ἀρχὴν οὐκ ἔχει, καὶ ὃ κινεῖται μὲν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δὲ ἄλλ' ὑφ' αὐτοῦ, εὐλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν*.

καί qui précède μέσον, admet l'existence d'une lacune avant τοίνυν<sup>1</sup>. Ross, de son côté, non seulement se range à l'avis de Bonitz, en supprimant le καί, mais il suppose également une lacune avant et après τοίνυν<sup>2</sup>. Dans son apparat, puis dans son commentaire du passage<sup>3</sup>, il explique qu'il est exclu, pour sauver à la fois le καί et la place de τοίνυν, de ponctuer après κινούν, car cela suggérerait alors que le Premier Moteur est un moteur intermédiaire. Il propose donc, en plus de la suppression du καί, soit de faire l'hypothèse d'une lacune, soit de procéder, comme Bonitz, à l'inversion des termes entre τοίνυν et ἔστι, soit encore de supprimer τοίνυν ou de le remplacer par κινούν. À ses yeux, en tout cas, l'argument repose très certainement sur la distinction entre un moteur mû et un moteur non mû, distinction dont il ressort que le premier est un intermédiaire et que le Premier Moteur, par suite, est nécessairement immobile<sup>4</sup>.

Néanmoins, il n'est pas certain que les quelques lignes de *Physique*, VIII, 5 que Bonitz indique soient celles à partir desquelles il faille reconstruire ce passage. A. Laks<sup>5</sup> montre, en effet, que cet extrait de VIII, 5 présente moins d'affinités qu'il n'y paraît avec l'argument de Λ 7 : le terme μέσον, par exemple, n'y est pas repris et rien n'indique qu'il faille le connecter au terme ἔσχατον, pour pouvoir ensuite envisager le cas qui lui fait face, celui du moteur immobile. Du reste, il montre que le passage<sup>6</sup> qui précède ces lignes est tout aussi pertinent pour comprendre l'argument de Λ 7, si bien que c'est, selon lui, la

<sup>1</sup> Il édite donc : ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινούν καὶ μέσον, ... τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα.

<sup>2</sup> Ainsi, son texte est le suivant : ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινούν [καί] μέσον, † τοίνυν † ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. Les lacunes mises à part, tel est le texte édité par Tredennick, 1933.

<sup>3</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 374.

<sup>4</sup> C'est en vertu de cette interprétation de l'argument qu'il rejette la conjecture de Jackson qui, sur l'indice de Themistius, suggère de remplacer μέσον par μὴ ὄν et de lire ainsi : ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινούν καὶ μὴ, ὄν τοίνυν ἔστί τι ... Ross explique, en effet, que non seulement la leçon « ὄν τοίνυν ἔστί τι » est difficile, mais aussi que l'argument de Λ 7 ne consiste pas à opposer deux types de mobiles – comme c'est le cas dans la leçon de Jackson –, mais bien deux types de moteurs. Sur ce point, les remarques de Ross semblent parfaitement justifiées : bien que le partage entre les mobiles moteurs et les mobiles non moteurs puisse désigner les mêmes réalités que deux des trois catégories de l'argument de *Physique*, VIII, 5, à partir duquel on reconstruit ce texte, ce partage, cependant, ne permet pas de procéder ensuite à la déduction d'un moteur immobile, puisque ce n'est pas sur le concept de moteur que l'argumentation repose alors.

<sup>5</sup> A. Laks, 2000, pp. 215-219.

<sup>6</sup> *Physique*, VIII, 5, 256b13-20 : καὶ εὐλόγως δὲ τοῦτο συμβέβηκεν. τρία γὰρ ἀνάγκη εἶναι, τὸ τε κινούμενον καὶ τὸ κινούν καὶ τὸ ὃ κινεῖ. τὸ μὲν οὖν κινούμενον ἀνάγκη κινεῖσθαι, κινεῖν δ' οὐκ ἀνάγκη· τὸ δ' ὃ κινεῖ, καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι (συμμεταβάλλει γὰρ τοῦτο ἅμα καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τῷ κινουμένῳ ὄν· δῆλον δ' ἐπὶ τῶν κατὰ τόπον κινούντων· ἀπτεσθαι γὰρ ἀλλήλων ἀνάγκη μέχρι τινός)· τὸ δὲ κινούν οὕτως ὥστ' εἶναι μὴ ὃ κινεῖ, ἀκίνητον. Dans ce passage, se trouveraient, selon Laks (2000, pp. 215-219) certains éléments plus proches de la perspective de Λ 7, comme l'allusion, présente en *Physique*, VIII, 5 et développée en Λ 7, à la façon dont meut le moteur immobile (οὕτως ὥστε).

ligne argumentative de la totalité du chapitre 5 qui est ici retranscrite et non pas l'une de ses argumentations de détail. De la sorte, il faut alors estimer, poursuit-il, que cette recherche est sans objet qui essaie de retrouver le texte précis à partir duquel il faudrait supposer les quelques lacunes qui rendraient  $\Lambda$  7 inintelligible. Et s'il n'y a pas lieu de reconstruire le texte, c'est précisément parce que rien en lui ne serait définitivement problématique. Le  $\kappa\alpha\iota$  qui précède  $\mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omicron\nu$  serait à comprendre comme une façon d'introduire, avec insistance, une nouvelle qualité de l'être qui est à la fois mobile *et* moteur : celui-ci est aussi et « de ce fait même » un intermédiaire. En outre, conformément à la proposition de S. Fazzo<sup>1</sup>, le  $\tau\acute{o}$  peut aussi servir non pas tant à déterminer  $\kappa\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  qu'à introduire une forme d'énumération par laquelle Aristote expliquerait qu'il y a trois termes à prendre en compte : le mobile, le moteur et ce qui est intermédiaire<sup>2</sup>. De la sorte, en tout cas, il apparaît que le  $\kappa\alpha\iota$  peut trouver une explication. Quant au  $\tau\acute{o}\lambda\upsilon\nu\nu$ , A. Laks propose soit de le supprimer, en vertu d'une dittographie<sup>3</sup>, soit de le rattacher à  $\mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omicron\nu$  et de comprendre alors que le mobile moteur est *donc* aussi un intermédiaire. En tout état de cause, le texte de la tradition pourrait alors être préservé, tout en continuant de faire signe vers un argument qui passerait du mobile non moteur, au moteur mû et intermédiaire, pour finalement atteindre le cas du moteur qui n'est pas mû.

L'ensemble de ces remarques est très éclairant : ni l'évidence de la référence argumentative du passage, ni la possibilité de conserver le texte des manuscrits ne sont ainsi compromises. Peut-être faut-il simplement compléter un peu l'analyse qui se dessine alors du texte, en montrant que ces hypothèses de lecture ne sont pas toutes compatibles entre elles. Plus précisément, chacun des deux motifs, énumérés plus haut, de la conservation du  $\kappa\alpha\iota$  conduit à placer l'accent sur un nœud démonstratif différent et qui se déplace en fonction de la portée argumentative que l'on est prêt à accorder à la participiale dans laquelle Aristote rappelle que le moteur qui meut sans être mû est une substance éternelle et identique à l'acte ( $\acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\delta\iota\omicron\nu\nu\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \omicron\upsilon\delta\sigma\alpha$ ).

Qu'en est-il, en effet, de l'argument de 1072a24-26, pris dans son entier ? Alors qu'Aristote vient d'affirmer l'existence d'un mobile éternel et éternellement mû – le premier ciel – ainsi que celle de son moteur, il s'engage à présent à prouver l'immobilité de ce dernier. Cette preuve peut avoir un ou deux ressorts démonstratifs : soit celui issu de la série des moteurs mus et de l'opposition entre le cas du moteur intermédiaire et celui du moteur premier, soit également celui qui repose sur l'appel à l'actualité du Premier

<sup>1</sup> S. Fazzo, 2004, pp. 218, n. 39.

<sup>2</sup> C'est pourquoi A. Laks (2007, p. 86) traduit le passage comme suit : « Mais étant donné le “mû, moteur, et intermédiaire”... »

<sup>3</sup> Un autre  $\tau\acute{o}\lambda\upsilon\nu\nu$  figurant une ligne plus haut (1072a23-24) dans le texte, dans une proposition d'ailleurs similaire :  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\acute{o}\lambda\upsilon\nu\nu\ \tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{\omicron}\ \kappa\iota\nu\acute{\epsilon}\tilde{\iota}$ .

Moteur. Dans le premier cas, il s'agit alors de prouver que le Premier Moteur est immobile, uniquement en vertu d'un argument qui manipule les catégories de mû, de moteur et d'intermédiaire ; dans le second, l'immobilité du moteur recherché peut aussi être la conséquence de son actualité. La question est alors de savoir si, de ces deux éléments démonstratifs possibles, l'un prime sur l'autre, ou bien s'ils collaborent en quelque façon. Selon la réponse que l'on choisira, ce seront à la fois la valeur de la participiale et la façon de rendre compte du καί qui seront sujets à variation.

Dans le cas, en effet, où l'on estime que c'est sur l'argument fondé sur la notion de μέσον que repose l'essentiel de la démonstration, il apparaît alors que la précision selon laquelle le moteur immobile est une substance éternelle et actuelle est de l'ordre d'une détermination supplémentaire qui n'ajoute rien à la démonstration, mais qui précise simplement son prolongement dans le contexte de Λ. L'argument aurait ainsi une première partie de portée générale qui chercherait à montrer, de façon *a priori* (c'est-à-dire sans prendre en compte les acquis de Λ 6 sur la nature de la substance étudiée) et à partir du fait établi du mouvement éternel, que ce qui en est le moteur doit être immobile, en vertu de son statut de moteur premier et non pas intermédiaire ; il y aurait ensuite une seconde partie qui déterminerait cette conclusion en la transposant d'un contexte physique général sur l'opposition entre deux types de moteurs vers celui, plus propre à Λ, d'un questionnement sur la nature de ὁδὸς ἀκίνητος. Dans cette hypothèse, la participiale serait parenthétique : elle ne constituerait pas tant un argument supplémentaire en faveur de l'immobilité du Premier Moteur, qu'une façon de raccorder cette immobilité à la progression démonstrative de Λ. Dans cette hypothèse encore, il faudrait estimer que l'argument fondé sur la notion de μέσον doit avoir quelque intelligibilité, qu'il ne doit pas être trop elliptique. C'est pourquoi la suggestion de S. Fazzo est celle qui donne le plus de force logique à l'argument, puisqu'elle permet non pas simplement de lire l'opposition entre un moteur mû et intermédiaire et un moteur immobile, mais un triptyque composé du mû (non moteur), de l'intermédiaire (le moteur mû) et du moteur dernier (qui ne peut être mû). On passerait ainsi d'un balancement entre le moteur mû et celui qui ne l'est pas, balancement un peu arbitraire et dont on ne voit pas en quoi il permet d'affirmer avec nécessité l'immobilité du moteur dernier, à une triade dans laquelle la symétrie<sup>1</sup> implique plus clairement et plus définitivement la conclusion attendue. En tout cas, même l'hypothèse de ce balancement n'a de réelle force démonstrative qu'à la condition qu'on le complète mentalement par le cas du mû non moteur, afin de rétablir une symétrie dont il découle que le terme qui clôt la série par le haut est l'exact opposé de celui qui la clôt par le bas. De la sorte, il faudrait traduire :

---

<sup>1</sup> Cf. B. Manuwald, 1989, pp. 35-40.

« Or, puisqu'il y a le mû, le moteur et l'intermédiaire, il y a quelque chose qui meut sans être mû, qui est éternel, substance et acte. »<sup>1</sup>

En revanche, si l'on considère que la force de l'argument ne réside pas uniquement dans la référence à la série des mus et des moteurs, mais aussi dans l'allusion à l'actualité du moteur étudié, c'est alors à un léger déplacement d'accent qu'on doit procéder car il faut accorder une valeur circonstancielle et explicative à la participiale qui clôt le passage. C'est l'hypothèse qu'avance A. Laks<sup>2</sup>, qui comprend alors que, *du fait même* qu'il est acte pur, le Premier Moteur est aussi immobile. Selon cette lecture, Aristote ne souhaiterait donc pas rappeler que le moteur, dont il vient de montrer qu'il n'est pas mû – en vertu d'une certaine argumentation physique générale fondée sur le triptyque mû / intermédiaire / moteur – est aussi une substance éternelle et actuelle, c'est-à-dire qu'il s'agit bien de la substance dont l'existence a été dégagée en Λ 6 ; il souhaiterait plus fondamentalement démontrer que ce moteur est immobile *en vertu* aussi de la nature que Λ 6 a montré être la sienne. Dans cette perspective, il serait plus pertinent de comprendre la proposition « ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν καὶ μέσον » non pas comme une énumération des trois instances qui composent la série de moteurs et des mus, mais plutôt comme l'énoncé du cas de l'être qui est à la fois moteur et mû – et aussi intermédiaire – et dont il apparaît qu'il ne peut dire ce qu'il en est du moteur recherché. N'oublions pas, en effet, qu'Aristote a rappelé, dans la transition qui précède, l'existence d'un mobile éternel et de son moteur. C'est ce moteur et son mode d'être que le présent passage sert à décrire. Or, puisqu'il y a ce qui est moteur tout en étant mû, c'est-à-dire un moteur intermédiaire, il apparaît donc que le moteur du premier ciel ne peut mouvoir de cette manière, attendu qu'il est premier et non pas intermédiaire, attendu aussi qu'on a montré qu'il est une substance éternelle et actuelle. Aussi peut-on traduire le texte :

« Or, puisqu'il y a ce qui est mû et moteur et aussi intermédiaire donc, il y a quelque chose qui meut sans être mû, étant donné qu'il est éternel, substance et acte. »<sup>3</sup>

De la sorte, l'immobilité du Premier Moteur trouverait alors une première justification en vertu de l'opposition – en partie tacite – entre l'ἀρχή et le μέσον<sup>1</sup>, à quoi s'ajouterait une

<sup>1</sup> ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν καὶ μέσον, [τόλινυ] ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. Nous reprenons la suppression du τόλινυ, proposée par A. Laks. Bien qu'il ne soit pas impossible de le rattacher à μέσον, ce τόλινυ se justifie toutefois plus difficilement dans le cadre de cette énumération.

<sup>2</sup> A. Laks, 2000, p. 219.

<sup>3</sup> ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν καὶ μέσον τόλινυ, ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. À l'inverse de la lecture précédente, la présence de τόλινυ et sa connexion à μέσον donnent plus de force à l'énoncé du cas du moteur mû et intermédiaire qui ne peut correspondre au cas du moteur premier. Sa suppression, cependant, pas plus que son maintien précédemment, ne bouleverse vraiment la lecture proposée. Dans cette compréhension du texte, le καί problématique ne se justifie pas en vertu d'une énumération de trois catégories, énumération introduite par τό, mais en raison de la proposition d'A. Laks.

seconde justification : celle issue de l'actualité de l'  $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ . Cette lecture de l'argument ne suppose pas que l'immobilité du Premier Moteur repose exclusivement sur la notion d'  $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ . Notons, cependant, qu'elle la valorise, puisqu'elle n'est plus alors une détermination supplémentaire, mais un ressort argumentatif du passage. Notons, en outre, que ces deux motifs de l'immobilité du Premier Moteur sont alors plus intimement unis, non seulement entre eux, mais aussi au chapitre 6 : entre eux, parce qu'il appartient à une même logique démonstrative de souligner l'immobilité du Premier Moteur en vertu de son statut de principe premier et en vertu de sa pleine actualité, laquelle n'est qu'une conséquence ou une condition de ce statut ; au chapitre 6, parce que la notion d'  $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$  et celle d'  $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  y sont les deux acquis de l'étude de la substance immobile<sup>2</sup>.

Ces deux lectures ont chacune leur légitimité. Du reste, leur écart est assez léger : aucune ne produit une argumentation fondamentalement différente de la lecture concurrente. Leur différence n'est pas d'opposition, mais d'accent. Peut-être, toutefois, la seconde lecture est-elle celle qu'il faut retenir : c'est elle qui permet de rendre compte des difficultés textuelles de l'extrait, en attribuant à chacun des termes problématiques une fonction démonstrative cohérente ; elle confère aussi la plus grande unité démonstrative non seulement à l'extrait lui-même, mais encore à l'ensemble qu'il forme avec le chapitre précédent ; enfin, elle respecte la tonalité ontologique de l'enquête de  $\Lambda$ , en accordant une plus grande pertinence démonstrative à la notion d'  $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ . Peut-être même la suite de l'enquête en  $\Lambda$  7 produira-t-elle un argument supplémentaire en faveur de cette seconde lecture, dans la mesure où ces deux propriétés du Premier Moteur – immobilité et actualité – sont celles sur lesquelles va bientôt reposer l'identification du Premier Moteur au désirable et à la cause finale, de sorte qu'il paraît naturel que ces deux propriétés, si elles doivent structurer de concert les réflexions à venir, soient d'ores et déjà couplées plus intimement que la première lecture de 1072a24-26 ne le présume.

---

<sup>1</sup> Voir sur ce point G. Aubry, 2006, p. 166.

<sup>2</sup> Bien entendu, le premier de ces deux motifs n'a de sens que si l'on sait le replacer dans le contexte argumentatif de *Physique*, VIII, 5 qui montre que, au sommet de la chaîne des moteurs mus, il doit y avoir un moteur immobile. Cependant, comme le fait remarquer A. Laks (2000, p. 219) et comme nous le soulignons au chapitre IV (pp. 271-276), ce caractère allusif, en rapport avec une argumentation de la *Physique*, n'a rien qui puisse surprendre en  $\Lambda$  ; peut-être même est-il plus naturel qu'il en aille ainsi : toute autre référence trop précise eût alors contrasté avec l'utilisation ordinaire des données de la *Physique*, en  $\Lambda$ .

## II. 3. 1072a26-b4 : La façon dont meut le Premier Moteur

Prouver que la substance motrice première est une substance immobile n'est pas seulement une façon de clore le programme d'étude annoncé au début du chapitre 6. C'est aussi, du point de vue de la structure démonstrative de  $\Lambda$  7, l'occasion d'un rebond, le point de départ d'un nouveau questionnement. De fait, comment expliquer que le moteur premier soit une substance actuelle et immobile, qu'il meuve sans être mû, tandis que tous les autres moteurs ne paraissent mouvoir qu'en fonction de leur propre mobilité ? Il s'agit de montrer que le Premier Moteur meut en vertu d'une causalité finale, par laquelle on peut rendre compte non seulement de sa motricité actuelle et effective, mais encore de son immobilité. Cela implique de reconduire successivement le questionnement de la notion générale de moteur vers celles de désirable et d'intelligible, puis de celles-ci vers le Premier Moteur lui-même, afin de comprendre à quel titre il peut représenter une fin, un motif immobile de mouvement.

### II. 3. a. 1072a26-27 : Le désirable et l'intelligible

À l'inverse de ce qu'il en est en *Physique*, VIII, la preuve de l'immobilité du moteur du premier ciel n'est pas le terme de la recherche, mais le prélude à un nouveau questionnement : comment ce moteur meut-il ? Sans doute cette question peut-elle intervenir ici de manière inédite, parce que l'objectif de la démonstration n'est pas l'existence d'un mouvement éternel et continu, mais, au-delà, celle de la substance qui en est la cause. Si la question est inédite, les fondements de la réponse qu'Aristote choisit d'y apporter sont, quant à eux, plus ordinaires. Aristote n'invente pas de nouveaux concepts adaptés au cas de la substance immobile : le questionnement sur la façon dont meut le Premier Moteur n'est pas l'occasion de l'élaboration d'un champ philosophique nouveau qui lui serait réservé car, bien qu'il soit remarquable, le cas du Premier Moteur n'est pas à part. Il meut sans être mû, certes, mais il n'est pas le seul. D'autres réalités, plus ordinaires, moins transcendantes, démontrent en avoir la capacité :

« Or, c'est ainsi que meuvent le désirable et l'intelligible : ils meuvent sans être mus. »<sup>1</sup>

Le désirable et l'intelligible : tels sont donc les deux paradigmes à partir desquels il faudra envisager la motricité de la substance immobile. De prime abord, l'argumentation semble ici faire un saut : rien n'a jamais introduit explicitement à ces deux concepts, ni n'a jamais laissé entendre que l'étude du Premier Moteur dût en passer par le champ de

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$  7, 1072a26-27 : κινεῖ δὲ ὡςδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν· κινεῖ οὐ κινούμενα.

l'explication biologique et plus précisément psychologique du mouvement. C'est pourtant une nécessité qui découle implicitement de ce passage du *De Generatione et Corruptione*<sup>1</sup>, dans lequel Aristote affirme que la fin, dans la mesure où elle est un état réalisé, est *ipso facto* plus de l'ordre du résultat que du point de départ du mouvement. A. Laks<sup>2</sup> remarque donc que la mobilisation des concepts de désirable et d'intelligible, en Λ 7, suppose qu'Aristote revienne, d'une manière ou d'une autre, sur la validité de cette séparation entre la motricité et la finalité. Cependant, peut-être la présence des concepts de désirable et d'intelligible ne révèle-t-elle pas tant une révision qu'une précision visant à justifier que la finalité puisse mouvoir. La fin, en effet, ou plutôt ce qui est capable d'en constituer une, ne meut pas par elle-même. Elle ne meut qu'à la condition d'être une fin *pour* quelqu'un, c'est-à-dire à condition d'être sentie, représentée ou conçue. Étudier la motricité de l'immobile au moyen de la finalité elle-même requiert donc d'en passer par une analyse des instances qui, à l'intérieur de l'âme du vivant, participent à la manifestation de cette fin : le désir ou l'intellect en l'occurrence. Du reste, que le désirable, c'est-à-dire le bien ou ce qui semble l'être, puisse être une cause du mouvement, chacun des exposés de la cause finale en convainc aisément<sup>3</sup>. Cependant, deux textes en particulier expliquent plus en détail la capacité de l'objet du désir ou de l'intellect non seulement à mouvoir, mais à mouvoir en demeurant immobile.

Au chapitre 6 du *De Motu Animalium*, l'étude des causes communes du mouvement de l'ensemble des êtres vivants animés prend un nouveau départ<sup>4</sup>. Après avoir montré que l'existence d'un point immobile non seulement interne, mais externe était une condition universelle du mouvement des êtres vivants, Aristote s'emploie ensuite à examiner quelle peut en être la cause psychologique. Tous les animaux se meuvent et sont mus en vue d'une fin (ἐνεκά τινος 700b15)<sup>5</sup>. Encore faut-il expliquer par quels intermédiaires cette fin est présentée au vivant. Plusieurs facultés psychologiques, capables de collaborer à la motricité de la fin, sont alors dégagées :

« Nous voyons que ce qui meut l'être vivant c'est le raisonnement, l'imagination, la faculté de choix, la volonté et l'appétit. Tout ceci se ramène à l'intellect et au désir. »<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *De Generatione et Corruptione*, I, 7, 324b13-18.

<sup>2</sup> A. Laks, 2000, p. 220.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, A, 3, 983a31 sqq. ; Δ, 2, 1013a32 sqq. (*Physique*, II, 3, 194b32 sqq.) ; *Seconds Analytiques*, II, 11, 94a22 sqq.

<sup>4</sup> Sur la structure complexe du traité, voir S. Fazzo, 2004, pp. 203-229.

<sup>5</sup> *De Motu Animalium*, 6, 700b15-16.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 700b17-19 : ὁρῶμεν δὲ τὰ κινῶντα τὸ ζῶον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν. ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν.



Ces diverses facultés sont des moteurs ; elles ne sont pas des fins : elles sont ce qui collabore à la manifestation de la fin dans l'âme du vivant. Aussi ont-elles toutes quelque influence sur le vivant et peuvent-elles l'entraîner au mouvement. Leur multiplicité, cependant, n'est pas irréductible : elles sont, en réalité, des variantes (parfois des combinaisons<sup>1</sup>) de deux facultés principales de l'âme, celles-là mêmes qui sont indirectement<sup>2</sup> convoquées en  $\Lambda$  7 au sujet du moteur immobile : l'intellect ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) et le désir ( $\delta\omicron\rho\epsilon\zeta\iota\varsigma$ ). Si donc le vivant, lorsqu'il meut ou se meut en vertu de son âme, le fait toujours en raison de ce que lui présente soit son intellect – lorsqu'il en possède un – soit sa faculté désirante, c'est donc que son moteur absolument premier est l'objet même de ces deux facultés :

« de sorte que meut en premier l'objet du désir et celui du raisonnement. »<sup>3</sup>

De la sorte, il semble naturel qu'Aristote précise, un peu plus bas dans ce texte, que le vivant a deux moteurs : l'un qui est mû, l'autre qui est immobile<sup>4</sup>. On obtient ainsi, au sujet de l'engendrement du mouvement dans le vivant, le schéma suivant : il y a ce qui est mû (le vivant lui-même), puis ce qui meut à titre d'intermédiaire – (le  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ou la  $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ , d'un côté, l' $\delta\omicron\rho\epsilon\zeta\iota\varsigma$ , de l'autre, ou toute autre combinaison de ces deux ordres de facultés), enfin le moteur premier (l'objet du désir ou de la pensée). On retrouve donc le dyptique moteur mû – moteur immobile, ou le triptyque mobile – moteur mû – moteur non mû, qui sont ceux en vertu desquels (explicitement ou non) l'immobilité de la substance première peut être démontrée en  $\Lambda$  7<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem*, 700b22-23.

<sup>2</sup> C'est-à-dire convoquées par l'entremise de leur objet.

<sup>3</sup> *De Motu Animalium*, 6, 700b23-24 : *ὥστε κινεῖ πρῶτον τὸ ὄρεκτόν καὶ τὸ διανοητόν*. Il y a comme un flottement, dans ce texte, entre le  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  et la  $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ , celle-ci étant d'abord subsumée sous celui-là, pour ensuite prendre sa place. Le motif de l'argumentation, toutefois, est suffisamment clair : il y a deux racines psychiques du mouvement des vivants, l'une relève d'une faculté irrationnelle, l'autre d'une faculté rationnelle.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 700b35-701a2 : « En conséquence, ce qui meut en premier n'est pas mû, tandis que le désir c'est-à-dire la faculté désirante meut en étant mû. Quant à ce qui arrive en dernier parmi les mus, il n'est pas nécessaire qu'il meuve quoi que ce soit. » / *τὸ μὲν οὖν πρῶτον οὐ κινούμενον κινεῖ, ἢ δ' ὄρεξις καὶ τὸ ὄρεκτικὸν κινούμενον κινεῖ. τὸ δὲ τελευταῖον τῶν κινουμένων οὐκ ἀνάγκη κινεῖν οὐδέν.*

<sup>5</sup> Il ne semble donc pas que ces analyses sur le désirable et l'intelligible, dans le *De Motu Animalium* 6 ou, comme on le verra, dans le *De Anima*, III, 9-10, accréditent plus particulièrement l'une ou l'autre des lectures proposées plus haut de la preuve de l'immobilité du Premier Moteur. La référence au couple « moteur mû – moteur immobile » y est tout aussi fréquente que celle qui vise le tryptique « mû – moteur mû – moteur immobile ». De reste, ce couple de moteurs, spécifié dans le cas du désir, est peut-être également présent dans le livre  $\Lambda$ , la mention de l' $\delta\omicron\rho\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$  en  $\Lambda$  7 faisant pendant à celle de l' $\delta\omicron\rho\epsilon\zeta\iota\varsigma$  en  $\Lambda$ , 5, 1071a3.

Les chapitres 9 et 10 du dernier livre du *De Anima* prolongent cette analyse. Le principe du mouvement local, chez les êtres vivants, c'est la fin<sup>1</sup>. Cependant, pour mouvoir, cette fin doit toujours être accompagnée d'une faculté qui la présente à l'animal,

« car s'il ne désire ni ne fuit rien, il n'est pas mû, si ce n'est par contrainte. »<sup>2</sup>

Cette faculté ne peut être ni la puissance nutritive<sup>3</sup>, ni la puissance sensitive<sup>4</sup>, étant donné que celles-ci peuvent résider dans des êtres sédentaires. Il ne s'agit pas non plus de l'intellect théorique<sup>5</sup>, puisque celui-ci ne se prononce pas sur ce qu'il faut rechercher ou fuir, mais sur ce qui est vrai ou faux. Enfin, ce ne peut être l'appétit<sup>6</sup> (ἐπιθυμία), puisque ce que l'appétit convoite n'est pas toujours poursuivi, comme l'exemple du tempérant en témoigne. En réalité, comme en *De Motu Animalium*, 6, le principe du mouvement local du vivant est double, puisqu'il s'agit soit du désir (ὄρεξις), soit de l'intellect (νοῦς)<sup>7</sup>, non pas de l'intellect théorique cependant, mais de l'intellect entendu en son versant pratique<sup>8</sup>. L'analyse se fait toutefois plus fine que dans le *De Motu Animalium*, puisqu'Aristote ne tarde pas à s'interroger sur le rapport de ces deux moteurs psychiques. En vérité, dit-il, le désir est premier<sup>9</sup>. Ceci, toutefois, n'affecte pas la structure du mouvement, puisque l'objet du désir demeure le moteur premier et immobile du vivant :

« Le premier de tous <les moteurs> est le désirable car il meut sans être mû, du fait qu'il est pensé ou représenté. »<sup>10</sup>

<sup>1</sup> *De Anima*, III, 9, 432b15.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 432b16-17 : οὐθὲν γὰρ μὴ ὀρεγόμενον ἢ φεῦγον κινεῖται ἀλλ' ἢ βίᾳ. Voir aussi III, 10, 433b11-12.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 432b14 sqq.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 432b19 sqq.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 432b26 sqq.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 433a6 sqq.

<sup>7</sup> *Ibidem*, III, 10, 433a9.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 433a13-15 : « Ces deux facultés sont donc ce qui meut selon le lieu : l'intellect et le désir – l'intellect qui raisonne en vue d'une fin, c'est-à-dire l'intellect pratique ; il diffère de l'intellect théorique par sa fin. » / ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἐνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 433a21-26 : « Le moteur est donc unique : c'est la faculté désirante. Si, en effet, il y avait deux principes, l'intellect et le désir, qui mouvaient, ils devraient mouvoir selon une forme commune. En réalité, l'intellect ne paraît pas mouvoir sans un désir (car la volonté est un désir et chaque fois qu'on se meut selon le raisonnement, on se meut aussi selon la volonté), tandis que le désir meut même contre le raisonnement, car l'appétit est un certain désir. » / ἔν δὲ τι τὸ κινεῖν, τὸ ὀρεκτικόν. εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἂν τι ἐκίνουν εἶδος· νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως (ἢ γὰρ βούλησις ὄρεξις, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται), ἢ δ' ὄρεξις κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμὸν· ἢ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξις τίς ἐστίν.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 433b11-12 : πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν· τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον, τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι

Demeure aussi le partage entre ce qui est mû, ce qui meut à titre d'intermédiaire – c'est-à-dire en étant mû – et ce qui meut tout en étant immobile<sup>1</sup>. L'objet du désir et celui de l'intellect ont donc toute légitimité à être mentionnés en  $\Lambda$  7 puisqu'ils sont, à tout le moins, l'analogue<sup>2</sup> du Premier Moteur : ils s'inscrivent au sommet d'une série de mus et de moteurs intermédiaires ; ils possèdent une capacité évidente à mouvoir l'animal en vertu de la finalité ; ils demeurent immobiles.

### II. 3. b. 1072a27-b1 : L'identité du premier désirable et du premier intelligible

Après avoir montré que le Premier Moteur, le désirable et l'intelligible meuvent de la même manière, c'est-à-dire sans être mus, Aristote entame une démonstration en deux temps qui vise à prouver que les instances premières de ces deux dernières rubriques, à savoir le premier désirable et le premier intelligible, sont en réalité identiques. Il s'agit alors de commencer par montrer que l'ordre du désir trouve son principe dans celui de l'intellect, pour ensuite affirmer que le principe même de l'intellect – le premier intelligible – correspond à la perfection même et, par suite, à ce qui est au plus haut point désirable. Ainsi, si la démonstration fait un cercle<sup>3</sup>, partant de la question du désirable pour finalement conclure par elle le propos, ce cercle n'est toutefois pas à ce point vicieux qu'il ne montrerait rien. Le désirable par lequel commence la démonstration n'est pas exactement celui auquel elle aboutit : le premier est envisagé d'un point de vue général et indifférencié – réel ou apparent –, tandis que le second est le désirable non seulement véritable mais premier. Tout se passe donc comme si l'on remontait dans la série des désirables et cette remontée n'est manifestement possible que par l'entremise de l'intellect d'abord, des intelligibles ensuite et du premier d'entre eux en particulier.

Plus qu'une digression, cette démonstration est en réalité la clef de cette section de  $\Lambda$  7 consacrée à la façon dont meut la substance immobile. Elle recouvre deux objectifs.

<sup>1</sup> *Ibidem*, 433b13-18 : « Et puisqu'il y a trois termes, le premier est le moteur, le deuxième est ce par quoi il meut, enfin le troisième est le mû, et puisque le moteur est double, l'un est immobile, l'autre est moteur et mû ; il y a donc d'abord celui qui est immobile qui est le bien pratique, ensuite le moteur mû qui est la faculté désirante (car il meut le mû en tant qu'il est désiré et le désir est un certain mouvement, celui qui est en acte) enfin le mû qui est l'être vivant. » / ἐπει δ' ἔστι τρία, ἐν μὲν τὸ κινῶν, δεύτερον δ' ὃ κινεῖ, ἔτι τρίτον τὸ κινούμενον, τὸ δὲ κινῶν διττόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινῶν καὶ κινούμενον, ἔστι δὴ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινῶν καὶ κινούμενον τὸ ὁρεκτικόν (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ἢ ὁρέγεται, καὶ ἡ ὁρεξις κίνησις τίς ἐστίν, ἡ ἐνεργεία), τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῶον. Nous suivons le texte établi par Ross.

<sup>2</sup> Nous n'entendons pas par là que la thèse de la causalité finale du Premier Moteur ne soit qu'une façon de parler, ni que le Premier Moteur ne soit pas vraiment désirable ni intelligible. La discussion de ces points interviendra plus tard, lorsqu'Aristote s'emploiera à se faire rejoindre la substance immobile, d'une part, le désirable et l'intelligible, de l'autre, *via* leurs instances premières.

<sup>3</sup> Comme le souligne A. Laks, 2000, p. 221.

Le premier est immédiat et trouve son origine dans l'énoncé même de ces deux réalités qui meurent sans être mues et qui, de ce fait, peuvent servir de modèle à l'étude de la causalité de la substance immobile. Dire, en effet, que le désirable et l'intelligible sont des moteurs immobiles ne doit pas laisser croire qu'il s'agit là de deux instances concurrentes ni profondément désunies. Elles découlent, au contraire, d'une même source, de sorte qu'il n'y a pas deux modèles, mais un seul, de la motricité immobile. Mais ce n'est pas seulement d'un point de vue général que cette éventuelle concurrence peut s'avérer problématique. En réalité, elle met en péril la possibilité d'identifier la façon dont meut le Premier Moteur. J. G. Defilippo<sup>1</sup> souligne en effet que si le premier désirable ne s'identifiait pas au premier intelligible, alors le Premier Moteur pourrait être intelligible, sans être pour autant désirable, de sorte que le premier ciel ne se mouvrait pas ; il pourrait aussi être désirable, mais non pas intelligible, si bien que le mobile éternel ne connaîtrait ni ne comprendrait vraiment ce qu'il désire. Leur identité recouvre donc une fonction plus lointaine, mais nettement plus adaptée au contexte de  $\Lambda$  7. Mais de ce fait même, le désirable et l'intelligible cessent de n'être que des modèles permettant de penser la façon dont meut la substance première. Car montrer que leurs instances premières reviennent au même n'est possible que si l'on mobilise le concept d'une substance simple et actuelle, concept en vertu duquel on comprend que c'est dans la substance immobile étudiée que le désirable et l'intelligible s'unissent l'un à l'autre. De la sorte, la substance immobile ne meut plus simplement *comme le* désirable et l'intelligible, mais *comme* désirable et intelligible. De *modèles*, ceux-ci deviennent des instruments d'*identification* de la substance immobile et de sa façon de mouvoir.

(1). 1072a27-30 : L'INTELLECT EST AU PRINCIPE DU DÉSIR

Le premier moment de la démonstration de l'identité du désirable et de l'intelligible dans leurs instances premières consiste en la reconduction du désir et de son objet aux enseignements de la pensée. Cette reconduction s'établit à deux égards. Le premier consiste à montrer que le caractère désirable d'un objet est fonction de son intelligibilité ; le second montre que, d'une manière plus générale encore, c'est la représentation de la bonté d'un objet qui entraîne le désir qu'on en éprouve. Dans le premier cas, l'intellect est au principe du désirable en ce qui concerne le bien véritable, dans le second, il sait l'être pour toutes sortes de désirables et de biens.

« Or, c'est ainsi que meurent le désirable et l'intelligible : ils meurent sans être mus. Leurs termes premiers sont identiques. En effet, est objet de l'appétit ce qui paraît beau, tandis qu'est objet premier de la volonté ce qui est beau. Et nous le désirons

---

<sup>1</sup> J. G. Defilippo, 1994, p. 400.

parce qu'il semble beau plutôt qu'il ne semble beau parce que nous le désirons, car le principe c'est l'intellection. »<sup>1</sup>

Paradoxalement, le premier motif de l'identité du désirable et de l'intelligible est aussi celui de leur distinction. Il s'agit de la différence qu'énonce ici Aristote entre ce qui semble beau – le beau apparent – (τὸ φαινόμενον καλόν) – et ce qui l'est vraiment – le beau réel (τὸ ὄν καλόν). Il s'agit là d'une distinction habituelle : le *De Anima*<sup>2</sup> précise, par exemple, que le désirable peut être soit un bien (τὸ ἀγαθόν), soit ce qui semble l'être (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν), tandis que l'analyse du principe moteur immobile du mouvement animal, dans le *De Motu Animalium*<sup>3</sup>, énonce, plus implicitement, la possibilité que le désirable s'apparente soit à l'objet de la volonté, soit à celui de l'appétit. Quant aux *Éthiques*, elles formulent également cette distinction : l'*Ethica Nicomachea*<sup>4</sup> exprime ainsi la différence entre le bien et celui qui en a l'apparence, tandis que l'*Ethica Eudemia* énonce encore plus clairement ce partage entre le bien, objet de la volonté, et le bien apparent, objet du désir<sup>5</sup>. Comme l'indique A. Laks<sup>6</sup>, cette distinction entre deux ordres du bien, ou plutôt, entre ce qui est bon et ce qui semble l'être, hérite des démonstrations platoniciennes. Il indique, à juste titre, ce passage du *Gorgias*<sup>7</sup>, dans lequel Socrate, dans sa réfutation de la vérité de l'art rhétorique, établit la différence entre ce que l'on veut et ce qui plaît, entre ce qui est bon et ce qui paraît simplement l'être. On comprend alors que le bien dit « apparent » (φαινόμενον) l'est à un double titre : parce que sa bonté se manifeste aux sens, parce qu'elle peut être illusoire. Ces deux motifs ne sont, du reste, pas déconnectés l'un de l'autre. Le bien apparent, ce peut être un bien qui apparaît, mais ce peut aussi être un bien en apparence. Cette disjonction explique que ce qui est désirable ne soit pas toujours intelligible : l'objet de l'appétit sensible n'est pas toujours le bien le plus haut ni celui que recommande l'intellect. Themistius<sup>8</sup> remarque également que son apparence peut même être trompeuse : pour tous les objets qui relèvent de la matière, il y a une différence entre ce qu'il est et ce que nous en voyons. C'est donc soit parce que tout

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ 7, 1072a26-30 : κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν· κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν· ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις.

<sup>2</sup> *De Anima*, III, 10, 433a28-29.

<sup>3</sup> *De Motu Animalium*, 6, 700b22-23.

<sup>4</sup> *Ethica Nicomachea*, III, 6, 1113a15.

<sup>5</sup> *Ethica Eudemia*, VII, 2, 1235b25-26 : « En effet, l'objet du désir et de la volonté, c'est soit ce qui est bon, soit ce qui semble bon. » / τὸ γὰρ ὀρεκτὸν καὶ βουλευτὸν ἢ τὸ ἀγαθόν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.

<sup>6</sup> A. Laks, 2000, p. 223.

<sup>7</sup> *Gorgias*, 466a sqq.

<sup>8</sup> Thémistius, *In aristotelis metaphysicorum librum Λ paraphrasis*, hebraïce et latine, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume V, 5, édité par S. Landauer, Berlin, G. Reimer, 1903, 18, 21-39.

ce qui semble bon ne l'est pas toujours, soit parce que tous les biens ne sont pas conformes à ce que convoite l'intellect que désirable et intelligible peuvent être distincts. Mais c'est aussi parce que le beau ou le bien apparent se distingue du beau ou du bien réel que l'ordre du désirable et celui de l'intellect peuvent se rejoindre. Si l'objet de l'appétit, en effet, est un bien seulement apparent, il n'est donc pas vraiment un bien. Du moins est-il inférieur à celui qui est tel qu'il paraît être – le bien réel. Et puisqu'il n'est pas absolument bon, il est moins désirable que le bien véritable. Ce bien véritable, en l'occurrence, est l'objet premier<sup>1</sup> de la volonté, c'est-à-dire d'une instance pratique gouvernée par des indications rationnelles. De la sorte, puisqu'une chose peut être bonne ou sembler l'être, le désirable n'est pas toujours l'intelligible. Mais puisque son caractère désirable est fonction de sa bonté véritable, puisque en outre cette bonté est reconnue par l'intellect lui-même, l'être réellement bon est à la fois plus désirable et reconnu comme tel par l'intellect. La distinction entre le bien réel et le bien apparent permet ainsi de faire un premier pas vers l'identité du premier désirable et du premier intelligible, en rattachant le désirable véritable à l'ordre de l'intellect, entendu au sens large, c'est-à-dire à l'ordre de la pensée et des motifs rationnels. De la sorte, l'intellect est au principe du caractère désirable du bien réel.

La suite du passage permet de montrer qu'il l'est aussi relativement à l'ensemble des biens. Rattacher, en effet, le bien réel et le désir qu'il suscite aux enseignements de l'intellect, ce n'est pas encore faire dépendre tout désir de la pensée. Cependant, la précision qui suit ce partage entre le bien réel et le bien apparent et selon laquelle c'est parce qu'un objet semble beau que nous le désirons, et non pas l'inverse, permet de franchir ce pas<sup>2</sup>.

Comme le remarque A. Laks<sup>3</sup>, c'est de façon très large qu'Aristote mobilise ici l'ordre de la pensée, face à celui du désir. Il ne s'agit pas *stricto sensu* de l'intellect, ni de la raison, mais de la représentation en général d'un objet. Le terme *δοκεῖ* indiquerait, selon lui, l'ensemble de nos représentations et notamment celles que nous partageons avec les animaux. Le confirme, ce passage de l'*Ethica Eudemia*, II, 2<sup>4</sup>, dans lequel la distinction entre le bien réel et le bien apparent conduit Aristote à préciser qu'un objet n'est désirable que dans la mesure où l'on se le représente comme bon, représentation qui intervient

---

<sup>1</sup> À travers la mention de cette primauté de l'objet de la volonté, A. Laks (2000, p. 221) lit une allusion à l'argumentation du *Lysis* (219d *sqq.*) qui établit une remontée au bien premier, en fonction duquel tous les autres sont aimés.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ 7, 1072a29 : « Et nous le désirons parce qu'il semble beau plutôt qu'il ne semble beau parce que nous le désirons... » / ὁρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὁρεγόμεθα. Cf. pp. 331-332.

<sup>3</sup> A. Laks, 2000, p. 221.

<sup>4</sup> *Ethica Eudemia*, VII, 2, 1235b26-28.

parfois dans l'imagination (ἡ φαντασία), parfois dans l'opinion (ἡ δόξα). Si la référence s'élargit, c'est parce qu'elle doit pouvoir subsumer l'ensemble des désirs à une instance représentative, au sommet de laquelle Aristote placera bientôt le νοῦς. Pour l'heure, il importe surtout de montrer que non seulement l'intellect est au principe du désir du bien véritable, mais que, en outre, c'est l'ordre de la pensée en général qui détermine le désir de tous les biens, de sorte que l'on peut à présent conclure que l'intellection est le principe du désir<sup>1</sup>.

On pourrait estimer que cette conclusion est l'exacte opposée de celle qui, en *De Anima*, III, 10, conduit Aristote à subordonner l'intellect au désir :

« Le moteur est donc unique : c'est la faculté désirante. Si, en effet, il y avait deux principes, l'intellect et le désir, qui mouvaient, ils devraient mouvoir selon une forme commune. En réalité, l'intellect ne paraît pas mouvoir sans un désir (car la volonté est un désir et chaque fois qu'on se meut selon le raisonnement, on se meut aussi selon la volonté), tandis que le désir meut même contre le raisonnement, car l'appétit est un certain désir. »<sup>2</sup>

Tandis que le désir peut ici fonctionner indépendamment des indications de l'intellect, il s'agit au contraire, en A 7, de subordonner le désir à l'intellect en montrant non seulement que le désir n'advient qu'à la suite d'une représentation de la bonté de l'objet, mais en outre qu'il est plus intense dans le cas d'un objet dont la bonté est réelle et intelligible. En réalité, il ne semble pas que ces deux textes soient incompatibles. L'un affirme le primat du désir sur l'intellect, l'autre inverse cette hiérarchie. Néanmoins, dans une certaine mesure, A 7 ne dit pas autre chose que ce texte du *De Anima* : la distinction entre le bien réel et le bien apparent suggère, en elle-même, que le désir puisse se passer des enseignements de l'intellect. En réalité, le critère de hiérarchisation qu'Aristote utilise dans chacun de ces textes n'est pas le même. En effet, si le désir prime sur l'intellect, c'est au regard de l'action ou du mouvement. Ce sont eux qui permettent de déterminer l'indépendance du désir : c'est, en premier lieu, parce que nous désirons que nous agissons, et non parce que nous pensons. En revanche, si l'intellect est, d'une certaine manière, un principe, c'est parce que le critère utilisé dans son cas n'est plus celui de l'action ou du mouvement, mais du désir lui-même. De la sorte, il ne faut plus simplement dire que nous agissons parce que nous désirons ; il faut poursuivre en précisant que nous désirons parce que nous nous représentons l'objet comme un bien et que ce bien nous apparaît d'autant plus désirable qu'il est réel, d'une réalité que l'intellect sait vérifier. De

<sup>1</sup> *Métaphysique*, A 7, 1072a30 : « car le principe c'est l'intellection. » / ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. Cf. p. 332.

<sup>2</sup> *De Anima*, III, 10, 433a21-26 : ἐν δὲ τι τὸ κινουῦν, τὸ ὀρεκτικόν. εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουον, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουον εἶδος· νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως (ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται), ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμὸν· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξις τίς ἐστιν. Cf. p. 329, n. 9.

la sorte également, l'intellect se présente comme un principe plus élevé, puisqu'il est alors un moteur d'un rang supérieur, dont l'effet est d'autant plus nécessaire que son corrélat – le bien réel – est plus désirable.

À ce stade de la démonstration, cependant, l'identité du premier désirable et du premier intelligible n'est pas encore démontrée. Il n'a d'ailleurs jamais été explicitement question des intelligibles, ni *a fortiori* du premier d'entre eux. Aristote a simplement démontré que le caractère désirable d'un objet était fonction de l'opinion qu'on en avait, voire de son intelligibilité dans le cas du bien réel, si bien que le désir trouvait son principe dans l'intellect. De la sorte, l'intellect permet de reconnaître la bonté d'un être ; il ne la constitue pas. Or, démontrer que l'intelligible premier est identique au premier désirable, ce n'est pas simplement établir que nous désirons parce que nous pensons ou nous représentons un objet ; c'est montrer, au-delà, que nous désirons *ce* que nous pensons, que l'objet premier de l'intellect est, de ce fait même, un être désirable<sup>1</sup>. En somme, il ne suffit pas de remonter du désirable à l'intellect ; il faut encore remonter de l'intellect à l'intelligible. La démonstration de l'identité du premier désirable et du premier intelligible se propose ainsi comme un processus constant de régression au principe premier, dans lequel on remonte du désirable à son principe – l'intellect –, puis de l'intellect à son principe – l'intelligible – et, à nouveau, de l'ensemble des intelligibles au tout premier d'entre eux. C'est à ces deux derniers moments de la régression que doit servir l'argument de la *συστοιχία* : en posant la série ordonnée des intelligibles par soi, il sera dès lors aisé de remonter au premier d'entre eux. Et puisque les termes qui composent cette série des intelligibles sont beaux, on aura tôt fait, une fois déterminée la nature du premier intelligible, de déterminer, par la même occasion, celle du premier désirable, de sorte que leur identité sera ainsi établie, de sorte également que la motricité de la substance immobile commencera d'être plus clairement définie.

(2). 1072a30-b1 : L'ARGUMENT DE LA *συστοιχία*

« Or, l'intellect est mû par l'intelligible et l'une des deux rangées est intelligible par elle-même. Pour celle-ci, la substance est première et, pour la substance, c'est celle qui est simple et en acte (l'un et le simple ne sont pas identiques car l'un signifie une mesure, tandis que le simple signifie une manière d'être de la chose elle-même). Mais certes, ce qui est beau et ce qui est choisi pour lui-même sont dans la même rangée. Et le premier est toujours le meilleur ou son analogue. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Voir J. G. Defilippo, 1994, pp. 400-401.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072a30-b1 : νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὐτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἀπλή καὶ κατ' ἐνέργειαν (ἔστι δὲ τὸ ἐν καὶ τὸ ἀπλοῦν οὐ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἐν μέτρον σημαίνει, τὸ δὲ ἀπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό). ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἰρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον αἰεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον.



Il n'est guère difficile de déterminer quel est le principe de l'intellect : à l'évidence, c'est l'intelligible car c'est par lui qu'il est mû, c'est sous son influence qu'il s'actualise et produit une intellection dont Aristote vient de montrer qu'elle est le principe du désir. En revanche, déterminer quel est, parmi l'ensemble des intelligibles, le tout premier d'entre eux peut s'avérer une tâche plus ardue. Elle suppose, en l'occurrence, de ramener les objets de l'intellect à quelques classes générales qu'il convient ensuite de hiérarchiser les unes par rapport aux autres, de façon à établir l'une d'entre elles à leur sommet. Il faut donc ranger les intelligibles par soi.

Aristote emprunte le principe formel de cette structuration des intelligibles au procédé, qu'il dit pythagoricien<sup>1</sup>, de deux colonnes de termes opposés. En *Λ 7*, la référence semble aller de soi<sup>2</sup>. D'autres occurrences, cependant, en éclairent un peu la nature. En *Métaphysique*, A, 5<sup>3</sup>, Aristote rapporte que certains Pythagoriciens classent les principes en rangées (κατὰ συστοιχίαν) parallèles de termes opposés. Parmi ces couples d'opposés, il faut compter la limite et l'illimité (πέρας / ἄπειρον), l'impair et le pair (περιττόν / ἄρτιον), l'un et le multiple (ἓν / πλῆθος), la droite et la gauche (δεξιόν / ἀριστερόν), le mâle et la femelle (ἄρρεν / θῆλυ), le repos et le mouvement (ἡρεμοῦν / κινούμενον), le droit et le courbe (εὐθύ / καμπύλον), la lumière et l'obscurité (φῶς / σκότος), le bien et le mal (ἀγαθόν / κακόν), ou bien encore le carré et le rectangle (τετράγωνον / ἑτερόμηκες). Des paires de termes opposés se rangent ainsi en deux colonnes parallèles, dont l'une est positive, l'autre non<sup>4</sup>. Bien qu'Aristote le rattache aux Pythagoriciens, il tire souvent profit de ce procédé de structuration de termes opposés. Ross<sup>5</sup> remarque en effet, que plusieurs occurrences de la συστοιχία, dans la *Métaphysique* ou ailleurs, permettent d'organiser des couples de termes proprement aristotéliens<sup>6</sup>. Dans la *Métaphysique*, quelques allusions au procédé permettent de préciser un peu la nature de la structuration en question. En I, 3<sup>7</sup>

<sup>1</sup> L'origine pythagoricienne de l'argument de *Λ 7* est soulignée par Alexandre, selon ce qu'en rapporte Averroès (*Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, traduction par A. Martin, Paris, Belles Lettres, 1984, p. 215).

<sup>2</sup> A. Laks souligne (2000, p. 225) qu'elle est à ce point allusive qu'elle laisse supposer qu'Aristote l'estime bien connue de son public.

<sup>3</sup> 986a23 sqq.

<sup>4</sup> La *Physique* (III, 2, 201b25-26) parle de termes privatifs (στερητικαί) et indéterminés (ἀόριστοι).

<sup>5</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 376.

<sup>6</sup> C'est le cas de quelques passages du *De sensu* (7, 447b30-448a1 ; 448a16) qui, au sein d'une réflexion sur la capacité d'un sens à discriminer des termes contraires, oppose le doux à l'amer et le blanc au noir ; c'est le cas d'un passage du *De Generatione et Corruptione* (I, 3, 319a15-17) qui, dans une catégorisation de la génération – absolue ou non – oppose la terre au feu, le savant au non savant. Ross repère une autre occurrence, extérieure à la *Métaphysique*, dans le *De partibus animalium*, 670b21.

<sup>7</sup> *Métaphysique*, I, 3, 1054b31-1055a2 : τὰ δ' ἐναντία διάφορα, καὶ ἡ ἐναντίωσις διαφορὰ τις. (...) πάντα γὰρ διαφέροντα φαίνεται καὶ ταῦτα, οὐ μόνον ἕτερα ὄντα ἀλλὰ τὰ μὲν τὸ γένος ἕτερα τὰ δ' ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ τῆς κατηγορίας, ὥστ' ἐν ταῦτῳ γένηι καὶ ταῦτὰ τῷ γένηι.

et 8<sup>1</sup>, Aristote montre qu'elle permet d'exprimer la différence qui réside entre des termes, non pas génériquement, mais spécifiquement, différents. En Γ 2, Aristote explique que ces rangées de termes spécifiquement contraires obéissent à une première opposition, matrice des oppositions suivantes : l'être et le non-être, l'un et le multiple<sup>2</sup>. Chaque couple de contraires, chaque différence spécifique, est ainsi subordonné à une différence première qui engendre les suivantes à titre de spécification<sup>3</sup>.

En Λ 7, Aristote envisage ce procédé des rangées, à travers deux aspects. En l'occurrence, la différence qui engendre et subsume sous elle les autres est celle de l'intelligible et du non intelligible, c'est-à-dire de ce qui est intelligible par soi et de ce qui ne l'est qu'en relation au terme positif correspondant dans l'autre rangée. Il s'agit ensuite de faire s'équivaloir la rangée positive, d'une part, le bien ou le beau, de l'autre. C'est là une équivalence évidente, qu'Aristote ne forge pas. En *Métaphysique*, N, 6<sup>4</sup>, il rapporte que certains philosophes<sup>5</sup>, en rattachant le bien aux nombres, placent les termes positifs dans la série du beau, vraisemblablement en raison même de la positivité des termes. En vertu de cette relation entre le bien et la rangée des termes intelligibles positifs, Aristote témoignerait, selon A. Laks<sup>6</sup>, de l'ancrage platonicien du procédé de la *συστοιχία*. Il faudrait ainsi lire Λ 7 en parallèle avec *République*, V, 476a1 *sqq.*, où Platon montre que le beau est le contraire du laid, le juste de l'injuste, le bien du mal, et qu'on pourrait poursuivre ainsi au sujet de l'ensemble des Formes, puisque, à propos de chacune d'entre elles, on peut opposer son essence propre et une à la multiplicité de ses manifestations, en raison de ce que les corps et les actions ont de commun avec elle. Comme en Λ 7 donc, il s'agirait, dans la *République*, d'opposer des termes contraires, dont on devine, compte tenu de la structure hiérarchique des Idées en *République*, VI, qu'ils sont tous subordonnés à une contrariété première ; comme en Λ 7, il s'agirait de spécifier ces couples de contraires non seulement sous l'angle du bien, mais, plus fondamentalement et

<sup>1</sup> *Ibidem*, 8, 1058b13-16 : « c'est aussi pourquoi sont dans la même rangée de catégories tous les opposés, tous ceux qui diffèrent par l'espèce, mais non par le genre ; ils sont différents les uns des autres au plus haut point – car leur différence est achevée – et ils ne sont pas engendrés en même temps » / διὸ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ πάντα τὰ ἐναντία τῆς κατηγορίας ὅσα εἶδει διάφορα καὶ μὴ γένει, ἕτερα τε ἀλλήλων μάλιστα – τελεία γὰρ ἡ διαφορά – καὶ ἅμα ἀλλήλοις οὐ γίνονται.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Γ, 2, 1004b27-29 : « En outre, l'une des deux rangées d'opposés est privation et tous se ramènent à l'être et au non-être, à l'un et au multiple, comme par exemple le repos appartient à l'un, mais le mouvement au multiple. » / \*Ἐτι τῶν ἐναντίων ἡ ἕτερα συστοιχία στέρησις, καὶ πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ εἰς ἓν καὶ πλῆθος, οἷον στάσις τοῦ ἐνὸς κίνησις δὲ τοῦ πλῆθους.

<sup>3</sup> A. Laks, 2005, p. 225.

<sup>4</sup> 1093b12 *sqq.* Voir également *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096b5 *sqq.*

<sup>5</sup> Les Pythagoriciens selon Ross (1924, II, 499), certains Académiciens selon A. Laks (2000, p. 225). Le texte de l'*Ethica Nicomachea* mentionne, en effet, à la fois les Pythagoriciens et Speusippe.

<sup>6</sup> A. Laks, 2000, p. 225.

prioritairement, sous celui de l'intelligible. Cet héritage platonicien du procédé démonstratif en  $\Lambda$  7 est assez éclairant : il rend moins étonnant que l'intelligible s'ordonne en une série hiérarchique<sup>1</sup> ; il explique, en le rattachant à un contexte conceptuel<sup>2</sup>, que l'intelligible (théorique) soit bon et beau ; il accentue la résonance platonicienne<sup>3</sup> de l'ἔργος du principe, auquel l'argument introduit peu à peu. Enfin, il confirme ce que la tripartition des substances, en  $\Lambda$  1<sup>4</sup>, a laissé entendre au sujet de l'étude de la substance immobile, à savoir qu'elle devait dialoguer avec la théorie platonicienne des Idées et la corriger. En somme, cet héritage platonicien peut rendre compte, en partie du moins, de quelques aspects implicites de la démonstration, aspects sans lesquels celle-ci perd de sa pertinence, mais qu'Aristote, cependant, ne justifie pas ou pas directement. Il ne saurait, cependant, rendre compte du principe de progression de l'argument : si l'argument de la συστοιχία est un argument emprunté aux Pythagoriciens, si la possibilité de son application au cas particuliers des intelligibles et de sa mise en relation au bien lui-même intervient déjà dans la *République*, en revanche, les critères de classement des termes et de la remontée au premier d'entre eux sont authentiquement aristotéliens. Ils sont même parfaitement adéquats au projet scientifique général du livre  $\Lambda$ , ainsi qu'aux acquis démonstratifs du chapitre 6.

Le premier de ces critères est celui de l'οὐσία. C'est l'οὐσία qui permet de désigner le premier rang parmi les intelligibles par soi<sup>5</sup>. En cela, l'argument des rangées sait s'intégrer au parcours démonstratif du livre  $\Lambda$ , en recentrant le propos sur l'objet qui en constitue le cœur et le motif constant : l'étude des substances, de leurs causes et de leurs principes<sup>6</sup>. Et c'est précisément en vertu de cette continuité thématique et démonstrative que s'explique ici la primauté de l'οὐσία. Celle-ci a déjà fait l'objet d'une rapide justification, au début du premier chapitre<sup>7</sup> : s'il est légitime que le livre fasse l'étude de la substance et de ses causes, c'est parce qu'elle est toujours une réalité première. Quelle que soit la façon dont on considère l'univers – comme un tout (ὡς ὅλον τι)<sup>8</sup> ou comme une succession (τῶ ἐφεξῆς)<sup>9</sup> –, la substance vient en premier ; quel que soit le nombre des sens de l'être, la substance est toujours un fondement premier et indépendant, séparé

<sup>1</sup> En vertu de ce qui est montré au sujet de la dernière section de la ligne, en *République*, VI, 511b.

<sup>2</sup> Celui du Bien, principe de l'intelligibilité, de l'existence et de l'essence des objets connaissables, en *République*, VI, 509b.

<sup>3</sup> *Banquet*, 210e sqq.

<sup>4</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 1, 1069a30 sqq.

<sup>5</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 7, 1072a31.

<sup>6</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 1, 1069a18-19.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1069a19-24.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 1069a19.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 1069a20.

(χωριστόν)<sup>1</sup>. On comprend donc que, en  $\Lambda$  7, la substance puisse si rapidement désigner la classe des premiers intelligibles : c'est que l'une des justifications de la primauté de la substance s'appuie sur l'éventualité d'une succession, d'une série, qui classerait les termes du monde par ordre de priorité. On entrevoit aussi quels peuvent être les termes qui lui sont subordonnés : ceux-là même qui lui succèdent au début de  $\Lambda$  1<sup>2</sup> : qualités, quantités, mouvements...

Le second critère de classement des intelligibles par soi intervient, cette fois-ci, à l'intérieur même de la rubrique des οὐσίαι. Il s'agit alors de les ordonner les unes par rapport aux autres. Là encore, il paraît naturel qu'on introduise quelque structure dans cette première classe, compte tenu de la tripartition des substances qu'Aristote énonce à l'entrée de  $\Lambda$  3. Là encore, le critère de priorité de certaines substances prolonge les démonstrations précédentes puisque, parmi les trois classes de substances, celle qui est première désigne une substance simple et en acte (ἡ ἀπλήῃ καὶ κατ' ἐνέργειαν)<sup>4</sup>. Au critère de l'οὐσία se joint donc celui de l'ἐνέργεια, c'est-à-dire celui que l'étude de la substance immobile a mis en valeur, depuis le chapitre 6. Certes, il est vrai que la substance κατ' ἐνέργειαν n'est pas exactement une ἐνέργεια<sup>5</sup>. Néanmoins, le critère de la simplicité ne laisse pas d'indiquer très nettement que la substance première, c'est-à-dire le terme premier des intelligibles par soi, n'est autre que la substance immobile. La précision<sup>6</sup>, en effet, par laquelle Aristote prend soin de distinguer l'un (τὸ ἕν) du simple (τὸ ἀπλοῦν), suggère clairement que c'est à un type particulier de substance qu'il renvoie, dans la mesure où par « simple », il n'entend pas signifier une mesure, ni une réalité mathématique<sup>7</sup>, quelque chose qui traverse l'ensemble des substances, mais qui n'en est pas une<sup>8</sup>, mais une façon d'être propre à une substance individuelle. Or, il n'y a que la substance immobile qui soit à la fois simple et en acte. Les réalités astrales peuvent bien être éternellement en acte, en vertu de leur mouvement incessant de translation, elles ne sont toutefois pas simples, mais composées, puisqu'elles aussi sont matérielles<sup>9</sup>. Le critère

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1069a24. C'est ainsi qu'E. Berti (2008 - 1, p. 387) comprend l'objet de ces deux rangées.

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 1, 1069a21 : ...εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1069a30-36.

<sup>4</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 7, 1072a32. Cf. E. Berti, 2008 (1), p. 387.

<sup>5</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6, 1071b20 ; 1071b22.

<sup>6</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 7, 1072a32-34.

<sup>7</sup> J. G. Defilippo (1994, p. 401) voit dans cette précision un rejet implicite des Formes mathématiques académiciennes.

<sup>8</sup> *Métaphysique*, N, 1, 1087b33 sqq.

<sup>9</sup> A. Laks (2000, p. 225), à la suite du Pseudo Alexandre (*in Metaphysica commentaria*, 695, 10-14), voit d'ailleurs dans cette précision une façon de renvoyer à l'immatérialité des substances immobiles qu'Aristote énonce en  $\Lambda$ , 6, 1071b20-21 : ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. Thémistius (*op.*

de la simplicité désignerait ainsi le corrélat nécessaire de l'actualité, à savoir l'absence de composition matérielle. Du reste, que le terme premier de la rangée des intelligibles soit une substance immobile n'est pas un résultat fort étonnant : dans la mesure où cette rangée s'inscrit dans l'examen de la substance et où elle prolonge la méthode qu'Aristote a élaborée dans ce but, il semble relativement naturel que la substance, dont on a montré précédemment qu'elle était un principe premier<sup>1</sup>, soit aussi celle qu'il convient de placer au sommet de la série.

De la sorte, le principe de classification des termes de la rangée positive repose sur la priorité ontologique de ces termes : si la substance est première, c'est parce que, en remplissant la fonction d' ὑποκείμενον, elle peut exister indépendamment des autres<sup>2</sup>. Si la substance simple et en acte est première parmi les substances, c'est parce que, en vertu de son statut de principe, en vertu de la subsistance parfaite de l'acte, elle est la seule substance à ne dépendre d'aucune autre pour exister. Dans cette rangée, les termes sont premiers en vertu de leur existence indépendante et séparée. Ils sont aussi intelligibles pour la même raison : la substance est plus intelligible que les autres termes, parce que, en existant séparément, elle est aussi ce que l'on connaît en premier lieu et par elle-même<sup>3</sup>. La substance simple et en acte est la plus intelligible de toutes, dans la mesure où une substance simple est tout entière identique à sa quiddité<sup>4</sup>, dans la mesure également où l'acte est logiquement antérieur à la puissance<sup>5</sup>. Aussi retrouve-t-on, dans cet argument des rangées, non pas simplement les thématiques qui structurent le programme d'étude de Λ, mais encore le critère de la subsistance indépendante, en raison de laquelle l'étude de la substance se justifie depuis le départ, en raison de laquelle également l'existence nécessaire du Premier Moteur, c'est-à-dire d'une substance principielle pleinement actuelle, est établie en Λ 6. À n'en pas douter, donc, c'est le Premier Moteur l'intelligible premier. On peut d'ailleurs noter que, entre Λ 6 et Λ 7, Aristote échange les priorités démonstratives. Tandis que, en Λ 6, c'est la question du principe premier, du principe du mouvement éternel, qui conduisait à la doctrine de l'Acte pur, doctrine dont on entrevoyait

---

*cit.*, 19, 1-8 ; 22-24) estime que l'alliance de la simplicité et de l'actualité désigne une substance dépourvue de puissance, une substance qui n'est pas sujet. Parce qu'elle est « *una et simplex* », on ne peut rien en prédiquer (*op. cit.*, 19, 1-8). Il suggère donc également que la simplicité désigne une absence de composition dont la matérialité est le support.

<sup>1</sup> En cela, le critère de l'acte désignerait tout autant l'être de la substance immobile que son antériorité principielle.

<sup>2</sup> Il s'agit de la priorité *χρόνῳ* de l'οὐσία, exposée en *Métaphysique*, Z, 1, 1028a33-34.

<sup>3</sup> On pourrait percevoir ici une façon d'exploiter la priorité *τῷ λόγῳ* de l'οὐσία énoncée en *Métaphysique*, Z, 1, 1028a34-36.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Z, 6, 1032a5 *sqq.*

<sup>5</sup> Cf. le chapitre IV, p. 285, sur l'antériorité *τῷ λόγῳ* de l'acte, exposée en Θ, 8, 1049b12-17.

ensuite la signification ontologique de subsistance, c'est, en  $\Lambda$  7 à présent, cette subsistance parfaite d'un être qui doit permettre de mieux définir le type de causalité qui convient au principe antérieurement dégagé. L'entrelacement des discours ontologique et archologique est à nouveau remarquable.

Cette première étape de l'examen de la série des termes positifs conjugue la précision à la généralité. Entendons par là que tout, dans cette remontée au premier intelligible, désigne implicitement le Premier Moteur, sans que rien le mentionne jamais explicitement. Assurément, les critères de détermination de l'intelligible premier n'ont aucun référent, le Premier Moteur mis à part. Cependant, l'argument se développe en marge de ces indications. Ce n'est pas le Premier Moteur qu'on propose comme intelligible premier : c'est le type d'être auquel il correspond, auquel il est d'ailleurs, à ce stade<sup>1</sup>, le seul à correspondre. De la sorte, Aristote ménage à son argument la pertinence la plus grande possible. Une argumentation *ad hoc*, qui aurait mobilisé d'emblée la référence au Premier Moteur, eût été moins convaincante. En réalité, l'argument doit posséder une portée générale, s'il ne doit pas paraître circulaire ni arbitraire. C'est pourquoi les concepts employés sont ici relativement indépendants de la terminologie du chapitre 6. Cependant, parce qu'ils doivent, à terme, rendre compte de la façon dont meut le Premier Moteur immobile, ces concepts doivent aussi être suffisamment précis dans leur référence pour guider la pensée vers le Premier Moteur et vers lui seul. À dire vrai, l'argument des rangées conjugue relativement bien ces deux impératifs : sans jamais paraître le désigner explicitement, il ne laisse, en réalité, pas d'autre choix que de s'en référer au Premier Moteur.

Ce mélange de précision et de généralité imprègne l'ensemble de l'argument car, s'il est nécessaire à la pertinence de la détermination du premier intelligible, il l'est tout autant à celle qui porte sur le premier désirable. Après avoir exposé les termes premiers de la série positive des intelligibles par soi, Aristote remarque que le beau et ce qui est préférable par soi appartiennent à cette série<sup>2</sup>. Il ne précise pas, cependant, à quel titre ils lui appartiennent : est-ce parce qu'ils en sont des termes constitutifs, ou bien parce qu'ils la qualifient globalement ? C'est la deuxième hypothèse qui paraît la plus probable. Quel sens, en effet, cela aurait-il de subordonner le bien lui-même, non seulement, à la substance simple et en acte, mais encore à l'ensemble des substances ? En outre, comment remonter au premier bien, c'est-à-dire au premier désirable, si le bien, en valant pour la rangée entière des intelligibles, ne constitue pas lui aussi, à sa manière, une série ? Si le beau appartient à la table des intelligibles, c'est donc d'abord parce qu'il s'agit d'une série

---

<sup>1</sup> Il faut attendre  $\Lambda$  8 pour avancer sur cette question.

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7, 1072a34-35.

positive, d'une série regroupant des termes positifs et qui, de ce fait, sont beaux<sup>1</sup>. C'est aussi en vertu de ce que la première étape de la démonstration de l'identité du premier désirable et du premier intelligible a pu établir : la reconduction du désirable à l'intellect, au motif de la différence entre le beau apparent et le beau réel. Dans ces conditions, il semble naturel que le principe de l'intellect, l'intelligible par soi, corresponde au beau réel et à aucun autre. Et c'est en vertu de cette correspondance entre les termes intelligibles et le beau, que peut se comprendre l'appartenance du préférable par soi à la série considérée. Ce qui est beau, c'est-à-dire ce qui l'est réellement<sup>2</sup>, est préférable par lui-même, en vertu de ce qu'il est lui-même et non pas en relation à autre chose<sup>3</sup>. Du reste, le préférable *en vertu de lui-même* reconduit l'indépendance ontologique et intelligible des termes de la rangée positive. L'équivalence, en tout cas, est à tout point de vue bien établie : si le beau est désirable en vertu des indications de l'intellect, on comprend que la table des intelligibles soit belle, en ce qu'elle rassemble des termes beaux. On comprend également qu'elle regroupe des termes préférables en vertu d'eux-mêmes, puisqu'ils sont réellement beaux et qu'ils le sont en vertu de leur intelligibilité par soi.

Si tous les termes positifs sont beaux et méritent d'être choisis pour eux-mêmes, c'est qu'ils sont tous désirables. L'identité du premier intelligible et du premier désirable n'est donc pas encore établie. Rien, cependant, n'y fait plus obstacle. De même qu'il existe un premier parmi les intelligibles, il existe un premier parmi les choses belles et préférables : ce qui est le meilleur (*ἄριστον*)<sup>4</sup>. Et puisque la série des termes intelligibles est aussi belle et préférable, le premier d'entre eux est le meilleur. Pour cette raison, il est aussi le plus préférable qui soit ; en somme, il est le premier objet du désir. On pourrait toutefois s'étonner de la relative dualité qu'Aristote établit, en fin de parcours, entre le premier intelligible et le premier désirable. En effet, il n'introduit pas une identité numérique entre les deux termes considérés, mais plus largement une équivalence. De surcroît, cette équivalence n'est peut-être qu'une analogie, le premier intelligible n'étant peut-être pas le meilleur, mais son analogue. Remarquons, cependant, que cette équivalence est satisfaisante : dans la mesure où elle ne repose sur rien d'autre que sur la nature même de l'intelligible premier, elle est à la fois nécessaire et constante, de sorte qu'il n'y a pas à envisager que le premier intelligible puisse ne pas être le plus désirable.

<sup>1</sup> Cf. *Métaphysique*, N, 6, 1093b12 *sqq.* ; *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096b5 *sqq.* et page 337 de ce chapitre.

<sup>2</sup> De la sorte, la distinction entre le beau apparent et le beau réel se retrouverait ici, laissant ainsi entrevoir une plus grande continuité entre les deux étapes de la démonstration de l'identité du premier désirable et du premier intelligible. La distinction entre ces deux réalités a permis de reconduire le beau à l'intellect. Il paraît donc naturel que le principe de l'intellect, l'intelligible par soi, ne puisse correspondre qu'au beau réel et à aucun autre.

<sup>3</sup> Cf. J. G. Defilippo, 1994, p. 401.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, A, 7, 1072a35.

Remarquons aussi que l'hypothèse d'un rapport analogique du premier intelligible au premier désirable n'est peut-être pas tant une façon d'introduire une certaine distance entre eux, que de les rapprocher plus fermement, puisque, comme le souligne A. Laks<sup>1</sup>, l'analogie est définie par Aristote, en *Métaphysique*, Δ, 6<sup>2</sup>, comme un critère d'unité. Ajoutons que, de tous les critères d'unité énumérés en Δ 6 (le nombre, l'espèce, le genre, l'analogie), seule cette dernière semble pouvoir décrire le rapport du premier intelligible au bien ou au meilleur, dans la mesure où le bien n'est pas une chose unique, mais qu'il peut s'entendre en plusieurs sens, de sorte que le premier intelligible ne peut être identique au meilleur ni numériquement (plusieurs choses sont parfaites), ni spécifiquement (sa définition n'est pas celle de la perfection considérée en général), ni même génériquement, puisque le bien appartient à toutes les catégories de l'être et non pas uniquement à celle de la substance simple et en acte. Par conséquent, bien que l'unité qui relie le premier désirable au premier intelligible soit seulement analogique, elle est toutefois bien réelle, et ne se dégrade pas en un simple rapport, un peu lâche, de correspondance<sup>3</sup>.

Au terme de cette démonstration, on sait ainsi que le premier désirable est identique au premier intelligible et qu'il n'y a donc, au vrai, qu'une seule source de la motricité immobile. On sait aussi, et surtout, que la substance immobile est non seulement intelligible, mais désirable, car il ne fait aucun doute que c'est elle le terme premier de la rangée positive, de sorte que c'est elle, également, le meilleur ou l'analogue du meilleur. L'objet du désir et celui de l'intellect ne servent donc plus simplement à fournir quelque modèle à la motricité immobile, modèles<sup>4</sup> en fonction desquels il faudrait ensuite comprendre comment peut mouvoir le Premier Moteur. Ils en sont, en réalité, des outils d'identification. Bien que l'argument de la *συστοιχία*, en son entier, possède une portée générale, il ne laisse pas, cependant, de désigner très clairement le Premier Moteur Immobile, en définissant le premier intelligible comme une substance simple et en acte. En conséquence, il ne suffit plus de dire que le Premier Moteur meut comme *le* désirable et *l'*intelligible, en ce qu'ils meuvent tous sans être mû ; il faut dire qu'il meut *comme* désirable et *comme* intelligible, c'est-à-dire en raison même de ce qui fait que le désirable et l'intelligible meuvent. D'extérieure et paradigmatique, la référence aux concepts de désirable et d'intelligible devient à présent une façon d'identifier, au sein même de la nature de la substance immobile, le ressort de sa motricité.

---

<sup>1</sup> A. Laks, 2000, p. 226.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Δ, 6, 1016b31-1017a3.

<sup>3</sup> Ross (1924, II, p. 376) propose une autre interprétation de cette mention de l'*ἀνάλογον* : le Premier Moteur serait seulement l'analogue du meilleur, si le bien n'appartenait pas à la même série que lui, mais, puisque tel n'est pas le cas, il lui est strictement identique.

<sup>4</sup> S. Roux (2004, p. 187) souligne que le propos n'est plus seulement analogique : le Premier Moteur est vraiment le désirable.



Manifestement, le ressort principal de ce processus d'identification de la substance immobile et du désirable premier est le concept d' ἐνέργεια. C'est lui qui la désigne le plus clairement. C'est à partir de son entrée en scène que l'on commence d'entrevoir le résultat de l'argument des rangées. G. Aubry<sup>1</sup> souligne que c'est en vertu de l'acte que l'ὀδὸς ἀκίνητος s'identifie au bien, au désirable et au meilleur. Elle estime donc à juste titre que c'est l'ἐνέργεια le moteur conceptuel de l'argument : c'est parce qu'il est un acte que le Premier Moteur est le premier intelligible ; c'est parce qu'il est un acte qu'il est donc également le premier désirable. Ainsi se vérifie ce que nous soulignons à l'issue du chapitre IV<sup>2</sup> : la doctrine de l'Acte pur est, à tout point de vue, une doctrine pivot, à laquelle se réfère de façon prioritaire et fructueuse la quasi totalité des démonstrations afférentes au Premier Moteur. Néanmoins, cela ne signifie pas que sa perfection, ni le fait qu'il meuve à titre de désirable soient immédiatement réductibles à sa pleine actualité. Entendons par là que l'argument ne présuppose pas que le Premier Moteur est désirable parce qu'il est un acte ; il finit par l'établir. G. Aubry<sup>3</sup>, pourtant, estime que l'entrée en scène du concept d'acte, dès Λ 6, préfigure la doctrine de la perfection du Premier Moteur. Puisque, en effet, explique-t-elle, la démonstration de l'antériorité de l'acte par rapport à la puissance repose, en Θ 8<sup>4</sup>, sur l'association de l'acte et de la fin, l'énoncé de la pleine actualité de la substance immobile, en Λ 6, fait déjà signe vers sa perfection. À cela, on pourrait ajouter que, puisque l'antériorité de l'acte fait l'objet d'une démonstration en Λ 6, puisque cette démonstration semble se souvenir de certains ressorts argumentatifs développés en Θ 8<sup>5</sup>, il n'y aurait donc pas à douter que l'équivalence entre l'acte et la fin soit au creux de la doctrine de l'Acte pur. Cependant, nous avons essayé de montrer<sup>6</sup> que, en Λ 6, la preuve de l'antériorité de l'acte par rapport à la puissance n'exploitait pas tous les arguments de Θ 8. Plus précisément, elle ne mobilisait pas celui qui, en lien avec la finalité, justifiait que l'acte, même au sein des êtres sensibles, précédât la puissance au regard de la substance. Peut-être Λ 6 ne connaît-il pas Θ 8 ? En tout cas, il ne prend pas appui sur lui, alors même qu'il lui eût été plus commode de rapatrier quelques-unes de ses argumentations<sup>7</sup>. En conséquence, il n'est pas évident que l'acte, dès Λ 6, puisse faire immédiatement signe vers la fin. Du reste, l'argument de la συστοιχία confirme en un sens, et de façon paradoxale, cette séparation entre l'acte et le désirable ou la fin. L'acte, en

<sup>1</sup> G. Aubry, 2006, p. 167.

<sup>2</sup> Pages 289-290.

<sup>3</sup> G. Aubry, 2006, pp. 141-143 ; 198-200.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Θ, 8, 1050a4 *sqq.*

<sup>5</sup> L'argument issu des êtres éternels, en en Θ 8, 1050b6 *sqq.*

<sup>6</sup> Chapitre IV, pp. 290-294.

<sup>7</sup> La priorité de l'acte pour les substances sensibles, en 1071b29-31, eût été alors mieux démontrée qu'elle ne l'est, par les seuls arguments chronologiques utilisés.

effet, n'y est pas directement mis en relation avec le désirable, mais d'abord avec l'intelligibilité. Il ne désigne pas ce qui est bon, mais ce qui existe par soi et qui, à ce titre, est intelligible par soi. Ce n'est donc pas lui qui justifie la mobilisation des concepts de beau et de préférable : c'est l'intelligible lui-même. Si l'actualité d'une certaine substance permet ainsi de conclure à sa perfection, ce n'est ni directement, ni en vertu d'elle-même, mais parce qu'elle permet de reconduire cette substance, à travers plusieurs étapes, vers l'intelligibilité, puis, de celle-ci, vers le bien. L'acte est ainsi véritablement un pivot de la démonstration, mais il ne la condense pas, ni ne peut s'y substituer. Plus généralement, c'est la présence même de l'argument des rangées qui empêche de lire l'équivalence entre l'acte et la fin. Si l'acte la disait immédiatement, s'il désignait en lui-même ce qui est bon est désirable, cette argumentation serait tout à fait inutile. Il n'y aurait pas lieu de mobiliser une argumentation aussi lourde pour montrer que la substance immobile meut à titre de fin. Il n'y aurait pas lieu de commencer par montrer que le désirable est déterminé par l'intellect, ni de poursuivre en montrant que l'intellect trouve son principe dans l'intelligible lui-même, ni que le premier des intelligibles est identique au premier désirable, ni de conclure en suggérant que la substance immobile se cache sous ces deux instances. La simple mention de l'actualité, en 1072a25, eût suffi à expliquer que le Premier Moteur dût mouvoir à titre de fin. Si la démonstration de  $\Lambda$  7 ne réalise pas cette économie, sans doute est-ce parce qu'elle intervient à un moment où l'acte n'a encore qu'une valeur cinétique, archologique et ousiologique, et non pas déjà axiologique.

### II. 3. c. 1072b1-4 : La causalité finale

#### (1). L'ENJEU DU PASSAGE

À dire vrai, nous avons, dans les remarques qui précèdent, quelque peu anticipé sur le rythme de la démonstration de  $\Lambda$  7, puisqu'il n'a encore jamais été question de finalité. Jusqu'à présent, Aristote a montré que le Premier Moteur était désirable, qu'il était même le premier objet du désir. Il n'a pas encore déterminé la manière dont le désirable et le Premier Moteur mouvaient. C'est cette précision que les lignes 1072b1-4 introduisent. Par elles, Aristote laisse entendre que le désirable meut à titre de fin et que, par suite, c'est aussi à ce titre que la substance immobile est un moteur premier. De la sorte, ces quelques lignes achèvent de déterminer la façon dont meut le Premier Moteur, en en identifiant le mode causal – la finalité –, après en avoir montré le fondement – le désirable.

En lui-même, ce court passage n'a de sens que s'il assume plusieurs identités, dont il n'y a plus lieu, dès lors de douter. La première, évidente mais implicite, est celle qui relie le désirable à la causalité finale. On savait, jusque là, que le désirable était un moteur ; on sait, à présent, qu'il l'est à titre de fin. Quant à la seconde identité, elle porte sur le Premier Moteur et le premier désirable car ce dernier moment de la détermination de

la causalité du Premier Moteur n'a de sens que s'il est parfaitement admis que celui-ci, puisqu'il est question de finalité à son propos, est en conséquence désirable. Du reste, c'est au perfectionnement de leur identification que cette étape démonstrative se consacre. La preuve de l'identité du premier désirable et du premier intelligible, a permis, en effet de rapprocher le Premier Moteur du désirable. Il s'agit à présent d'achever ce rapprochement, de le rendre probant à tout point de vue, en montrant que la finalité, qui caractérise le désirable, est bel et bien compatible avec l'immobilité parfaite du Premier Moteur, c'est-à-dire qu'elle peut exister non pas simplement dans ce qui meut sans être mû, mais plus profondément dans ce qui ne peut absolument pas se mouvoir, dans ces êtres particuliers que sont les êtres immobiles (ἐν τοῖς ἀκινήτοις 1072b1-2). Cette question est loin d'être accessoire : Aristote montre, en effet, en *Métaphysique*, B, 2, que la fin ne semble pas pouvoir exister parmi les êtres immobiles, attendu qu'elle est toujours la fin d'une action et que toutes les actions impliquent le mouvement. Pourtant, c'est le bien qui est une fin :

« En effet, de quelle manière est-il possible qu'un principe de mouvement ou la nature du bien existent dans les êtres immobiles, si du moins tout ce qui est bon par soi et en vertu de sa nature propre est une fin et ainsi une cause, en ce que les autres choses sont engendrées et existent en vue de lui, et si la fin, c'est-à-dire la finalité, est la fin d'une action et que toutes les actions soient suivies de mouvement ? De sorte que, dans les êtres immobiles, ne pourraient exister ce principe ni quelque chose qui serait bon en soi. »<sup>1</sup>

Le vocabulaire et certains aspects conceptuels de ce passage se retrouvent en Λ 7 : il y est semblablement question de l'existence d'une certaine cause <ἐν> τοῖς ἀκινήτοις et ce problème prend appui, dans les deux textes, sur une caractérisation du bien en relation au par soi. Vraisemblablement donc, cet aspect de la première aporie touche de plein fouet la question de la causalité finale du Premier Moteur. Y répondre impliquera de préserver deux choses : en premier lieu, l'immobilité de certains êtres, en second lieu, la motricité de la fin<sup>2</sup>. En d'autres termes, il faudra montrer que la fin peut exister dans des êtres immobiles sans forcer ceux-ci à se mouvoir, mais tout en continuant d'en mouvoir certains autres. Bien qu'Aristote ait déjà montré que le Premier Moteur Immobile était une substance belle et parfaite, il lui reste à prouver que cela ne l'engage pas à revenir sur la

<sup>1</sup> *Métaphysique*, B, 2, 996a22-29 : τίνα γὰρ τρόπον οἷόν τε κινήσεως ἀρχὴν εἶναι <ἐν> τοῖς ἀκινήτοις ἢ τὴν ἀγαθοῦ φύσιν, εἴπερ ἅπαν ὃ ἂν ἢ ἀγαθὸν καθ' αὐτὸ καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τέλος ἐστὶν καὶ οὕτως αἴτιον ὅτι ἐκείνου ἕνεκα καὶ γίγνεται καὶ ἔστι τᾶλλα, τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως; ὥστ' ἐν τοῖς ἀκινήτοις οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτην εἶναι τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τι αὐτοαγαθόν. Nous lisons l'ajout de Jaeger : <ἐν> avant τοῖς ἀκινήτοις.

<sup>2</sup> Peu importe que l'« ἀρχὴ κινήσεως » s'identifie à la cause efficiente (qui, au demeurant, se dit plutôt ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) plutôt qu'à la « nature du bien ». Tout l'extrait montre en effet suffisamment que ce bien est fin et que la fin est cause d'action et, en ce sens, de mouvement.

thèse de son immobilité, ni sur celle de sa perfection, de sorte qu'il n'ait pas ensuite à préférer celle-là à celle-ci et, par suite, à être renvoyé à son point de départ.

L'argument du passage présente trois étapes : la première consiste à énoncer la possibilité que la finalité existe dans les êtres immobiles (1071b1-2) ; la deuxième la démontre, au moyen d'un partage, au sein même de la finalité, entre ce qui est immobile et ce qui ne l'est pas (1072b2-3) ; la dernière précise encore à quel titre le Premier Moteur est une fin, en l'associant à l' ἕρως (1072b3-4). Malheureusement, si la structure globale du passage est relativement claire, il ne semble pas que l'on en puisse dire autant du sens précis qu'il lui faut accorder. Le texte également est difficile : les manuscrits EJ et C ont transmis la leçon suivante :

ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὲ τὸ οὐ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τᾶλλα κινεῖ.

Deux problèmes en compromettent la lecture : l'un, mineur, porte sur la question de savoir s'il faut lire κινουμένῳ ou autre chose, à la toute fin de l'extrait ; l'autre, majeur, concerne le passage « ἔστι γὰρ τινὲ τὸ οὐ ἕνεκα », dont on estime qu'il est inintelligible en l'état et qu'il n'explicite pas la διαίρεσις qu'il est censé formuler, ni le balancement (τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι) auquel il doit introduire.

## (2). 1072B1-3 : LA LECTURE TRADITIONNELLE

Relativement à ce dernier problème, les commentateurs du passage ont pris l'habitude de corriger le texte traditionnel, de façon à lui faire énoncer plus clairement la distinction à laquelle il semble renvoyer. En effet, dire :

« Que la finalité existe dans les êtres immobiles, la division le révèle... »<sup>1</sup>

n'a de sens que si l'on admet que la proposition qui suit va énoncer les membres de cette division. La question est alors de savoir à quoi elle renvoie. On peut estimer<sup>2</sup> que cette διαίρεσις est celle de la division ou du choix des contraires, énoncés respectivement en *Métaphysique*, I, 3, 1054a30 et Γ, 2, renvoyant peut-être par là au Περὶ ἐναντίων ; on peut aussi, en suivant le Pseudo Alexandre<sup>3</sup> y voir une référence au Περὶ τὰ γαθοῦ ; il n'apparaît pas cependant que l'une ou l'autre de ces références permette de véritablement clarifier le propos. Dans les deux cas, en effet, il s'agirait de transposer dans ce texte la question de l'opposition entre l'un et le multiple, ce qui n'apparaît pas être l'objet de la suite du

<sup>1</sup> *Ibidem*, Α, 7, 1072b1-2 : ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ.

<sup>2</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 377.

<sup>3</sup> Pseudo Alexandre, *op. cit.*, 695, 23-26.

passage. Celui-ci porte très clairement sur la finalité. Or, Alexandre<sup>1</sup> rapporte que c'est là une question dont Aristote ne fait jamais cas dans le Περὶ τᾶγαθοῦ. C'est pourquoi la majorité des interprètes estime que cette division est tout à fait étrangère à la question des contraires et qu'elle porte en réalité sur la finalité elle-même. Et puisqu'Aristote la mentionne ici de façon fort allusive, c'est qu'il doit donc faire référence à quelque chose de bien connu<sup>2</sup>, à une distinction déjà bien établie et, par suite, établie ailleurs.

C'est ce raisonnement qui conduit Schwegler<sup>3</sup>, le premier, à proposer une correction du texte. Plusieurs passages du corpus<sup>4</sup>, en effet, distinguent *deux* aspects de la cause finale. Il propose alors de remplacer τινι par διττόν, de façon à retrouver en Λ 7 la terminologie<sup>5</sup> de ces textes à laquelle la διαίρεσις semble faire allusion. Bonitz<sup>6</sup> reprend cette solution et tous deux proposent donc de lire :

ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ διττόν τὸ οὐ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι.

Il faudrait alors comprendre :

« Que la finalité existe dans les êtres immobiles, la division le révèle, car la finalité est double : l'une existe dans les êtres immobiles, l'autre non. »

Le texte serait ainsi cohérent. Il n'en serait toutefois pas moins inintelligible en l'état, puisqu'il se contenterait d'énoncer l'existence d'une dualité, sans jamais préciser en quoi elle consiste. Il faut alors se tourner vers ces textes, en fonction desquels on avance cette correction, pour espérer entrevoir la nature de cette dualité de la finalité. En *De Anima*, II, 4, cette distinction intervient après qu'Aristote a montré que la reproduction était pour le vivant une façon de participer à l'éternel et au divin<sup>7</sup>. Aristote affirme alors que la finalité s'entend en deux sens :

τὸ δ' οὐ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ᾧ<sup>8</sup>

À dire vrai, cet énoncé n'est guère plus clair que celui de Λ 7. Du reste, on peut encore être dans l'incertitude quant à savoir ce que l'on recherche. La finalité révèle l'existence

<sup>1</sup> *Ibidem*, 59, 28-60, 2 (Περὶ τᾶγαθοῦ, fragment 4). Bien que Platon, explique-t-il, parle de la cause efficiente et de la cause finale, Aristote ne les mentionne jamais dans un traité qui porte pourtant sur les principes platoniciens.

<sup>2</sup> C'est la solution que privilégie Ross (1924, II, p. 377) : « It probably means simply 'the well-known distinction'. » C'est également le choix de C. Natali, 1999, p. 131.

<sup>3</sup> A. Schwegler, 1960 rééd., p. 262.

<sup>4</sup> *De Anima*, II, 4, 415b2, 415b20 ; *Ethica Eudemia*, VIII, 3, 1249b15 ; *Physique*, II, 2, 194a35.

<sup>5</sup> Le *De Anima* donne διττόν, en 415b2 et διττῶς, en 415b20. L'*Ethica Eudemia* donne διττόν et la *Physique* διττῶς.

<sup>6</sup> H. Bonitz, 1849, p. 499. G. Reale admet aussi cette leçon (1968, p. 587).

<sup>7</sup> *De Anima*, II, 4, 415a26-b2.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 415b2-3.

d'une dualité, certes, mais de quelle dualité s'agit-il ? Est-il question d'énumérer l'existence de deux réalités nécessaires à l'existence d'une finalité<sup>1</sup>, comme par exemple, celle d'une fin et celle d'un être pour qui cette fin existe, dans la mesure où rien n'est une fin, si elle n'est une fin pour personne ? S'agit-il, de façon plus propre à la thématique de la finalité, de distinguer entre deux types de fin, entre deux types d'objets numériquement et spécifiquement distincts, mais tous deux susceptibles de représenter une fin ? Ou bien encore, hypothèse la plus évidente car la plus coutumière chez Aristote, faut-il comprendre, qu'il s'agit d'une distinction de sens, d'une possibilité de comprendre la finalité en deux sens distincts ? Dans cette hypothèse, la distinction ne porterait alors pas tant sur l'existence de deux finalités distinctes que sur deux modes d'approche de la finalité. On pourrait espérer trancher entre toutes ces hypothèses, par l'analyse des deux cas énumérés par Aristote. Malheureusement, nous ne savons quel sens accorder au génitif, ni surtout au datif, avec lesquels la finalité peut être associée. Le même partage entre une finalité qui s'entend au génitif et une autre qui s'entend au datif revient, quelques lignes plus bas :

διττῶς δὲ τὸ οὐ ἔνεκα, τό τε οὐ καὶ τὸ ᾧ.<sup>2</sup>

Il s'agit alors, dans le contexte du passage, d'introduire une précision qui permette de comprendre en quel sens l'âme est une cause finale. La nature, dit Aristote, agit comme l'intellect, c'est-à-dire en vue d'un τέλος<sup>3</sup>.

« Tel est, dans les êtres vivants, l'âme, conformément à la nature. En effet, tous les corps naturels sont les instruments de l'âme, ceux des animaux comme ceux des plantes, parce qu'ils sont en vue de l'âme. »<sup>4</sup>

Compte tenu de ce dernier passage, on pourrait faire l'hypothèse que le datif « ᾧ » est instrumental. Il serait alors question d'énoncer une distinction entre le but que nous visons et ce au moyen de quoi nous le visons et qui, en ce sens, constitue une fin intermédiaire. Le génitif « οὐ » désignerait ce but – en l'occurrence, l'éternel et le divin dans le premier texte, l'âme, dans le second –, tandis que le datif désignerait ce au moyen de quoi nous nous orientons vers lui : la reproduction ou le corps naturel. Selon cette lecture, il s'agirait de distinguer deux finalités numériquement distinctes : l'instrument n'est ni une réalité nécessaire à l'existence de la fin comme telle, mais seulement à son obtention, ni une autre approche de la finalité dernière. Il faudrait donc traduire le premier énoncé de la distinction ainsi :

<sup>1</sup> Comme c'est le cas en *De Cælo*, II, 12, 292b5-7.

<sup>2</sup> *De Anima*, II, 4, 415b20-21.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 415b15-17.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 415b17-20 : τοιοῦτον δ' ἐν τοῖς ζώοις ἡ ψυχὴ κατὰ φύσιν· πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα, καθάπερ τὰ τῶν ζώων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, ὡς ἔνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα.

« la finalité a deux sens, l'un est ce en vue de quoi, l'autre est ce par quoi. »<sup>1</sup>

À peu de choses près, la traduction du second passage serait identique :

« la finalité se dit de deux manières : ce en vue de quoi et ce par quoi. »<sup>2</sup>

C. Natali<sup>3</sup> indique deux textes grâce auxquels cette hypothèse semble trouver quelque confirmation. En *De generatione animalium*, II, 6<sup>4</sup>, Aristote énonce plus clairement la distinction entre la fin et son instrument. Il y a la fin (τὸ οὗ ἕνεκα), dit Aristote, mais aussi ce qui existe en vue d'elle (τὸ τούτου ἕνεκα) et, à cette seconde classe<sup>5</sup> appartient à la fois la cause motrice, c'est-à-dire ce d'où part le mouvement (ὅθεν ἢ κίνησις), et ce dont la fin se sert (ὃ χρῆται τὸ οὗ ἕνεκα). En ce sens, l'instrument de la fin ne serait pas à confondre avec la cause efficiente, de sorte qu'elle pourrait continuer, d'une certaine manière, à appartenir à l'ordre de la causalité finale. C'est d'ailleurs ce que confirme la définition de la fin, en *Métaphysique*, Δ, 2 :

« Sont aussi causes toutes les choses qui, mues par autre chose, deviennent des intermédiaires de la fin, comme par exemple pour la santé, la maigreur, la purge, les remèdes, ou les instruments. Toutes ces choses, en effet, sont en vue de la fin, et elles diffèrent les unes des autres en ce qu'elles sont, les unes, des instruments, les autres, des actions.<sup>6</sup>

De la sorte, l'instrument de la fin paraît lui-même pouvoir être défini comme une fin. La dualité afférente à la finalité, qu'Aristote énonce en *De Anima*, II, 4 et en *Métaphysique*, Λ, 7, reviendrait alors à énoncer la distinction entre le but et son instrument, c'est-à-dire entre le but dernier et le but intermédiaire.

Cette hypothèse a le mérite d'être, en un sens, la plus simple. Elle introduit une grande continuité argumentative, à l'intérieur du *De Anima*, II, 4, en rendant aisée l'identification, en chaque occurrence, des deux sens de la fin. Elle permet également de comprendre ces deux occurrences selon une logique unitaire. Néanmoins, cette interprétation de la valeur du datif, dans le *De Anima*, si l'on tente de la retrouver en

<sup>1</sup> *Ibidem*, 415b2-3 : τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ὃ.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 415b20-21 : διττῶς δὲ τὸ οὗ ἕνεκα, τό τε οὗ καὶ τὸ ὃ.

<sup>3</sup> C. Natali, 1999, p. 130.

<sup>4</sup> *De generatione animalium*, II, 6, 742a20 sqq.

<sup>5</sup> En 742a22, nous lisons « δύο δὲ διαφορὰς ἔχει καὶ τὸ τούτου ἕνεκα. », avec les manuscrits P et S, Ross (1924, II, pp. 376-377) et Drossaart Lulofs (Oxford, Clarendon Press, 1965). P. Louis (Paris, Belles Lettres, 1961) donne τὸ οὗ ἕνεκα, bien qu'il traduise τὸ τούτου ἕνεκα. De toute façon, la leçon τὸ οὗ ἕνεκα n'a pas de sens, puisqu'elle reviendrait à identifier la cause finale et la cause efficiente.

<sup>6</sup> *Métaphysique*, Δ, 2, 1013a35-b3 : καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους, οἷον τῆς ὑγείας ἢ ἰσχυασία ἢ ἡ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα· πάντα γὰρ ταῦτα τοῦ τέλους ἕνεκά ἐστι, διαφέρει δὲ ἀλλήλων ὡς ὄντα τὰ μὲν ὄργανα τὰ δ' ἔργα.

*Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7, semble affaiblir la portée de ce dernier texte, dans la mesure où l'on ne peut plus alors le lire en réponse à la première aporie de B 2. Cet aspect de l'aporie, en effet, implique que la fin inclue en elle une dualité, non pas simplement parce qu'elle s'accompagne d'un instrument, mais surtout parce qu'il faut déterminer comment la fin peut exister dans des êtres immobiles et non pas simplement dans des êtres mobiles qui tentent de la rejoindre au moyen d'une action et, par suite, d'un mouvement. L'enjeu de *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7 n'est pas simplement de rappeler que la fin peut se prendre en deux sens, comme Aristote l'a montré ailleurs, mais que ces deux significations permettent d'envisager que la fin n'existe pas uniquement dans des êtres qui en sont séparés et qui doivent donc se mouvoir pour la rejoindre. Or, il ne semble pas que ce soit là une question à laquelle la distinction entre la fin et l'instrument permette de répondre, dans la mesure où l'instrument ne dit pas simplement la séparation d'un être et de sa fin, mais leur éloignement. De surcroît, il ne semble pas non plus que cette hypothèse permette de rendre justice de l'ensemble des textes qui distinguent entre deux sens de la finalité. C. Natali<sup>1</sup> souligne, en effet, qu'elle ne consiste pas à distinguer deux sens de la fin, mais plutôt ce qui est une fin et ce qui en est l'instrument, c'est-à-dire une cause qui accompagne la fin et qui, par suite, se mêle d'une certaine efficacité. En outre, d'autres textes, en relation auxquels on espère comprendre  $\Lambda$  7, tout en énonçant une différence entre deux sens internes à la fin, ne font cependant pas allusion à une quelconque fin instrumentale. C'est le cas, par exemple, de *Physique*, II, 2, où Aristote formule, en passant, une distinction dont on pense qu'elle fut énoncée dans le *De Philosophia*. Les arts, par exemple, ont pour fin l'objet qu'ils doivent produire. Mais en un certain sens, nous sommes la fin des arts, puisque c'est pour nous qu'ils produisent leur œuvre :

« et nous utilisons tout ce qui existe comme s'il était en vue de nous (en effet, d'une certaine manière, nous sommes, nous aussi, une fin car la finalité se dit en deux sens : nous l'avons dit dans le traité *De la philosophie*). »<sup>2</sup>

Ici, les deux sens de la fin ne désignent pas la fin dernière et la fin intermédiaire (la fin et son instrument), mais plutôt deux fins distinctes, mais d'égale valeur : la fin visée et celui dans l'intérêt duquel elle l'est. On pourrait certes estimer que le sens d'une fin instrumentale peut être maintenu, dans la mesure où l'artefact est aussi l'instrument de notre bien-être. Cependant, l'instrument n'est une fin qu'en vertu d'un sens limite. Or, dans ce texte de la *Physique*, c'est l'homme qui renvoie à une signification quelque peu marginale de la fin. L'art, en effet, a deux buts : son objet et nous servir. En un sens, donc, nous sommes aussi la fin de l'art et la finalité que nous représentons ne nie pas celle de

<sup>1</sup> C. Natali, 1999, p. 130.

<sup>2</sup> *Physique*, II, 2, 194a34-36 : καὶ χρῶμεθα ὡς ἡμῶν ἕνεκα πάντων ὑπαρχόντων (ἔσμεν γὰρ πῶς καὶ ἡμεῖς τέλος· διχῶς γὰρ τὸ οὐ ἕνεκα· εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας). Cf. chapitre III, p. 196.



l'artefact à produire. C'est ainsi que le comprend Simplicius<sup>1</sup>, dans son commentaire du passage : la fin se dit en deux sens parce qu'il y a, d'un côté, ce vers quoi s'oriente le désir (τὸ οὗ ἡ ἔφεσις), comme par exemple la santé pour le médecin, et de l'autre, ce dans quoi le but réside (l'homme en bonne santé) et qui est aussi une fin du médecin, puisque c'est dans son intérêt qu'il poursuit la santé. Simplicius précise même que ces deux fins sont à entendre l'une au génitif, l'autre au datif (τοῦτό ἐστι τέλος ὡς τὸ ᾧ), ce que le texte de la *Physique* ne précise pas en ces termes.

En réalité, plutôt que de deux fins distinctes, il faudrait parler de deux approches de la même finalité. Bien sûr, l'homme ne se confond pas avec l'artefact : il n'est ni numériquement, ni même spécifiquement identique à lui. Cependant, la finalité qu'il représente n'est pas déconnectée de celle que représente l'objet. De la sorte, cette distinction ne confronte pas à deux fins distinctes et alternatives, mais à deux niveaux relatifs à une même finalité. L'objet de l'art est pour lui une fin, mais que l'homme le possède et en jouisse en est une autre, qui n'est, en réalité, que le prolongement de la première. Nous serions alors en face d'une distinction entre deux sens de la finalité, celle-ci pouvant s'entendre de l'objet visé, mais aussi de son bénéficiaire. C'est ainsi qu'une large tradition interprétative a pris l'habitude de comprendre la distinction aristotélicienne entre deux sens de la fin. C'est ainsi, également, qu'on a pris l'habitude de comprendre ces deux passages du *De Anima* et d'interpréter le partage qu'ils énoncent entre la finalité au génitif et celle au datif<sup>2</sup>. Tandis que celle-là désignerait l'être visé, celle-ci serait à interpréter comme un datif d'intérêt. Dans ces conditions, le premier développement du *De Anima* consisterait à énoncer la distinction entre l'objet visé – la participation à l'éternité et au divin – et l'être dans l'intérêt duquel cette fin est visée – le vivant. Le second énoncerait à nouveau cette distinction entre la fin – objet (l'âme) et la fin – sujet (le vivant)<sup>3</sup>. Ces deux extraits appelleraient donc la traduction suivante. Pour le premier :

« la finalité a deux sens, l'un est ce en vue de quoi, l'autre est ce pour quoi. »

Et pour le second :

<sup>1</sup> Simplicius, *In aristotelis physicorum libros quatuor priores commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 9, édité par H. Diels, Berlin, G. Reimer, 1882, 303, 30-304, 1.

<sup>2</sup> C'est le cas de Rodier, (1900, II, pp. 228-229), de Hicks (1907), de Ross (1961) et de R. Bodéüs (1993).

<sup>3</sup> Relativement à cette deuxième occurrence, Simplicius (*In libros aristotelis de anima commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 11, édité par M. Hayduck, Berlin, G. Reimer, 1882, 112, 1) et Philopon (*In aristotelis de anima libros commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 15, édité par M. Hayduck, Berlin, G. Reimer, 1897, 274, 16) voient dans l'âme la fin au génitif ; Rodier (1900, II, pp. 232-233), puis R. Bodéüs (1993, p. 153, n. 6), expriment ce partage entre l'âme et le vivant. Quant à Ross (1961, p. 228), il estime que la fin n'est exprimée qu'au sujet du divin, tandis que seule l'âme dit le bénéficiaire.

« la finalité se dit de deux manières : ce en vue de quoi et ce pour quoi. »<sup>1</sup>

On le voit, en même temps qu'il s'agirait de différencier l'objet et son bénéficiaire, il s'agirait d'assumer l'existence d'un être qui tend vers cet objet, de sorte que cette distinction, tout en continuant d'énoncer deux sens de la fin, énoncerait aussi (en retrouvant la première hypothèse formulée plus haut sur le sens de la dualité) l'existence nécessaire de deux éléments : la fin elle-même et celui qui la vise<sup>2</sup>. Le datif d'intérêt se doublerait ainsi d'un datif d'attribution, celui-ci énonçant simplement les soubassements de celui-là<sup>3</sup>.

Attendu que les manuscrits EJ donnent en Λ 7 l'impression qu'Aristote souhaite exprimer une distinction conceptuelle portant sur la finalité, attendu que cette distinction s'exprime ailleurs au moyen d'une opposition entre le génitif et le datif, attendu enfin qu'un pronom indéfini au datif se trouve accolé à la mention de la finalité, plusieurs éditeurs ont proposé une correction différente de celle de Schwegler, mais censée prolonger la pertinence de la référence qu'elle esquissait déjà. Du reste, le manuscrit Ab donne « τινός » après ἐνεκα. Quant au lemme d'Alexandre d'Aphrodise, transmis par la tradition arabe et le *Grand Commentaire* d'Averroès, on l'a lu comme portant non pas

<sup>1</sup> W. Kullman (1985, pp. 170-173) raffine cette distinction en montrant qu'il n'y a pas deux, mais trois sens de la cause finale chez Aristote : l'un qui désigne le but, l'autre qui désigne le bénéficiaire, le dernier qui désigne l'un et l'autre aspects à la fois et qui prévaut dans les traités biologiques. C'est pourquoi la seconde occurrence du *De Anima* n'est pas, selon lui, identique à la première car, plutôt que d'énoncer le premier sens seulement, elle les énoncerait tous les trois. C'est pourquoi également le texte de *Physique*, II, 2 serait singulier car il mettrait l'accent sur la finalité comme bénéficiaire, tandis que les trois autres insisteraient sur le but. Rien de cela, cependant, ne contredit la lecture traditionnelle : en chacun de ces textes, serait lisible la distinction entre le fin et son bénéficiaire, l'accent n'étant toutefois pas toujours mis sur la même instance.

<sup>2</sup> C'est pourquoi la traduction française des deux passages, par Rodier (1900, tome I) donne, dans l'ordre, « Or, ce en vue de quoi désignent deux choses différentes : [c'est,] d'une part, la fin [même], d'autre part, l'être pour qui [celle-ci est une fin]. » et « Et ce en vue de quoi désigne deux choses : d'une part, la fin, d'autre part, l'être pour lequel elle est une fin. » ; celle de Barbotin (1966, pp. 39 ; 40) : « le terme "fin" a deux acceptions : d'une part le but lui-même, de l'autre le sujet pour qui ce but est une fin » et « Double est l'acception du terme "fin" : le but lui-même et le sujet pour qui ce but est une fin. » ; celle de R. Bodéüs : « Fin qui s'entend d'ailleurs de deux façons : le but visé, d'une part, et de l'autre le sujet servi. » et « Et cette fin peut s'entendre de deux façons : le but visé et le sujet servi. ». Quant à la traduction anglaise de Hicks : « Here, final cause is an ambiguous term, which denotes either the purpose for which, or the person for whom a thing is done. » et « ...where end has two senses, the purpose for which and the person for whom. »

<sup>3</sup> En ce sens, Gaiser (1969, pp. 99-100) estime que cette distinction entre la fin et son bénéficiaire est assimilable à celle que pose Aristote, en *Ethica Eudemia*, III, 1, 1228b18-30, entre le bien ἀπλῶς et le bien τινι : il y a des choses qui sont bonnes absolument, qui constituent donc des fins objectives, et d'autres qui sont bonnes pour certains seulement et qui sont donc des fins relatives, parce qu'elle sont relatives à quelqu'un.

simplement « τινός », mais « καὶ τινός »<sup>1</sup>. Une correction était ainsi possible, que Christ<sup>2</sup> fut le premier à éditer. Son texte est le suivant :

ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ. ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα <καὶ> τινός, ὡν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι.

C'est aussi le texte le plus communément en usage : Ross<sup>3</sup>, Tredennick<sup>4</sup>, puis Jaeger<sup>5</sup> le reprennent. On pourrait ainsi le traduire :

« Que la finalité existe dans les êtres immobiles, la division le révèle, car la finalité est pour quelque chose et en vue de quelque chose : celle-ci existe dans les êtres immobiles, l'autre non. »

La finalité entendue au génitif peut exister parmi les êtres immobiles, celle au datif, à l'évidence, ne le peut, puisque ce bénéficiaire est non seulement l'agent de la poursuite, mais il est aussi modifié par l'accès au bien visé. Cette distinction entre τινος et τινι reviendrait ainsi à celle du but et de son bénéficiaire, ou bien encore à celle du but et de celui pour qui ce but en est un<sup>6</sup>. En somme, cela reviendrait à la distinction entre l'objet visé et le sujet de la visée qui, à travers l'objet, se vise lui-même comme le bénéficiaire d'un bien et qui est donc, en un sens, lui aussi une fin<sup>7</sup>.

### (3). ÉLÉMENTS DE CRITIQUE DE LA LECTURE TRADITIONNELLE

Cette lecture du passage de Λ 7 est loin d'être consensuelle. Si elle a longtemps prévalu, d'autres analyses plus récentes tendent à la remettre en cause. Deux motifs en

<sup>1</sup> En réalité, comme l'indique C. Natali (1999, p. 131) pour affaiblir la leçon de Christ, il résulte de la nouvelle édition de l'œuvre d'Averroès que le lemme d'Alexandre ne porte pas « καὶ τινός », mais seulement « καί ». Le « τινός » n'aurait donc qu'un seul témoignage en sa faveur. Si donc il y a bien un « καί », il n'est peut-être pas suivi d'un « τινός », mais d'autre chose, qu'il reste à découvrir. Nous reviendrons sur les conséquences de cette analyse un peu plus bas.

<sup>2</sup> W. Christ, 1903.

<sup>3</sup> W. D. Ross, 1924.

<sup>4</sup> H. Tredennick, 1933.

<sup>5</sup> W. Jaeger, 1957.

<sup>6</sup> Dans son commentaire du passage, Ross (1924, II, p. 376) explique que : « when we speak of the τὸ οὐ ἔνεκα of a thing we may mean (1) that the thing is good τινί, for some conscious being, or (2) that it is good τινός (ἔνεκα), for the sake of some end. »

<sup>7</sup> Un autre passage du corpus, rarement mis en relation à la question des deux sens de la finalité, semble toutefois attester cette distinction entre la fin et le bénéficiaire. Il s'agit de la fin de *Métaphysique*, Λ, 8 (1074a17-31) où Aristote, pour prouver que le nombre des substances immobiles est exact, en appelle à une double finalité. Chaque transport céleste est en vue d'une substance immobile, mais il est aussi en vue d'un astre. Dans le premier cas, il s'agit du bien qu'il poursuit, dans le second de l'être dans l'intérêt duquel il a lieu. C'est ainsi que Ross interprète le passage (1924, I, p. CXXXIX), de même que G. E. R. Lloyd (2000, p. 265).

donnent l'occasion, dont l'un tient à sa pertinence conceptuelle, l'autre à sa pertinence textuelle. Les leçons suggérées peuvent alors varier. Le premier motif de critique consiste à nier qu'aucun des sens de la finalité ainsi dégagés puisse jamais convenir au Premier Moteur<sup>1</sup>. Ce dernier, de fait, ne peut être le bénéficiaire, puisque celui-ci ne réside précisément pas parmi les êtres immobiles. Du reste, de quoi pourrait-il bénéficier, lui qui est entièrement actuel et qui ne manque donc de rien ? Il ne pourrait pas non plus constituer une fin *τινος*, puisque celle-ci ne s'entend qu'au sein d'une relation à un sujet et au projet qu'il forme de posséder un bien. Or, le Premier Moteur ne peut être un projet : plutôt que d'être un but, il est une substance. La distinction de  $\Lambda 7$  est donc réelle, mais ce n'est pas celle-ci : elle reste à redécouvrir. Deux attitudes sont alors envisageables : soit, avec G. Aubry par exemple, on continue d'admettre que le *De Anima* est un outil valable, que c'est avec lui qu'il faut s'efforcer de comprendre  $\Lambda 7$ , mais qu'il faut toutefois en reprendre l'interprétation ; soit, avec C. Natali, on renonce à comprendre  $\Lambda 7$  en fonction de ces deux passages du *De Anima*, dont on a vu qu'ils étaient difficilement intelligibles. Ce sera alors à d'autres sources qu'il faudra s'en remettre pour comprendre à quelle distinction conceptuelle Aristote fait référence au sujet du Premier Moteur. On peut aussi refuser la correction de Christ, non pas en raison de l'inadéquation, au cas du Premier Moteur, de la distinction qu'elle conduit à lire, mais en raison de son manque de fondement textuel. S. Fazzo<sup>2</sup> estime, en effet, que la distinction du *De Anima* et des autres textes qui parlent de la dualité de la fin n'énonce pas la différence entre la finalité et son bénéficiaire. Le balancement entre le génitif et le datif y signifie autre chose. Il est donc sans objet de chercher à la retrouver ainsi que Christ propose de le faire.  $\Lambda 7$  énonce bien une distinction, qui n'est pas loin de signifier celle qu'on lit avec Christ, mais elle n'a plus rien à voir avec celle du *De Anima*, de la *Physique*, et de l'*Ethica Eudemia* ; elle se réfère, en réalité, aux étapes argumentatives précédentes.

La première de ces trois pistes interprétatives consiste, comme le propose G. Aubry, de reconsidérer le sens de la distinction énoncée dans le *De Anima*. Si tel est l'objectif, c'est parce qu'on ne doute pas que *Métaphysique*,  $\Lambda 7$  énonce, au sujet de la finalité, une distinction conceptuelle bien connue. Et puisque la formulation en est plus qu'elliptique, il demeure légitime de s'en référer aux autres textes qui énoncent explicitement, et plus clairement que ne le fait  $\Lambda 7$ , une double valeur de la finalité. La méthode d'approche du texte de  $\Lambda 7$  reste ainsi inchangée (elle est celle qui prévaut depuis

---

<sup>1</sup> Ce sont là les interprétations que soutiennent, entre autres, De Corte (1935, p. 159), S. Broadie (1993, pp. 381-382), C. Natali, (1999, pp. 128 et 133 pour la critique de l'interprétation de Gaiser ; 1998, p. 40) et G. Aubry (2006, p. 167).

<sup>2</sup> S. Fazzo, 2002, pp. 357-375.

Schwegler) ; seule la nature du parallèle est à réévaluer. En *De Anima*, II, 4, G. Aubry<sup>1</sup> ne voit pas un partage entre la fin et son bénéficiaire. En réalité, Aristote produirait une distinction entre deux types de fin, et non pas deux approches de la même finalité. Il s'agirait, d'une part, d'une fin immédiate et immanente et, d'autre part, d'une fin médiante et transcendante. À la première correspondrait l'âme, à la seconde la participation au divin, entendue non pas comme assimilation de sa forme à celle du divin, mais comme maintien de sa forme comme le divin la maintient. C'est cette distinction que  $\Lambda$  7 retranscrirait : le Premier Moteur serait une fin transcendante et médiante que les êtres viseraient à travers leurs fins propres et immanentes. Cela expliquerait que le Premier Moteur pût être une fin, bien qu'il ne fût pas un projet. Rien n'empêcherait d'ailleurs d'estimer qu'il demeure immobile. Dans ces conditions, il n'y a plus lieu de corriger le texte que donne A<sup>b</sup>, puisque la distinction entre la fin et le bénéficiaire n'est pas celle qui doit s'y trouver<sup>2</sup>. À dire vrai, cette analyse du texte qui, dans le *De Anima*, encadre l'affirmation d'une distinction propre à la finalité sonne juste ; il n'est pas sûr, en revanche, qu'elle permette d'éclairer  $\Lambda$  7. Entendons par là que la relation qu'Aristote pose entre la reproduction et la participation au divin implique que la poursuite et la réalisation d'une fin propre, biologique, immanente, soient également une façon d'atteindre la transcendance. Elle implique donc qu'il existe une structure conceptuelle qui permette de relier la finalité immanente à la finalité transcendante. Si la structure que suggère G. Aubry, celle de la réalisation de l'actualité divine *via* la réalisation de son acte propre, est fort pertinente pour expliquer la tendance ou le désir du divin qui peut affecter des êtres irrationnels<sup>3</sup>, elle ne rend pas compte de la nature directe de la finalité qui relie le premier ciel au Premier Moteur et qu'Aristote, en  $\Lambda$  7, qualifie explicitement d'amour. L'ἔρως qu'un amant ressent pour un objet ou un être ne signifie pas qu'il réalise la perfection de l'aimé, en réalisant sa fin propre ; il ne signifie pas non plus que l'aimé soit une fin médiante. Certes, il est une fin transcendante, dans le cas du Premier Moteur tout spécialement ; il n'est pas une fin médiante. Il n'est pas ce qu'on vise à travers la réalisation d'autres fins. De la sorte, on est en droit d'estimer que la division propre à la finalité que formule  $\Lambda$  7, 1071b2-3, et qui est censée justifier qu'il soit ensuite question d'amour, n'est pas celle-ci. Une autre distinction est à rechercher, qui ménage la possibilité que le Premier Moteur soit une fin directe, compatible avec l'amour qu'il suscite.

C'est là le gain de l'interprétation soutenue par C. Natali. Il ne doute pas que la *διαίρεσις* désigne une distinction conceptuelle, mais il refuse de la lire en fonction des

<sup>1</sup> G. Aubry, 2006, pp. 168-169.

<sup>2</sup> Il faudrait donc lire : « ἔστι γὰρ τινὲ τὸ οὐ ἔνεκα τινός » (G. Aubry, 2006, p. 169, n. 1).

<sup>3</sup> Nous aurons ainsi l'occasion de produire une appréciation nettement plus positive de cette interprétation, lorsqu'il faudra comprendre le désir universel du divin, dans le prochain chapitre.

développements du *De Anima*. De fait, ceux-ci ne sont guère plus clairs que  $\Lambda$  7. Quel gain aurait-on donc à vouloir les retrouver en 1072b2-3 ?<sup>1</sup> On peut toujours chercher à comprendre le *De Anima* à partir de *Physique*, II, 2, mais on a vu que ce procédé, en distinguant la fin et son bénéficiaire, ne permettait pas, aux yeux de C. Natali, de dégager un quelconque sens de la fin, qui soit compatible avec le cas du Premier Moteur<sup>2</sup>. En outre, le fondement textuel de la correction de Christ n'est pas aussi ferme qu'on le croit, puisque ce ne sont pas ensemble le lemme d'Alexandre et le manuscrit Ab qui donnent « <καί> τινός », mais celui-ci uniquement<sup>3</sup>. Alexandre semble avoir lu autre chose<sup>4</sup>. La reconstitution du lemme, à partir du témoignage d'Averroès<sup>5</sup> sur le commentaire perdu d'Alexandre, permettrait de lire :

« ἔστι γὰρ τινὲ τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τι ».

Par là, il faudrait comprendre une distinction entre une cause finale qui ne subsiste pas par elle-même (τινὲ τὸ οὐ ἔνεκα), mais seulement dans autre chose (le bonheur, par exemple, qui n'existe que dans l'âme) et celle qui subsiste par elle-même, à titre de substance individuelle. L'exemple que donne Alexandre est celui du roi, mais on pourrait aussi penser, dit C. Natali<sup>6</sup>, à la distinction, au regard de l'armée, entre le général et l'ordre : tandis que le second de ces deux biens n'existe que dans et par l'armée, le premier, en revanche, existe indépendamment d'elle<sup>7</sup>. Manifestement, cette distinction, qui porte sur deux types distincts de fin et non pas sur deux sens d'une même finalité, est parfaitement compatible avec l'immobilité de l'une et la mobilité de l'autre. Et surtout, elle permet de comprendre en quoi le Premier Moteur est une fin véritable, immédiate et susceptible, de ce fait, de provoquer l'ἔρωσ dans l'âme de la sphère des fixes. Cependant, on pourrait objecter à cette nouvelle conjecture, fondée sur une source plus ancienne et peut-être plus légitime que celle qui soutient la conjecture habituellement éditée, qu'elle n'est sans doute pas nécessaire. Deux raisons vont en ce sens. La première, la moins forte, tient au paradoxe qu'il y a à estimer que la διαίρεσις de  $\Lambda$  7 énonce une distinction conceptuelle propre à la finalité, mais dont il n'y a aucune trace ailleurs dans le corpus. Cet argument est faible : rien n'empêche de concevoir qu'il puisse y avoir, au sujet de la finalité, plusieurs niveaux de distinction conceptuelle, plusieurs aspects au regard desquels il faille

<sup>1</sup> C. Natali, 1999, p. 131.

<sup>2</sup> C. Natali, 1999, p. 133.

<sup>3</sup> C. Natali, 1999, p. 131.

<sup>4</sup> C. Natali, 1999, p. 135.

<sup>5</sup> Averroès, *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, (4 vol.), M. Bouyges, Beyrouth, 1938-1962, 1605-1606.

<sup>6</sup> C. Natali, 1999, p. 134 ; 1998, p. 49.

<sup>7</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 10, 1075a11-15.

séparer des sens distincts. Cependant, il y a comme une rupture argumentative à penser que Λ 7 énonce une distinction conceptuelle, mais que cette dernière n'a rien à voir avec celle qu'avancent tous les autres textes qui disent explicitement en énoncer une. De ce premier argument en découle un autre, plus systématique, et qui consiste à revenir sur les raisons pour lesquelles la distinction entre la fin et le bénéficiaire a été exclue. C. Natali<sup>1</sup> reconnaît d'ailleurs que certains interprètes antiques ont pu se satisfaire de cette distinction et admettre qu'elle pouvait décrire le Premier Moteur. Il mentionne la paraphrase du *De Anima* de Thémistius<sup>2</sup> qui propose de comprendre que la finalité au génitif désigne le but, celle au datif le bénéficiaire de ce but. À l'évidence, Themistius ne voit aucune difficulté à faire rentrer le divin<sup>3</sup> au sein de la distinction entre le but et le bénéficiaire. Le divin peut être un but, il peut faire l'objet d'une visée, bien qu'il soit aussi une substance individuelle. C'est aussi ce dont semble témoigner Aristote lui-même, dans ce dernier texte qui énonce l'existence d'une dualité au sein de la finalité, à savoir *Ethica Eudemia*, VIII, 3. La norme du comportement à l'égard des réalités qui sont bonnes (la santé, la richesse...), mais non pas également belles (comme les vertus), est de ne choisir et de n'acquérir que celles qui favorisent la contemplation du dieu<sup>4</sup>.

« En effet, le dieu ne commande pas de façon autoritaire, mais il est ce en vue de quoi la sagesse donne des ordres (et la finalité est double : on l'a déterminé dans d'autres discours), puisque, du moins, il n'a besoin de rien. »<sup>5</sup>

La lettre même du passage indique que le divin, le dieu même, puisse être *ce* en vue de quoi l'activité intellectuelle de l'homme s'ordonne : le dieu est οὗ ἕνεκα. Si tel est le cas, c'est donc qu'il peut s'inscrire dans une visée. C'est alors le fondement même de la critique à laquelle procède C. Natali qui perd quelque force. Si la distinction traditionnelle entre la fin et son bénéficiaire donne un sens acceptable à la thèse selon laquelle le

<sup>1</sup> C. Natali, 1999, p. 133.

<sup>2</sup> Thémistius, *In libros aristotelis de anima paraphrasis*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume V, 3, édité par R. Heinze, Berlin, G. Reimer, 1880, 50, 11-17.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 50, 16-17 : καὶ οὗ μὲν ἐστι, ῥητέον τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀίδιον...

<sup>4</sup> En 1249b17, nous lisons donc le texte des manuscrits, qui donnent « τοῦ θεοῦ θεωρίαν » et non pas la correction de Robinson, R. R. Walzer et J. M. Mingay (1991) : τοῦ θεοῦ θεωρίαν, ni celle de von Arnim (τοῦ νοῦ θεωρίαν), laquelle ne se fonde sur rien d'autre que le refus de lire que Dieu puisse être une fin. Nous estimons également que le génitif a ici un sens objectif, contrairement à l'hypothèse de Dirlmeier (1969, pp. 498-504). Sur les multiples interprétations de ce texte, voir la synthèse de Dumoulin, 1988, p. 167-179.

<sup>5</sup> *Ethica Eudemia*, VIII, 3, 1249b13-17 : οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἀρχῶν ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει (διττὸν δὲ τὸ οὗ ἕνεκα· διώρισται δ' ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ κείνός γε οὐθενὸς δεῖται. Cf. p. 303. À nouveau, nous rejetons la conjecture de von Arnim qui propose de lire νοῦς à la place de θεός. Cette conjecture ne se fonde sur rien et rares sont ceux qui l'admettent.

Premier Moteur est une fin, pourquoi corriger le texte en fonction d'un témoignage qui énonce une distinction dont on n'a pas trace dans le corpus ?

Cela, cependant, n'implique pas qu'il faille nécessairement adopter la leçon de Christ. C'est, en substance, le résultat de l'examen, par S. Fazzo, de ce passage de  $\Lambda$  7. En effet, le *De Anima* procède à une distinction entre la finalité au génitif et celle au datif. Cependant, il serait faux, explique-t-elle<sup>1</sup>, de voir là une distinction entre la fin et son bénéficiaire. Les deux extraits du *De Anima*, II, 4 ne distinguent pas ces deux termes, mais une finalité immanente et une finalité transcendante. La première serait exprimée au génitif, la seconde au datif. Dans le premier cas, il s'agirait de l'âme ou du vivant, dans le second, d'une tendance ou d'une aspiration au divin. Le datif ne servirait donc pas à exprimer la finalité que le Premier Moteur Immobile ne peut pas être, pas plus que celle au génitif ne permettrait de le désigner dans son immobilité. En réalité, le génitif exprimerait cette fin immanente que le divin ne peut représenter, tandis que ce serait le datif qui dirait la transcendance un peu lointaine à laquelle les vivants tenteraient de participer. Dans cette hypothèse, le datif ne serait pas à comprendre comme un datif d'intérêt, ni d'attribution, mais comme un datif de fin, de direction vers un pôle externe. Les textes de la *Physique* et de l'*Ethica Eudemia* confirmeraient cette distinction entre une fin immanente et une fin transcendante : l'artefact et la θεωρία d'un côté, l'homme et le dieu de l'autre. Par suite, aux yeux de S. Fazzo<sup>2</sup>, la correction de Christ, en remplaçant les pronoms relatifs par des pronoms indéfinis, devoierait le sens véritable du *De Anima*. Parler d'une finalité τινός et d'une finalité τινι, ce ne serait plus énoncer le partage entre une finalité τὸ οὗ et une finalité τὸ ᾧ. Il ne s'agirait plus de différencier la fin en vue de laquelle et celle pour laquelle, mais la fin de quelque chose et celle pour quelque chose. Le texte de Christ énoncerait effectivement la distinction entre la fin et son bénéficiaire, mais ce ne serait plus là une façon de retrouver le sens véritable du *De Anima*. Il est donc parfaitement inutile d'ajouter « <καί> τινός » après « τὸ οὗ ἕνεκα », car on ne retranscrirait pas ainsi le sens ni la lettre de la distinction du *De Anima*<sup>3</sup>. Certes, Aristote mentionne une διαίρεσις au sujet de la finalité. Cependant, S. Fazzo montre que rien n'empêche d'y voir, non pas une digression, un rappel de ce qui a été montré ailleurs, mais un prolongement des démonstrations qui précèdent et, plus précisément, de l'argument de la συστοιχία. Aristote chercherait, en réalité, à prévenir une objection, en montrant que la finalité peut ne pas être un concept

<sup>1</sup> S. Fazzo, 2002, pp. 362-364.

<sup>2</sup> S. Fazzo, 2002, pp. 364-366.

<sup>3</sup> Du reste, cette correction reposerait sur un raisonnement circulaire (p. 368) car elle suppose que, puisqu'on ne comprend pas  $\Lambda$  7 en l'état, on doit faire l'hypothèse que  $\Lambda$  7 est à rapprocher du *De Anima* et de la *Physique*, pour pouvoir espérer ensuite l'interpréter. Mais on ne s'apercevrait pas que ce rapprochement constitue déjà en lui-même une interprétation. Ce serait donc toute la méthodologie de l'interprétation de ce texte qui serait à revoir.



relatif. En ce sens, il s'agirait alors de prouver que la finalité peut exister par elle-même, et non pas simplement en relation à quelque chose, comme c'est le cas du  $\tau\iota\nu$ . Le texte des manuscrits EJ peut donc être conservé<sup>1</sup>, puisqu'il n'a pas à énoncer une distinction entre deux sens de la fin, mais, plus simplement, à montrer la capacité de celle-ci d'appartenir à la série des termes positifs et par soi. Il y aurait donc bien une distinction entre deux termes ( $\tau\omicron\delta\ \acute{\omicron}\nu\epsilon\kappa\alpha$  et  $\tau\iota\nu$ )<sup>2</sup>, mais ceux-ci ne seraient pas à comprendre comme deux sens de la fin, mais comme deux réalités nécessaires à son existence : la fin elle-même, qui appartient à la série des termes positifs, et celui pour qui elle est une fin ( $\tau\omicron\delta\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\nu\epsilon\kappa\alpha$ ) et qui appartient à la rangée des termes opposés. En cela, ce passage de *Métaphysique*  $\Lambda$  7 exprimerait, selon S. Fazzo, le même partage que celui qu'Aristote énonce en *De Caelo*, II, 12, 292b4-7, entre, d'une part, les êtres parfaits qui n'ont besoin de rien, puisqu'ils possèdent déjà leur bien ou leur fin sans se mouvoir et, d'autre part, les êtres qui ont pour fin ce bien dont ils sont séparés et qu'ils doivent rejoindre au terme d'une action<sup>3</sup>. Ajoutons que ces deux lignes de  $\Lambda$  7, en montrant que la fin peut exister dans les êtres immobiles, puisqu'elle appartient à la même rangée que la substance immobile à laquelle toutes les qualités positives peuvent être attribuées<sup>4</sup>, répondraient au premier aspect de l'aporie énoncée en B 2.

#### (4). LE DOUBLE SENS DE LA FINALITÉ : LE BIEN ET SA VISÉE

De ces trois critiques de la leçon ou de l'interprétation traditionnelles du passage, celle de S. Fazzo nous semble la plus pertinente et la meilleure. Son analyse, en effet, permet à la fois de faire un choix éditorial économe, de comprendre le  $\tau\iota\nu$  de la manière la plus naturelle, de préserver la continuité argumentative de  $\Lambda$  7, en rattachant ce passage à l'argument de la  $\sigma\upsilon\sigma\tau\omicron\iota\chi\acute{\iota}\alpha$ , et enfin d'admettre que l'immobilité du Premier Moteur soit compatible avec la finalité. Disons donc que nous acceptons ses conclusions sur la lettre et le sens du texte de  $\Lambda$  7. Cependant, il nous semble possible d'amender son interprétation sur deux points. Nous ne pensons pas qu'il faille refuser que ce passage de  $\Lambda$  7 se rattache, d'une manière ou d'une autre, à une distinction entre deux sens de la finalité, ni que cette distinction soit effectivement celle qu'Aristote formule dans les autres passages du corpus.

Il nous paraît nécessaire, en effet, d'approfondir ou de prolonger l'interprétation que S. Fazzo donne de la leçon des manuscrits. Dire que la  $\delta\iota\acute{\alpha}\lambda\epsilon\sigma\iota\varsigma$  de  $\Lambda$  7, 1072b2-3 prolonge l'argument de la  $\sigma\upsilon\sigma\tau\omicron\iota\chi\acute{\iota}\alpha$  n'empêche pas de croire que cette division ouvre sur une distinction conceptuelle qui porte sur la fin. Au contraire, c'est une nécessité

<sup>1</sup> S. Fazzo, 2002, p. 369.

<sup>2</sup> Qui sont repris dans le balancement entre  $\tau\omicron\delta\ \mu\acute{\epsilon}\nu$  et  $\tau\omicron\delta\ \delta\acute{\epsilon}$ .

<sup>3</sup> S. Fazzo, 2002, p. 370. Cette lecture semble adoptée par A. Laks, 2007, p. 107.

<sup>4</sup> S. Fazzo, 2002, p. 369.

argumentative. L'enjeu du passage, en effet, ne consiste pas uniquement à prouver que la fin peut exister dans les êtres immobiles, au sens où ceux-ci la posséderaient déjà sans action. Si c'était là tout ce qu'Aristote visait, il devrait renoncer à expliquer que la substance immobile pût mouvoir comme fin : la fin serait bel et bien compatible avec l'immobilité, mais elle ne serait plus un principe de mouvement<sup>1</sup>. Il ne peut donc pas être simplement question de montrer que la finalité peut exister dans des êtres immobiles, uniquement au sens où ceux-ci seraient adéquats à leur fin. Il ne s'agit pas uniquement de montrer que le Premier Moteur est à lui-même sa propre fin. Il demeure urgent de prouver qu'il peut aussi mouvoir à titre de fin. En somme, il faut répondre aux deux volets de l'aporie soulevée en B 2, c'est-à-dire prouver que la fin peut exister dans des êtres immobiles, c'est-à-dire ne causer aucun mouvement en eux, mais continuer d'en causer un dans les autres substances. Il faut donc parvenir à déconnecter la motricité de la fin de la mobilité de celui qui la poursuit. La leçon des manuscrits EJ satisfait pleinement cette exigence démonstrative. Si la fin, en effet, est pour quelque chose ou pour quelqu'un (τινι), c'est donc qu'on peut l'envisager soit en elle-même et dans son immobilité, soit dans son rapport à l'être pour qui elle en est une et qui se meut pour la rejoindre. Mais, de la sorte, cette leçon n'énonce pas seulement la différence entre deux réalités nécessaires à l'existence de la finalité (la fin elle-même – τὸ οὐ ἔνεκα – et celui qui s'y ordonne – τὸ τοῦτου ἔνεκα) ; elle esquisse également, à titre de prolongement conceptuel, une distinction véritable entre deux sens de la finalité, c'est-à-dire entre deux façons de se représenter une seule et unique fin, un seul et même bien : soit en lui-même, soit comme visée de la part de quelqu'un.

Or, il semble bien que ce soit là le sens de ces autres textes, dans lesquels Aristote exprime clairement l'existence d'une distinction conceptuelle relative à la finalité, mais avec lesquels S. Fazzo n'estime pas que Λ 7 soit en rapport. Il est vrai que chacun d'entre eux énonce une distinction entre une fin immanente et une fin transcendante. Toutefois, ils disent bien plus que cela. Qu'en est-il donc de la signification de chacun de ces textes ? En *Physique*, II, 2, il est très clair que l'art possède une fin immanente – son œuvre – et une fin transcendante – l'homme. Mais il est tout aussi clair que sa fin transcendante bénéficie des œuvres de l'art : Aristote l'indique très clairement, lorsqu'il précise que nous les utilisons comme si elles étaient en vue de nous (χρῶμεθα ὡς ἡμῶν ἔνεκα πάντων ὑπαρχόντων). Il y a donc d'un côté l'objet (l'artefact), qu'on peut considérer en lui-même, comme une substance, identique à sa forme et à sa fin et qui ne se meut donc pas ; de l'autre, il y a l'homme et son projet de jouir de l'artefact et du bien qu'il représente à ses yeux. Dans *Ethica Eudemia*, à présent, il est à nouveau manifeste que le dieu représente une fin

---

<sup>1</sup> W. Kullman (1985, p. 175) montre d'ailleurs que le sens de la finalité qui convient au Premier Moteur appartient de plein droit à la théorie du mouvement.

transcendante, tandis que l'ordre éthique en est une immanente. Cependant, ces deux fins ne sont pas simplement juxtaposées ; elles sont corrélées. Certes, le dieu et la contemplation qu'on en a sont une finalité, tandis que la norme de choix que la θεωρία propose en est une autre. Comment ne pas voir, cependant, que celle-ci n'est autre que la possession de celle-là, que la substance qui est identique au bien et qui ne se meut donc pas est aussi, dans le projet que l'homme forme de la posséder dans la contemplation, une finalité qui cause un mouvement en dehors de l'être dans lequel elle réside prioritairement. Il en va de même de la première occurrence du *De Anima* : à nouveau, on constate une disjonction entre la fin immanente et la fin transcendante. Cependant, le développement relatif à la reproduction a pour fonction évidente de corréliser l'une à l'autre. Le divin est une fin, la reproduction en est une autre, mais poursuivre l'une est une façon d'atteindre l'autre, puisque la participation au divin est dans l'intérêt du vivant et du nouvel être engendré. En un sens, donc, il demeure légitime de parler, au sujet de ces trois textes, de la distinction entre la fin et le bénéficiaire. Celle-ci n'est autre que le prolongement de celle entre le bien et sa visée car, à l'évidence, le projet de posséder le bien n'a aucun sens, ni aucune valeur, s'il n'est en vue de son sujet, de son bénéficiaire. Mais en réalité, dans ces trois textes, la distinction est d'abord celle qui porte sur l'être qui est un bien, qui ne se meut donc pas, qui existe en lui-même et par lui-même et qui peut donc être une substance, et ce même être, en tant qu'il est visé, qu'il est un projet existant dans l'âme de celui qui en est éloigné et qui se meut donc pour le rejoindre. Du reste, c'est ce qu'implique très manifestement la notion même de cause finale, du « ce en vue de quoi », qui exige à la fois l'objet et sa visée. De la sorte, la distinction serait véritablement celle de deux sens de la finalité, c'est-à-dire de deux façons d'entendre un même bien (le bien et sa visée), et non pas simplement entre deux types distincts d'être qui sont des fins (une fin immanente et une fin transcendante, ou bien une fin dernière et une fin intermédiaire), ni uniquement entre deux éléments nécessaires à l'existence de la finalité, mais qui ne seraient pas tous deux des fins (le bien et l'être qui le poursuit). Si donc la formulation de la finalité au datif a un sens, c'est celui, évident, d'une attribution<sup>1</sup>.

Si l'on admet cette lecture, alors rien n'empêche, sur les indications mêmes de S. Fazzo, d'en retrouver les linéaments en  $\Lambda$  7. La substitution d'un pronom indéfini à un pronom relatif n'aurait plus rien de déterminant. Il n'y aurait plus lieu non plus de corriger le texte de  $\Lambda$  7, pour le faire concorder avec ceux du *De Anima*, de la *Physique* et de l'*Ethica Eudemia*, ni, si l'on souhaite conserver la leçon de EJ, de refuser de les lire tous en parallèle. Aristote pourrait signifier que la distinction conceptuelle qu'il a l'habitude de

---

<sup>1</sup> La seconde traduction des passages du *De Anima* (p. 350) peut toutefois être conservée car elle peut servir à la fois à rendre le datif d'intérêt et le datif d'attribution, puisque celui-là n'est que le prolongement de celui-ci.

formuler ailleurs, au sujet de la fin, est conforme au partage des réalités en deux rangées de termes opposés ; qu'elle est aussi conforme à la possibilité que la fin existe dans un être immobile, c'est-à-dire qu'elle n'oblige pas à renoncer à sa motricité dans d'autres êtres, mais que la fin peut à la fois exister dans un être immobile *et* causer le mouvement. Certes, la finalité existe pour quelqu'un (et, par suite, dans son intérêt), mais cela n'empêche pas que l'objet visé constitue en lui-même (et non en tant qu'il est visé) une réalité par soi, existant au sein des substances immobiles. Du reste, cette hypothèse introduit correctement à la thématique de l'ἔρως, dans la mesure où elle esquisse la distinction entre la fin et la visée. Parce qu'elle rappelle qu'il y a non seulement l'objet bon, mais encore le projet de l'atteindre, elle introduit à la question de l'état psychique qui accompagne cette visée de la substance bonne. En tout cas, comme le montre S. Fazzo, cette lecture n'oblige pas à retoucher le texte de la tradition. En conséquence, on peut lire :

ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα, ὃν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. / « Que la finalité existe dans les êtres immobiles, la division le révèle, car la finalité est pour quelque chose : celle-là existe dans les êtres immobiles, l'autre non. »

#### (5). L'ἔρως, CORRÉLAT DE LA CAUSALITÉ FINALE

À n'en pas douter, et quelle que soit la leçon et l'interprétation que l'on privilégie sur ces quelques lignes, il est très clair qu'Aristote affirme ici que le Premier Moteur Immobile, en plus d'être le premier désirable et le premier intelligible, est aussi, *ipso facto*, une finalité. C'est donc que le premier ciel le désire, désir qui, en l'occurrence, prend la forme d'un ἔρως. Sans doute est-ce là, compte tenu de la tonalité platonicienne du passage<sup>1</sup>, un souvenir du *Banquet*<sup>2</sup>, où l'ἔρως semble fort à même de désigner la relation d'attraction au principe premier et à l'intelligible. Sans doute, et surtout, comme l'explique G. Romeyer Dherbey<sup>3</sup>, est-ce aussi une façon de respecter l'enjeu argumentatif du passage, à savoir démontrer que l'immobilité est compatible avec la finalité. Car à l'inverse de la *φιλία*, l'ἔρως n'exige aucune réciprocité. C'est pourquoi la *φιλία* qui relie l'homme à Dieu est toujours présentée telle un cas limite<sup>4</sup>. L'ἔρως, en revanche, en excluant toute réciprocité, exclut aussi tout mouvement de la part de l'aimé. Il s'avérerait ainsi le concept le plus pertinent pour dire la nécessité à la fois d'une médiation entre le premier ciel et l'ἀρχή et de l'immobilité de cette dernière. De la sorte, la thématique de l'amour serait une façon de renforcer la pertinence de la division précédente, par laquelle il fallait achever de déterminer la possibilité d'accorder la substance immobile à la

<sup>1</sup> Cf. pp. 337-338.

<sup>2</sup> *Banquet*, 209e sqq.

<sup>3</sup> G. Romeyer Dherbey, 2009, pp. 118-121.

<sup>4</sup> Nous en traitons dans la dernière partie de ce travail.

motricité de la fin. Il semble donc naturel qu'Aristote conclue cette section en soulignant, à nouveau, l'immobilité du moteur final de la sphère des fixes :

κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τᾶλλα κινεῖ. / « Et il meut en tant qu'il est aimé, tandis qu'il meut les autres choses par quelque chose qui est mû. »<sup>1</sup>

Bien que la leçon κινουμένῳ soit particulièrement bien attestée par la tradition manuscrite<sup>2</sup> et bien qu'elle donne un sens acceptable, on pourrait toutefois défendre la correction de Ross<sup>3</sup> qui remplace κινουμένῳ par κινούμενα. Minimale, cette correction donne également un sens plus évident et plus simple à la proposition, tout en proposant un véritable balancement, habituellement exprimé en ces termes<sup>4</sup>, entre le cas du Premier Moteur qui meut sans être mû et celui de tous les autres moteurs qui meuvent tous en étant mus. Du reste, ce balancement crée lui-même une plus grande continuité avec la section argumentative suivante qui, pour démontrer que la perfection du Premier Moteur est aussi exprimable en termes de nécessité, commence par analyser la différence entre, d'une part, le premier ciel, son mouvement et sa puissance, et, d'autre part, le Premier Moteur, son immobilité et sa parfaite actualité. En conséquence, tel serait le texte de cette section de Λ 7, consacrée à prouver que le Premier Moteur est une cause finale immobile :

ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα, ὃν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ. / « Que la finalité existe dans les êtres immobiles, la division le révèle, car la finalité est pour quelque chose : celle-là existe dans les êtres immobiles, l'autre non. Et il meut en tant qu'il est aimé, tandis que les autres choses meuvent en étant mues. »

## II. 4. 1072b4-13 : La nécessité du Premier Moteur.

Dans une dernière étape argumentative, Aristote se propose de clore la description de la substance immobile, en justifiant que lui convienne une nouvelle qualité, celle de la

<sup>1</sup> En 1072b3, nous lisons δέ avec EJ, Jaeger, Tredennick et A. Laks (2000, p.220) et C. Natali (1994, p. 192) et non δὴ que donne Ab et que suivent Ross, Reale et G. Romeyer Dherbey (2009, p. 116).

<sup>2</sup> E J Ab<sup>1</sup>. Jaeger penche également en faveur de cette leçon. A. Laks l'admet (2000, p. 226).

<sup>3</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 377. Pour la défendre, Ross explique qu'il est fréquent qu'un ω remplace un α. En faveur de cette correction : Tredennick, Reale, G. Romeyer Dherbey (2009, p. 116). Notons cependant que, si l'on admettait l'hypothèse d'une distinction entre la fin et son instrument, et si l'on pensait la retrouver en 1072b2-3, on pourrait alors trouver là un motif d'adhésion à cette leçon : le Premier Moteur serait une fin et il mettrait en mouvement au moyen, par l'intermédiaire, de quelque chose de mû, κινουμένῳ explicitant alors quel est le τινὶ du Premier Moteur. Nous remercions J.-J. Duhot d'avoir attiré notre attention sur cette lecture.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072a25 (οὐ κινούμενον κινεῖ) ; 1072a26-27 (κινεῖ οὐ κινούμενα).

nécessité. Peut-être est-ce là, comme l'estime A. Laks<sup>1</sup>, une façon d'achever le programme démonstratif esquissé en  $\Lambda$  6, par lequel Aristote annonçait la preuve de l'existence nécessaire d'une substance immobile et éternelle<sup>2</sup>. Tandis que l'éternité fut l'objet de  $\Lambda$  6 et l'immobilité celui des premiers moments de  $\Lambda$  7, c'est à présent au tour de la nécessité de faire l'objet d'une démonstration, établissant ainsi l'existence nécessaire d'un certain être par la preuve de sa nécessité substantielle. Ainsi, de même que la preuve de l'existence d'une substance éternelle, au chapitre précédent, en passait par l'analyse de sa nature substantielle, Aristote recourant alors à la notion de pure actualité, de même, la preuve de la nécessité du Premier Moteur ne consiste ici pas simplement à établir l'impossibilité qu'il n'existe pas – ce que la démonstration de l'antériorité de l'acte par rapport à la puissance a déjà pu montrer en  $\Lambda$  6 –, mais à établir que la nécessité est le mode d'être de sa substance et non pas simplement le corrélat de son existence. La tonalité ousiologique de la description du Premier Moteur continue ainsi de valoir. L'argument général du passage progresse en deux temps : le premier (1072b4-10) consiste à établir la nécessité de la substance immobile, en jouant de l'opposition entre l'actualité du premier ciel et celle de son moteur ; le second (1072b10-13) analyse le sens de cette nécessité, soit en l'associant au bien, soit en la distinguant de sens périphériques non pertinents.

Dans ses grandes lignes, le ressort argumentatif du premier moment de cette section est assez simple. Il consiste à opposer le premier ciel à son moteur, c'est-à-dire ce qui se meut, et qui peut donc être autrement qu'il n'est, à la nécessité de l'immobile. Toutefois, le texte en semble altéré, dans son commencement du moins (1072b5-6)<sup>3</sup>. Les variantes du texte sont très nombreuses. La tradition manuscrite se partage ainsi : E J donnent

*εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ' ἡ φορὰ ἢ πρώτη καὶ ἐνέργειά ἐστιν, ἢ κινεῖται· ταύτῃ δὲ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν.*

E<sup>2</sup> donne :

*... ὥστ' εἰ ἡ φορὰ ἢ πρώτη καὶ εἰ ἐνέργειά ἐστιν...*

En J<sup>2</sup>, on lit :

*... ὥστ' εἰ ἡ φορὰ πρώτη καὶ ἐνέργειά ἐστιν...*

Ab donne :

*... ὥστ' εἰ ἡ φορὰ ἢ πρώτη καὶ ἐνέργειά ἐστιν...*

<sup>1</sup> A. Laks, 2000, p. 227.

<sup>2</sup> 1071b4-5.

<sup>3</sup> Voir la synthèse, par A. Laks, des différentes leçons du passage (2000, pp. 228-230).

A. Laks précise encore que, à cela, s'ajoute la leçon de C :

...ὥσθ' ἢ φορὰ πρώτη καὶ ἐνέργειά ἐστιν...

Les éditeurs modernes du texte, eux aussi, proposent des variantes. Ainsi Ross édite le texte suivant :

...ὥστ' εἰ [ἢ] φορὰ πρώτη <ἢ> ἐνέργειά ἐστιν, ἣ κινεῖται ταύτη γε ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν...<sup>1</sup>

Quant à Jaeger, il édite en 1957 :

... ὥσθ' ἢ φορὰ ἢ πρώτη εἰ καὶ ἐνεργεία ἐστιν, ἣ κινεῖται· ταύτη γε ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν...<sup>2</sup>

L'ensemble de ces variantes dessine trois problèmes. Le premier consiste à savoir s'il faut lire la phrase comme un système conditionnel, de quoi quelques questions subsidiaires découlent : quel « εἰ » doit-on garder ? A. Laks<sup>3</sup> note, en effet, que la version de E<sup>2</sup> qui donne deux fois « εἰ » est fautive. Comment doit-on ponctuer ? Car à l'évidence, si l'on doit lire une conditionnelle, on ne peut plus alors ponctuer fortement après « κινεῖται », mais après « ἐστιν ». Enfin, faut-il remplacer δέ par γε, de façon à mieux introduire une apodose, comme le suggère Bonitz ?<sup>4</sup> Le deuxième problème tient à l'édition des articles définis devant « φορὰ », « πρώτη » et « ἐνέργειά », ce qui conduit à lire soit « φορὰ », soit « ἐνέργειά » comme sujet de la proposition. Enfin, le troisième problème est celui qu'ouvre la conjecture de Jaeger qui choisit d'éditer ἐνέργεια au datif, plutôt qu'au nominatif.

Quatre choix sont possibles : soit, comme le défend A. Laks, conserver le texte de EJ, soit admettre la correction de J<sup>2</sup> et de Ab qui choisissent de lire une proposition conditionnelle, soit adopter les conjectures importantes de Ross, soit enfin lire le texte de Jaeger. Chacune de ces leçons implique une structure argumentative légèrement différente. A. Laks<sup>5</sup> a vraisemblablement raison d'estimer que le texte de Ross donne un argument un peu faible. En effet, Aristote vient de montrer que si quelque chose est mû, il peut alors être autrement qu'il n'est, ce dont on déduit qu'il n'est pas absolument nécessaire. Selon la

<sup>1</sup> Ross choisit donc de suivre au plus près le manuscrit Ab, en gardant le premier εἰ, que donnent toutes les leçons, à part celle d'EJ, et en supprimant le « ἢ » qui porte sur « πρώτη » ; de suivre Alexandre, en supprimant l'article qui porte sur « φορὰ » et en introduisant un avant « ἐνέργειά » ; enfin, de reprendre la correction de Bonitz qui remplace le « δέ » par « γε ». Tredennick le suit en tout point.

<sup>2</sup> Il conserve ainsi le second εἰ de E<sup>2</sup>, ce qui l'oblige à ponctuer différemment de EJ. Il propose aussi une correction originale en lisant ἐνέργεια au datif.

<sup>3</sup> A. Laks, 2000, p. 128.

<sup>4</sup> Cependant, A. Laks (2000, p. 128) rappelle que Jaeger défendait la possibilité de lire ainsi le « δέ », ce que Ross (1924, II, p. 377) d'ailleurs admettait.

<sup>5</sup> A. Laks, 2000, p. 129.

lecture de Ross<sup>1</sup>, Aristote ferait alors remarquer que si l'acte du premier ciel est la première translation, néanmoins, en tant qu'il est mû, ce premier ciel peut être autrement qu'il n'est. En réalité, Ross ne fait pas dire au texte quelque chose de très différent de ce que l'on obtient avec la leçon de EJ, malgré des corrections nombreuses qui l'engagent même à changer le sujet de la proposition. Il est vrai<sup>2</sup>, en outre, que le passage ne serait pas tant un argument qui permettrait au propos de progresser qu'une description de ce que l'on sait déjà. La structure du passage serait relativement statique : le seul ressort argumentatif serait en réalité dans ce qui le précède (« εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν ») et qu'il ne ferait que développer. Le texte transmis par J<sup>2</sup> ou Ab semble plus apte à faire rebondir l'argumentation :

« Si donc quelque chose est mû, il peut aussi être autrement qu'il n'est, de sorte que, si la translation première est aussi acte, par cela qu'elle est mue, en revanche, elle peut être autrement qu'elle n'est, selon le lieu, même si ce n'est pas selon la substance. »<sup>3</sup>

Cette lecture suggère donc que, étant donné que quelque chose qui est mû n'est pas nécessaire, si le premier mouvement est un acte, il n'est toutefois pas, dans cette mesure même, nécessaire, puisqu'alors il est mû. L'argument possède ici une plus grande force démonstrative. Plutôt que de développer, sans y rien changer, ce que contient le début de la phrase, il s'attache à montrer un paradoxe : le premier ciel, en tant qu'il est mû, est en acte, mais, en tant qu'il est mû, il n'est pas nécessaire. Il s'agirait, de la sorte, de bien montrer la différence entre le mouvement, l'acte et la nécessité. La nécessité est bel et bien du côté de l'acte et non pas de la puissance. Elle n'est pas, cependant, du côté du mouvement. À dire vrai, le sens de l'argument n'est guère différent de celui des leçons EJ. Il est simplement exprimé ici de façon plus vive ; la conditionnelle attire l'attention sur ce qui peut paraître un paradoxe, en disjoignant le mouvement en acte et la nécessité. Cependant, dans le cas de la leçon transmise par EJ, il s'agirait également de montrer que, bien que la rotation soit un acte, dans la mesure où elle est un mouvement, dans cette mesure également elle peut être autrement qu'elle n'est. Cela ouvrirait d'ailleurs la voie, tout aussi clairement que dans le cas de la leçon précédente, à l'opposition du premier mouvement au cas du moteur immobile. Comme le remarque donc A. Laks<sup>4</sup>, cette lecture n'a rien d'impossible. Elle donne un sens tout à fait acceptable au texte et n'en affadit ni la

<sup>1</sup> W. D. Ross (1924, II, p. 377) : « so that if its actual mode of existence is the primary kind of local movement, then in so far as it is subject to change, in this respect it is capable of being otherwise, i. e. in respect of place even if not in respect of substance »

<sup>2</sup> A. Laks, 2000, p. 129.

<sup>3</sup> Nous traduisons Ab : εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ' εἰ ἡ φορὰ ἡ πρώτη καὶ ἐνέργειά ἐστιν, ἢ κινεῖται ταύτη δὲ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν.

<sup>4</sup> A. Laks, 2000, p. 128. C'est cette leçon que suit C. Natali (1994, p. 192).



progression, ni le ressort démonstratif. Admettons donc qu'il n'est pas nécessaire de procéder à l'ajout de « εἰ » et que, sur ce point, le texte des manuscrits peut être conservé<sup>1</sup>. Les deux premiers problèmes textuels trouvent ainsi une réponse.

Sur un point, cependant, la leçon de Jaeger a quelque chose de séduisant. Il s'agit de la leçon « ἐνεργεία » plutôt que « ἐνέργεια ». À première vue, le datif ne semble pas absolument nécessaire. A. Laks explique qu'on peut tout à fait admettre l'équivalence entre l'acte et le mouvement, l'ἐνέργεια et la κίνησις, quand bien même le mouvement ne serait qu'un acte incomplet. En outre, on pourrait ajouter que cette équivalence n'a rien d'impossible, lorsque le mouvement n'est pas mis en opposition avec la πρᾶξις<sup>2</sup>. Ceci est vrai, mais assez étrange dans le contexte de Λ. N'a-t-on pas vu, en effet, que l'argumentation du chapitre 6 reposait toute entière sur l'opposition entre le fait d'être en acte et celui d'être un acte, entre l'ἐνεργεία et l'ἐνέργεια ?<sup>3</sup> Or, il semble étrange, à présent, de lire que le mouvement premier est un acte, mais qu'il est toutefois contingent. Toute la ligne argumentative de Λ 6 a consisté à montrer qu'il n'était précisément pas un acte, mais un en-acte. Du reste, il y aurait, dans ce contexte, comme un paradoxe, non plus utile à la démonstration, mais contradictoire, à estimer que ce qui est un acte n'est pourtant pas nécessaire. À nouveau, la démonstration de Λ 6 repose sur l'exact opposé. Enfin, il peut paraître étrange que le mouvement du premier ciel soit ici qualifié d'acte, tandis que le premier moteur immobile est seulement dit être en acte<sup>4</sup>, alors que l'on sait que c'est dans le mouvement que réside la contingence, et dans l'immobilité la nécessité. La hiérarchie de l'acte et de l'en acte ne respecterait donc pas celle du mouvement et de l'immobilité. Pour toutes ces raisons, il peut sembler utile à la démonstration et à la cohérence du propos de conserver la conjecture de Jaeger, quitte à l'insérer dans le texte de EJ et à abandonner ses autres hypothèses. De la sorte, le texte de cette section que nous lisons est le suivant :

εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὅστ' ἡ φορὰ ἢ πρώτη καὶ ἐνεργεία ἐστὶν ἣ κινεῖται· ταύτη δὲ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν· ἐπεὶ δὲ ἐστὶ τι

<sup>1</sup> Du reste, l'insertion, par Jaeger, de « εἰ » avant « καί » ne change rien à l'affaire. Elle rend certes plus condensée, et donc plus crédible, le système conditionnel, mais elle ne change pas le sens profond de l'argument.

<sup>2</sup> Pour une caractérisation du mouvement comme acte, même incomplet, A. Laks (2000, p. 218) renvoie à la *Physique*, 201b31 ; 257b8. Ajoutons l'opposition du mouvement et de l'activité en *Métaphysique*, Θ, 6, 1048b17-35.

<sup>3</sup> C'était précisément parce que la cause première du mouvement céleste ne pouvait pas simplement être en acte, mais qu'elle devait être elle-même un acte, que l'existence d'une substance immobile a pu être démontrée (cf. chapitre IV, pp. 250-251). C'était précisément parce que l'acte précédait la puissance qu'on ne pouvait se satisfaire d'un être éternellement en acte, mais qu'il fallait remonter à sa cause qui devait être plus actuelle que son effet et, par suite, être identique à l'acte (cf. chapitre IV, p. 260). On a vu, du reste, que la lettre même du texte passait progressivement de l'interrogation sur l'en acte vers celle sur l'acte (cf. chapitre IV, p. 283).

<sup>4</sup> 1072b8.

κινούν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλω. ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. ἔξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βία ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὐ οὐκ ἄνευ τὸ εὔ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἀπλῶς.

« Si donc quelque chose est mû, il peut aussi être autrement qu'il n'est, de sorte que la translation première est aussi en acte, en tant qu'elle est mue. Cependant, par cela, elle peut être autrement qu'elle n'est, selon le lieu, même si ce n'est pas selon la substance. Or, puisqu'il existe un moteur qui est lui-même immobile, étant en acte, celui-ci ne peut en aucune manière être autrement qu'il n'est. En effet, la translation est le premier des changements, et la première des translations est la translation circulaire. Or, c'est cela qu'il meut. Il est donc un être nécessaire et, en tant qu'il est nécessaire, il est beau et ainsi, il est principe. En effet, le nécessaire a plusieurs sens : ce qui est par contrainte, parce que cela va contre l'impulsion, ce sans quoi le bien n'est pas, ce qui ne peut être autrement qu'il n'est, mais qui est simplement. »<sup>1</sup>

À tous égards, la méthode argumentative du passage prolonge, avec une grande cohérence, l'étude de la substance immobile entreprise depuis le chapitre 6. De fait, comme à l'accoutumée, c'est la notion d'acte qui soutient la démonstration. C'est par elle qu'il fut possible d'établir, du moins partiellement, l'immobilité du Premier Moteur, en 1072a25-26 ; c'est grâce à elle également que put progresser la démonstration de l'identité du Premier Moteur au désirable et à l'intelligible, dans l'argument de la *συστοιχία* en 1072a32 ; c'est sur elle, à nouveau, que repose la preuve de la nécessité absolue du moteur immobile<sup>2</sup>. Du reste, Aristote ne fait là qu'exprimer ce que la doctrine de Λ 6 suggérait, dans la mesure où la preuve de la priorité de l'acte sur la puissance consistait déjà à lier implicitement entre elles les notions de puissance et de contingence d'une part, d'acte et de nécessité de l'autre. Ici, l'argument relie progressivement l'acte à la nécessité, en montrant, tout d'abord, que l'actualité du premier ciel, bien qu'elle ne soit pas synonyme de parfaite nécessité (compte tenu du mouvement), permet toutefois de lui accorder une nécessité relative, celle de l'éternité, si ce n'est celle de l'immobilité. En tant qu'il est mû du mouvement circulaire, le ciel n'est pas absolument nécessaire. Cependant, dans cette mesure également, il n'est pas soumis à la génération ni à la corruption, de sorte que la possibilité, pour lui, d'être autrement qu'il n'est, est relativement limitée<sup>3</sup>. Il montre, ensuite, que la nécessité parfaite et absolue est du côté de l'acte pur, puisque, au-delà de la nécessité relative du mobile éternel, il y a son moteur qui, pour être tel, doit être purement actuel et qui, dans cette mesure précisément, est parfaitement nécessaire<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> 1072b4-13.

<sup>2</sup> 1072b5 et 8.

<sup>3</sup> 1072b5-7.

<sup>4</sup> 1072b9-10.

Remarquons cependant que l'argument qu'Aristote développe ici ne progresserait pas, ou du moins pas si aisément, s'il ne joignait au concept d'acte celui de l'immobilité. En cela, le passage n'exploite pas simplement les résultats de l'enquête de  $\Lambda$  6, mais aussi ceux du début de  $\Lambda$  7<sup>1</sup>, en reproduisant d'ailleurs l'enchaînement démonstratif qui avait alors prévalu. De même que l'actualité du principe avait permis, du moins partiellement, de montrer qu'il devait être immobile, de même l'acte guide ici progressivement vers l'immobilité qui permet *in fine* d'argumenter en faveur de la nécessité du Premier Moteur. Bien sûr, l'actualité met sur la voie de la nécessité et l'acte pur en est, en lui-même, un synonyme. Cependant, le ressort argumentatif du passage ne consiste pas tant à opposer l'en-acte à l'acte que le mouvement à l'immobilité. L'immobilité, conséquence de l'actualité du Premier Moteur et qui structure les démonstrations depuis le début de l'enquête positive de  $\Lambda$  7<sup>2</sup>, qui a justifié que l'on s'attachât à comprendre comment quelque chose pût mouvoir tout en ne se mouvant pas, est ici le fondement premier de la nécessité absolue de la substance première<sup>3</sup>.

Si la démonstration de la nécessité du moteur immobile s'inscrit dans une continuité thématique vis-à-vis de l'ensemble du livre  $\Lambda$ , par le regard ontologique qu'elle porte sur la question ; si elle s'inscrit dans une continuité conceptuelle et argumentative avec  $\Lambda$  6, par son recours à la notion d'ἐνέργεια ; si elle sait exploiter la richesse du concept d'immobilité, elle se place aussi dans le prolongement de l'argument de la συστοιχία. La nécessité absolue du Premier Moteur est en effet présentée comme une nouvelle façon de dire sa perfection<sup>4</sup>. La nécessité est ici une façon de retrouver la perfection du Premier Moteur, son adéquation au beau et au meilleur. C'est aussi une façon de lier entre eux, pour la première fois, les concepts de principe et de bien. On a pu voir<sup>5</sup>, en effet, que le concept même de principe premier imposait, aux yeux d'Aristote, de l'asseoir sur le bien lui-même. C'est ici, en substance, ce que suggère cette remarque. En tant qu'il est « καλῶς », le moteur immobile est donc aussi le principe. Cet enchaînement paraît même reposer sur celui qui permet d'argumenter en faveur de l'existence du bien dans le principe, plutôt que dans ce qui en découle. Souvenons-nous, en effet, que si le bien réside dans le principe, c'est parce qu'il est le corrélat de l'acte et que l'acte est toujours antérieur à la puissance<sup>6</sup>. C'est, du reste, parce que Speusippe n'a pas compris cela qu'il a logiquement été conduit à faire résider le bien dans les effets du principe plutôt

---

<sup>1</sup> 1072a24-26.

<sup>2</sup> C'est-à-dire depuis la fin de la transition de 1072a19-24.

<sup>3</sup> 1072b7-8.

<sup>4</sup> 1072b10-11.

<sup>5</sup> Chapitre V, pp. 305-310.

<sup>6</sup> Chapitre V, pp. 310-314.

que dans le principe lui-même. Ici, si le moteur immobile est nécessaire, c'est parce que son immobilité traduit sa parfaite actualité. Aussi retrouve-t-on implicitement la structure argumentative qui fait du principe le bien : puisque l'acte est antérieur à la puissance, le principe doit donc être un acte. À ce titre, il est nécessaire. À ce titre, il est beau. À l'évidence, l'argumentation d'Aristote consiste ici à prouver que rien de ce qu'on a dit de la substance immobile n'est étranger à l'étude de la nature du principe premier. En même temps donc que son étude s'inscrit dans une perspective ontologique, elle sait aussi s'ordonner vers une recherche archéologique. Si la nature de la substance immobile trouve ici quelque éclaircissement, c'est en fonction de ce que doit être un principe premier.

Sur un dernier aspect, cette section de  $\Lambda$  7 manifeste encore une continuité méthodologique avec l'ensemble du livre  $\Lambda$ . En effet, elle exploite elle aussi cette méthode argumentative de la référence allusive, qui invite à ne pas se priver du soutien que certains développements, qui interviennent dans d'autres contextes, peuvent apporter aux recherches présentes, sans jamais importer l'arsenal plus complexe des preuves qui les accompagnent ailleurs. Ainsi, de même que les premiers chapitres de  $\Lambda$ , consacrés aux principes des substances sensibles, reprenaient l'essentiel des enquêtes de *Physique*, I-II<sup>1</sup>, de même que  $\Lambda$  6 faisait fond sur le résultat, et le résultat seulement, de *Physique*, VIII<sup>2</sup>, de même encore que la preuve de l'immobilité du Premier Moteur en  $\Lambda$  7 se limitait à reprendre l'ossature d'une argumentation de *Physique*, VIII également<sup>3</sup>, de même enfin que la distinction des deux sens de la finalité est simplement suggérée<sup>4</sup>, de même en va-t-il de l'étude de la nécessité du Premier Moteur qui reprend, sans les justifier, les diverses acceptions du nécessaire qu'Aristote énonce en *Métaphysique*,  $\Delta$ , 5. Aristote se contente ici de mentionner ces deux sens de la nécessité (la condition indispensable du bien et la contrainte) qui furent énoncés en  $\Delta$  5<sup>5</sup>, pour privilégier celle qui, dans ce même chapitre, apparaît comme l'acception première et fondamentale :

« En outre, ce qui ne peut être autrement qu'il n'est, nous disons qu'il est nécessaire qu'il soit ainsi, et c'est selon ce sens du nécessaire que toutes les autres choses sont dites, d'une certaine manière, "nécessaires". »<sup>6</sup>

Que le Premier Moteur ne soit nécessaire ni comme contrainte, ni comme ce sans quoi le bien n'existe pas, on le comprend aisément et Aristote ne justifie pas ces deux exclusions<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Chapitre IV, pp. 243-244.

<sup>2</sup> Chapitre IV, pp. 276 *sqq.*

<sup>3</sup> Chapitre V, pp. 319 *sqq.*

<sup>4</sup> Chapitre V, pp. 347-354 ; 360-363.

<sup>5</sup> *Métaphysique*,  $\Delta$ , 5, 1015a22 *sqq.* ; 1015a26 *sqq.*

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1015a33-36 : ἔτι τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖόν φαμεν οὕτως ἔχειν· καὶ κατὰ τοῦτο τὸ ἀναγκαῖον καὶ τᾶλλα λέγεται πως ἅπαντα ἀναγκαῖα.

Le Premier Moteur n'est pas la condition du bien, puisqu'il est un bien. Il n'est pas non plus une contrainte, car ce qui est contraint ou contraire à la nature est toujours postérieur. Puisque ce moteur est le principe premier, il serait contradictoire de lui adjoindre un mode de nécessité qui est second et relatif. De même donc que la substance immobile est un moteur premier, de même sa nécessité est première et plus fondamentale. C'est d'ailleurs ce que suggère, sans le dire, la fin du passage de  $\Lambda$  7 qui associe la nécessité du Premier Moteur à la simplicité. C'est là le sens *κυρίως* de la nécessité, sur lequel se referme  $\Delta$  5 :

« ...de sorte que ce qui est nécessaire de façon première et souveraine, c'est le simple. En effet, il ne peut pas être de plusieurs manières, si bien qu'il n'est pas ainsi et autrement car il serait alors de plusieurs manières. Si donc il existe des choses éternelles et immobiles, il n'est pour elles rien qui soit une contrainte ou qui soit contraire à leur nature. »<sup>2</sup>

La nécessité la plus fondamentale est celle de ce qui existe d'une façon unique et simple. Telle est aussi la conclusion de ce passage de  $\Lambda$  7<sup>3</sup>. Ce n'est pas là, pour Aristote, une façon de rappeler les développements de  $\Delta$  5, mais, plus fondamentalement, de montrer qu'ils trouvent une instanciation parfaite dans le cas du Premier Moteur Immobile, puisque les sections précédentes ont pu montrer qu'il était une substance simple<sup>4</sup>. De la sorte, c'est la quasi-totalité des connaissances acquises sur le Premier Moteur qui se trouvent réexploitées dans cette section sur la nécessité de la substance immobile motrice. Le premier volet de l'étude de  $\Lambda$  7 et, plus généralement, de la substance immobile, trouve ainsi une conclusion riche et adaptée. On sait à présent qu'il existe une substance immobile, éternelle et nécessaire. On sait aussi qu'elle meut et comment. En somme, on sait tout ce qui concerne l'appréhension de cette substance relativement à son statut de principe. On peut donc conclure :

« En conséquence, d'un tel principe dépendent le ciel et la nature. »<sup>5</sup>

De la sorte, on peut ensuite envisager d'étudier cette substance non plus seulement dans son rôle de principe, c'est-à-dire dans la vie qu'elle mène à l'égard du monde, mais dans la vie qu'elle mène pour elle-même. Tel sera le programme d'étude de sa *διαγωγή*<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 7, 1072b11-13.

<sup>2</sup> *Ibidem*,  $\Delta$ , 5, 1015b11-15 : ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἀπλοῦν ἐστίν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὥστ' οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως· ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι. εἰ ἄρα ἔστιν ἅττα ἀτὶδα καὶ ἀκίνητα, οὐδὲν ἐκείνοις ἐστὶ βίαιον οὐδὲ παρὰ φύσιν.

<sup>3</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 7, 1072b13.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1072a32.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1072b13-14 : ἐκ τῆς αὐτῆς ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

<sup>6</sup> Programme qui fait l'objet du chapitre VIII.

## *Chapitre VI*: La causalité finale du Premier Moteur : raisons de douter, raisons de croire

---

Bien que l'argumentation de *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7 paraisse aboutir à un résultat explicite et catégorique, il subsiste cependant quelques zones d'ombre qui peuvent conduire à douter que le Premier Moteur Immobile soit effectivement une cause finale du mouvement du ciel. On pourrait recentrer autour de trois pôles, soit textuels, soit conceptuels, les raisons de douter de la véracité de la lecture proposée précédemment. Il peut s'agir soit de nier que le propos d'Aristote, en  $\Lambda$  7, soit autre chose que métaphorique, soit de soutenir que le Premier Moteur, malgré sa perfection, n'a rien de désirable et qu'il ne peut donc pas être un bien que le ciel et la nature tâcheraient de s'approprier au terme d'une action, soit enfin de prendre acte de ces passages, en assez grand nombre, dans lesquels Aristote semble faire allusion à un dieu efficient, sinon démiurgique, pour soutenir que le Premier Moteur, plutôt que d'être une cause finale, est une cause efficiente. Ces trois motifs bâtissent une argumentation cohérente qui, partant du texte même de  $\Lambda$  7, pour en produire une lecture métaphorique, cherche à comprendre ce qui, dans la nature même du Premier Moteur, ne peut correspondre au concept de cause finale, de façon à pouvoir prendre au sérieux ces textes dans lesquels Aristote dessine l'efficiences divine et dont l'importance serait minorée par une lecture au premier degré de  $\Lambda$  7. Il s'agirait donc de défendre à la fois l'orthodoxie du concept de cause finale et la lettre même de l'ensemble du corpus contre une approche superficielle de  $\Lambda$  7, laquelle entraînerait alors à quelques choix de lecture injustifiés. Cohérente, progressive, cette logique du doute l'est assurément. Il n'apparaît pas cependant qu'aucun des arguments qu'elle avance puisse rester sans réponse. À dire vrai, la lettre même de  $\Lambda$  7 témoigne de la conscience qu'Aristote a de ces difficultés, de sorte que la doctrine qu'il exprime dans ce chapitre prolonge, plus qu'elle ne contredit, la logique conceptuelle et textuelle de l'ensemble du corpus.

## I. UNE SIMPLE MÉTAPHORE ?

Une lecture qui se voudrait pointilleuse pourrait souligner que, puisqu’Aristote n’affirme jamais explicitement, en  $\Lambda$  7, que la substance immobile est une cause finale, c’est donc que les développements du chapitre ont une validité limitée. La relation que le texte esquisserait entre le Premier Moteur et le désirable ou la cause finale ne serait pas d’identité, mais de simple comparaison. Néanmoins, de l’examen des motifs qu’avance cette interprétation, il ressort que c’est là produire une analyse étroite du passage, en privilégiant des termes isolés à la logique profonde de l’argumentation tout entière, ainsi qu’aux confirmations qu’apportent à ce texte des témoignages crédibles.

### I. 1. Les indices de *Métaphysique*, $\Lambda$ , 7

L’interprétation métaphorique de la doctrine de  $\Lambda$  7 s’appuie sur une certaine lecture de ce passage clef du chapitre : *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*<sup>1</sup>. Cette proposition, dont on pense qu’elle est l’indice le plus probant de la causalité finale du Premier Moteur, n’aurait pas le sens qu’on lui prête habituellement. En réalité, elle dirait tout autre chose : soit que ce sont le désirable et l’intelligible – et non pas le Premier Moteur – qui meuvent en tant qu’ils sont aimés, soit que le Premier Moteur meut bel et bien, non pas toutefois, en tant qu’il est aimé, mais *comme* s’il l’était. Deux éléments de signification pourraient donc être discutés : le sujet du verbe « *κινεῖ* », d’une part, le sens de « *ὡς* », d’autre part. On le voit, ces deux motifs d’une réinterprétation de la doctrine de  $\Lambda$  7 ne sont pas strictement compatibles, puisqu’il s’agirait soit d’admettre, soit de nier, que le Premier Moteur soit ici concerné. L’objet, toutefois, de ces deux arguments est relativement semblable, puisqu’il consiste en chaque cas à refuser que l’*ἔρωσις* soit une façon adéquate de qualifier le rapport que le ciel entretient avec le Premier Moteur.

Quel est le sujet de « *κινεῖ* » ? Il est vrai que le désirable et l’intelligible pourraient parfaitement convenir. En 1072a26, ils sont dits mouvoir et même mouvoir sans être mus<sup>2</sup>. Et s’ils le peuvent, c’est précisément parce qu’ils sont des causes finales, c’est-à-dire qu’ils sont visés et qu’ils meuvent à ce titre. D’un point de vue conceptuel donc, lire « *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον* » en supposant que le sujet de la phrase est l’*ὀρεκτόν* et le *νοητόν*, n’a rien d’impossible. Néanmoins, c’est aussi supposer, en un sens, que les lignes qui séparent leur

<sup>1</sup> 1072b3.

<sup>2</sup> *κινεῖ δὲ ὡς τὸ ὀρεκτόν καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινούμενα.*

entrée en scène, en 1072a26, et cette conclusion, en 1072b3, n'existent pas. Pourtant, un long développement les sépare, qui a pour fonction de progressivement faire dévier le propos de l' ὁρεκτόν et du νοητόν, considérés tous deux de façon générale, vers un tout autre sujet. Très rapidement, ce n'est plus sur le désirable et l'intelligible que se concentre le propos, mais sur l'identité de leurs instances premières<sup>1</sup>. Et la démonstration de cette identité contribue précisément à montrer qu'elle n'est possible qu'au sein du Premier Moteur Immobilie. C'est là tout l'enjeu, d'une part, de cette distinction entre le bien apparent et le bien réel, qui permet de reconduire le désir vers l'intellect<sup>2</sup>, puis surtout, d'autre part, de l'argument des rangées qui démontre que l'intellect lui-même trouve son objet premier dans une substance simple et en acte, soit parfaite, soit analogue à la perfection même, et à laquelle le Premier Moteur est le seul à pouvoir correspondre<sup>3</sup>. S'il est donc vrai que le point de départ de l'argumentation, qui aboutit à la proposition « κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον », trouve un point de départ dans la mobilisation des concepts généraux de désirable et d'intelligible, il est réducteur, cependant, de faire comme si la démonstration de l'identité de leurs instances premières n'avait pas contribué à recentrer le discours autour du Premier Moteur lui-même. Du reste, la démonstration de l'identité du premier désirable et du premier intelligible n'aurait aucun sens, ni aucune place dans l'argumentation, s'il était simplement question de partir de la caractérisation générale du désirable et de l'intelligible, pour y revenir ensuite. La démonstration tournerait désespérément en boucle, si Aristote ne parvenait à rien d'autre qu'à montrer, après avoir dit que l' ὁρεκτόν et le νοητόν meuvent sans être mus, qu'ils meuvent en étant aimés. Cette argumentation, complexe et bien articulée, n'aurait servi à rien d'autre qu'à réaffirmer l'une de ses prémisses. La démonstration serait vaine, non seulement parce que la façon dont meut le Premier Moteur ne trouverait aucune réponse, mais encore parce que l'argument de la συστοιχία n'aurait aucune utilité et qu'il faudrait y voir une simple digression. À ces raisons, on pourrait ajouter l'argument suivant : l' ἔρωξ n'est pas une manière habituelle de décrire le désirable ni l'intelligible<sup>4</sup>. Tandis qu'il peut fort bien dire la tendance qui unit au divin, il n'a rien de spécifique à la question du désirable en général. En un sens donc, la terminologie elle-même du passage indique que le propos, depuis 1072a26, a dévié et qu'il se consacre à présent à décrire la causalité du Premier Moteur<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> 1072a27.

<sup>2</sup> 1072a27-29.

<sup>3</sup> 1072a30-b2.

<sup>4</sup> Tel est l'un des arguments d'A. Laks pour soutenir qu'il est ici question du moteur immobile.

<sup>5</sup> On pourrait toutefois, en admettant ces arguments, continuer de croire que ce dernier n'est pas celui dont Aristote dit, en 1072b3, qu'il meut ὡς ἐρώμενον. Dans la proposition « κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον », la particule δέ indiquerait un rapport avec la phrase précédente, c'est-à-dire celle consacrée à l'examen de la cause finale (τὸ οὗ ἕνεκα 1072b1-3). Ce serait donc elle le sujet de κινεῖ et il faudrait donc comprendre que la



C'est parce qu'il apparaît relativement certain que la proposition « κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον » porte sur le Premier Moteur qu'on peut encore essayer de minorer la validité de la doctrine de la causalité finale, en estimant qu'Aristote établit là une simple comparaison. E. Berti formule souvent cette hypothèse. Selon lui, il ne serait pas question de dire que le Premier Moteur meut en tant qu'il est aimé, mais comme s'il l'était<sup>1</sup>. Il ne serait donc pas identique, mais comparable, à une cause finale. Le sens de « ὡς » serait simplement métaphorique<sup>2</sup>, il équivaldrait à un « comme si ». De la sorte, Aristote ne chercherait pas, en employant les concepts de désirable, d'intelligible, puis de cause finale, à les identifier successivement au Premier Moteur, mais, plus simplement, à montrer qu'ils sont tous dans un rapport d'analogie<sup>3</sup>, dans la mesure où chacun d'entre eux meut son objet en restant immobile<sup>4</sup>. Face à cette nouvelle hypothèse, nous pourrions répéter certaines des remarques que nous adressions à la précédente. À nouveau, l'argumentation semblerait tourner en rond, si, en 1072b3, elle ne parvenait pas à cerner, mieux qu'elle ne le faisait en commençant, la façon dont meut le Premier Moteur. Il est exact que les concepts de désirable et d'intelligible servent, au départ, à montrer que le Premier Moteur meut comme eux, c'est-à-dire en demeurant immobile. Cependant, l'argumentation en faveur de l'identité du premier désirable et du premier intelligible a pour fonction de convaincre que les concepts d' ὀρεκτόν et de νοητόν ne sont pas seulement des modèles qui permettraient de qualifier extérieurement la façon dont meut le Premier Moteur, mais aussi des outils d'identification du fondement de sa motricité. L'argument de la συστοιχία, en effet, consiste précisément à montrer que le Premier Moteur n'est pas simplement l'analogue du désirable et de l'intelligible, mais qu'il est le premier objet de l'intellect et du désir. C'est pourquoi la causalité finale du Premier Moteur n'est pas une façon de parler. Pourquoi, sinon, entreprendre d'établir l'identité de la perfection et de la substance

---

cause finale meut en tant qu'elle est aimée. À dire vrai, tel peut être le sens littéral du passage. Ceci toutefois ne change rien à l'affaire (comme le conclut G. Romeyer Dherbey, 2009, p. 118), dans la mesure où la cause finale est mobilisée précisément pour montrer que celle-ci peut exister dans des êtres immobiles. Comment ne pas croire que ce soit là une façon d'intégrer le Premier Moteur à la démonstration. Et si l'on pense, comme E. Berti (2000 - 2, p. 203) que le sujet de κινεῖ n'est pas précisément ce sens de la finalité qui existe dans les êtres immobiles (τὸ μὲν ἔσται), mais, plus généralement, la finalité elle-même (τὸ οὖν ἐνεκα), cela cependant ne fait guère de différence car Aristote a suffisamment montré que la finalité est une façon adéquate de caractériser le Premier Moteur.

<sup>1</sup> E. Berti, 2000 (2), p. 203.

<sup>2</sup> E. Berti, 2000 (2), p. 203 ; 1999, p. 78.

<sup>3</sup> E. Berti, 2008 (1), p. 388 ; 393.

<sup>4</sup> E. Berti, 1999, p. 78 ; 2000, p. 203. « Ainsi donc, le parallèle entre le Moteur et l'objet du désir et de l'intellection n'est pertinent que jusqu'à un certain point : l'unique caractère commun au Moteur immobile et à l'objet du désir et de l'intellection humains est la capacité de mouvoir sans être mû, mais l'analogie finit là et ne permet pas de conclure que le Moteur immobile est effectivement objet de désir et d'intellection de la part du ciel. » (E. Berti, 1998, p. 16).

simple en acte ? En conséquence, le « ὤς » de 1072b3 n'est pas simplement métaphorique. Il sert au contraire à désigner la façon précise dont meut le Premier Moteur<sup>1</sup>.

On pourrait encore opposer à cette lecture métaphorique du passage qu'elle ne fait aucun cas de la précision selon laquelle la finalité peut exister dans les êtres immobiles. De fait, on peut estimer que, si Aristote prend soin de montrer que le concept de cause finale est compatible avec l'immobilité du Premier Moteur<sup>2</sup>, ce n'est pas pour se satisfaire ensuite d'un simple parallèle. Cet argument, cependant, pourrait ne pas être définitif, dans la mesure où E. Berti admet parfaitement que la distinction des deux sens de la cause finale porte sur le Premier Moteur, tout en refusant que celui-ci soit une cause finale de la sphère des fixes. Il estime, en effet, qu'Aristote ne dit ici rien d'autre que ceci : le Premier Moteur est à lui-même sa propre fin<sup>3</sup>. Si donc quelqu'un ou quelque chose aime le Premier Moteur, c'est lui-même<sup>4</sup>. À un premier niveau de lecture, cette interprétation du sens des remarques consacrées à la cause finale en  $\Lambda$  7 paraît tout à fait pertinente. On a vu<sup>5</sup>, en effet, que, si Aristote soulève le problème de l'existence de la fin dans des êtres immobiles, c'est précisément parce qu'il peut apparaître que la fin s'accompagne toujours d'action et de mouvement, dans la mesure où elle existe seulement *pour* des êtres qui en sont séparés. Cependant, on a vu également qu'il était insuffisant<sup>6</sup> d'entendre ainsi la fonction de la division qui porte sur la cause finale car si tel était son seul et unique objectif, *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7 ne déterminerait alors jamais comment meut le Premier Moteur. Une telle lecture ferait donc de ce chapitre un texte à la progression très incertaine : cherchant, en effet, à comprendre comment le Premier Moteur peut mouvoir, tout en restant immobile, Aristote mobiliserait les concepts de désirable et d'intelligible, jusqu'à montrer qu'ils s'identifient, en leurs instances premières, au Premier Moteur, et que, par suite, ce dernier est à lui-même sa propre fin, pour ensuite en revenir à la caractérisation de la façon qu'il a de mouvoir, sans jamais avoir progressé d'un pouce sur cette question. La preuve de l'identité du désirable et de l'intelligible, ainsi que la justification de l'existence de la cause finale dans des êtres immobiles seraient ainsi des questions subsidiaires, auxquelles Aristote consacrerait quelques réflexions, sans que cela contribue aucunement au problème posé en 1072a26. Un certain principe de charité invite

---

<sup>1</sup> J. Owens, 1951, p. 442. A. Laks (2000, p. 221) montre, en outre, qu'il possède une valeur modale et qu'il répond à « ὤδε » en 1072a26. Il ne signifierait donc pas que le Premier Moteur meut *comme s'il* était aimé, mais qu'il meut *en tant qu'il* est aimé. De la sorte, l'argumentation de  $\Lambda$  7 ne serait pas condamnée au *statu quo*. G. Aubry (2006, p. 170) souscrit à cet argument.

<sup>2</sup> 1072b1-3.

<sup>3</sup> E. Berti, 1999, p. 78 ; 2000, p. 203.

<sup>4</sup> E. Berti, 2008 (1), pp. 390 ; 393 ; 1998, p. 16.

<sup>5</sup> Chapitre V, pp. 345-347.

<sup>6</sup> Chapitre V, pp. 360-361

donc à envisager que le texte puisse ne pas être creux. Or, le texte qui accompagne l'énoncé d'une *διάρρησις* au sujet de la finalité engage à comprendre plus que ne le suppose par exemple E. Berti. En 1072b2, on peut lire : « τινὲ τὸ οὐ ἔνεκα », ce qui signifie que la cause finale existe pour quelqu'un. On a suggéré plus haut<sup>1</sup> que cette division posait, d'une part, l'existence d'un bien, d'autre part, celle de sa visée dans un sujet qui en était séparé. Dans cette hypothèse, l'existence de la cause finale dans un être immobile n'impliquerait pas simplement que certains êtres pussent être identiques à leur bien et ne pas avoir à se mouvoir pour le rejoindre. Cela impliquerait également qu'ils fussent l'objet d'une visée de la part d'autres réalités plus éloignées. Si donc le concept de finalité implique de maintenir sa causalité motrice et s'il importe également, pour répondre à l'aporie de B 2, de préserver l'immobilité du Premier Moteur, il faut conclure que l'existence de la cause finale dans les êtres immobiles ne revient pas simplement à montrer que ceux-ci sont à eux-mêmes leur propre fin, mais qu'ils sont aussi la fin d'autres réalités dans lesquels ils suscitent un mouvement. On peut encore ajouter qu'il n'est pas suffisant de dire que le Premier Moteur, s'il est aimé en un sens strict et non pas métaphorique, ne peut l'être que par lui-même. G. Romeyer Dherbey<sup>2</sup> montre en effet que ce serait introduire une forme de puissance dans ce qui ne peut en contenir. Il rappelle que, en *Physique*, I, 9, Aristote affirme que la forme ne peut se désirer elle-même, puisqu'elle ne manque de rien<sup>3</sup>. Bien qu'Aristote ne dise nulle part que le Premier Moteur est une forme, il est évident cependant que son autarcie est plus forte encore que celle de n'importe quelle forme, puisque sa substance s'identifie à l'actualité.

En conséquence, il ne semble pas possible de maintenir, sur un point ou sur un autre, une lecture métaphorique de la doctrine exprimée en Λ 7. La progression argumentative convainc que le sujet de « κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον » désigne le Premier Moteur lui-même ; elle convainc également que l'amour n'est pas ici entendu en un sens métaphorique ; elle convainc enfin que toute autre solution qui chercherait à l'entendre en un sens fort, sans toutefois admettre que le Premier Moteur fût une cause finale du ciel, conduirait à une impasse, en ce qu'elle serait forcée de revenir sur la doctrine de l'Acte pur, doctrine sur laquelle repose l'existence même de cette substance, dont on cherche à apprécier le rapport avec la causalité finale.

<sup>1</sup> Chapitre V, pp. 360-361.

<sup>2</sup> G. Romeyer Dherbey, 2009, p. 121.

<sup>3</sup> *Physique*, I, 9, 192a20-21 : καίτοι οὔτε αὐτὸ αὐτοῦ οἶόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές...

## I. 2. Les confirmations extérieures.

D'autres témoignages peuvent être convoqués, à l'appui de la doctrine de la causalité finale du Premier Moteur Immobile.  $\Lambda$  7 n'est pas le seul texte à en faire état. Il est certes le plus loquace, ou le plus précis, sur la question, mais d'autres passages du corpus font référence à la causalité finale du principe divin ou immobile. Certains sont assez allusifs, dans lesquels Aristote se contente de relier, d'une manière générale, le moteur immobile à la causalité finale. D'autres sont plus explicites, en ce qu'ils précisent, à l'instar de  $\Lambda$  7, que cette finalité s'exerce prioritairement sur les astres. Tous témoignent suffisamment que la causalité du Premier Moteur Immobile n'est pas une doctrine inhabituelle, de sorte qu'il n'y a pas à douter qu'Aristote l'exprime réellement en  $\Lambda$  7.

À la première catégorie de textes appartient ce passage de *Physique*, II, 7, où Aristote précise que les moteurs immobiles sont des causes finales :

« Et il y a deux principes qui meuvent naturellement, dont l'un n'est pas naturel, car il ne possède pas le principe du mouvement en lui-même. Tel est le cas de ce qui meut sans être mû, comme l'être absolument immobile et le premier de tous, l'essence et la forme. En effet, c'est une fin c'est-à-dire une cause finale. »<sup>1</sup>

Bien que le Premier Moteur ne soit pas le seul moteur non naturel, le passage le mentionne toutefois explicitement. C'est lui l'être absolument immobile et le premier de tous. On pourrait éventuellement douter que la mention de la fin et de la cause finale caractérise ici non pas seulement l'essence et la forme, mais plus largement l'ensemble des moteurs non mus. Le texte est suffisamment elliptique pour rendre les choses incertaines. Toutefois, la proximité, dans l'énumération, des deux catégories de moteurs immobiles peut laisser penser qu'Aristote ne les mentionne pas, les uns à la suite des autres, simplement parce qu'ils sont tous des moteurs non mus, mais aussi parce qu'ils sont tous moteurs en vertu du même ressort causal. Du reste, il arrive à Aristote de qualifier la forme en des termes assez proches de ceux qui décrivent l'excellence du Premier Moteur<sup>2</sup>, de sorte que la fin et la cause finale pourraient aussi bien décrire, de façon générale, l'ensemble des moteurs non mus, et non pas l'instance formelle seulement.

<sup>1</sup> *Ibidem*, II, 7, 198a35-b4 : διτταὶ δὲ αἱ ἀρχαὶ αἱ κινουῦσαι φυσικῶς, ὧν ἡ ἑτέρα οὐ φυσική· οὐ γὰρ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὐτῇ. τοιοῦτον δ' ἐστὶν εἴ τι κινεῖ μὴ κινούμενον, ὥσπερ τό τε παντελῶς ἀκίνητον καὶ [τὸ] πάντων πρῶτον καὶ τὸ τί ἐστὶν καὶ ἡ μορφή· τέλος γὰρ καὶ οὐ ἕνεκα· (cf. chapitre III, p. 190). « τέλος γὰρ καὶ οὐ ἕνεκα » pourrait donc correspondre à « τι κινεῖ μὴ κινούμενον ». Nous traduisons d'ordinaire οὐ ἕνεκα ou τὸ οὐ ἕνεκα par « finalité ». Ici, cependant, cela condamnerait le texte à la tautologie. Du reste, dans la mesure où il est ici question d'analyser les causes de la nature et des êtres naturels, il semble pertinent de lire cette reconduction de la fin (τέλος) vers sa causalité (οὐ ἕνεκα).

<sup>2</sup> *Ibidem*, I, 9, 192a16-17 : ὄντος γὰρ τινος θεοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ... / « En effet, étant donné qu'il existe quelque chose de divin, de bon et de désirable... »

La fin de l'*Ethica Eudemia* est beaucoup plus explicite, non pas encore en ce qu'elle ferait état de la relation finale qui unit le premier ciel au moteur immobile – ce n'est pas là son objet –, mais en ce qu'elle exprime très clairement la finalité et le bien que le dieu représente à l'égard de l'activité humaine. On a déjà eu l'occasion de mentionner ce texte<sup>1</sup> : Aristote s'y interroge au sujet de la norme du choix des biens extérieurs, tels que la richesse ou la santé. Cette norme, explique-t-il, est celle de la contemplation du divin. Tout ce qui la favorise doit être choisi, tout ce qui l'empêche, rejeté. Cependant, ce n'est pas simplement la θεωρία du dieu qui constitue une fin. En réalité, si tel est le cas, c'est parce que Dieu lui-même est une fin. L'analogie, dont Aristote se sert pour le faire comprendre, l'énonce très clairement :

« ... (or, celui-ci [le principe] est double ; en effet, la médecine et la santé sont des principes différents : celle-là est en vue de celle-ci). Et il en est ainsi de la partie théorique. En effet, le dieu ne commande pas de façon autoritaire, mais il est ce en vue de quoi la sagesse donne des ordres (et la finalité est double : on l'a déterminé dans d'autres discours), puisque, du moins, il n'a besoin de rien. »<sup>2</sup>

L'homme vise le dieu comme un bien, dans la mesure même où il peut se l'approprier au sein d'une activité théorique. Certes, il ne s'agit pas ici nommément du Premier Moteur, mais de la notion plus générale de la divinité. Comment douter, cependant, que celle-ci lui corresponde, dans la mesure où l'absence de besoin, traduit, dans l'ordre de la perfection, l'immobilité qu'un discours physique attribue au Premier Moteur. Et quand bien même ces deux êtres ne seraient pas strictement identifiables, il demeurerait que l'autarcie du dieu est ici l'exacte traduction de l'actualité du Premier Moteur, de sorte que la finalité que le dieu représente ne laisserait pas d'être pertinente à son sujet.

Si toutefois l'on doute encore que la description de la divinité convienne au Premier Moteur, on pourrait se tourner alors vers cette deuxième catégorie de témoignages qui rapprochent le principe et les astres, sur la base de la causalité finale. C'est le cas d'un passage de *Métaphysique*, Λ, 8, où Aristote, au moment de justifier l'exactitude du nombre des substances motrices immobiles, a recours à l'évidence selon laquelle ces substances sont toutes des causes finales :

« S'il n'est pas possible qu'aucun transport ne se rattache pas au transport d'un astre et si, en outre, il faut juger que chaque nature, chaque substance impassible et qui a, par soi, atteint la perfection, est une fin, il ne peut exister aucune autre nature en plus de celles-ci, et il est nécessaire que le nombre des sphères soit celui des substances.

<sup>1</sup> Chapitre V, pp. 303 ; 358.

<sup>2</sup> *Ethica Eudemia*, VIII, 3, 1249b11-16 : (αὕτη δὲ διττὴ· ἄλλως γὰρ ἡ ἰατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἡ ὑγίεια· ταύτης δὲ ἕνεκα ἐκείνη)· οὕτω δ' ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν. οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἀρχῶν ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει (διττὸν δὲ τὸ οὗ ἕνεκα· διώρισται δ' ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ κείνός γε οὐθενὸς δεῖται. Cf. une première occurrence partielle de ce passage, au chapitre V, p. 303, puis p. 358.

En effet, s'il en existait d'autres, elles engendreraient le mouvement à titre de fin d'un transport. »<sup>1</sup>

Les substances impassibles, dont il est ici question, sont toutes des substances immobiles et motrices qui jouent, chacune à l'égard d'une sphère différente, le rôle que le Premier Moteur joue à l'égard du premier ciel. Or, Aristote affirme explicitement qu'elles sont toutes des causes motrices, dans la mesure même où elles sont la fin (τέλος) d'un transport. Et c'est justement pour cette raison que leur nombre, explique ensuite Aristote, est exact, car s'il en existait d'autres que celles-ci, il existerait alors des finalités qui engendreraient des mouvements inutiles au déplacement d'un astre<sup>2</sup>.

Au chapitre 6 du *De Motu Animalium*, c'est le Premier Moteur lui-même qu'Aristote décrit telle une fin. Après avoir montré, en effet, que le mouvement des vivants trouve son principe dans le désir et, au-delà, dans l'objet désiré, il renouvelle l'analogie qui travaille la première partie du traité, entre le mouvement des vivants et celui du ciel. De même, en effet, que les vivants doivent, pour se mouvoir, prendre appui sur un point fixe extérieur, de même les astres ne se meuvent qu'à la condition qu'une réalité immobile et transcendante leur serve d'appui<sup>3</sup>. De même également que les vivants sublunaires se meuvent en vue d'un bien, de même les astres poursuivent le bien :

« De sorte qu'il est évident que, d'une part, se meuvent d'une manière semblable ce qui est mû éternellement par ce qui meut éternellement ainsi que chacun des vivants, et que, d'autre part, ils se meuvent différemment. C'est pourquoi les uns se meuvent éternellement, tandis que le mouvement des vivants a une limite. Or, le beau éternel, le bien véritable et premier, qui n'est pas parfois existant, parfois non, est trop divin et trop honorable pour que quelque chose lui soit antérieur. »<sup>4</sup>

L'analogie entre le vivant et le ciel ne porte donc pas uniquement sur l'existence d'une réalité immobile extérieure, condition indispensable au mouvement. L'étude de la structuration du mouvement des vivants par la causalité finale permet de renouveler le parallèle entre ces deux classes de mobiles : si les vivants corruptibles se meuvent en vue d'un bien, le ciel en fait autant. Tous s'orientent vers une réalité désirable et bonne. Si, à

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1074a17-23 : εἰ δὲ μηδεμίαν οἶόν τ' εἶναι φορὰν μὴ συντείνουσαν πρὸς ἄστρου φορὰν, ἔτι δὲ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ' αὐτήν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλος εἶναι δεῖ νομίζειν, οὐδεμία ἂν εἴη παρὰ ταύτας ἑτέρα φύσις, ἀλλὰ τοῦτον ἀνάγκη τὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν οὐσιῶν. εἴτε γὰρ εἰσὶν ἕτεροι, κινεῖεν ἂν ὡς τέλος οὔσαι φορᾶς.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1074a23-31.

<sup>3</sup> Voir chapitre I, pp. 89-92.

<sup>4</sup> *De Motu Animalium*, 6, 700b29-35 : ὥστε δῆλον ὅτι ἔστι μὲν ἢ ὁμοίως κινεῖται τὸ ἀεὶ κινούμενον ὑπὸ τοῦ ἀεὶ κινούντος καὶ τῶν ζῴων ἕκαστον, ἔστι δ' ἢ ἄλλως, διὸ καὶ τὰ μὲν ἀεὶ κινεῖται, ἢ δὲ τῶν ζῴων κίνησις ἔχει πέρασ. τὸ δὲ ἀίδιον καλόν, καὶ τὸ ἀληθῶς καὶ τὸ πρῶτως ἀγαθὸν καὶ μὴ ποτὲ μὲν ποτὲ δὲ μή, θειότερον καὶ τιμιώτερον ἢ ὅστ' εἶναι πρότερόν <τι>. Cf. une première occurrence partielle de ce passage, au chapitre V, p. 304.

un certain égard, leurs mouvement différent, ce ne semble pas être parce que le bien que visent les astres soit à entendre de manière métaphorique, mais parce qu'il est premier, parfait, de sorte qu'il ne cesse jamais d'être désirable et que le mouvement du ciel est éternel, par opposition à celui des vivants qui s'achève, une fois le bien visé possédé<sup>1</sup>. Du reste, Théophraste témoigne sans doute suffisamment de l'existence réelle (et non métaphorique), chez Aristote, de la théorie de la causalité finale du Premier Moteur, dans la mesure où il l'évoque clairement dans sa *Métaphysique* :

« Tel étant le principe, puisqu'il est en connexion avec les sensibles et que la nature est, pour le dire d'une manière générale, en mouvement (...), il est clair qu'il faut poser celui-ci comme cause du mouvement. Or, puisqu'il est en soi immobile, il est manifeste que ce n'est pas par le fait d'être mû qu'il sera cause pour les êtres de la nature ; mais il reste que ce soit par une autre puissance supérieure et antérieure. Et telle est la nature de l'objet désiré, dont provient le mouvement circulaire continu et ininterrompu. »<sup>2</sup>

Il est vrai, comme le souligne E. Berti<sup>3</sup>, que Théophraste évoque ensuite la possibilité d'une portée métaphorique du propos<sup>4</sup>, mais ce ne semble pas être là une possibilité qu'il envisage sérieusement. Surtout, il apparaît clairement que ce n'est pas une éventualité qu'il prête au discours d'Aristote lui-même. La possibilité d'un langage métaphorique n'est pas énoncée au moment de la doxographie du maître, mais ensuite, lorsqu'il est question de soulever les difficultés que sa philosophie engendre. L'articulation entre les deux moments de l'exposé n'a rien d'ambigu. Théophraste commence en effet par louer ce qui, dans la doctrine aristotélicienne, trouve grâce à ses yeux :

« Jusqu'à ce point-ci, l'argument est pour ainsi dire bien adapté... »<sup>5</sup>

Il entreprend ensuite clairement d'énoncer les points sur lesquels il trouve la philosophie de son maître insuffisante :

« Mais ce qui vient après demande déjà un argument plus développé... »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cela ne manque pas de poser la question de ce que cherchent à réaliser les astres, en étant mus par le Premier Moteur. Quel bien visent-ils ? En quoi leur rotation éternelle est-elle compréhensible ? Ces questions font l'objet d'un traitement à part entière dans la prochaine sous-partie du chapitre, consacrée à la question de savoir quelle finalité le Premier Moteur représente.

<sup>2</sup> Théophraste, *Métaphysique*, 4b18-5a4 : Τοιαύτης δ' ούσης τῆς ἀρχῆς, ἐπεὶ περὶ συνάπτει τοῖς αἰσθητοῖς, ἡ δὲ φύσις ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἐν κινήσει (...), δῆλον ὡς αἰτίαν θετέον αὐτήν τῆς κινήσεως· ἐπεὶ δ' ἀκίνητος καθ' αὐτήν, φανερόν ὡς οὐκ ἂν εἴη τῷ κινεῖσθαι τοῖς τῆς φύσεως αἰτίαι, ἀλλὰ λοιπὸν ἄλλη τινὶ δυνάμει κρείττονι καὶ προτέρᾳ· τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις, ἀφ' ἧς ἡ κυκλικὴ ἢ συνεχὴς καὶ ἀπαυστος. (texte et traduction par A. Laks et G. W. Most, Paris, Belles Lettres, 2001)

<sup>3</sup> E. Berti, 2008 (1), pp. 397-398.

<sup>4</sup> Théophraste, *Métaphysique*, 5b1-2 : εἰ μὴ τις λέγοι καθ' ὁμοιότητα καὶ μεταφορᾶν

<sup>5</sup> *Ibidem*, 5a5-6 : Μέχρι μὲν δὴ τούτων οἷον ἄριστος ὁ λόγος

Il est donc très clair que l'éventualité d'une portée métaphorique de la doctrine de  $\Lambda$  7 ne témoigne pas de ce que furent les enseignements d'Aristote lui-même, mais de la difficulté que Théophraste éprouve à les comprendre. Car il est tout aussi évident que Théophraste trouve à redire sur cette doctrine, précisément parce qu'elle n'est pas métaphorique : c'est pour cette raison qu'il est indispensable d'attribuer une âme aux réalités qui se meuvent par le désir (selon Théophraste) ou par l'amour (selon  $\Lambda$  7) du Premier Moteur :

« Et si tout désir, et singulièrement celui du meilleur, suppose une âme, à moins de parler par similitude et métaphore, les êtres mus seront animés. »<sup>2</sup>

La critique de Théophraste ne porte d'ailleurs pas tant sur l'animation des astres, que sur celle des sphères, ce qu'Aristote, en effet, ne pose nulle part et qui fait défaut à la pertinence des développements de  $\Lambda$  8.

Il existe encore un autre texte, moins allusif que ceux qui précèdent, et qui développe explicitement la relation entre la rotation céleste et son principe final. En *De Cælo*, II, 12, Aristote s'interroge sur le motif du mouvement du ciel et, plus précisément, sur la cause de la distribution, en apparence incohérente, des sphères célestes. La réponse d'Aristote consiste à faire valoir la structure finalisée des rotations stellaires. Puisque les astres sont pourvus de vie et d'activité<sup>3</sup>, il faut comprendre que leurs mouvements ne sont pas gratuits, mais qu'ils sont autant de façons de réaliser une perfection, avec laquelle ils ne coïncident pas<sup>4</sup>. Berti<sup>5</sup>, cependant, estime que ce texte ne prouve pas que le Premier Moteur est une cause finale du mouvement astral, mais seulement qu'il est à lui-même sa propre fin. Aristote, en effet, répète à plusieurs reprises que l'être auquel on assimile ici le Premier Moteur Immobile est immédiatement identique à sa propre perfection, et qu'il possède donc son bien sans se mouvoir. Ainsi, en 292a22-23, on peut lire :

<sup>1</sup> *Ibidem*, 5a14 : Τὸ δὲ μετὰ ταῦτ' ἡδὴ λόγου δεῖται πλείονος.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 5a28-b2 : εἰ δ' ἡ ἔφεσις ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου μετὰ ψυχῆς, εἰ μὴ τις λέγοι καθ' ὁμοιότητα καὶ μεταφοράν, ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα.

<sup>3</sup> Ce passage a déjà fait l'objet d'un commentaire, relativement à d'autres aspects, au chapitre III, pp. 186-187.

<sup>4</sup> *De Cælo*, II, 12, 292b19-25 : « C'est précisément pour ce motif qu'elle ne se meut pas du tout, et que les astres proches d'elle n'ont que quelques mouvements. Ils n'arrivent pas jusqu'au terme ultime, mais ne peuvent atteindre que dans certaines limites le principe le plus divin. Le premier ciel l'atteint, lui, directement et par un mouvement unique. Quant aux astres situés entre le premier ciel et les dernières sphères, ils y arrivent, certes, mais par des mouvements multiples. »/ Καὶ διὰ τοῦτο ἡ μὲν γῆ ὅλως οὐ κινεῖται, τὰ δ' ἐγγύς ὀλίγας κινήσεις· οὐ γὰρ ἀφικνεῖται πρὸς τὸ ἔσχατον, ἀλλὰ μέχρι ὅτου δύναται τυχεῖν τῆς θειοτάτης ἀρχῆς. Ὁ δὲ πρῶτος οὐρανὸς εὐθὺς τυγχάνει διὰ μιᾶς κινήσεως. Τὰ δ' ἐν μέσῳ τοῦ πρώτου καὶ τῶν ἐσχατῶν ἀφικνεῖται μὲν, διὰ πλείονων δ' ἀφικνεῖται κινήσεων.

<sup>5</sup> E. Berti, 2008 (1), pp. 391-393.



« Il semble, en effet, que l'être doué de la perfection la plus haute possède son excellence indépendamment de toute activité... »<sup>1</sup>

Puis, plus loin :

« Quant à l'être qui possède la perfection suprême, il n'a nul besoin d'activité, puisqu'il est lui-même la fin... »<sup>2</sup>

Et à nouveau, en 292b10 :

« En somme, un être détient la perfection suprême et y participe... »<sup>3</sup>

En tous ces passages, Aristote répète que l'être parfait est identique à son bien et qu'il ne se meut donc pas pour le rejoindre. Il l'identifie même à la finalité, de sorte qu'on pourrait croire qu'il est à lui-même sa propre fin et non pas celle des astres. Il est clair, également, que le texte pourrait se comprendre en ramenant la fin de chaque astre à une perfection qui n'est pas une substance. L'exemple, en effet, qu'Aristote exploite dans ce texte est celui de la santé : il y a l'homme qui est toujours et sans effort en bonne santé, puis celui qui l'obtient grâce à la promenade, celui qui doit en plus faire quelques exercices, et celui, enfin, qui ne pourra jamais être en bonne santé, mais qui se contente de viser un état approchant<sup>4</sup>. Assurément, ce n'est pas l'homme en bonne santé qui est la fin des autres individus. Ce n'est pas lui qu'ils visent, mais le bien qu'il possède sans effort. Peut-être, toutefois, le parallèle entre les astres et les hommes doit-il s'arrêter là. De fait, le propos d'Aristote n'est pas de décrire la nature du bien visé, mais la cause de la distribution des rotations stellaires. En outre, le cas de l'être identique à sa perfection – l'homme en bonne santé – n'est peut-être pas tant énoncé pour indiquer que la fin est un bien qui n'est pas une substance, que pour faire pendant au cas des astres qui ont tous à se mouvoir pour obtenir leur perfection. À l'opposé de l'être parfait, il y a ceux qui ne le sont pas et qui doivent donc élaborer une activité. Surtout, il importe de noter que la fin du passage rattache explicitement les astres non pas seulement à la perfection, mais au principe le plus divin (τῆς θειοτάτης ἀρχῆς 292b22), principe dont on peut penser qu'il ne désigne pas uniquement un bien, mais aussi un être, car si les astres pouvaient désirer un bien, par delà le Premier Moteur lui-même, celui-ci ne serait pas vraiment premier, ni principe. Quand Aristote, en effet, explique que l'être parfait est une fin, il met cela en balancement avec l'être pour qui cette fin existe :

---

<sup>1</sup> *De Caelo*, II, 12, 292a22-23 : Ἔοικε γὰρ τῷ μὲν ἀρίστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 292b4-5 : Τῷ δ' ὡς ἀρίστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 292b10 : Τὸ μὲν οὖν ἔχει καὶ μετέχει τοῦ ἀρίστου.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 292a24-28 ; 292b13-17.

« Quant à l'être qui possède la perfection suprême, il n'a nul besoin d'activité, puisqu'il est lui-même la finalité, et que l'activité requiert toujours deux éléments, à savoir la présence d'une finalité et celle d'un être qui tend vers cette finalité. »<sup>1</sup>

Contrairement à ce qu'indique E. Berti, rien ne permet ici de décider absolument que la finalité que représente l'être parfait doit être comprise à l'égard de lui-même, plutôt qu'à l'égard des êtres imparfaits. En somme, les développements du *De Caelo*, II, 12 n'expriment pas nécessairement que le principe moteur du ciel est un bien distinct du Premier Moteur, ni même que celui-ci n'est une fin qu'au sens où il en serait une pour lui-même ; ils montrent simplement que les astres se meuvent en vertu de la causalité finale d'un bien unique qui réside prioritairement dans un être parfait. Celui-ci peut tout à fait jouer le rôle d'une cause finale.

Il demeure indispensable, cependant, de comprendre dans quelle mesure sa perfection est un bien désiré par le ciel. Un problème de cet ordre consiste à envisager ce qu'il y a de désirable dans le Premier Moteur, c'est-à-dire ce qui, en lui, se prête à une action finalisée, de sorte qu'on éclairera, d'un même mouvement, le fondement du désir qui le prend pour objet et la raison pour laquelle ce désir entraîne un mouvement de rotation sempiternelle, plutôt que tout autre activité plus conforme à l'exemple que fournissent les activités sublunaires tendant à l'obtention d'un bien.

## II. À QUEL TITRE LE PREMIER MOTEUR EST-IL UNE FIN ?

La lecture métaphorique de  $\Lambda$  7 se justifie essentiellement parce qu'il s'avère délicat de comprendre en quoi le Premier Moteur Immobile peut constituer une fin. Celui-ci, en effet, en dépit de sa perfection, ne semble rien posséder de désirable qui puisse l'inscrire dans le champ pratique des finalités que le ciel peut poursuivre. Le problème devient plus aigu encore, lorsqu'on se rappelle que la substance immobile n'est pas une fin pour le ciel uniquement, mais aussi pour l'ensemble de la nature. En témoignent ces textes qui relient l'activité des êtres naturels, souvent dépourvus d'intelligence, à la finalité divine. Comment comprendre que des êtres divers, orientés chacun vers un bien propre, puissent cependant se réunir dans une tendance universelle vers une finalité unique ? Comment expliquer l'existence même de cette tendance, alors que l'intelligibilité maximale de la substance immobile ne peut plus être au fondement de l'aspiration que les vivants en tout genre ont pour elle ? Peut-être le texte de  $\Lambda$  7 recèle-t-il à nouveau les

<sup>1</sup> *Ibidem*, 292b4-7 : (Τὸ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὐ ἔνεκα, ἡ δὲ πράξις αἰεὶ ἐστὶν ἐν δυσίῳ, ὅταν καὶ οὐ ἔνεκα ἧ καὶ τὸ τούτου ἔνεκα).

moyens, d'apporter une réponse qui soit adaptée au cas spécifique de la causalité finale du Premier Moteur, en mobilisant, d'une part, le concept singulier d' ἔρως, en produisant, d'autre part, une appréciation unitaire de l'intellect, puis du bien, laquelle repose *in fine* sur le concept même d' ἐνέργεια.

## II. 1. Premier problème : une perfection non désirable

On a vu<sup>1</sup> que l'argumentation de Λ 7, pour expliquer que le Premier Moteur peut mouvoir, tout en demeurant immobile, a mobilisé les concepts de désirable et d'intelligible que les démonstrations du *De Anima*, III, 9-10 et du *De Motu Animalium*, 6 ont présentés comme des moteurs immobiles de l'activité animale. Une analogie manifeste se dessinait alors, sur la base de l'argument en faveur de l'immobilité du Premier Moteur en 1072a24-26, entre le mobile, le moteur mû et le moteur non mû, d'une part, le vivant, le désir ou l'intellect et le désirable ou l'intelligible, d'autre part. Peut-être cependant, l'analogie s'arrête-t-elle là, dans la mesure où les développements du *De Anima* et du *De Motu Animalium* introduisent quelques précisions sur la nature de ce désirable et de cet intelligible, précisions dont on pourrait penser qu'elles sont inadéquates au cas du Premier Moteur Immobile.

La première de ces précisions consiste dans la distinction qu'Aristote énonce explicitement, en *De Anima*, III, 9, entre l'intellect théorique et l'intellect pratique. Seul celui-ci a part au mouvement. L'intellect théorique, en effet, ne se prononce pas sur l'action à réaliser, mais sur le vrai ou le faux. Son objet est donc étranger au domaine de l'action et du mouvement<sup>2</sup>. Ce n'est d'ailleurs pas seulement l'objet de l'intellect théorique qui n'appartient pas au domaine de la pratique. C'est aussi son fonctionnement, de sorte que, lors même que cet intellect pense un objet désirable ou repoussant, aucun mouvement ne s'ensuit, car le principe moteur de celui-ci ne réside pas en lui<sup>3</sup>. Et même lorsque l'intellect ordonne une action, celle-ci n'a pas lieu tant que le principe moteur n'y

<sup>1</sup> Chapitre V, pp. 326-330.

<sup>2</sup> *De Anima*, III, 9, 432b27-29 : « En effet, l'intellect théorique n'étudie rien de pratique, et il ne dit rien sur ce qu'on doit fuir ou poursuivre. Or, le mouvement relève toujours de la fuite ou de la poursuite de quelque chose. » / ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν θεωρεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθέν, ἀεὶ δὲ ἢ κίνησις ἢ φεύγοντός τι ἢ διώκοντός τί ἐστιν.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 432b29-31 : « Mais quand il étudie quelque chose de ce genre, même alors il n'ordonne ni de fuir ni de poursuivre : par exemple, souvent, on pense à quelque chose de terrifiant ou d'agréable, mais il ne commande pas d'être terrifié... » / ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν, οἷον πολλάκις διανοεῖται φοβερόν τι ἢ ἡδύ, οὐ κελεύει δὲ φοβεῖσθαι...

donne son aval<sup>1</sup>. Ce sont donc deux choses différentes que le principe de la connaissance et celui du mouvement :

« Et d'une manière générale, nous voyons que celui qui possède la science médicale ne soigne pas, parce que c'est autre chose qui est maître du fait d'agir selon cette science, et non pas la science elle-même. »<sup>2</sup>

De la sorte, ni l'intellect qui est moteur de l'action ni, par suite, l'intelligible qui en est un principe immobile, ne sont d'ordre théorique. L'intellect moteur est celui qui raisonne en vue d'un but et qui sait donc<sup>3</sup> bâtir un syllogisme pratique dont l'une des prémisses est l'objet poursuivi et la conclusion la conduite à tenir pour l'atteindre.

À dire vrai, aucun de ces développements n'est vraiment surprenant. Il est normal qu'Aristote, au sein de la faculté de penser, distingue l'une de l'autre la capacité à discerner le vrai du faux et la tendance à envisager l'action, ses motifs et ses moyens. Cette distinction, cependant, ne semble pas trouver d'écho en  $\Lambda$  7. Aristote n'y évoque d'ailleurs jamais une quelconque différence entre les versants pratique et théorique de l'intellect. En réalité, l'intelligibilité maximale de la substance immobile, simple et en acte, bien loin de faire signe vers l'ordre de la pratique, paraît appartenir exclusivement au domaine théorique. C'est d'un point de vue théorique que cette substance possède la plus grande intelligibilité. De la sorte, il semble qu'il faille réévaluer la pertinence de l'argumentation de  $\Lambda$  7, dans laquelle le Premier Moteur, compte tenu de son intelligibilité, est alors associé au désir. Si la raison pour laquelle le Premier Moteur est désirable n'appartient pas à l'ordre de la pratique, comment expliquer en effet, non seulement, qu'on le puisse désirer, mais encore qu'une certaine action vienne répondre à ce désir ? De fait, ce n'est pas simplement l'absence de distinction entre un intellect pratique et un intellect théorique qui conduit à s'interroger sur la possibilité même, pour le Premier Moteur, d'être une fin et un objet de désir. Ce sont, plus profondément, les prolongements de cette absence qui conduisent à en douter. Dire, en effet, que le Premier Moteur n'est pas l'objet de l'intellect pratique, mais de l'intellect théorique, c'est souligner qu'il ne semble pas pouvoir apparaître comme un bien que l'on souhaite poursuivre et, par suite, qu'aucune action ne peut s'ensuivre de la contemplation de sa perfection. Parce qu'il n'est pas l'objet de facultés pratiques, rien en lui ne semble pouvoir

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 433a1-3 : « En outre, même quand l'intellect commande et que la pensée dit de fuir quelque chose ou de le poursuivre, on ne se meut pas, mais on agit selon l'appétit, par exemple : l'intempérant. » / ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 433a4-6 : καὶ ὅλως δὲ ὁρῶμεν ὅτι ὁ ἔχων τὴν ἰατρικὴν οὐκ ἰᾶται, ὡς ἐτέρου τινὸς κυρίου ὄντος τοῦ ποιεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην, ἀλλ' οὐ τῆς ἐπιστήμης.

<sup>3</sup> Comme le chapitre suivant du *De Anima* le souligne (433a15-17) et comme le développe le *De Motu Animalium*, 7, 701a8-33.

se prêter au désir ni à l'action, de sorte que sa perfection, admirable s'il en est, n'aurait rien qui permette de constituer une finalité.

On touche ici à la seconde précision que formule Aristote dans le *De Anima* et le *De Motu Animalium*, précision qui n'est d'ailleurs que le prolongement de la première. De même, en effet, que toutes les pensées ne sont pas pratiques, de même tous les biens ne le sont pas non plus. Il faut faire la différence entre les biens qui appartiennent au domaine de l'action et ceux qui en sont exclus. Dans le *De Motu Animalium*, Aristote souligne que si l'objet du désir – et donc le moteur de l'action – est un bien, il ne s'agit pas cependant de n'importe quel bien, mais seulement de celui qui peut constituer la fin d'une action :

« De sorte que meuvent en premier l'objet du désir et celui du raisonnement, non pas cependant tout objet du raisonnement, mais celui qui est la fin des actions. C'est pourquoi un tel moteur fait partie des biens, mais il n'est pas tout ce qui est beau. »<sup>1</sup>

C'est la distinction entre le bien pratique (*πρακτόν*) et celui qui ne l'est pas (*ἀπρακτόν*) qu'Aristote effleure ici. Toutes les choses belles et bonnes n'appartiennent pas au domaine de l'action. Toutes ne peuvent pas être obtenues au terme d'une activité. Or, si certains biens ne sont pas tels qu'on puisse en jouir, pourquoi les désirer et développer une activité qui s'oriente vers eux ? On devine donc qu'il est des choses bonnes qui ne peuvent faire l'objet d'une visée ni d'une action, qu'il est des choses belles et bonnes qu'on ne peut souhaiter. Une substance individuelle parfaite semble être de celles-là. La distinction entre ces deux types de biens, dans le *De Motu Animalium*, est simplement énoncée, sans qu'Aristote précise de quelle nature sont chacun d'entre eux. Dans le *De Anima*, en revanche, la distinction est plus explicite :

« Est pratique le bien qui peut être autrement qu'il n'est. »<sup>2</sup>

Le bien pratique, celui qu'on désire et vers l'obtention duquel tend l'activité, est contingent. C'est dire, non pas qu'il est essentiel au désir qu'il suscite qu'il puisse changer, mais qu'il appartient à l'ordre de l'action, à l'ordre des réalités qui peuvent être autrement qu'elle ne sont et parmi lesquelles une action peut s'inscrire pour en modifier l'arrangement. Le bien pratique, en somme, est ici l'exact opposé de la définition générique du nécessaire, définition qui, en *Λ 7*, sert non seulement à décrire le Premier Moteur, mais encore à motiver sa perfection<sup>3</sup>. La beauté du Premier Moteur, bien que réelle, serait ainsi exclue du domaine des biens pratiques. L'*Ethica Eudemia* énonce également cette distinction entre le bien *πρακτόν* et le bien *ἀπρακτόν*, en proposant cette

<sup>1</sup> *De Motu Animalium*, 6, 700b23-26 : ὥστε κινεῖ πρῶτον τὸ ὄρεκτόν καὶ τὸ διανοητόν. οὐ πᾶν δὲ τὸ διανοητόν, ἀλλὰ τὸ τῶν πρακτῶν τέλος. διὸ τὸ τοιοῦτόν ἐστι τῶν ἀγαθῶν τὸ κινεῖν, ἀλλ' οὐ πᾶν τὸ καλόν.

<sup>2</sup> *De Anima*, III, 10, 433a29-30 : πρακτόν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, *Λ*, 7, 1072b10-11 : καὶ ἢ ἀνάγκη, καλῶς... Voir chapitre V, pp. 369-370.

fois-ci une caractérisation plus développée des biens ἀπρακτά. Comme en *De Anima*, III, 10, le critère de cette distinction est encore celui de la contingence ou du changement, de quoi il découle que le Premier Moteur semble à nouveau exclu de l'ordre des biens qui peuvent constituer une finalité et l'objet d'une action. En *Ethica Eudemia*, I, 7, dans le cadre plus précis de l'action humaine et de son orientation vers une finalité dernière, Aristote montre que les êtres immobiles ne peuvent faire l'objet d'une action :

« À présent, nous disons que, parmi les biens, les uns sont réalisables par l'homme, les autres non. Et on parle ainsi parce que certains êtres ne participent en rien au mouvement, de sorte qu'ils ne participent pas non plus aux biens. »<sup>1</sup>

Parce que les biens pratiques ou réalisables sont des biens contingents en tant qu'ils peuvent faire l'objet d'action, il semble naturel que les réalités immobiles et nécessaires ne puissent représenter des biens pratiques. La même distinction revient au chapitre suivant :

« Est pratique ce bien qui est une finalité ; ne l'est pas celui qui existe dans les êtres immobiles. »<sup>2</sup>

Ce passage introduit même une nuance supplémentaire, en associant à la finalité le bien pratique uniquement, ce qui rend plus difficile encore la possibilité de motiver la finalité du Premier Moteur. Celui-ci peut être beau et bon sans constituer la fin d'une action, ni représenter quoi que ce soit de désirable, si bien qu'il faudrait reconduire à son sujet la distinction qu'Aristote formule entre le beau et le bon en *Métaphysique*, M, 3 :

« Mais puisque le bien et le beau sont différents (car l'un existent toujours dans l'action, tandis que le beau est aussi dans les êtres immobiles)... »<sup>3</sup>

De fait, Aristote ne dit jamais en Λ 7 que le Premier Moteur est ἀγαθόν, mais uniquement qu'il est καλόν<sup>4</sup>. Sa perfection n'appartiendrait donc pas à l'ordre de la πράξις, de sorte que ce ne serait pas en tant qu'il est une fin qu'il mouvrait en restant immobile<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ethica Eudemia*, I, 7, 1217a30-33 : νῦν δὲ λέγομεν ὅτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἔστιν ἀνθρώπῳ πρακτὰ τὰ δ' οὐ πρακτὰ. τοῦτο δὲ λέγομεν οὕτως, διότι ἔνια τῶν ὄντων οὐθὲν μετέχει κινήσεως, ὥστ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν.

<sup>2</sup> *Ibidem*, I, 8, 1218b6-7 : πρακτὸν δὲ τὸ τοιοῦτον ἀγαθόν, τὸ οὐ ἔνεκα. οὐκ ἔστι δὲ τὸ ἐν τοῖς ἀκινήτοις. La critique de l'Idée du bien, en *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096b31-1097a15, insiste à nouveau sur le fait que ne sont des finalités que les biens que nous pouvons réaliser dans l'action.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, M, 3, 1078a31-32 : ἐπεὶ δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον (τὸ μὲν γὰρ αἰεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις)...

<sup>4</sup> *Ibidem*, Λ, 7, 1072a34 ; 1072b11.

<sup>5</sup> On comprend donc quels sont quelques uns des fondements de l'interprétation d'E. Berti qui estime que le Premier Moteur, s'il est une fin, ne l'est que pour lui-même, étant donné que la définition du bien qui peut constituer une fin, c'est-à-dire du bien πρακτόν, ne semble pouvoir convenir à la substance immobile. Ce sont ces textes du *De Motu Animalium*, 6, du *De Anima*, III, 10, de l'*Ethica Eudemia*, I, 8 qu'E. Berti met en avant. Cf. 2008 (1), p. 388 et 1998, pp. 11-15.

## II. 2. Second problème : une finalité universelle

*Métaphysique*,  $\Lambda$  7 n'est pas le seul texte qui fasse état d'un rapport finalisé unissant le monde au divin. D'autres passages du corpus affirment également l'existence d'une telle relation qui ne concerne plus cette fois-ci les astres du premier ciel uniquement, ni même l'ensemble des réalités stellaires, mais les êtres sublunaires, intelligents ou non. Certes, dans ces textes, la finalité divine ne concerne plus alors exclusivement le Premier Moteur, mais les astres également. Cela, cependant, ne change rien à l'affaire, dans la mesure, d'une part, où la finalité que le ciel représente semble n'être que le prolongement ou la traduction, à un niveau inférieur, de la finalité du Premier Moteur lui-même, dans la mesure, d'autre part, où la finalité semble être le lien ordinaire des êtres au divin. Parce qu'elle est universelle, la causalité finale du Premier Moteur semble plus difficile encore à fonder. Comment expliquer, en effet, que des êtres irrationnels puissent s'orienter vers ce dont la perfection ne semble manifeste qu'à celui qui sait en voir l'intelligibilité ? Comment comprendre, en outre, que les êtres du monde puissent s'unir dans une même tendance vers un bien unique, alors que le bien en soi n'existe pas, mais qu'il est fondamentalement multiple et propre à la nature de chacun ?

### II. 2. a. L'aspiration de l'irrationnel

Quand bien même l'on parviendrait à inscrire la perfection du Premier Moteur dans le champ de la pratique, il ne semble pas que l'on pourrait de ce fait rendre compte de l'aspiration que la nature entière éprouve pour le divin. En  $\Lambda$  7, en effet, c'est sur l'intelligibilité première de la substance immobile que repose sa perfection et sa beauté. Si l'on peut concevoir que les dieux astraux, que le *De Cælo* dit animés et intelligents<sup>1</sup>, possèdent les facultés nécessaires à la perception intellectuelle de cette perfection<sup>2</sup>, il n'apparaît pas en revanche que l'on puisse fonder sur cette même capacité intellectuelle la tendance vers le divin qu'Aristote prête à l'ensemble des êtres naturels. Or, à quelque niveau de réalité que l'on se place, il semble exister une relation finalisée vers l'ordre divin. Celle-ci peut concerner des êtres inanimés – les éléments en l'occurrence – qui, par le cycle de leur transformation réciproque, imitent la rotation éternelle des astres. Comme le montre le *De Generatione et Corruptione*, c'est là une conséquence du fait que la génération et la corruption trouvent leur principe dans le mouvement constant, mais

---

<sup>1</sup> *De Cælo*, II, 1, 284a31-32 ; II, 2, 285a29-30 ; II, 12, 292a19-21. Voir le chapitre II, pp. 104-106.

<sup>2</sup> Sur le même fondement s'expliquerait donc l'orientation de tous les hommes vers un plaisir unique et une finalité sans doute divine, orientation qu'Aristote énonce par exemple en *Ethica Nicomachea*, VII, 14, 1153b25 *sqq.*

contrasté, du Soleil<sup>1</sup>. C'est pourquoi en *Métaphysique*, Θ 8, lorsqu'Aristote montre que le devenir est impossible sans des êtres éternels et incorruptibles, il est à nouveau question d'imitation du ciel par les éléments<sup>2</sup>. C'est pourquoi les *Météorologiques*<sup>3</sup> prolongent également ce thème, en montrant que le circuit de l'eau imite le mouvement circulaire du Soleil. Bien entendu, il n'est pas question de prêter aux corps élémentaires un quelconque désir du divin. Ce n'est d'ailleurs pas là ce que dit Aristote, qui note dans l'*Ethica Eudemia*, à propos des doctrines académiciennes du bien, l'absurdité d'une thèse qui consisterait à attribuer un désir, même du principe, à ce qui ne vit pas :

« Et comment peut-on concevoir que le désir existe dans des êtres auxquels n'appartient pas la vie ? »<sup>4</sup>

Par suite, l'imitation des sphères célestes qu'Aristote voit dans le cycle des éléments peut n'être qu'extérieure, elle n'implique aucun désir, mais elle prolonge simplement le fait que les astres sont la cause efficiente première de la génération dans la nature. Remarquons toutefois que le thème de l'imitation contribue à mettre en évidence, une certaine ressemblance entre la cause et son effet, ressemblance qui ne consiste pas dans la marque de l'artisan sur son œuvre, mais dans une tendance de l'effet vers sa cause. La causalité du ciel n'est pas alors uniquement exprimée dans le langage de l'efficience, mais aussi dans celui de la causalité finale.

Dans le cas des vivants, en revanche, cette tendance vers le divin s'exprime plus explicitement en termes de visée. Le texte le plus significatif à cet égard est celui qui encadre l'énoncé d'une double signification de la finalité, texte à partir duquel la tradition interprétative a pris coutume de comprendre la nature de la finalité du Premier Moteur en *Métaphysique*, Λ, 7. En *De Anima*, II, 4, en effet, Aristote ne se contente pas d'affirmer la possibilité d'entendre la cause finale en deux sens ; il énonce surtout l'aspiration de l'ensemble des vivants à participer, par l'œuvre de leur âme nutritive, à l'éternité divine.

« En effet, la plus naturelle des œuvres pour tous les vivants qui sont achevés et non pas incomplets ou bien qui n'ont pas une génération spontanée, c'est de produire un autre être semblable à lui-même : l'animal produit un animal, la plante une plante, afin de participer autant qu'ils le peuvent à l'éternel et au divin. En effet, tous tendent vers cela, et ils font en vue de cela tout ce qu'ils font par nature, (la finalité a deux

<sup>1</sup> *De Generatione et Corruptione*, 337a1-4 : « C'est pourquoi toutes les autres choses, qui se transforment les unes vers les autres selon leurs affections et leurs puissances, comme les corps simples, imitent le déplacement circulaire. » / Διὸ καὶ τὰλλα ὅσα μεταβάλλει εἰς ἄλληλα κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνάμεις, οἷον τὰ ἀπλᾶ σώματα, μιμεῖται τὴν κύκλῳ φορᾶν.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Θ, 8, 1050b28-29 : « Et les êtres incorruptibles sont imités par les êtres en changement, comme la terre et le feu. » / μιμεῖται δὲ τὰ ἀφθάρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ.

<sup>3</sup> *Météorologiques*, I, 9, 346b35-36 : Γίγνεται δὲ κύκλος οὗτος μιμούμενος τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον.

<sup>4</sup> *Ethica Eudemia*, I, 8, 1218a27-28 : καὶ ὄρεξιν εἶναι πῶς ἂν τις ὑπολάβοι ἐν οἷς ζωὴ μὴ ὑπάρχει;



sens, l'un est ce en vue de quoi, l'autre est ce pour quoi). Puis donc qu'il est impossible de prendre part à l'éternité et au divin de façon continue, parce qu'aucun des êtres corruptibles ne peut se maintenir identique et unique numériquement, en tant que chacun peut y participer, il y prend part, l'un plus, l'autre moins, et il se maintient, non pas lui-même mais semblable à lui-même, non pas unique numériquement mais unique spécifiquement. »<sup>1</sup>

L'éternité divine, représente la finalité vers laquelle tendent la totalité des êtres vivants, que ceux-ci soient rationnels ou irrationnels, doués de locomotion, ou d'une âme simplement végétative, puisque c'est au sein même de la plus universelle des facultés de l'âme – la faculté nutritive – que réside la fonction reproductive. On n'a aucun mal à retrouver ici cette thèse du *Banquet*<sup>2</sup> qui voit dans la procréation une façon de se rapprocher de l'immortel et du divin<sup>3</sup>. C'est aussi dans le *Banquet* qu'Aristote trouve ce partage entre l'éternité numérique du divin et l'éternité spécifique des vivants corruptibles, puisque la procréation d'un être semblable à soi est une façon de maintenir, *dans la mesure du possible*, sa propre existence, par le maintien de sa forme propre<sup>4</sup>. Un autre point commun entre ces deux textes est l'universalité de ce désir d'engendrer un rejeton semblable à soi car, de même que le *De Anima* insiste sur l'inscription de cette tendance dans la plus élémentaire des facultés psychiques, de même le *Banquet* insiste déjà sur la présence de ce désir dans des vivants irrationnels<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *De Anima*, II, 4, 415a26-b7 : φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν (τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ). ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταῦτό καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτη, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἥττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν.

<sup>2</sup> Platon, *Banquet*, 206e-208b.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 206e7-8 : « Parce que, pour un être mortel, éternité et immortalité sont dans la procréation. » / ὅτι ἀειγενές ἐστὶ καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἢ γέννησις. (Texte établi et traduit par P. Vicaire, Paris, Belles Lettres, 1989)

<sup>4</sup> *Ibidem*, 207c9-d3 : « Car sur ce point la nature mortelle suit encore le même principe, quand elle cherche, dans la mesure de ses moyens, à perpétuer son existence et à être immortelle. Or, elle ne le peut qu'en engendrant, c'est-à-dire en laissant toujours un être nouveau qui prend la place de l'ancien. » / ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἢ θνητῇ φύσει ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτη μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ... Platon ajoute : « C'est ainsi que tout être mortel se conserve, non qu'il soit jamais exactement le même, comme l'être divin, mais du fait que ce qui se retire et vieillit laisse la place à un être neuf, qui ressemble à ce qu'il était lui-même. » / τοῦτω γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σφίζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. (208a7-b2)

<sup>5</sup> *Ibidem*, 207a7-c1 : « Ne vois-tu pas dans quel état étrange sont tous les animaux, quand l'envie les prend de procréer ? (...) Chez les hommes, (...) on pourrait croire que cette conduite est l'effet du calcul. Mais chez les animaux, d'où vient que l'amour les met dans cet état ? » / ἢ οὐκ αἰσθάνει ὡς δεινῶς διατίθεται

Bien qu'évidente, la proximité entre ces deux textes ne laisse pas d'être remarquable. Peut-être même explique-t-elle, en partie du moins, la présence du vocabulaire de la participation dans la version aristotélicienne. La principale originalité de cette version réside dans la transposition de l'approche platonicienne et nettement métaphysique de la question, dans un contexte physique et biologique. Ici, c'est à l'ouverture de l'étude de l'âme nutritive qu'interviennent ces développements. D'autres textes montrent le profit qu'Aristote tire de ce passage du *Banquet* : en *De Generatione et Corruptione*, II, 11, il explique plus clairement encore que la reproduction des vivants est une façon de réaliser le caractère nécessairement cyclique de la génération, caractère cyclique qui trouve une instantiation parfaite dans la cause efficiente première de cette génération, c'est-à-dire dans le mouvement des astres.

« Ainsi, toutes les choses dont la substance mue est incorruptible, il est clair qu'elles seront identiques même numériquement (car le mouvement suit le mû) ; mais toutes celles, à rebours, dont la substance ne l'est pas mais est corruptible, il est nécessaire qu'elles soient identiques spécifiquement, mais qu'elles ne reviennent pas numériquement à leur point de départ. »<sup>1</sup>

Dans le cas des espèces vivantes également, et non pas uniquement dans celui des éléments, la circularité des translations célestes, qui déterminent l'existence de la génération dans la nature, a pour conséquence la circularité des engendremens successifs des vivants. L'éternité seulement spécifique des vivants naturels, signe de leur orientation vers la perfection divine, s'intègre ainsi de plein droit à la détermination, par la science de la nature, des lois de la génération. Le *De generatione animalium* précise encore la raison de la reproduction des êtres vivants, en la rattachant de nouveau à l'éternité divine :

« Pourquoi sont engendrés et existent la femelle, d'un côté, le mâle, de l'autre ? La cause issue de la nécessité, du premier moteur et de la qualité de la matière, en avançant, le discours doit essayer de la formuler. Quant à celle par le meilleur et par la cause finale, elle est un principe supérieur. En effet, puisqu'il existe des êtres éternels et divins, tandis que certains êtres peuvent exister ou ne pas exister, et puisque le beau et le divin sont toujours cause, selon leur nature propre, du meilleur des possibles, tandis que ce qui n'est pas éternel peut exister ou ne pas exister et participer du pire ou du meilleur ; puisque l'âme est meilleure que le corps, et l'animé que l'inanimé, en raison de l'âme, comme également exister est meilleur que ne pas exister et vivre que ne pas vivre, pour ces raisons, il y a la génération des vivants. De fait, puisqu'il est impossible que la nature d'un tel genre soit éternelle, de la façon qu'il peut, l'engendré est éternel. Numériquement donc, il ne le peut pas, (car la

---

πάντα τὰ θηρία ἐπειδὴν γενεῶν ἐπιθυμήσει, (...) τοὺς μὲν γὰρ ἀνθρώπους, (...), οἷοι' ἂν τις ἐκ λογισμοῦ ταῦτα ποιῇ· τὰ δὲ θηρία τίς αἰτία οὕτως ἐρωτικῶς διατίθεται;

<sup>1</sup> *De Generatione et Corruptione*, II, 11, 338b14-17 : « Ὅσων μὲν οὖν ἀφθαρτος ἡ οὐσία ἢ κινουμένη, φανερόν ὅτι καὶ ἀριθμῶ ταῦτά ἐστι (ἢ γὰρ κινήσεις ἀκολουθεῖ τῷ κινουμένῳ), ὅσων δὲ μὴ ἀλλὰ φθαρτή, ἀνάγκη τῷ εἶδει, ἀριθμῶ δὲ μὴ ἀνακάμπτειν.

substance des êtres est dans l'individu ; or, s'il était tel, il serait éternel), mais spécifiquement il le peut. C'est pourquoi il y a toujours un genre des hommes, des animaux et des plantes. »<sup>1</sup>

Comme en *De Anima*, II, 4, l'éternité divine est ici clairement présentée comme la cause finale de la génération des animaux. C'est en vue du meilleur, c'est-à-dire en vue de l'existence et même de l'existence éternelle, que les vivants se reproduisent et se maintiennent, à l'échelle de l'espèce entière, éternellement identiques à eux-mêmes. Dans la suite du passage, Aristote poursuit même en montrant que la causalité finale de l'éternité divine est le principe premier de la différenciation des sexes, dans la mesure où la reproduction exige un mâle et une femelle et où il est meilleur que le plus parfait – le mâle – existe séparément, quand cela se peut, du principe matériel<sup>2</sup>. La causalité finale des réalités divines constitue ainsi le premier moment de l'explication d'un phénomène biologique.

Certes, Aristote ne dit pas ici que les vivants désirent le divin. Ce n'est même pas tant vers le divin qu'ils s'orientent, que vers l'éternité qui le caractérise. Il n'en demeure pas moins que les dieux astraux – et peut-être au-delà –, en vertu de leur perfection et de leur éternité, constituent la cause finale des vivants sublunaires dans leur activité la plus élémentaire : le mortel vise l'immortel. Le texte du *De Anima*, II, 4 non plus, ne parle pas explicitement de désir et encore moins d'ἔρως, qui fait, on le sait, l'objet du *Banquet*. La proximité de ces deux textes est si grande, cependant, qu'on peut être tenté de lire, derrière la lettre du texte la doctrine d'un désir des vivants pour la perfection divine, l'affirmation d'une aspiration, peut-être érotique, vers le divin. Quel que soit le ressort de la finalité biologique universelle que les réalités divines représentent à l'égard des vivants sublunaires, elle ne laisse pas d'être étonnante, dans la mesure où elle prolonge, dans le cas d'êtres, pour la plupart irrationnels, l'affirmation de l'attractivité d'être parfaits, mais dont la perfection n'est pas un bien pratique, ni ne peut être perçue ou admirée par des vivants privés de raison.

<sup>1</sup> *De generatione animalium*, II, 1, 731b20-732a1 : διὰ τί δὲ γίγνεται καὶ ἔστι τὸ μὲν θῆλυ τὸ δ' ἄρρεν, ὡς μὲν ἐξ ἀνάγκης καὶ τοῦ πρώτου κινουῦντος καὶ ὁποίας ὕλης, προϊόντα πειρᾶσθαι δεῖ φράζειν τὸν λόγον, ὡς δὲ διὰ τὸ βέλτιον καὶ τὴν αἰτίαν τὴν ἐνεκά τινος ἄνωθεν ἔχει τὴν ἀρχήν. ἐπεὶ γὰρ ἔστι τὰ μὲν αἰδία καὶ θεῖα τῶν ὄντων, τὰ δ' ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον αἴτιον αἰεὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τοῦ βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις, τὸ δὲ μὴ αἰδίων ἐνδεχόμενόν ἐστι καὶ εἶναι <καὶ μὴ εἶναι> καὶ μεταλαμβάνειν καὶ τοῦ χείρονος καὶ τοῦ βελτίονος· βέλτιον δὲ ψυχὴ μὲν σώματος, τὸ δ' ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου διὰ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι καὶ τὸ ζῆν τοῦ μὴ ζῆν, – διὰ ταύτας τὰς αἰτίας γένεσις ζώων ἐστίν· ἐπεὶ γὰρ ἀδύνατος ἡ φύσις τοῦ τοιοῦτου γένους αἰδίου εἶναι, καθ' ὃν ἐνδέχεται τρόπον, κατὰ τοῦτόν ἐστιν αἰδίων τὸ γιγνόμενον. ἀριθμῶ μὲν οὖν ἀδύνατον – ἡ γὰρ οὐσία τῶν ὄντων ἐν τῷ καθ' ἕκαστον τοιοῦτον δ' εἴπερ ἦν αἰδίων ἂν ἦν – εἶδει δ' ἐνδέχεται. διὸ γένος αἰεὶ ἀνθρώπων καὶ ζώων ἐστὶ καὶ φυτῶν.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 732a1-11.

## II. 2. b. L'éclatement des finalités

Si l'aspiration du vivant à l'éternité divine se révèle difficile à fonder, c'est aussi parce qu'elle implique que tous les êtres naturels aient une même finalité, qu'il existe pour chacun d'entre eux un même bien, unique et universel, qui existerait de façon privilégiée dans les réalités divines et, en tout premier lieu, dans le Premier Moteur. Or ce semble être une implication que la critique aristotélicienne des Idées, en général, et de l'Idée du Bien, en particulier, interdit catégoriquement car il est non seulement exclu que le Premier Moteur s'identifie à la nature même du bien, mais encore, et surtout, que le bien en soi existe. Le problème est donc double : il tient, d'une part, à l'impossibilité de l'existence substantielle et séparée d'un universel, auquel toutes les réalités de même nature devraient participer, de l'autre, à la multiplicité fondamentale du bien qui, à l'instar de l'être, se dit toujours en plusieurs sens.

À un premier niveau, la critique de la théorie des Idées et de l'universel substantiel, qui intervient à plusieurs reprises dans la *Métaphysique*<sup>1</sup>, interdit que le Premier Moteur, ou quelque autre réalité individuelle, puisse incarner la nature même du bien. D'une part, en effet, cela supposerait que l'essence des choses pût exister de façon transcendante. Or, qui comprendrait qu'une chose pût être séparée de sa quiddité<sup>2</sup> ? On serait alors forcé de s'en remettre à un processus de relation entre les choses et leur essence, analogue à celui de la participation ou du paradigmatisme, dont il est clair qu'ils sont vides de sens<sup>3</sup>. Cela conduirait même à se perdre dans des paradoxes inutiles, dans la mesure où, si une chose était toujours distincte de sa quiddité, alors ce serait autre chose que le bien et l'essence du bien, de sorte que le bien lui-même ne serait pas bon<sup>4</sup>. Du reste, la théorie des Idées consiste simplement – et inutilement – à séparer un prédicat dont on remarque qu'il est commun à plusieurs individus et à prêter ensuite à cette nouvelle entité un caractère d'éternité qui ne change toutefois rien à sa nature<sup>5</sup>. D'autre part, si le Premier Moteur ne peut incarner la nature même du bien, c'est aussi parce qu'il est impossible de prêter à un universel une quelconque existence substantielle. Dire, en effet, que le Premier Moteur serait le bien lui-même n'impliquerait pas simplement que l'essence des choses bonnes leur fût transcendante et extérieure, mais tout autant que cette essence du bien pût exister substantiellement. Or, il n'est pas d'universel qui soit une substance, ni même qui constitue la substance des choses. En tant qu'il est l'unité d'une multiplicité, la possibilité de la répétition d'un même attribut dans plusieurs sujets, il est exclu qu'il soit une

<sup>1</sup> Essentiellement en *Métaphysique*, A, 9 ; Z, 6, 13-16 ; M, 4-5.

<sup>2</sup> *Ibidem*, A, 9, 991b1-3.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 992a20-22 ; 992a28.

<sup>4</sup> *Ibidem*, Z, 6, 1031a28-b18.

<sup>5</sup> *Ibidem*, B, 2, 997b5-12.

substance, dans la mesure où il n'existe pas individuellement ni par lui-même<sup>1</sup>, ni à titre de sujet de la prédication<sup>2</sup>. Il est aussi exclu qu'il soit la substance de quoi que ce soit, puisqu'il n'est pas propre à chaque chose, mais qu'il désigne au contraire ce qui est commun à plusieurs<sup>3</sup>. À tous égards, il est donc impossible que la substance immobile, individuelle et pleinement actuelle s'identifie au bien lui-même. Ce n'est donc pas sur cette base que pourrait reposer la tendance de tous les êtres naturels à viser l'éternité divine : leur aspiration à l'éternel et au divin ne s'explique pas en raison du fait que ce même divin serait le bien véritable, unique et universel.

Mais à dire vrai, parler d'un tel bien, qu'il s'agisse du Premier Moteur ou d'une autre réalité, n'a pas grand sens. C'est ce que démontre la critique de l'Idée du bien que développe Aristote en *Ethica Eudemia*, I, 8 et en *Ethica Nicomachea*, I, 4. Ces deux textes ne sont pas strictement identiques : en chacun, Aristote adopte un ton, des nuances argumentatives et une progression différentes<sup>4</sup>. La plupart des arguments qu'il présente, cependant, sont communs aux deux passages. Une première série d'arguments prolonge, dans le cas spécifique du bien, la critique de la théorie des Idées elle-même. Ainsi, s'il faut refuser l'existence d'une Idée du bien, c'est parce qu'il faut, plus généralement, refuser la théorie des Idées. Pas plus qu'aucune autre Idée, celle du bien n'existe. Aussi l'examen de l'Idée du Bien, en *Ethica Eudemia*, I, 8 commence-t-il par montrer que le jugement d'Aristote, selon lequel la théorie des Idées est un discours creux, ne souffre aucune exception<sup>5</sup>. À cette critique générale, s'ajoute celle-ci qui, dans les deux *Éthiques*, refuse l'existence de l'Idée du bien, au motif qu'il n'y a pas, selon les Platoniciens eux-mêmes, d'Idées pour les choses ordonnées selon l'antérieur et le postérieur, ce qui correspond précisément au cas des choses bonnes. Pour les choses ordonnées en série, en effet, il n'existe pas d'Idée de ce qui leur est commun, car il existerait alors une réalité antérieure à la première, c'est-à-dire une Idée antérieure au premier terme de la série et qui lui est immanent. Le caractère commun à plusieurs choses n'est donc pas une Forme. Or les choses bonnes sont ainsi ordonnées en série. L'Idée du bien, l'Idée éternelle et séparée du

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, Z, 13, 1038b23-29.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1038b15-16.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1038b8-17.

<sup>4</sup> Nous n'entrerons pas, bien entendu, dans le débat qui porte sur l'antériorité de l'un ou l'autre de ces textes. Les nuances argumentatives de ces deux passages, le caractère péremptoire de l'*Ethica Eudemia*, les regrets qu'Aristote exprime dans l'*Ethica Nicomachea* d'avoir à critiquer des amis, tout ceci s'offre à des efforts de datation relative des deux chapitres, voire des deux traités. Les résultats en sont toutefois très divers, les regrets de l'*Ethica Nicomachea* exprimant, pour l'un (Jaeger par exemple, 1997, pp. 239-253), la postériorité du texte, pour l'autre (comme Verbeke, 1971, p. 140), son antériorité.

<sup>5</sup> *Ethica Eudemia*, I, 8, 1217b19-21.

bien commun, n'existe donc pas<sup>1</sup>. Du reste, que croit-on ajouter à ce bien commun lui-même en en faisant une Idée, en le rendant éternel et séparé ? L'idée du bien ne serait pas meilleure que la bonté elle-même dans les choses, de sorte que son existence est passablement inutile<sup>2</sup>. Une deuxième série d'arguments cherche à mettre en évidence l'inutilité de l'Idée du bien<sup>3</sup>. Celle-ci n'est ni pratique, ni utile à l'action<sup>4</sup>, de sorte qu'articuler autour d'elle la recherche sur le bien – en l'occurrence humain – est dépourvu d'intérêt. Enfin, une troisième série d'arguments consiste à faire valoir la multiplicité fondamentale du bien lui-même. Le bien n'est pas quelque chose d'unique. Il est irréductiblement multiple. L'argument le plus célèbre, à cet égard, est celui qui met en parallèle la multiplicité des sens de l'être et celle des sens du bien. À l'instar de l'être, le bien ne constitue pas un genre unique, mais il se dit en autant de sens qu'il y a de catégories. Dans l'*Ethica Nicomachea*, Aristote formule ainsi la multiplicité des sens du bien :

« En outre, puisque le bien se dit en autant de sens que l'être (car il se dit dans le sens de quelque chose, par exemple le dieu et l'intellect, dans celui de la qualité, par exemple les vertus, dans celui de la quantité, par exemple la mesure, dans celui de la relation, par exemple l'utile, dans celui du temps, par exemple le moment propice, dans celui du lieu, par exemple la maison, et d'autres choses de ce genre), il est clair qu'il ne peut être ni quelque chose de commun en général, ni quelque chose d'unique, car il ne se dirait pas dans toutes les catégories, mais dans une seule. »<sup>5</sup>

L'argument de l'*Ethica Eudemia* est sensiblement identique<sup>6</sup>. M. Woods<sup>1</sup> montre que la multiplicité des sens du bien ne constitue un argument valable contre l'hypothèse d'un

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1218a1-11 ; *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096a17-23.

<sup>2</sup> *Ethica Eudemia*, I, 8, 1218a11-15 ; *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096a34-b6.

<sup>3</sup> *Ethica Eudemia*, I, 8, 1217b23-25 ; 1218a33-38 ; 1218b7-10 ; *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096b32-1097a14.

<sup>4</sup> La critique vaut également pour le bien commun non hypostasié : *Ethica Eudemia*, I, 8, 1218a38-b7 ; 1218b7-10 ; *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096b32-33.

<sup>5</sup> *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096a23-29 : ἔτι δ' ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶν αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῶν τὸ μέτρον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς, καὶ ἐν τόπῳ δῖαιτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἓν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετο ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ.

<sup>6</sup> *Ethica Eudemia*, I, 8, 1217b25-34 : « En effet, c'est en des sens multiples et aussi nombreux que ceux de l'être que se dit le bien. L'être, en effet, comme on l'a déterminé dans d'autres discours, signifie l'essence, la qualité, la quantité, le temps et, en plus de cela, d'un côté, dans le fait d'être mù, d'un autre côté, dans celui de mouvoir. Le bien existe également dans chacun de ces cas : dans la substance, c'est l'intellect et le dieu ; dans la qualité, c'est le juste ; dans la quantité, la mesure ; dans le temps, le moment propice ; l'enseignant et l'enseigné en ce qui concerne le mouvement. De même donc que l'être n'est pas quelque chose d'unique en ce qui concerne les choses qu'on a dites, de même l'un ne l'est pas non plus... » / πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν. Τό τε γὰρ ὄν, ὡςπερ ἐν ἄλλοις διήρηται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστὶ, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πότε, καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν, καὶ τὸ

bien unique qu'à la condition seulement que l'on n'entende pas uniquement par là que le bien peut être prédiqué de réalités qui appartiennent à chacune des catégories car l'on pourrait alors continuer de penser que si le prédicat « bon » leur appartient à toutes, c'est en vertu d'un caractère unique qu'elles possèderaient en commun. Que le bien puisse se dire en plusieurs sens doit donc signifier que des êtres appartenant à chaque catégorie peuvent être considérés comme essentiellement identiques au bien. C'est d'ailleurs ce que semble indiquer une remarque de l'*Ethica Nicomachea*, dans laquelle Aristote précise que le bien n'est pas une notion analogue à celle de la blancheur : tandis que la blancheur de la neige est la même que celle de la céruse, dans la mesure où ces deux réalités sont blanches en vertu d'une même blancheur, en revanche, des réalités, telles que l'honneur, la vertu ou le plaisir, sont toutes bonnes selon une signification en chaque cas distincte du bien<sup>2</sup>. La multiplicité des sens du bien est même plus fondamentale encore, dans la mesure où à l'intérieur d'une même catégorie, celui-ci peut encore désigner des réalités distinctes<sup>3</sup>.

En tout état de cause, il est exclu que le Premier Moteur soit le bien lui-même ou, à tout le moins, qu'il soit le seul et unique bien. Si le bien peut se dire en plusieurs sens, si plusieurs réalités peuvent être essentiellement bonnes, mais d'une bonté différente, c'est donc que la substance immobile, n'est pas tout le bien. Comme le souligne Verbeke<sup>4</sup>, la critique de l'Idée du bien – qu'il s'agisse de celle de l'*Ethica Eudemia* ou de celle de l'*Ethica Nicomachea* – interdit de penser que le Premier Moteur soit le paradigme immuable et éternel du bien, auquel toutes les valeurs particulières participeraient. Il n'est donc pas le bien premier, ni le bien en soi, ni encore la cause des autres biens, de sorte que l'orientation de l'ensemble des êtres vers lui manque de fondement.

On pourrait toutefois estimer que si le Premier Moteur n'est pas le bien en général, il est toutefois le bien dans la catégorie de l'οὐσία, si bien qu'il pourrait continuer de représenter une finalité universelle au regard de l'οὐσία elle-même. Cependant, ce n'est pas

---

ἀγαθὸν ἐν ἑκάστη τῶν πτώσεων ἔστι τοῦτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῶν τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῶν τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν. ὥσπερ οὖν οὐδὲ τὸ ἐν τί ἔστι περὶ τὰ εἰρημένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν...

<sup>1</sup> M. Woods, 1982, pp. 66 sqq.

<sup>2</sup> *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096b23-26.

<sup>3</sup> *Ethica Eudemia*, I, 8, 1217b35-1218a1 ; *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096a29-34. La multiplicité du bien, qu'elle soit fonction de la multiplicité des sens de l'être, ou même qu'elle concerne une seule catégorie, permet à Aristote de nier l'existence de l'Idée du bien, en niant qu'il existe une seule science du bien (*Ethica Nicomachea*, 1096a29-24 ; *Ethica Eudemia*, I, 8, 1217b34-1218a1). Selon E. Berti (1971, pp. 157-184), ce serait là une façon de répondre à l'argument issu des sciences, dont Aristote montre (*Métaphysique*, A, 9, 990b12 sq. et M, 5, 1079a8-9) qu'il est convoqué par les Platoniciens pour démontrer l'existence des Idées : l'objet d'une science doit exister. S'il n'y a pas de science unique et universelle du bien, l'Idée du bien n'existe donc pas.

<sup>4</sup> G. Verbeke, 1971, p. 153.

là ce qu'indique Aristote qui, à la multiplicité des biens, joint celle des finalités. Celle-ci découle d'ailleurs de celle-là. Dans l'*Ethica Eudemia*, en effet, la critique de l'Idée du bien et d'un bien commun a conduit à nier que l'un ou l'autre puisse représenter ce qu'Aristote appelle dans ce texte le bien en soi. Ce dernier est plutôt une finalité dernière qui est donc à la fois le meilleur, le premier des biens et la cause de la bonté des fins subordonnées<sup>1</sup>. Le bien n'est donc pas à chercher du côté de l'Idée, ni de celui de l'universel, mais dans la structure de la cause finale. Cependant, de même qu'il y a plusieurs biens, de même il y a plusieurs fins. Le bien est un concept relatif, non pas seulement à l'égard de chaque catégorie, mais aussi à l'égard de l'être dont on considère la fin. Définir le bien comme finalité, c'est le relier à l'être considéré, c'est ne pas l'envisager indépendamment de l'être dont il constitue le bien. Or, les finalités des êtres sont propres à chacun, de sorte que leur bien et leur perfection sont en chaque cas différents.

« Aussi n'est-il pas vrai de dire que tous les êtres tendent vers un bien unique, car chacun tend vers un bien propre : l'œil vers la vision, le corps vers la santé et ainsi du reste. »<sup>2</sup>

Toute chose possède donc son bien propre qui constitue pour elle sa finalité dernière<sup>3</sup>. C'est pourquoi la définition de la σοφία, en *Métaphysique*, A, 2<sup>4</sup>, comme science de la finalité et du bien, précise qu'une telle science devra connaître le bien de chaque chose (τὰγαθὸν ἐκάστου). Et si Aristote évoque la perfection de la nature (τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ), sans doute celle-ci ne réside-t-elle pas tant dans une réalité substantielle et unique que dans l'ordre et l'arrangement des diverses finalités, ainsi que l'exprime Aristote en A 10 :

« Or, toutes les choses sont arrangées ensemble d'une certaine manière, mais non pas de manière semblable : les poissons, les oiseaux et les plantes. Et il n'en va pas ainsi que l'un ne soit pas en rapport avec l'autre, mais il existe un rapport. En effet, toutes les choses sont arrangées ensemble en rapport à quelque chose d'unique. C'est comme dans une maison, où il est le moins permis aux hommes libres d'agir au hasard, mais où tout ou partie de ce qu'ils font est ordonné, tandis que pour les

<sup>1</sup> *Ethica Eudemia*, I, 8, 1218b10 sqq.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1218a30-32 : τὸ τε φάναι πάντα τὰ ὄντα ἐφίεσθαι ἐνός τινος ἀγαθοῦ οὐκ ἀληθές· ἕκαστον γὰρ ἰδίου ἀγαθοῦ ὁρέγεται, ὀφθαλμὸς ὄψεως, σῶμα ὑγιείας, οὕτως ἄλλο ἄλλου.

<sup>3</sup> C'est là un principe universel de l'analyse, qui vaut aussi bien dans un contexte biologique, lorsqu'il faut déterminer le principe final auquel obéit un être, un organe (ainsi de la dentition, par exemple, en *De generatione animalium*, V, 8, 788b20-22) ou une faculté (comme le sommeil, dont la raison d'être est fonction de la finalité de l'être considéré, cf. *De somno et vigilia*, 455b22-25), que dans celui de l'éthique lorsque c'est le bien et la finalité dernière de l'homme qu'il faut définir. La détermination de la nature du bonheur en passe alors par celle de l'œuvre propre à l'homme

<sup>4</sup> *Métaphysique*, A, 2, 982b4-7. Cf. chapitre V, p. 306.



esclaves et pour les bêtes, ils font peu pour la communauté et beaucoup au hasard, car tel est le principe qui est la nature de chacun d'entre eux. »<sup>1</sup>

Comme le souligne M. R. Johnson<sup>2</sup>, la téléologie aristotélicienne est telle qu'elle s'applique à chaque type de substances. À chaque être son bien, à chaque être sa fin. On comprend donc la difficulté qu'il y a à ramener à la substance immobile l'ensemble des finalités naturelles. Il semble impossible qu'existe une fin universelle, capable de se proposer à l'ensemble des réalités, car la fin est toujours celle d'une chose individuelle. En refusant l'existence d'un bien unique, universel et séparé, en faisant le choix de comprendre le bien comme une finalité ultime, Aristote interdit de penser un bien unique et universel qui puisse exister indépendamment des substances.

### II. 3. Fondements pour une finalité pratique et universelle

Les arguments précédents contribuent tous à faire douter que la causalité finale du Premier Moteur soit une doctrine acceptable. À cet égard, cependant, chacun d'entre eux met en avant une difficulté particulière, puisqu'il s'agit, pour certains, de soutenir que le Premier Moteur ne peut constituer une fin, au motif qu'il n'appartient pas à l'ordre de la pratique, quand d'autres s'interrogent plus spécifiquement sur la possibilité d'une tendance finalisée et universelle vers lui. Le problème est donc double, puisqu'il s'agit non seulement de comprendre en quoi la perfection du Premier Moteur peut être désirable et intégrer ainsi le domaine de l'action, mais aussi en quoi cette perfection peut fédérer les aspirations de l'ensemble des êtres naturels. Il n'est pas impossible, cependant, que ces deux difficultés trouvent chacune un éclaircissement dans un fondement argumentatif unique. Cela ne signifie pas que ces deux problèmes reviennent au même, ni que l'amour que la sphère des fixes éprouve pour le Premier Moteur soit assimilable à la finalité qui oriente les êtres naturels vers le divin : en chaque cas, la finalité semble s'exprimer avec des nuances qui sont loin d'être négligeables. Peut-être cependant le fondement de cette finalité et de ses modes d'expression est-il toujours le même, l'acte, en l'occurrence. Grâce à lui, l'absence de distinction, en  $\Lambda$  7, entre un intellect pratique et un intellect théorique semble être de peu d'importance, le concept du bien peut également apparaître

---

<sup>1</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 10, 1075a16-23 : πάντα δὲ συντέτακται πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτὰ· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ' ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὡσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὃ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὃ τι ἔτυχεν· τοιαύτη γὰρ ἐκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν. La leçon de Jaeger (τοιαύτη γὰρ ἀρχὴ ἐκάστου αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν) rend encore plus clairement cette démultiplication des finalités.

<sup>2</sup> M. R. Johnson, 2005, pp. 247-255.

sous un aspect unitaire, enfin le caractère universellement désirable du Premier Moteur, en particulier, et du divin, plus généralement, semble trouver quelque assise conceptuelle.

### II. 3. a. Unité de l'intellect, unité du bien

On l'a dit plus haut, si l'on est en droit de douter que le Premier Moteur constitue véritablement une cause finale du mouvement céleste, c'est parce que rien en lui ne semble désirable, ni pouvoir motiver un mouvement dont il serait le but car il ne semble pas être un objet des facultés pratiques qui déterminent au mouvement ou à l'action, à savoir le désir ou l'intellect pratique. En  $\Lambda$  7, l'intelligibilité maximale du Premier Moteur, fondement du désir et de l'amour qu'il suscite, ne semble toutefois pas être de cette sorte d'intelligibilité qui motive le désir, puis l'action, mais, au mieux, l'admiration. Le problème est donc qu'Aristote ne traduise pas l'intelligibilité – apparemment théorique – du Premier Moteur dans le langage de l'action. Au reste, cela n'atténue pas la difficulté, qu'il s'agisse, de la part d'Aristote, d'une négligence – peut-être volontaire – ou du produit de l'absence pure et simple, au moment de la rédaction de  $\Lambda$  7, de distinction entre les deux versants de l'intellect. Le problème reste le même, puisqu'il demeure nécessaire soit de rejeter la doctrine du chapitre au motif qu'elle est incompatible avec les réquisits véritables de l'analyse de l'action, soit, comme l'expriment chacun à leur manière Ross et Elders, de passer illégitimement outre l'absence d'une distinction conceptuelle, pour continuer d'accorder quelque crédit à la causalité finale du Premier Moteur<sup>1</sup>. Averroès<sup>2</sup>, en revanche, s'inquiète de cette absence et en propose une justification : dans le cas tout particulier des astres, dit-il, l'intelligible ne serait pas autre chose que le désirable. Ces deux concepts ne désigneraient pas alors des réalités différentes, ni n'entraîneraient à des opérations distinctes, car les corps célestes ne connaîtraient pas la sensation, de sorte que le désirable, qui est l'objet de la sensation, n'existerait pas pour eux indépendamment de l'objet de l'intellect. En réalité, désirable et intelligible ne seraient distincts que chez l'homme, en qui ce sont des facultés distinctes qui les saisissent. Dans les astres, en revanche, l'objet de l'intellect serait *ipso facto* l'objet de l'appétit, si bien que l'intelligible théorique serait à la fois beau, bon et agréable. Averroès est donc conscient du problème et tente d'en donner une explication, de façon à sauver la validité de la thèse du chapitre, en traçant une ligne de démarcation entre deux types de cas : l'un au sujet duquel la

<sup>1</sup> Tandis que Ross (1924, I, p. CXXXV), en effet, assume, sans le discuter, que : « The knowledge of it [the most intelligible of all things] inevitably produces desire for it, love of it. », Elders (1972, p. 168) pousse plus loin l'analyse, en remarquant que *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7 ignore la distinction entre l'intellect pratique et l'intellect théorique, pour admettre, en fin de compte, que cette absence ne change en rien la validité de la conclusion. Il note, sans l'expliquer, ni s'en inquiéter, que  $\Lambda$  7 ne s'occupe guère de la faculté appétitive.

<sup>2</sup> Averroès, *op. cit.*, pp. 217-218 (Martin).

distinction entre un intellect pratique et un intellect théorique aurait quelque pertinence, l'autre au sujet duquel cette distinction serait hors sujet. Il s'agirait de justifier une absence, en montrant qu'elle n'est ni une négligence, ni une insuffisance philosophique qui serait appelée à être dépassée, mais le signe d'une spécification poussée du propos. Partant, il serait sans pertinence de lire  $\Lambda$  7 en parallèle avec le *De Anima* ou le *De Motu Animalium* et de s'affliger alors de l'absence, dans ce premier texte, d'une distinction qui, en toute raison, ne doit pas s'y trouver. L'analyse d'Averroès est subtile et peut-être la distinction qu'elle indique est-elle, en tout ou partie<sup>1</sup>, celle qui travaille  $\Lambda$  7. Il demeure cependant qu'elle tend plus à rendre compte du fait qu'un intelligible – entendu sans distinction – puisse être désirable qu'elle n'explique que le théorique puisse rencontrer le pratique. Les astres, en effet, sont peut-être dépourvus de sensation<sup>2</sup>. Toujours est-il qu'ils sont des êtres intelligents *et* mobiles. La distinction, à leur sujet, du théorique et du pratique peut donc être maintenue. Il continue d'être étonnant que l'objet théorique soit aussi une finalité pratique.

Peut-être alors faudrait-il chercher dans le contexte manifestement platonicien du passage quelque raison au caractère inexorablement désirable de l'intelligible. On a pu noter<sup>3</sup> l'héritage platonicien de l'argument de la *συστοιχία*. S'il est ici pertinent d'évaluer la dette de  $\Lambda$  7 à l'égard de la *République*, c'est bien entendu parce que le livre VI du dialogue fait du Bien le principe premier de l'intelligibilité :

« Or ce qui communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté de connaître, tiens pour assuré que c'est l'idée du bien ; dis-toi qu'elle est cause de la science et de la vérité, en tant qu'elles sont connues... »<sup>4</sup>

L'intelligibilité même d'un objet est fonction de sa participation au bien, de sorte qu'en percevoir la nature serait aussi *ipso facto* le désirer. Au sein d'un principe premier unique convergent alors l'objet du désir – et même de l'amour – et celui de la contemplation. Manifestement, l'argumentation d'Aristote en  $\Lambda$  7 exploite, en partie du moins, une telle corrélation conceptuelle entre le vrai et le bon, car il est indéniable qu'elle repose sur une appréciation unitaire non seulement de l'intellect, mais aussi du bien. Ce jugement, cependant, doit encore être précisé, nuancé. Car il serait faux de croire que la

<sup>1</sup> Il est crédible, en l'occurrence, qu'Aristote ne mette pas sur le même plan les dieux astraux et les vivants corruptibles, même rationnels ou humains.

<sup>2</sup> Quelques fragments – toujours douteux cependant – du *De Philosophia* disent le contraire : fragments 21 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 15, 42) et 24 (Olympiodore, in *Platonis Phaedonem commentaria*, 180, 22-23).

<sup>3</sup> Chapitre V, pp. 337-338, sur les indications d'A. Laks (2000, p. 225).

<sup>4</sup> Platon, *République*, VI, 508e1-4 : Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ... (Texte et traduction par E. Chambry, Paris, Belles Lettres, 1932-1934).

correspondance entre le pratique et le théorique, sur laquelle repose  $\Lambda$  7, soit un principe argumentatif de base, qu'Aristote accepterait sans discuter, ni même que l'absence de distinction entre les deux ordres de l'intellect ou du bien soit le signe d'une négligence ou d'une ignorance. Il s'agit bien plutôt d'un résultat, du produit d'une équivalence progressivement et discrètement élaborée. Aristote est vraisemblablement conscient que la pensée du bien n'est pas celle du vrai, de même que le beau n'est pas toujours le désirable ; il prend toutefois soin de toujours reconduire le pratique au théorique.

On pourrait penser, en effet, au sujet de la première mention, en 1072a26, du désirable et de l'intelligible, qu'elle n'énonce pas tant l'existence de deux types de fins pratiques que celle de deux moteurs immobiles. En ce sens, tandis que le désirable serait une fin pratique, l'intelligible dont il est ensuite question, en revanche, pourrait désigner plus simplement, non pas une fin, mais un autre type de moteur immobile, celui précisément qu'est l'intelligible théorique qui meut l'intellect sans être mû lui-même. On pourrait alors estimer qu'Aristote n'a aucune conscience de la possibilité d'entendre l'intellect en un sens pratique, ni de le distinguer de son sens théorique. Néanmoins, la suite du texte montre très clairement que le Stagirite prend en compte l'existence de facultés rationnelles pratiques. La démonstration de l'identité du premier désirable et du premier intelligible, en effet, commence par opposer une faculté irrationnelle à une faculté rationnelle, mais qui sont, chacune, pratiques. En 1072a27-28, la distinction entre le beau apparent ( $\tau\acute{o}$  φαινόμενον καλόν) et le beau réel ( $\tau\acute{o}$  ὄν καλόν) est l'occasion d'opposer l'appétit à la volonté, de même que leurs objets respectifs. Assurément, le βουλευτόν, n'est pas un objet théorique. Les facultés rationnelles qui l'examinent n'ont pas pour finalité de discerner le vrai du faux, mais d'orienter l'action. Ce partage entre deux facultés, que l'opposition du bien réel au bien apparent permet ainsi d'opérer, appartient donc de plein droit au domaine de l'action, si bien qu'on peut estimer que l'intellection dont Aristote dit, en 1072a30, qu'elle est au principe du désir, n'est pas, ou pas exclusivement, théorique. La seconde partie de la démonstration, en revanche, a pour tâche de reconduire la dimension pratique de l'intellect à l'ordre théorique. La distinction entre le bien réel et le bien apparent, en effet, a convaincu que le désir trouvait son principe dans une intellection qui avait quelque rapport à l'action. L'examen du principe même de cette intellection, cependant, se situe uniquement au niveau théorique. Ce sont des priorités théoriques que l'argument de la συστοιχία met en évidence : celle de la substance, de la simplicité ou de l'acte. Le premier intelligible est d'abord celui que l'intellect théorique peut concevoir avec la plus grande clarté, non pas celui que l'on convoite le plus ardemment. Il est donc incontestable que, en  $\Lambda$  7, l'examen le plus approfondi du νοῦς et du νοητόν n'est pas à proprement parler un examen pratique. Il est tout aussi incontestable que l'intelligibilité du Premier Moteur est d'abord théorique, Il n'en demeure pas moins qu'Aristote ne semble pas ignorer cette distinction, qu'il l'assume au contraire et fait le choix de l'estomper.

L'intellect qui veut n'est pas celui qui contemple, mais la force de sa volonté est fonction de la vérité de son objet. L'opération pratique de la pensée ne se confond pas avec l'opération théorique ; ce sont deux activités de nature différente que vouloir et penser. Leur objet premier, en revanche, peut être le même, bien que chacune l'envisage d'un regard qui lui est propre. Un même objet peut être l'occasion, de la part de l'intellect, de deux opérations différentes, l'une théorique, l'autre pratique, précisément parce que la distinction entre le bien réel et le bien apparent a montré que le caractère désirable d'un objet était fonction de sa réalité et de sa vérité. C'est pourquoi il était nécessaire de distinguer l'appétit de l'intellect ; de subsumer le désir à l'intellect pratique et enfin de reconduire l'intellect pratique vers l'intellect théorique. Les facultés rationnelles ont donc bel et bien deux versants, deux aspects qui ne s'identifient pas l'un à l'autre. Il n'y a pas lieu, cependant, d'établir entre eux une distinction rigide qui condamne toujours à les séparer, puisqu'il savent au contraire collaborer dans la considération du bien réel. Le *νοῦς* et le *νοητόν* peuvent donc recouvrir certaines nuances ; rien n'empêche d'en produire une appréciation unitaire.

Et si tel est le cas, si l'intellect est une faculté qui, sans être uniforme, possède toutefois une certaine homogénéité, c'est parce que l'objet à l'occasion duquel cette homogénéité se dévoile – le bien – révèle lui aussi une certaine unité. Pas plus qu'au sujet de l'intellect, cependant, cette unité n'est une indistinction. De même que la mention du *βουλητόν*, en effet, traduisait cet aspect proprement pratique des facultés rationnelles (Aristote manifestant par là sa conscience de la distinction entre l'intellect pratique et l'intellect théorique), de même, la conclusion de l'argument de la *συστοιχία* introduit une double référence au bien. En 1072a24-25, en effet, Aristote précise que les termes qui constituent la rangée des intelligibles par soi sont à la fois beaux (*τὸ καλόν*) et préférables en vertu d'eux-mêmes (*τὸ δι' αὐτὸ ἀίρετόν*). À l'évidence, ces deux expressions servent à décrire le bien. Cependant, elles n'en expriment pas le même aspect. Tandis que le beau convient à l'ensemble des biens et des perfections, le préférable, en revanche, convient uniquement à ceux qui peuvent faire l'objet d'un choix, qui peuvent ainsi constituer la finalité d'une action. En associant la série des intelligibles au bien, Aristote n'est donc pas aveugle à la possibilité d'entendre le bien en deux sens. Il n'oublie pas de préciser que le bien peut être soit pratique, soit *ἀπρακτόν*. Au contraire, il prend soin de montrer que ces deux aspects du bien conviennent chacun aux intelligibles par soi. De même donc que la référence à l'intellect ne paraissait pas faire l'économie d'une distinction entre l'opération pratique et l'opération théorique de la pensée, de même l'énoncé du bien peut s'entendre en deux sens. Et de même que, au sujet de l'intellect, la mobilisation silencieuse de cette distinction était appelée à être dépassée par une conception plus unitaire, fondée sur la possible collaboration des opérations pratiques et théoriques de l'intelligence, de même

l'esquisse d'une double entente du bien ne donne lieu à aucune rupture, mais plutôt à une unification au sein de l'intelligible.

En même temps que les démonstrations de  $\Lambda 7$  produisent une appréciation unitaire de l'intellect et du bien, elles relient plus intimement encore – jusqu'à les identifier – la beauté à l'intelligibilité. L'acte est au principe de cette identification. L' $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  possède cette plasticité qui lui permet de valoir à la fois dans l'ordre théorique et dans celui du beau. L'être actuel, en effet, c'est à la fois celui qui, au regard de la substance, est parfaitement achevé, accompli. C'est donc un être réel, plus réel que les réalités potentielles et, à ce titre, plus intelligible. Mais l'être actuel, c'est aussi celui qui, en vertu de son achèvement, est parfait et excellent, beau en somme. Aussi l'essentielle actualité du Premier Moteur est-elle, à un premier niveau, le plus fondamental, la condition de la réconciliation du théorique et du pratique, du beau et du désirable. Sans le pont qu'elle jette entre l'intelligibilité théorique et la beauté, la réconciliation de la perfection et du désir demeurerait impossible. Cependant, l' $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  n'opère pas seule cette réconciliation. En effet, dire de la substance immobile qu'elle est purement actuelle, c'est montrer que, au sein d'un être unique, se conjuguent la plus grande réalité, la plus grande intelligibilité et la plus grande beauté. Ce n'est pas encore montrer qu'elle peut être désirée ou constituer une fin pratique, l'objet d'une action. L'acte ne se substitue donc pas au désir, ni à la finalité. Un être parfait n'est pas encore une fin. D'autres structures conceptuelles restent encore à mobiliser pour justifier que la perfection soit aimée, pour légitimer que l'Acte pur soit une fin. Ces structures, en l'occurrence, reconduisent la distinction entre le supralunaire et le sublunaire, entre la fin que le Premier Moteur représente pour le ciel et celle qu'il représente pour les êtres corruptibles. Aucune de ces structures, cependant, n'aurait d'assise, si le concept d' $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  n'était au fondement de l'alliance entre l'achevé et le parfait, entre l'informé et le beau.

### II. 3. b. Le rôle de l' $\xi\rho\omega\varsigma$

À ce stade de l'analyse, on aurait raison de remarquer que l'essentielle actualité du Premier Moteur peut bien faire intrinsèquement signe vers sa perfection et sa beauté, elle ne suffit pas, néanmoins, à démontrer qu'il est un bien  $\pi\rho\alpha\kappa\tau\acute{o}\nu$  que le ciel peut désirer obtenir. Notons, cependant, qu'Aristote ne prétend jamais dire cela. La finalité que le Premier Moteur représente pour la sphère des fixes est explicitement traduite dans le langage de l'amour. Or, rien n'indique que l'amour soit assimilable au désir qu'on éprouve ordinairement pour un bien. Si le Premier Moteur meut la sphère des fixes, c'est en tant qu'il est aimé d'elle ( $\chi\iota\nu\epsilon\acute{\iota}\ \delta\grave{\epsilon}\ \acute{\omega}\varsigma\ \xi\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  1072b3), non pas en tant qu'il serait un bien qu'elle convoiterait, qu'elle chercherait à réaliser ou à posséder au terme d'une action. À cet égard, le Premier Moteur n'a pas besoin d'être  $\pi\rho\alpha\kappa\tau\acute{o}\nu$  pour causer les

translations célestes. La perfection admirable de sa nature suffit à justifier que des êtres intelligents l'aiment et se meuvent en conséquence. Les astres possèdent vraisemblablement les facultés intellectuelles qui leur permettent de percevoir l'intelligibilité maximale de la substance immobile. Ils en connaissent donc la pleine réalité et l'achèvement. Ils en peuvent admirer la beauté. Rien d'autre n'est requis, pour aimer, que cette beauté que l'intelligence des dieux astraux est capable d'admirer. En cela, l'ἔρως de Λ 7 se souvient manifestement de cette description, dans le *Banquet*<sup>1</sup>, de l'Amour et de ses origines. L'Ἐρως est philosophe : parce qu'il est fils de Πόρος et de Πενία<sup>2</sup>, « il est désireux de savoir »<sup>3</sup>, « il emploie à philosopher tout le temps de sa vie »<sup>4</sup>. À la corrélation que Platon établit entre l'amour et le savoir répond ainsi celle de Λ 7 qui fonde l'amour des astres pour la substance immobile sur l'intelligibilité première de celle-ci, avec cette marque aristotélicienne cependant que cette intelligibilité est la traduction de son actualité. Si l'intelligible est aimable, c'est parce qu'il est le plus achevé et, par suite, le plus beau. Du reste, l'amour semble être un mode de relation au divin qu'on peut élargir jusqu'à l'homme, c'est-à-dire jusqu'à ces autres vivants intelligents qui peuvent percevoir la perfection des divinités. Dans le *De partibus animalium*, en effet, c'est en termes érotiques qu'Aristote décrit l'intérêt que l'homme peut avoir pour la connaissance des astres<sup>5</sup>. La contemplation des astres y est comparée à la vision des êtres aimés : connaître les astres, en posséder une vision contemplative est une source de joie analogue à celle de l'amour. L'amour est ici, comme en *Métaphysique*, Λ, 7, le ressort qui relie certains êtres au divin. Et, comme en Λ 7, cet amour est la traduction de l'admiration de la perfection d'êtres éternels que seule l'intelligence théorique sait contempler. Pour tous les êtres doués d'intellection, la connaissance et l'amour de la perfection divine sont le mode normal de la relation au divin. À cet égard donc, l'amour que les astres éprouvent pour le Premier Moteur apporte une réponse simple à la question de savoir si ce dernier peut constituer un bien πρακτόν. Dans une certaine mesure, l'amour rend inutile cette dichotomie entre les biens réalisables et ceux qui ne le sont pas. Pour comprendre que le Premier Moteur puisse mouvoir à titre de fin, il n'est nul besoin de justifier qu'il soit un bien que le ciel cherche à réaliser ou à posséder au terme d'une action. Il n'est pas

<sup>1</sup> Platon, *Banquet*, 203c-204b.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 203b-c.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 203c7 : « φρονήσεως ἐπιθυμητής ».

<sup>4</sup> *Ibidem*, 2037-8 : « φιλοσοφῶν διὰ ἀντὸς τοῦ βίου ».

<sup>5</sup> *De partibus animalium*, I, 5, 644b31-35. Cf. chapitre II, p. 108. Gauthier et Jolif (1958, II, p. 857) remarquent, à propos de ce passage, qu'Aristote emploie le verbe « ἐφαπτόμεθα » qui évoque un contact direct avec l'objet et qui traduit, chez Platon, l'accès à l'au-delà de l'intelligible, c'est-à-dire au bien.

nécessaire d'inscrire sa perfection dans l'ordre de la pratique. Son intelligibilité et sa perfection suffisent à motiver l'amour<sup>1</sup>.

Néanmoins, il demeure indispensable de comprendre pourquoi, sous l'effet de l'amour, les astres du premier ciel se meuvent ainsi. L'ἔρως, en effet, dispense de montrer que l'objet de l'amour céleste représente un bien pratique. Cependant, dans la mesure où cet ἔρως encourage à un mouvement, le problème n'en est que déplacé : c'est à présent au niveau des translations célestes que se pose la question de la finalité pratique que les astres poursuivent. Mais que visent les astres, en se mouvant éternellement par amour pour le Premier Moteur ? Le problème est célèbre. Dans sa *Métaphysique*, Théophraste déjà exprime sa perplexité. À un premier niveau, il explique que la forme que recouvre le mouvement des astres n'a rien d'évident. Pourquoi, en effet, se meuvent-ils localement, alors que le mouvement le plus noble ne semble pas être celui-ci, mais le mouvement de l'âme ?<sup>2</sup> La difficulté principale, explique-t-il, concerne surtout l'existence même d'un mouvement des astres. Leur repos eût été plus compatible avec le désir qu'Aristote leur attribue :

« Mais difficile aussi est la question de savoir comment il se fait donc que, tout en ayant un désir naturel, ils poursuivent non pas le repos, mais le mouvement. »<sup>3</sup>

Le désir naturel, en effet, n'est pas orienté vers l'action elle-même, mais vers un repos final. Le mouvement n'est alors qu'un intermédiaire, un instrument, sur la route du bien désiré et dont l'obtention marque le début d'un repos. Les astres, en revanche, se meuvent éternellement, comme s'ils ne devaient jamais être en mesure d'obtenir ce qu'ils désirent, comme s'ils ne devaient jamais connaître aucune satisfaction, eux qui sont des dieux, alors que les vivants corruptibles, même les plus insignifiants, voient leurs désirs satisfaits. À cela s'ajoute ce qui peut apparaître comme une ironie : non seulement les astres ne cessent

<sup>1</sup> Thémistius (*op. cit.*, 19, 25-20,1 ; 24, 1 ; 29, 15) a une façon originale d'intégrer la perfection du Premier Moteur au cadre de l'action. Si le Premier Moteur est une cause finale, explique-t-il, c'est parce qu'il est une loi, à cette différence près que la loi est une action, tandis que le Premier Moteur est une substance. La loi, en effet, est à la fois belle et préférable. Sa perfection suffit à la faire préférer et à s'y conformer. Et, c'est à l'image d'une loi que le Premier Moteur meut le monde, de même que la loi meut le gouvernement, c'est-à-dire en vertu d'une certaine normativité qui dispense de comprendre la loi comme un bien qu'on cherche à posséder, tout en traduisant immédiatement dans le langage de l'action la perfection et la beauté de la norme. S. Pines (1987, p. 184) a noté la convergence de cette interprétation et du *De Mundo*, 400b6 *sqq.*, sur la notion de loi.

<sup>2</sup> Théophraste, *Métaphysique*, 5b7-10 : « Mais si ce qui est premier est effectivement cause du mouvement circulaire, ce ne sera pas du meilleur ; car celui de l'âme l'emporte, et à coup sûr le premier mouvement et le mouvement par excellence est celui de la pensée, dont provient justement le désir. » / εἰ δ' οὖν τῆς κυκλικῆς αἴτιον τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἀν εἶη· κρεῖττον γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς, καὶ πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἡ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 5a23-25 : ἄπορον δὲ καὶ πῶς ποτε φυσικὴν ὄρεξιν ἐχόντων οὐ τὴν ἡρεμίαν διώκουσιν ἀλλὰ τὴν κίνησιν.



jamais de se mouvoir, mais en outre ils se meuvent en cercle. Leur insatisfaction éternelle est ainsi le produit de la forme que recouvre leur mouvement qui, plutôt que de les conduire vers l'objet de leurs désirs, tourne autour, sans jamais être de cette sorte de mouvement qui pourrait s'emparer du bien visé.

On sait la solution que la tradition a pris coutume d'apporter à ces questions. La rotation éternelle du premier ciel serait, pour lui, une façon d'imiter l'éternelle immobilité du Premier Moteur. La rotation, en effet, est ce mouvement qui permet de retranscrire l'éternité et l'immobilité de la substance première. En conséquence, les révolutions célestes seraient le moyen le plus efficace, le plus adéquat – plus adéquat même que le mouvement de l'intellect –, de traduire en soi l'éternelle immutabilité du dieu. Comme l'a montré E. Berti<sup>1</sup>, cette interprétation naît avec Alexandre<sup>2</sup> et la lecture qu'il fait de *Métaphysique* Λ. En vertu de l'amour qu'elle éprouve pour le Premier Moteur, la sphère des fixes, selon Alexandre, tâcherait de l'imiter, de même que l'amant imite ordinairement l'aimé. L'objet d'amour provoquerait dans l'amant une impulsion à imiter l'être aimé, selon les aptitudes propres à chacun, ce qui, dans le cas des astres, se traduirait par une rotation éternelle, seule potentialité qui leur appartienne et dont les propriétés, du reste, conviennent fort bien à celle du Premier Moteur. Cette lecture est la plus communément en usage parmi les interprètes, anciens et modernes<sup>3</sup>. L'imitation, par laquelle on essaie ainsi de rendre compte de la forme d'activité que l'amour du ciel pour le Premier Moteur occasionne, implique donc que celui-là veuille ressembler à celui-ci, qu'il veuille réaliser en lui-même, dans la mesure de ses forces, quelque chose de sa perfection. La *μίμησις* suppose ainsi le désir d'une ressemblance, l'effort d'un être inférieur pour se hisser au niveau d'un modèle admiré.

---

<sup>1</sup> E. Berti, 2000 (1), pp. 227-243.

<sup>2</sup> C'est le témoignage qu'Averroès donne du commentaire perdu d'Alexandre. Cf. *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, M. Bouyges, 1606. Cf. également *Quaestio*, I, 25, 40, 17-23 et *Quaestio*, II, 19, 63, 20 sq.

<sup>3</sup> Themistius, par exemple, lie le désir du divin à l'imitation (cf. *In aristotelis physica paraphrasis*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, volume V, 2, édité par H. Schenkl, Berlin, G. Reimer, 1900, 33, 8-11). Syrianus comprend que c'est par l'imitation que le ciel s'unit aux divers moteurs immobiles (cf. *In metaphysica commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume VI, 1, édité par G. Kroll, Berlin, G. Reimer, 1902, 117, 28 sq.). Semblablement, Ross, pour expliquer que le désir et l'amour du Premier Moteur produisent les mouvements physiques en question, écrit : « The theory is that each of these unities of soul and body desires a life as like as possible to that of its moving principle. The life of its moving principle is a continuous unchanging activity of pure thought (...). The spheres cannot reproduce this, but they do the next best by performing the only perfectly continuous physical movement, viz. movement in a circle. » (1924, I, pp. CXXXVII-CXXXVIII) De même, P. Aubenque voit dans la causalité finale du Premier Moteur le produit d'une *μίμησις*. Il s'agit alors d'« une relation ascendante par laquelle l'être inférieur s'efforce de réaliser, avec les moyens dont il dispose, un peu de la perfection qu'il aperçoit dans le terme supérieur... » (1962, p. 498).

Bien entendu, cette lecture a de fortes résonnances platoniciennes. La *μίμησις* appartient au vocabulaire platonicien et, plus précisément, à celui qui cherche à traduire la relation du corruptible à l'intelligible<sup>1</sup>. Dans le contexte du platonisme, la notion de *μίμησις* n'a rien qui puisse choquer. Le désir de ressemblance qu'elle exprime implique une relation de modèle à copie, sur laquelle peut reposer la théorie des Idées. Moreau<sup>2</sup> remarque ainsi que le finalisme du *Timée* implique, au regard de la théorie des Idées, une mutation de la participation en une activité d'imitation. Dans le *Timée*, cette imitation se situe à tous les étages. J.-F. Pradeau<sup>3</sup> montre, en effet, qu'elle implique quatre rapports différents : celui du Démiurge qui imite le modèle intelligible, en organisant le monde sensible, celui du monde lui-même qui vit à l'imitation de ce monde intelligible, celui encore des dieux subalternes, auxquels le Démiurge confie la tâche d'achever la fabrication du cosmos et qui tentent donc d'en imiter la manière, celui enfin des vivants mortels qui imitent le monde. Aussi y a-t-il deux niveaux d'imitation, dont l'un est l'activité de réalités inférieures (certains dieux et les mortels), de sorte que l'imitation est opérée dans la mesure des moyens de chacun<sup>4</sup>.

On n'a aucun mal à percevoir ici ce que doit au platonisme l'interprétation de  $\Lambda$  7 au moyen du concept de *μίμησις*. Certes, il n'est pas inhabituel, comme on l'a noté à propos de l'amour, en  $\Lambda$  7, ou de la participation, en *De Anima*, II, 4, qu'Aristote exprime le fondement de la relation au divin en termes platoniciens. Cependant, rien n'indique que la *μίμησις* soit une formulation orthodoxe de la doctrine. En effet, comme l'explique E. Berti<sup>5</sup>, l'imitation décrit un rapport de ressemblance entre modèle et copie, rapport que l'absence de toute doctrine créationniste interdit de lire dans le corpus. C. Natali<sup>6</sup> ajoute qu'elle peut impliquer une forme de paradigmatisme<sup>7</sup>, tout à fait typique du médio-platonisme, mais entièrement absente de l'aristotélisme. Au reste, la notion d'imitation, selon E. Berti<sup>8</sup>, ne permettrait pas vraiment de rendre compte du rapport que les astres entretiennent avec le Premier Moteur, puisque leur mouvement n'est pas une imitation du

<sup>1</sup> Solmsen (1942, p. 102) remarque ainsi que l'imitation est ce lien qui surmonte la frontière entre l'être et le devenir.

<sup>2</sup> J. Moreau, 1939, p. 49.

<sup>3</sup> J.-F. Pradeau, 2003, pp. 47-48.

<sup>4</sup> Aussi retrouve-t-on, selon J.-F. Pradeau, le sens de la formule du *Théétète*, 176a7-b2, qui enjoint de s'assimiler au dieu dans la mesure du possible (*κατὰ τὸ δυνατόν*).

<sup>5</sup> E. Berti, 2000 (1), p. 234.

<sup>6</sup> C. Natali, 1999, p. 129.

<sup>7</sup> Ainsi que l'implique la compréhension par Syrianus du rapport du ciel au principe, telle que la rapporte Simplicius (*in De Caelo*, 397, 29-39). R. Loredana Cardullo (2009, p.129) note que l'emploi du terme *ἐπιστροφή* désigne clairement la conversion d'une réalité inférieure à la réalité supérieure.

<sup>8</sup> E. Berti, 2000, (2), pp. 200-201.

Premier Moteur, mais de l'éternité. De surcroît, il n'est pas négligeable qu'Aristote ne décrive jamais ainsi la relation des astres au Premier Moteur, ni même celle des vivants à l'éternel et au divin<sup>1</sup>, alors même qu'il sait employer la notion de *μίμησις* au sujet des transformations réciproques des éléments<sup>2</sup> ou du cycle de l'eau<sup>3</sup>. Surtout, Théophraste témoigne que l'imitation n'est pas une doctrine aristotélicienne. À chaque fois qu'il y fait allusion, pour comprendre le lien qui unit le mouvement des astres à l'amour qu'ils ressentent, c'est clairement vers une notion académicienne qu'il se tourne et dont il note l'absence dans la philosophie aristotélicienne :

« Mais difficile aussi est la question de savoir comment il se fait donc que, tout en ayant un désir naturel, ils poursuivent non pas le repos, mais le mouvement. Pourquoi donc tous ceux qui posent l'un et tous ceux qui posent les nombres affirment-ils cela de la même manière en même temps que l'imitation ? Car eux aussi affirment que les nombres imitent l'un. »<sup>4</sup>

Théophraste, qui s'étonne ici de ce que les astres ne visent pas le repos, mais le mouvement, choisit de mettre en parallèle l'amour du ciel pour le Premier Moteur et le désir que certains Académiciens<sup>5</sup> attribuent aux nombres. D'un côté comme de l'autre, le désir est la norme du rapport au principe. Ni d'un côté, ni de l'autre, ce désir ne donne lieu au repos. La notion d'imitation, cependant, semble plus propre aux doctrines académiciennes qu'à la théorie du maître. Cette autre remarque en témoigne encore plus clairement :

« Étrange également est l'autre déclaration, selon laquelle les êtres qui désirent ce qui est en repos n'imitent pas celui-ci ; car pourquoi donc l'imitation des autres ne les accompagne-t-elle pas ? »<sup>6</sup>

Ici aussi, il faudrait comprendre que l'imitation n'est pas supposée par Aristote pour rendre compte de l'activité des astres, alors même que ce concept, chez Platon, accompagne toujours le désir et que le désir des astres semble bien proche de la doctrine académicienne<sup>7</sup>. Si donc la *μίμησις* est absente de la doctrine aristotélicienne, alors même qu'Aristote ne l'ignore pas et qu'il choisit parfois de l'employer à d'autres fins, si donc

<sup>1</sup> Ainsi que le note J.-B. Gourinat, 2004, pp. 72-73.

<sup>2</sup> *De Generatione et Corruptione*, 337a1-4 ; *Métaphysique*, Θ, 8, 1050b28-29.

<sup>3</sup> *Météorologiques*, I, 9, 346b35-36.

<sup>4</sup> Théophraste, *Métaphysique*, 5a23-28 : ἄπορον δὲ καὶ πῶς ποτε φυσικὴν ὄρεξιν ἐχόντων οὐ τὴν ἡρεμίαν διώκουσιν ἀλλὰ τὴν κίνησιν. τί οὖν ἄμα τῇ μιμήσει φασὶν ἐκεῖνο ὁμοίως ὅσοι τε τὸ ἐν καὶ ὅσοι τοὺς ἀριθμοὺς λέγουσιν; καὶ γὰρ αὐτοὶ τοὺς ἀριθμοὺς φασὶν τὸ εἶναι.

<sup>5</sup> Platon et Speusippe selon A. Laks et G. W. Most (n. 43, p. 37).

<sup>6</sup> Théophraste, *Métaphysique*, 7b24-8a2 : ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἕτερον λεχθέν, ὡς οὐ μιμοῦνται τὰ ὀρεγόμενα τοῦ ἡρεμοῦντος· τί γὰρ αὐτοῖς οὐ συνακολουθεῖ ἡ τῶν ἄλλων;

<sup>7</sup> Nous retranscrivons l'interprétation du passage par A. Laks et G. W. Most (n. 36, p. 56).

cette interprétation de la doctrine consiste à importer dans l'aristotélisme des concepts spécifiquement platoniciens qu'il ne contient de toute évidence pas, la sagesse serait alors de rejeter l'interprétation traditionnelle. Dans cette mesure, il faudrait refuser de croire que les astres imitent le Premier Moteur et que c'est dans ce but qu'ils se meuvent éternellement en cercle. Mais alors, le motif de leur mouvement continuerait d'être obscur. Que chercheraient-ils à atteindre en se mouvant de la sorte, si ce ne peut être imiter le Premier Moteur ? Le plus simple serait de répondre qu'ils ne cherchent rien et, par suite, de rejeter la causalité finale du Premier Moteur.

Peut-être à nouveau faut-il en revenir à la notion d'ἔρως ? Quel type d'activité peut-elle motiver ? L'amour n'est pas le désir. C'est pourquoi il n'est pas orienté vers le repos, vers la possession et la jouissance du bien convoité. Il ne s'évanouit pas dans la possession ; il ne se dissout pas comme le désir d'un bien se dissout, une fois ce bien obtenu. Il s'entretient, au contraire. L'amour ne veut pas posséder. Plus qu'une convoitise, il est une aspiration qui ne s'essouffle pas, même auprès de l'être aimé. Peut-être est-ce pourquoi il n'y a pas à s'étonner que l'ἔρως du premier ciel ne conduise à aucun repos. Si tel était le cas, cela signifierait que son rapport au Premier Moteur n'est pas un amour mais une convoitise, que, par suite, il cherche à jouir d'un bien que le Premier Moteur représenterait, reconduisant par là même l'aporie du bien παρακτόν<sup>1</sup>. Alexandre estime qu'il convient à l'aimé d'être imité par l'amant, que c'est là le mode normal de leur relation. La formule est rapide, mais peut-être contient-elle quelque vérité. À dire vrai, tandis que l'amour ne requiert rien de la part de l'aimé – ce qui est heureux compte tenu de l'immobilité du Premier Moteur<sup>2</sup> –, il implique, en revanche, de la part de l'amant, qu'il tâche avec ardeur de se rendre aimable. D'une manière générale, l'amant tente de correspondre aux attentes et aux désirs de l'être aimé. C'est là l'interprétation que C. Natali<sup>3</sup> fait de ce passage de *Λ* 10<sup>4</sup>, où Aristote tente de comprendre de quelle manière la nature possède son bien, à l'aide de l'image du général et de son armée. Le général serait une cause finale de l'existence de l'ordre dans l'armée. À la simple vue du général, les soldats, parce qu'ils l'aiment et veulent lui plaire, seraient portés à mettre un peu d'ordre

---

<sup>1</sup> Peut-être est-ce aussi cette distinction qu'Aristote exprime rapidement, dans le *De Motu Animalium*, 6, 700b29-35 (cf. p. 381), lorsqu'il note que, malgré leur similitude, le mouvement du ciel et celui des animaux ne sont pas identiques, dans la mesure où l'un connaît un terme, l'autre non. Le bien du ciel et celui des vivants ne se distinguent peut-être pas seulement en ce que l'un est corruptible et l'autre non. Peut-être Aristote veut-il aussi indiquer que l'un est de l'ordre du bien pratique et de la convoitise, tandis que l'autre, parce qu'il est « véritable et premier », ne peut pas être de cet ordre, mais qu'il doit s'agir d'un être beau et parfait qui motive à l'amour, plus qu'au désir, de sorte que le mouvement qu'il encourage n'a plus aucune raison de cesser.

<sup>2</sup> Voir les remarques de G. Romeyer Dherbey (2009, pp. 118-121) à ce sujet et le chapitre V, p. 364.

<sup>3</sup> C. Natali, 1999, p. 134.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, *Λ*, 10, 1075a11-15. Nous traitons plus exhaustivement de ce texte, pp. 424 sq. et 449 sqq.

dans leur rang. Pas plus que le mouvement rotatif des astres, ce mouvement-ci ne sert à se jeter sur l'être aimé pour s'emparer de lui ou le posséder. À cet égard donc, il est tout aussi inefficace. Cependant, cette inefficacité n'est telle qu'au regard du désir. Au regard de l'amour, en revanche, l'activité des soldats est fort efficace, puisque chacun fait ce que l'être aimé attend de lui, ce qu'il est prêt à aimer lui-même. Selon C. Natali, il faudrait concevoir le Premier Moteur, comme le général de l'armée. C'est une question difficile de savoir si, en réalité, le général est, dans ce passage, une cause efficiente ou finale. C'en est une autre, tout aussi délicate, de savoir si, par conséquent, le Premier Moteur est l'analogue du général. Notons cependant que cette interprétation du passage aide à comprendre ce que l'amour exige. S'il faut envisager de la sorte le rapport des astres au Premier Moteur, on peut alors estimer que la connaissance de la perfection de la substance immobile engendre dans l'âme des astres un amour qui les pousse à se rendre aimables. Bien entendu, cette tâche est vaine : l'amour pour le Premier Moteur ne sera jamais réciproque. Sa perfection l'interdit, de même que son activité auto-contemplative. Ce serait toutefois un schéma éclairant que celui-ci, dans la mesure où il permettrait de comprendre que les astres se meuvent, qu'ils se meuvent éternellement, et qu'ils se meuvent en cercle. Aimer le Premier Moteur, ce serait désirer être aimé de lui et, par suite, se rendre aimable à ses yeux. Quelle option s'offre alors que d'essayer de répondre à ses attentes, en réalisant en soi un niveau de perfection qui puisse avoir quelque valeur ?

On peut continuer d'interpréter ceci en termes d'imitation, moyennant quelques précisions. Il est clair qu'elle n'est plus à entendre à la manière d'une imitation platonicienne<sup>1</sup>, paradigmatique, qui, comme le note C. Natali<sup>2</sup>, transformerait la causalité finale en causalité formelle et qui impliquerait, par suite, d'importer dans l'aristotélisme, une schème efficient, si ce n'est créationniste, sur lequel fonder la possibilité de l'imitation. La finalité des astres n'est pas de ressembler au Premier Moteur, c'est le Premier Moteur lui-même. Et cette finalité n'est pas à concevoir comme un désir, mais comme un amour qui, de par sa dynamique propre, implique de se rendre aimable et, par suite, d'imiter l'aimé, en retranscrivant en soi, du mieux qu'on le peut, ce qui, à ses yeux, est aimable. Comme l'explique G. Romeyer Dherbey, cette imitation-ci n'est pas naïve. Elle ne consiste pas dans une simple ressemblance. Si tel était le cas, la Terre, immobile, devrait être plus proche du Premier Moteur que les astres fixes eux-mêmes. Et pourtant, c'est tout l'inverse<sup>3</sup>. À cet égard, la *μίμησις* ne doit pas être analysée d'un point de vue

<sup>1</sup> Peut-être est-ce pour cela que Théophraste ne retrouve pas ce concept chez Aristote.

<sup>2</sup> C. Natali, 1999, pp. 136-138.

<sup>3</sup> « Ainsi il y a une ressemblance de caricature, comme celle du singe pour l'homme avec laquelle la *μίμησις* n'a rien à voir. La vraie *μίμησις*, celle de la beauté, existerait plutôt entre le cheval et l'homme. La *μίμησις* peut se passer de ressemblance, alors que la ressemblance extérieure n'est pas toujours *μίμησις*. » (G. Romeyer Dherbey, 2009, p. 128).

extérieur. Elle n'est pas une similitude qu'on observerait. Son objet n'est pas la nature naturée, mais plutôt la nature naturante. En ce sens, elle ne consiste pas tant en une singerie qu'en une retranscription, en soi et par ses propres moyens, des processus d'activité de l'être aimé. Dans cette mesure, l'activité des astres, motivée par l'amour du Premier Moteur, peut continuer d'être interprétée en termes d'imitation, non seulement parce que l'amour les engage à se rendre aimables et donc semblables à l'aimé, mais encore parce que l'imitation n'est pas la recherche d'une similitude de figure, mais plutôt le prolongement en soi de ce qu'on aime en l'autre.

### II. 3. c. La visée de l'acte

S'il peut apparaître que le concept d'  $\xi\rho\omega\varsigma$  permet de rendre compte adéquatement de la finalité du premier ciel, ainsi que de la forme du mouvement que cette finalité occasionne, ce ne semble toutefois pas être là une solution qu'on puisse étendre à l'ensemble de la nature pour fonder l'aspiration au divin qui l'habite, ni le type d'activité qui s'ensuit de cette aspiration. L'  $\xi\rho\omega\varsigma$ , en effet, implique une connaissance théorique de la perfection divine, connaissance que les êtres naturels, l'homme mis à part, ne peuvent posséder. Du reste, Aristote ne s'exprime jamais en ces termes, lorsqu'il s'en réfère à la causalité finale du divin. Ce n'est pas sur la base d'un  $\xi\rho\omega\varsigma$  qu'il relie les vivants à l'éternel, mais plus largement sur celle d'une tendance, d'une aspiration. L'aporie du caractère  $\pi\rho\alpha\kappa\tau\acute{o}\nu$  du Premier Moteur et du divin, en général, est ainsi reconduite au niveau de la structure finalisée qui oriente l'activité des êtres naturels vers les dieux. À cela s'ajoute le problème de l'universalité même de cette tendance, dans la mesure où le divin n'est pas tout le bien et où chaque être est prioritairement orienté vers une fin qui lui est propre et qui représente, à son niveau, la perfection qu'il peut atteindre. Ainsi, ce sont tout à la fois l'existence même d'une finalité divine, la nature du bien qui est alors visé et l'universalité de cette tendance qui demeurent problématiques.

Si la structure de l'  $\xi\rho\omega\varsigma$  ne permet pas d'en rendre compte, peut-être cependant son fondement argumentatif doit-il à nouveau être mobilisé. L'  $\xi\rho\omega\varsigma$ , en effet, repose sur la perfection et la beauté d'une certaine substance, qu'un intellect supérieur sait percevoir et vraisemblablement admirer. Cette beauté et cette perfection, quant à elles, sont la traduction de la parfaite actualité du Premier Moteur. La doctrine de l'Acte pur est ainsi l'une des conditions de possibilité de l'amour qui meut les astres. Peut-être est-elle aussi au fondement de la finalité qui relie les êtres naturels au divin. Bien entendu, ce n'est pas toujours, ni directement le Premier Moteur que visent les êtres naturels : les textes font plutôt état d'une finalité astrale, puisque le ciel est le degré du divin qui est le plus proche de la nature. Les étoiles, cependant, par leur éternité et leur potentialité uniquement locale, possèdent cette actualité, qui fait défaut aux vivants sublunaires. Bien entendu, cet acte

n'est pas conçu par les vivants sublunaires. Néanmoins, il n'est pas impossible qu'il fasse écho à l'attractivité de leur bien propre, vers lequel s'oriente l'ensemble de leur activité naturelle. S'établirait ainsi une certaine convergence entre la finalité dernière de chaque être naturel et la finalité divine, sur la base d'une actualité dont les réalités divines proposent une illustration supérieure. De même que chaque être serait orienté vers un acte qui constitue pour lui son bien et sa perfection, de même il serait, sur cette même base, orienté vers l'actualité du divin. La finalité divine se justifierait ainsi en vertu de la finalité naturelle elle-même, en s'intégrant à la structure de ce dynamisme naturel et ordinaire.

Chaque être, en effet, possède un bien qui, pour lui, est le meilleur (τὸ ἀριστον) et qui constitue, à ce titre, sa finalité dernière. C'est précisément pour cette raison que les finalités sont multiples : à chaque être son bien, à chaque être sa fin. Mais c'est aussi pour cette même raison que la finalité que le divin représente peut s'inscrire au sein de chacune de ces finalités ultimes, car chacune représente, au regard de l'être considéré, une perfection qui consiste en une actualisation de sa forme. C'est une conjonction constante et évidente, dans le corpus, que celle qui rapproche la forme, la fin et l'acte<sup>1</sup>. Bien entendu, cette équivalence n'est pas une identité stricte<sup>2</sup>. La cause finale possède, en effet, un mode de causalité propre qui ne s'identifie pas à celui de la forme<sup>3</sup>. De plus, à l'évidence, elle peut désigner tout autre chose qu'une forme : chaque être possède des finalités diverses qui n'ont bien souvent rien à voir avec sa propre essence. L'essence d'une chose, en revanche, constitue toujours pour elle une finalité et même une finalité dernière. Mais dire cela, c'est assumer qu'elle puisse, d'une manière ou d'une autre, en être séparée, dans l'exacte mesure qui sépare la puissance de l'acte. Un être, en effet, n'est véritablement tel que lorsqu'il a réalisé son essence<sup>4</sup>. La forme n'est une fin que dans la

<sup>1</sup> Aristote, en effet, répète souvent que la cause formelle et la cause finale n'en forment en réalité qu'une seule. Ainsi, en *Physique*, II, 7, 198a25-26 : « D'une part, en effet, l'essence et la finalité sont une seule et même chose... » / τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὐ ἕνεκα ἓν ἐστι... Citons aussi, parmi bien d'autres références possibles dans la *Physique* : « Et la fin, c'est la finalité et le principe d'où part la définition, c'est-à-dire de la notion... » / καὶ τὸ τέλος τὸ οὐ ἕνεκα, καὶ ἡ ἀρχὴ ἀπὸ τοῦ ὀρισμοῦ καὶ τοῦ λόγου... (II, 9, 200a34-35). De même, en *Métaphysique*, H, 4, 1044a36-b1, par exemple : « Quelle est la cause formelle <de l'homme> ? Sa quiddité. Quelle est sa cause finale ? Sa fin. Et peut-être ces deux causes-ci sont-elles la même. » / τί δ' ὡς τὸ εἶδος; τὸ τί ἦν εἶναι. τί δ' ὡς οὐ ἕνεκα; τὸ τέλος. ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό. Sur la traduction ici de οὐ ἕνεκα, même remarque qu'à la page 379, n. 1.

<sup>2</sup> C'est ce que suggère ce passage du *De generatione animalium*, I, 1, 715a4-6 : « On admet en effet qu'il existe quatre causes : la finalité, en tant qu'elle est une fin, et la notion de la substance (celles-ci doivent donc être conçues comme formant presque quelque chose d'unique). » / ὑπόκειται γὰρ αἰτίαι τέτταρες, τὸ τε οὐ ἕνεκα ὡς τέλος καὶ ὁ λόγος τῆς οὐσίας (ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἓν τι σχεδὸν ὑπολαβεῖν δεῖ)

<sup>3</sup> Voir le commentaire des critiques que formule Aristote, en *Métaphysique*, A, contre la conception platonicienne du bien, dans le chapitre V, pp. 311-313.

<sup>4</sup> *Physique*, II, 1, 193b7-8 : « Chacun, en effet, est dit tel dès lors qu'il est en entéléchie, plutôt que lorsqu'il est en puissance. » / ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχέα ᾖ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει.

mesure où chacun a à la réaliser, à l'actualiser en lui, de sorte qu'il ne suffit pas de dire que la finalité dernière de chaque être est sa forme ; encore faut-il ajouter qu'il s'agit de son accomplissement<sup>1</sup>. Ainsi s'associent au sein d'un même réseau conceptuel la forme, la fin, l'acte, l'entéléchie et l'œuvre :

« En effet, l'œuvre est une fin et l'acte est une œuvre. C'est pourquoi également ce nom d'acte (ἐνέργεια) se dit conformément à l'œuvre (τὸ ἔργον) et fait signe vers l'entéléchie. »<sup>2</sup>

Par cette référence à l'œuvre (τὸ ἔργον), on entrevoit que la réalisation de la forme n'est pas une finalité statique. Aucun être n'est orienté vers l'actualisation d'une essence qui, une fois réalisée, le ferait entrer dans une forme d'immobilisme. Viser la réalisation de sa forme, ce n'est pas viser le repos, mais l'œuvre propre à laquelle introduit cette essence et sans laquelle elle n'est jamais actuelle. Dans un passage des *Météorologiques*<sup>3</sup>, par exemple, Aristote montre que chaque chose n'est véritablement telle que lorsqu'elle est en mesure d'accomplir sa fonction, de réaliser son œuvre propre. Celles qui en sont incapables, comme une scie de bois par exemple, ne sont telles que par homonymie. La finalité dernière de chaque être consiste donc en une œuvre ou une activité propres qui en traduisent et en réalisent la forme<sup>4</sup>.

C'est précisément sur cette structure finalisée, qui relie l'ensemble des êtres à son acte essentiel, que repose la finalité universelle du divin. C'est là l'hypothèse que formule très à propos G. Aubry<sup>5</sup> qui montre que l'actualité divine est une finalité des êtres naturels, dans la mesure où chacun, visant son acte propre, vise aussi la perpétuité caractéristique de l'Acte pur. À une finalité immanente répondrait ainsi une finalité transcendante qui ne sont jamais que deux facettes d'un même bien. Chacun des textes du corpus qui fait état d'une aspiration de la nature à l'éternité et au divin peut être compris sur la base d'une convergence entre l'attractivité de l'acte propre et celle de l'acte divin. C'est pourquoi le

<sup>1</sup> C'est sur cette équivalence entre la forme, la fin et l'acte qu'il est possible à Aristote, en *Métaphysique*, Θ, 8, 1050a4-b2, de démontrer l'universelle priorité de l'acte τῆ οὐσίᾳ par rapport à la puissance. Ce qui, en effet, est postérieur dans l'ordre de la génération, est antérieur, en revanche, dans celui de la substance. Si donc, dans l'ordre de la génération, l'enfant précède l'homme adulte, c'est que la forme de l'homme est substantiellement antérieure. Or cette forme est une fin, car c'est vers elle que tend l'enfant : « Et l'acte est une fin et ce grâce à quoi on conçoit la puissance. » / τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται. (1050a9-10).

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Θ, 8, 1050a21-23 : τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν.

<sup>3</sup> *Météorologiques*, IV, 12, 390a10 *sqq.* Voir également *De partibus animalium*, I, 1, 640b33 *sqq.*

<sup>4</sup> *De Caelo*, II, 3, 286a8-9 : « Chaque être, pour lequel il existe une œuvre, existe en vue de cette œuvre. » / Ἐκαστόν ἐστιν, ὃν ἐστιν ἔργον, ἕνεκα τοῦ ἔργου.

<sup>5</sup> G. Aubry, 2006, pp. 189 *sqq.* C'est aussi, en un sens, l'hypothèse que formule D. Sedley (2000, p. 134) à propos de Λ 10 en particulier.



*De Generatione et Corruptione*, II, 11, indique que la génération, première étape vers la forme, se réalise en cercle, reproduisant ainsi, au niveau de l'espèce, l'éternité numérique des étoiles<sup>1</sup>. Cette fin qu'est l'existence elle-même implique ainsi un accomplissement, au regard duquel l'éternité céleste en est un autre. Sans doute le *De generatione animalium*, qui parle expressément des êtres divins en termes de causalité finale, le montre-t-il mieux encore<sup>2</sup>. L'existence et la vie sont pour chacun une finalité première et universelle et c'est pourquoi la génération existe. Mais cette existence et cette vie sont au plus haut point réalisées dans l'éternité numérique des astres et, assurément, dans l'Acte pur lui-même. C'est pourquoi l'existence seule n'est pas l'unique finalité des vivants. Le divin en est une autre. Mais très manifestement, l'une se superpose en partie à l'autre : la visée de l'une est aussi, dans une certaine mesure, la visée de l'autre. C'est parce que l'existence est une fin que celle des dieux peut en être une autre, qui n'est guère différente cependant de la première. Dans ce texte du *De generatione animalium*, l'entrecroisement de ces deux finalités est clairement exprimé en termes de contingence et de nécessité. Le vivant sublunaire est celui qui peut être ou ne pas être. Face à sa contingence, se place l'éternité numérique des astres et du Premier Moteur, éternité qui est une traduction de leur nécessité, c'est-à-dire de l'impossibilité qu'ils puissent exister ou ne pas exister. À la contingence et à la puissance des contradictoires fait face l'actualité supérieure, voire essentielle du divin. Et cette actualité est clairement rattachée au bien et au beau : l'être sublunaire, en effet, peut être ou ne pas être. Être, cependant, est meilleur. Dans la mesure où les dieux existent et ce éternellement, ils représentent ainsi une beauté attirante. À l'acte se joint ainsi le bien. La finalité naturelle de chaque être – l'existence – se propose comme un mode d'actualité qui retranscrit en soi l'actualité admirable des dieux, de sorte que ceux-ci, en même temps qu'ils sont actuels, sont aussi, pour cette même raison, des fins et des biens.

Le texte du *De Anima*, II, 4, à nouveau, relie explicitement l'œuvre propre de chacun et l'actualité divine. La plus naturelle et la plus universelle des œuvres propres du vivant (φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν) est aussi orientée vers l'éternité divine<sup>3</sup>. Aristote montre ainsi que l'activité naturelle vise un premier but qui n'est autre que l'œuvre propre de l'animal, à savoir la vie et la reproduction. Mais cette œuvre propre, cette première finalité, est aussi une façon de viser l'éternité divine. Remarquons, en effet, qu'Aristote ne dit pas ici que les vivants visent les dieux eux-mêmes. S'ils les visent, c'est en tant qu'ils sont éternels et qu'il est nécessaire de les mentionner, dès lors qu'on fait état d'une aspiration à l'existence éternelle. La finalité divine est ainsi d'abord celle de

<sup>1</sup> *De Generatione et Corruptione*, II, 11, 338b14-17. Cf. p. 393.

<sup>2</sup> *De generatione animalium*, II, 1, 731b20-732a1. Cf. pp. 393-394.

<sup>3</sup> *De Anima*, II, 4, 415a26-b7. Cf. pp. 391-392.

l'éternité, de la subsistance. Contrairement à ce que laisse supposer la dette que ce texte entretient avec le *Banquet*, il ne faudrait pas croire que la finalité divine se traduise ici par une forme d'amour, ni de désir du dieu lui-même. Ce n'est pas l'intimité du dieu que les vivants recherchent. Ce n'est pas non plus sa possession. Ce qu'ils visent, c'est plus précisément son éternité. Il n'est pas anodin que leur tendance s'exprime alors en termes de participation, car le but des vivants n'est ni de posséder Dieu, ni de le rejoindre, mais d'avoir part, eux aussi, à l'éternité que ces dieux connaissent, si bien que, en un sens, la finalité divine n'est pas une. Il faudrait parler d'une finalité de l'acte et de l'Acte pur, plutôt que d'une attirance pour les dieux eux-mêmes. Ce n'est pas leur divinité qui attire, c'est l'actualité qui est la leur. L'existence que vise le vivant sublunaire se prolonge ainsi dans celle des dieux. Une forme d'actualité, limitée et diffuse, est ainsi dépassée par l'actualité plus grande des astres et du Premier Moteur<sup>1</sup>. Mais, à dire vrai, il paraît normal que celle-ci fasse l'objet d'une finalité, si celle-là en est une. Si les vivants visent l'existence, l'éternité et l'actualité, que ne visent-ils pas l'instanciation parfaite que les dieux en réalisent. Que, parmi les êtres naturels, cette actualité soit restreinte, que leur éternité se confonde avec l'espèce, n'est que la conséquence de la puissance qui les caractérise. À nouveau, on constate que l'acte est la véritable nature du principe et que c'est en tant qu'il s'y identifie parfaitement que le dieu peut être un principe premier, c'est-à-dire bon et universellement efficace. De la sorte, la finalité divine ne se surajoute pas à celle qui oriente chaque être vers sa perfection propre. Elle la prolonge au contraire, en en proposant une illustration parfaite. Ce sur quoi repose l'aspiration des êtres naturels au divin est exactement ce sur quoi repose leur tendance vers leur fin propre<sup>2</sup>. C'est

---

<sup>1</sup> Précisons que dire cela, ce n'est pas nier que la distinction entre les deux sens de la finalité, sur laquelle se referme ce texte, exprime la différence entre un bien et sa visée et, par suite, entre un bien et celui pour qui ce bien en est un, laquelle différence peut être prolongée, dans certains textes, par celle qui sépare la fin de son bénéficiaire. En réalité, cette analyse le confirme plutôt. Il y a bien deux fins, l'une limitée et propre, l'autre parfaite et transcendante. Mais en réalité, l'objet visé est unique : c'est l'acte, qu'il désigne sa réalisation dans l'espèce ou chez les dieux, de sorte que l'un des sens de la fin demeure le bien lui-même, tandis que l'autre demeure la visée de ce bien et l'être qui exerce cette visée et dans l'intérêt duquel il l'exerce – le vivant en chaque cas.

<sup>2</sup> C'est d'ailleurs cette corrélation qu'Aristote semble exprimer, en *Ethica Nicomachea*, X, 2, 1173a4-5, lorsqu'il fait l'hypothèse qu'un principe bon et supérieur agit à l'intérieur des vivants, dans le même sens que leur finalité naturelle : « Et peut-être même que, dans les êtres inférieurs, il y a une chose naturelle et bonne, supérieure à ce qu'ils sont par eux-mêmes, qui tend vers leur bien propre. » / ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φύλοις ἔστι τι φυσικὸν ἀγαθὸν κρεῖττον ἢ καθ' αὐτά, ὃ ἐφίεται τοῦ ὀκείου ἀγαθοῦ. Nous suivons le texte de Bywater (*Ethica Nicomachea*, Oxford Classical Texts, 1894). Susemihl (*Ethica Nicomachea*, Leipzig, Teubner, 1880) supprime ἀγαθόν et Apelt (*ibidem*, 1902) propose de le remplacer par ἀθάνατον. Bywater exprime d'ailleurs un doute sur φυσικὸν ἀγαθόν. En la matière, ces variantes sont d'un enjeu modéré, puisqu'elles insistent toutes sur la possibilité de lire qu'un principe supérieur (d'autant plus divin qu'il est immortel ou qu'il n'est pas naturel) oriente de l'intérieur les vivants inférieurs, c'est-à-dire inintelligents, vers leur bien propre.

pourquoi Ch. H. Kahn remarque : « nous devons reconnaître dans le rôle fonctionnel de la cause finale en biologie un cas particulier du principe cosmique d'une orientation vers un but. »<sup>1</sup>

C'est sur cette base que peut trouver une réponse l'ensemble des problèmes soulevés plus haut au sujet de la finalité universelle du divin. Ainsi s'explique, en effet, que des vivants irrationnels puissent s'orienter vers des êtres parfaits dont ils ne peuvent cependant concevoir la perfection. Pas plus, en effet, que la finalité qui les guide vers leur nature et leur œuvre propre ne s'explique en vertu d'une certaine intelligence de ce qui leur convient, la finalité divine ne requiert non plus qu'ils possèdent la connaissance de la perfection des dieux. Elle n'implique, en réalité, aucune nouvelle structure, aucun autre fondement conceptuel que celui qui conduit ordinairement les vivants vers leur perfection propre. Ainsi, bien que l'existence même d'un finalisme naturel puisse continuer d'appeler une explication<sup>2</sup>, celle d'une finalité divine, en revanche, cesse d'en requérir une spécifique. Dire pourquoi l'ensemble des êtres naturels, même irrationnels, même inconscients, s'orientent vers la perfection divine n'exige aucun édifice conceptuel particulier : leur tendance vers le divin n'est pas mystérieuse, du moins pas plus que celle vers leur acte propre<sup>3</sup>.

Mais de la sorte, c'est également le caractère *πρακτόν* de la perfection divine qui cesse de présenter une difficulté, dans la mesure où il n'y a plus à justifier, par un motif différent de celui qui rend réalisable (*πρακτόν*) la perfection propre de sa nature, celle que le divin, en général, et le Premier Moteur, en particulier, peuvent représenter pour le vivant. Il n'y a plus à se demander en quoi les dieux peuvent bien constituer un bien réalisable, puisque la perfection qu'ils représentent est du même ordre que l'acte essentiel de chaque vivant. Il n'y a plus à débattre pour savoir dans quelle mesure le divin peut faire l'objet d'une action, dans la mesure où il n'est pas une fin différente de celle qui oriente chaque être vers son œuvre propre. En somme, le divin est un bien *πρακτόν* dans l'exacte mesure où l'est également l'*ἔργον* de chacun. Du reste, la distinction entre les biens *πρακτά* et les biens *ἀπρακτά*, telle qu'Aristote la formule en *Ethica Eudemia*, I, 7<sup>4</sup> et 8<sup>5</sup>, et à l'occasion de laquelle les réalités divines semblent explicitement exclues de la première

---

<sup>1</sup> Ch. H. Kahn, 1985, p. 197 : « we must recognize the functional role of the final cause in biology as a special case of the cosmic principle of goal-directedness. »

<sup>2</sup> Ce qui fera l'objet de la prochaine sous-partie de ce chapitre.

<sup>3</sup> Comme le souligne Ch. H. Kahn (1985, pp. 202-203), l'extension de la causalité finale du Premier Moteur à la nature toute entière n'est le signe d'aucun panpsychisme, si l'on entend par là l'attribution à tous les vivants d'un désir conscient et intellectuellement motivé pour le divin.

<sup>4</sup> *Ethica Eudemia*, I, 7, 1217a30-33. Cf. p. 389.

<sup>5</sup> *Ibidem*, I, 8, 1218b6-7. Cf. p. 389.

de ces deux classes, pourrait fort bien faire l'objet d'une interprétation sensiblement différente de celle qu'on a exposée plus haut<sup>1</sup> et qui ménagerait la possibilité de comprendre que les dieux fissent l'objet d'une action finalisée. Il est indéniable, en effet, que cette distinction signifie que certains biens peuvent faire l'objet d'une action, tandis que d'autres sont irréalisables. Cependant, lorsqu'Aristote applique cette distinction au cas des êtres immobiles, la formulation est alors suffisamment ambiguë, pour qu'on envisage qu'elle ne signifie pas que les réalités immobiles *sont* des biens ἀπρακτά, mais plutôt qu'elles *possèdent* des biens ἀπρακτά uniquement. En I, 7, en effet, Aristote explique que :

« À présent, nous disons que, parmi les biens, les uns sont réalisables par l'homme, les autres non. Et on parle ainsi parce que certains êtres ne participent en rien au mouvement, de sorte qu'ils ne participent pas non plus aux biens. »<sup>2</sup>

Ici, le caractère irréalisable de certains biens ne signifierait donc pas qu'aucune action ne pût leur correspondre, en ce qu'il s'agirait de substances immobiles qu'on ne peut désirer ni souhaiter réaliser, mais plutôt qu'il n'est pas besoin qu'une action leur corresponde, puisqu'ils appartiennent à des êtres immobiles qui possèdent immédiatement leur bien. Dans cette mesure, ce texte ne ferait que prolonger les analyses du *De Cælo*, II, 12<sup>3</sup> où Aristote montre que certains êtres sont des fins sans avoir part à l'action parce qu'ils leur sont identiques, ce qui précisément avait occasionné l'aporie de *Métaphysique*, B, 2<sup>4</sup>, sur la possibilité que la fin réside dans des êtres immobiles. C'est d'ailleurs cette lecture que les nombreuses propositions de correction de ce passage de l'*Ethica Eudemia* tendent à valider. Russell, puis J. M. Mingay, en effet, proposent de lire, en 1217a33, <πρακ>τῶν ἀγαθῶν plutôt que τῶν ἀγαθῶν<sup>5</sup>, ce qui signifierait donc que certains êtres ne participent ni au mouvement ni aux biens pratiques. Sensiblement identique est la suggestion d'Allan qui propose d'insérer πρακτῶν après τῶν, ce qui tend à donner du passage la même lecture<sup>6</sup>. Rasso, quant à lui, suggère de lire πράξεως plutôt que τῶν ἀγαθῶν<sup>7</sup>, de sorte que, à nouveau, ce serait l'action le motif de l'exclusion. Il faudrait ainsi lire que certains êtres

<sup>1</sup> Chapitre VI, pp. 388-389.

<sup>2</sup> *Ethica Eudemia*, I, 7, 1217a30-33 : νῦν δὲ λέγομεν ὅτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶν ἀνθρώπῳ πρακτὰ τὰ δ' οὐ πρακτά. τοῦτο δὲ λέγομεν οὕτως, διότι ἕνα τῶν ὄντων οὐθὲν μετέχει κινήσεως, ὥστ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν. Cf. p. 389.

<sup>3</sup> *De Cælo*, II, 12, 292b4-5. Voir p. 385.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, B, 2, 996a22-29. Voir Chapitre V, p. 346

<sup>5</sup> Le texte serait donc : νῦν δὲ λέγομεν ὅτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶν ἀνθρώπῳ πρακτὰ τὰ δ' οὐ πρακτά. τοῦτο δὲ λέγομεν οὕτως, διότι ἕνα τῶν ὄντων οὐθὲν μετέχει κινήσεως, ὥστ' οὐδὲ <πρακ>τῶν ἀγαθῶν. C'est la leçon qu'adoptent Walzer et J. M. Mingay.

<sup>6</sup> Le texte serait : νῦν δὲ λέγομεν ὅτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶν ἀνθρώπῳ πρακτὰ τὰ δ' οὐ πρακτά. τοῦτο δὲ λέγομεν οὕτως, διότι ἕνα τῶν ὄντων οὐθὲν μετέχει κινήσεως, ὥστ' οὐδὲ τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν.

<sup>7</sup> Il faudrait donc lire : νῦν δὲ λέγομεν ὅτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶν ἀνθρώπῳ πρακτὰ τὰ δ' οὐ πρακτά. τοῦτο δὲ λέγομεν οὕτως, διότι ἕνα τῶν ὄντων οὐθὲν μετέχει κινήσεως, ὥστ' οὐδὲ πράξεως.

ne participent en rien au mouvement ni à l'action. Et ce serait donc ce motif, quelle que soit la leçon alternative retenue, qui justifierait que les êtres immobiles fussent mis en relation avec la classe des biens ἀπρακτά. Peut-être faut-il garder la leçon des manuscrits. Cela, en réalité, importe peu. Ces différentes leçons présentent surtout cet intérêt de donner de la distinction entre les biens pratiques et ceux qui ne le sont pas une interprétation qui n'impose pas nécessairement de penser que les dieux ne *sont* pas pratiques, mais plutôt qu'ils ne *possèdent* aucun bien de cette sorte. C'est la même lecture que l'on pourrait soutenir au sujet de l'autre énoncé de cette distinction en *Ethica Eudemia*, I, 8 :

« Mais le bien se dit en plusieurs sens : l'un est le beau, et d'un côté, il y a celui qui est pratique, de l'autre, celui qui ne l'est pas. Est pratique ce bien qui est une finalité ; ne l'est pas celui qui existe dans les êtres immobiles. »<sup>1</sup>

À nouveau, on pourrait penser que, si le bien pratique – c'est-à-dire la finalité – n'existe pas dans les êtres immobiles, ce n'est pas parce que ceux-ci ne peuvent faire l'objet d'une action, à titre de fin, mais parce qu'ils ne se meuvent pas en vue d'un bien qu'ils ne pourraient posséder qu'au terme d'une action, précisément parce que leur immobilité est la conséquence de leur adéquation immédiate au bien. En somme, tandis qu'il serait exclu que la finalité au datif leur appartînt, on pourrait continuer à penser que celle entendue au génitif leur pût correspondre. Une conjecture d'Allan soutient cette lecture. Il suggère, en effet, d'insérer εἴπερ avant τὸ οὗ ἕνεκα, en 1218b6, et de comprendre que les biens πρακτά sont tels, s'ils sont une finalité, mais non pas cette finalité qui existe dans les êtres immobiles. De façon plus claire encore, le Premier Moteur pourrait alors continuer de représenter la finalité d'une action. Dans son cas, la distinction entre les biens πρακτά et les biens ἀπρακτά ne désignerait alors pas deux types différents de biens, mais deux types de rapport au bien, ce qu'exprime justement la distinction des deux sens de la finalité, pourvu qu'on l'entende comme une discrimination entre le bien et sa visée ou l'être qui le vise<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Ethica Eudemia*, I, 8, 1218b4-6 : ἀλλὰ πολλαχῶς τὸ ἀγαθόν, καὶ ἔστι τι αὐτοῦ καλόν, καὶ τὸ μὲν πρακτὸν τὸ δ' οὐ πρακτόν. πρακτὸν δὲ τὸ τοιοῦτον ἀγαθόν, τὸ οὗ ἕνεκα. οὐκ ἔστι δὲ τὸ ἐν τοῖς ἀκινήτοις. Cf. p. 389.

<sup>2</sup> Cela ne signifie pas que ce soit à cette distinction entre les biens pratiques et ceux qui ne le sont pas, plutôt qu'à celle qui porte sur les deux sens de la fin, qu'Aristote fait allusion, en *Métaphysique*, Λ, 7, lorsqu'il mentionne une certaine « division ». Quel que soit, en effet, le rapport des biens ἀπρακτά aux êtres immobiles (identité ou possession), seul le bien πρακτόν est une fin. Dire que les êtres immobiles, compte tenu de leur immobilité justement, possèdent uniquement des biens ἀπρακτά, revient simplement à ne pas obérer la possibilité qu'ils fussent un bien πρακτόν et une fin ; cela ne le justifie pas encore. C'est à cette justification que se consacre Λ 7 qui, sur le plan conceptuel, semble donc se situer en aval de la distinction πρακτόν / ἀπρακτόν.

Enfin, cette interprétation de la finalité divine de la nature permet de fonder l'universalité de la tendance vers une même perfection. L'orientation de chaque être vers sa perfection propre serait ainsi le motif de son orientation vers une perfection supérieure et unique qu'instancient les astres et le Premier Moteur. C'est pourquoi il serait faux de croire qu'il y a là un éclatement irrémédiable des diverses finalités. C'est à l'actualité divine, en fin de compte, que se ramènent les diverses orientations de chacun vers son bien propre. Dieu et l'acte propre de chacun ne sont certes pas la même finalité ; ils ne s'identifient pas strictement l'un à l'autre. Cependant, ils se répondent et les finalités qui leur sont corrélées s'organisent autour d'un même pôle unificateur : l'Acte pur. G. Aubry<sup>1</sup> montre, en effet, que les finalités et le bien, sans former une réalité unique ni numériquement, ni génériquement, trouvent dans l'acte divin un principe d'unification, en vertu d'une structure analogue à celle qui permet à l'être de ne pas être irrémédiablement homonyme : la structure du  $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ <sup>2</sup> : les multiples sens du bien seraient à relier à un sens principal et unique, qui n'est autre que celui qui exprime le bien dans la catégorie de l' $\omicron\delta\sigma\iota\alpha$ , à savoir Dieu. Du reste, c'est là l'une des voies de l'unification – non générique – des multiples sens du bien qu'Aristote énonce en *Ethica Nicomachea*, I, 4<sup>3</sup>, à l'issue de la critique de l'Idée du bien. Dans ce texte, Aristote ne tranche pas entre l'hypothèse d'une unification par analogie ( $\kappa\alpha\tau' \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$ ), par dérivation ( $\acute{\alpha}\phi' \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$ ) ou en rapport à un terme unique ( $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ )<sup>4</sup>. Il renvoie ces questions à d'autres développements. G. Aubry, cependant, fait remarquer que la doctrine de l'Acte pur et celle de la causalité finale du Premier Moteur offrent peut-être une réponse. De la sorte, en tout cas, le rapport des autres êtres au Premier Moteur ne serait ni participatif, ni générique, mais finalisé et reposerait sur le rapport des actes à l'Acte. Peut-être d'ailleurs n'est-ce pas une pure coïncidence qu'Aristote dise, en  $\Gamma$  2<sup>5</sup>, à propos des sens de l'être, qu'ils dépendent ( $\acute{\eta}\rho\tau\eta\tau\alpha\iota$ ) de l' $\omicron\delta\sigma\iota\alpha$ , dans les mêmes termes que ceux qui servent à montrer, en  $\Lambda$  7, 1072b14, que la nature et le ciel dépendent du Premier Moteur<sup>6</sup>. Et puisque le bien est à comprendre comme finalité,

<sup>1</sup> G. Aubry, 2006, pp. 196-200.

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Gamma$ , 2, 1003a33-b17.

<sup>3</sup> *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1097b27 sqq.

<sup>4</sup> L'unité par analogie du Premier Moteur et de la perfection (cf. chapitre V, p. 343) ne dément pas l'hypothèse d'une unification  $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$  des différents biens. Ces deux structures, en effet, ne sont pas, en chaque cas, le support de la même unification : tandis que l'analogie décrit, en  $\Lambda$  7, l'unité d'un être et du bien, le  $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ , en revanche, serait le fondement de l'unité de plusieurs biens entre eux.

<sup>5</sup> *Métaphysique*,  $\Gamma$ , 2, 1003b17.

<sup>6</sup> Les commentateurs antiques, en tout cas, ont remarqué le fait et n'ont pas vu là un hasard. Cf. Alexandre d'Aphrodise, *op. cit.*, 244, 20 ; Syrianus, *op. cit.*, 11, 9-13 et 57, 22-30. En notant la similitude de terminologie des deux passages, nous ne voulons toutefois pas dire, comme les interprètes antiques le soutiennent souvent, que l'être peut se comprendre en référence au Premier Moteur, mais plus

puisque la finalité est une tension vers l'acte, puisque Dieu, enfin, est Acte pur, ce peut être à l'Acte pur que se rapporte la finalité propre et dernière de n'importe quel être naturel. Les multiples sens de l'être, du bien et de la fin profiteraient ainsi d'une même structure unificatrice qui serait celle d'un rapport à un terme unique. Dans le cas du bien et de la fin, ce serait un même terme – l'acte pur substantiel – qui permettrait de fédérer autour de lui des biens et des finalités qui n'en demeurent pas moins diverses.

Aussi comprend-on que le divin puisse être une fin universelle sans être le bien lui-même ni, par suite, la seule fin, puisqu'en réalité, à l'actualité qui le caractérise, se rattache la totalité des finalités naturelles qui, chacune à leur manière, ne sont que des facettes de l'Acte pur. Paradoxalement, celui-ci est le motif de leur unité, plutôt que de leur démultiplication. C'est la puissance, au contraire, qui les diffracte en plusieurs facettes. Si les êtres ont chacun des finalités différentes, et même multiples, c'est en vertu du degré de puissance qui les caractérise et qui détermine l'éloignement de leur essence actuelle à l'Acte pur lui-même. Chaque être, en effet, a pour finalité un acte essentiel qui, eu égard à l'être considéré, est parfait et sans puissance. Eu égard à l'Acte pur, en revanche, cet acte essentiel est plus ou moins parfait, plus ou moins actuel. La première aporie du *De Cælo*, II, 12<sup>1</sup> montre, en effet, que les êtres ont des activités et des finalités définies en fonction de leur éloignement du principe<sup>2</sup>. Plus ils en sont éloignés, plus leurs activités sont nombreuses, jusqu'à ce point médian qu'est l'homme, en deçà duquel le nombre des activités diminue<sup>3</sup>. Quant aux finalités propres, elles sont toujours comprises en référence à cette perfection par laquelle le dieu est ἀνευ πράξεως<sup>4</sup>.

Dans ce texte, la puissance de chacun des êtres considérés, au regard de l'Acte pur, traduit en réalité la distance qui les éloigne du principe. En effet, puisque cette perfection du dieu consiste à adhérer sans médiation à son bien, c'est donc qu'elle est acte et que le critère selon lequel les autres êtres s'échelonnent est celui de la puissance, plus ou moins grande, qui les sépare d'un acte qu'on peut dire pur. La fin propre de chaque être, de même que la multiplicité des fins qu'un être peut poursuivre, est ainsi fonction de son éloignement vis-à-vis de la perfection, c'est-à-dire vis-à-vis de l'Acte pur. Plutôt donc que d'être un facteur d'éclatement des finalités, celui-ci en est, en réalité, un motif d'unification, tandis que c'est dans la puissance que résiderait le motif de la multiplicité des biens et des fins. C'est ce que confirme aussi cette remarque d'Aristote, en *De*

---

simplement que le bien ou l'acte peut se référer à lui, de la même manière que l'être se réfère à la substance.

<sup>1</sup> Nous renvoyons à l'analyse, par G. Romeyer Dherbey (2009, pp. 125-128), de cette première aporie.

<sup>2</sup> *De Cælo*, II, 12, 292a22-24.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 292b2-8.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 292b17-19.

*Generatione et Corruptione*, où il montre que l'existence même de la génération – c'est-à-dire du corollaire d'êtres potentiels en ce qu'ils peuvent ne pas être – est la conséquence de l'éloignement des vivants par rapport au principe :

« Car puisque pour toutes choses, nous disons que c'est toujours le meilleur que “désire” la nature, qu'*être* est meilleur que *ne pas être* (...) et qu'il est impossible que l'*être* appartienne à la totalité des choses du fait de leur position éloignée du principe... »<sup>1</sup>

C'est pour cette raison, enfin, que chacun des occupants d'une maison, selon l'image de *Métaphysique*, Λ, 10<sup>2</sup>, contribue, à des degrés divers, à son ordre et à son harmonie, par l'intermédiaire de son œuvre propre, dont la nature est fonction du degré de perfection de son être, c'est-à-dire de la plus ou moins grande latitude ou potentialité qui le caractérise, l'activité des hommes libres étant moins aléatoire que celle des bêtes et des esclaves<sup>3</sup>.

### III. L'HYPOTHÈSE DE L'EFFICIENCE

S'il est une dernière raison de refuser que la causalité du Premier Moteur repose sur la structure d'une finalité, c'est aussi, et peut-être surtout, parce qu'on estime que lui attribuer une causalité efficiente est une option interprétative à la fois plus raisonnable ou plus cohérente. Plus cohérente, en effet, parce que ce serait là une façon de rendre compte de ces textes dans lesquels Aristote se réfère au divin comme s'il agissait directement, voire consciemment, sur les êtres qui lui sont subordonnés. Plus cohérente également, parce que ce serait le finalisme naturel lui-même qui trouverait un fondement dans un principe efficient supérieur. Plus raisonnable enfin, parce que, de la sorte, on pourrait avoir le sentiment qu'appartiendraient enfin au principe premier du cosmos des moyens réels et, semble-t-il, plus efficaces d'établir l'ordre qu'il lui revient d'expliquer. À plusieurs égards, cependant, il peut apparaître qu'une lecture de ce genre ne respecte pas tout à fait les structures du cosmos aristotélicien, ni les enseignements de la réflexion aristotélicienne sur les principes et les causes. En effet, ce serait là oublier que l'acte

---

<sup>1</sup> *De Generatione et Corruptione*, II, 10, 336b27-31 : ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν αἰεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι (...), τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πρόρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι...

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 10, 1075a16-23. Cf. pp. 399-400.

<sup>3</sup> On pourrait même, avec D. Sedley (2000, pp. 328-333), considérer que ce texte ne dit pas que la nature de chacun est son principe, mais que la nature, entendue comme un tout, est le principe de chacun. Selon D. Sedley, cette nature est, en réalité, le Premier Moteur. Dans cette perspective, il n'y aurait donc aucun éclatement des finalités, mais une finalité unique et universelle – Dieu –, vers laquelle chaque être, dans la mesure du possible, est orienté.



précède toujours la puissance. Ce serait aussi une façon d'ignorer la claire distinction qu'Aristote établit entre les différentes causes, de sorte que la cause efficiente et la cause finale, bien qu'elles puissent avoir quelques points communs, voire collaborer, ne s'identifient jamais l'une à l'autre ni n'intègrent une quelconque hiérarchie, hiérarchie que l'éternité du monde et de son ordre, du reste, rend parfaitement inutile, en même temps qu'elle dispense de se poser la question de l'origine.

### III. 1. Les indices problématiques

#### III. 1. a. Les allusions de *Métaphysique* Λ à un dieu efficient

Il est des textes qui, en *Métaphysique* Λ, semblent faire état d'une causalité efficiente du Premier Moteur. Au plus près des développements dédiés à la substance immobile, au sein de la ligne argumentative du livre Λ, dont on a dit qu'elle était particulièrement cohérente et unitaire, Aristote affirmerait ainsi, au détour de quelques remarques, que le Premier Moteur est un agent, un producteur (τὸ ποιῶν). C'est là, par exemple, l'interprétation la plus simple<sup>1</sup> qu'on puisse faire, en Λ 10, de l'image de l'armée et de son général<sup>2</sup>. Dans le contexte du passage, cette image sert au Stagirite à poser la question du mode de relation de l'univers à son bien. Or les termes dans lesquels il énonce le problème ne semblent laisser planer aucun doute. La conjonction qui relie ici la perfection, le général et l'existence transcendante de ce dernier semblent faire très clairement écho au cas du Premier Moteur, dont on sait, depuis le chapitre 7, qu'il est ἀριστον, dont on sait aussi qu'il est, à l'instar du général, une réalité transcendante et une cause première. La métaphore du général et de son armée servirait alors à retranscrire, au sujet d'une réalité dont on ne doute pas qu'elle est aussi ordonnée que le monde, le problème non seulement de sa relation au bien, mais encore du type de causalité qui l'inscrit en elle. Car la question à laquelle Aristote essaie ici de répondre n'est pas seulement de savoir si le bien de l'univers est immanent ou transcendant, mais encore de savoir quelle préséance causale il faut établir entre l'une ou l'autre de ces formes d'existence du bien. C'est pourquoi il ne souligne pas uniquement que le bien du tout peut exister en lui et aussi, à l'image du général, dans une réalité séparée ; il insiste encore sur la dépendance causale de l'ordre immanent à l'égard du bien transcendant. C'est le général

<sup>1</sup> Même Ross, qui n'attribue jamais au Premier Moteur une quelconque causalité efficiente, reconnaît que ce texte donne de lui l'image d'un dieu provident : « When God is compared to the captain of an army, to whom the order of an army is due, (...), it is difficult not to suppose that Aristotle is thinking of God as controlling by His will the main lines of development of the world's history. » (1924, I, p. CLI).

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 10, 1075a11-15. Cf. chapitre V, p. 306.

qui est une cause de l'ordre ; le bien immanent n'existe pas sans qu'un bien transcendant l'engendre. Dans ces conditions, on peut estimer qu'il est légitime de lire ce texte, non pas seulement comme un témoignage de la perfection que le Premier Moteur représente pour le monde, mais encore comme un indice du mode de causalité qui est le sien. Comprendre comment le général est, pour son armée, un bien et une cause du bien, ce serait *ipso facto* comprendre de quelle manière l'est aussi le Premier Moteur<sup>1</sup>. Or, en l'occurrence, comme E. Berti<sup>2</sup> le souligne à plusieurs reprises, il paraît évident que le général est plutôt une cause efficiente. Par définition, le général donne des ordres. Il est ainsi le parangon d'une cause efficiente première qui produit activement les structures d'organisation d'un ensemble. Si donc le Premier Moteur est à concevoir en parallèle avec lui, ce que l'insistance d'Aristote sur la perfection du général et sur l'ordre de l'armée semble indiquer, il faudrait alors en conclure que la causalité de la substance immobile sur le monde et, plus particulièrement, sur la sphère des fixes est une causalité efficiente.

C'est aussi ce que semble indiquer de manière plus explicite encore cette courte remarque qu'Aristote formule, en *Métaphysique*, Λ, 6, et qui ouvre la démonstration de l'existence d'une substance purement actuelle :

« Cependant, s'il existe une chose capable de mouvoir ou de produire (κίνητικόν ἢ ποιητικόν)... »<sup>3</sup>

La cause motrice ou productrice dont il faut admettre l'existence est donc le Premier Moteur lui-même. Or, à l'évidence, les deux ordres auxquels cette cause peut appartenir et qu'Aristote énonce ici de façon vague et rapide, n'ont pas les mêmes répercussions sur le mode de causalité qu'il conviendra par la suite de lui prêter. Assurément, le premier membre de cette locution peut fort bien convenir au cas d'un Premier Moteur qui serait aussi une cause finale car on peut dire de celle-ci qu'elle est une cause motrice, sans pour autant admettre qu'elle soit efficiente. Le second, en revanche, relève typiquement de la causalité efficiente. E. Berti<sup>4</sup> rappelle qu'Aristote emploie là des termes qui se réfèrent

<sup>1</sup> Nous avons essayé plus haut (pp. 410-411) de produire de ce passage une interprétation qui faisait du général la cause finale de l'activité des soldats, en raison de l'amour qu'ils pouvaient ressentir pour lui. C'était alors une façon de retranscrire la lecture que C. Natali fait du passage, ainsi que de la doctrine du ὡς ἐρώμενον. Comme nous l'indiquions alors, nous ne préjugions pas de la validité de cette lecture, au sujet de ce texte de Λ 10, mais plutôt de la lumière qu'elle permettait de jeter sur les motifs de l'amour des astres pour le Premier Moteur et de leur conduite. Il n'a pas encore fait, pour lui-même, l'objet d'une analyse. Demeure donc ouverte la question de savoir si le général est bel et bien une cause finale de l'armée, s'il est aimé d'elle et s'il doit être perçu comme l'analogie de Premier Moteur.

<sup>2</sup> E. Berti, 2000 (2), p. 205 ; 1999, p. 80 ; 1998, p. 22. Cf. également S. Broadie (1993, p. 379).

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b12 : Ἄλλὰ μὴν εἴ ἔστι κίνητικόν ἢ ποιητικόν... Cf. chapitre IV, p. 252.

<sup>4</sup> E. Berti, 2000 (2), p. 186.

habituellement à la cause efficiente<sup>1</sup>. Il estime donc que ce membre de phrase n'énonce pas une alternative, mais qu'il exprime une même catégorie conceptuelle. Du reste, cette locution n'est pas isolée : elle intervient à nouveau au chapitre 10<sup>2</sup> et semble, par sa récurrence même, indiquer une manière ordinaire de faire allusion à la cause efficiente. Il faudrait alors estimer que le Premier Moteur est tout à la fois une cause motrice et productrice<sup>3</sup>. Aux yeux d'E. Berti, cependant, cela ne remettrait pas en cause sa parfaite actualité, puisque l'activité de pensée qu'Aristote lui prêtera bientôt, en  $\Lambda$  7 et  $\Lambda$  9, justifiera qu'il ne connaisse ni l'inactivité, ni la puissance<sup>4</sup>. À l'égard du ciel, néanmoins, poursuit E. Berti, le Premier Moteur ne serait pas une cause finale mais une cause efficiente. La critique qu'Aristote formule, en  $\Lambda$  6, au sujet des Idées, principes potentiels incapables de causer le changement<sup>5</sup>, en serait d'ailleurs un témoignage. E. Berti<sup>6</sup> considère, en effet, qu'il n'y aurait aucun sens pour Aristote à reprocher à Platon de concevoir des principes qui n'agissent pas, s'il ne formulait pas, pour sa part, la théorie d'un principe agent. E. Berti conclut donc qu'il ne peut lui suffire d'affirmer que le principe premier est en activité ( $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\tau\acute{\iota}\nu$ ) ; il lui faudrait encore ajouter qu'il est efficient ( $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ ).

Un dernier indice, au sein du livre  $\Lambda$ , tend à faire penser qu'Aristote souhaite attribuer au Premier Moteur une causalité efficiente qui, en la matière, devrait collaborer avec sa causalité finale, en raison d'une conjonction, qu'Aristote se vante d'avoir établie, entre l'influence du bien et l'activité de l'agent. Au sujet d'Anaxagore, qui reconnaît que le bien est un principe moteur, Aristote fait valoir qu'il n'a toutefois pas su comprendre que, si le  $\text{Νοῦς}$  meut en vue d'une fin, c'est donc qu'il n'est pas lui-même cette fin, de sorte que le principe premier serait double ou bien encore qu'il y aurait un principe antérieur au premier. Cependant, la difficulté, ajoute Aristote, pourrait s'évanouir, à condition qu'on procède comme lui-même le recommande, c'est-à-dire, en identifiant ce qui semble relever de la cause efficiente à la causalité finale :

<sup>1</sup> Comme en *De Generatione et Corruptione*, I, 7, 324b13-14, par exemple : « Mais c'est comme principe de mouvement que ce qui agit est cause... » / Ἐστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὄθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 10, 1075b31 : ποιητικὸν καὶ κινήτικόν.

<sup>3</sup> V. Cauchy, 1968, p. 110 ; E. Berti, 2000 (2), p. 186. ; 1999, p. 73 ; 1998, p. 6 ; D. Sedley, 2000, pp. 344-345. Pour D. Sedley, il est inévitable de lire  $\Lambda$  6 et  $\Lambda$  10 en parallèle. Il faut donc comprendre que le Premier Moteur est à la fois moteur et producteur.

<sup>4</sup> E. Berti, 2000 (2), p. 191. E. Berti soutient également que le Premier Moteur, dans le *De Generatione et Corruptione*, I, 3, 318a1-5, est là aussi désigné telle une cause efficiente, le point de départ du mouvement. C'est un passage que Simplicius ne manque pas d'indiquer, dans son commentaire de la *Physique* (*In aristotelis physicorum libros quatuor posteriores commentaria*, 1361, 11-1362, 10).

<sup>5</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6, 1071b13-17.

<sup>6</sup> E. Berti, 2000 (2), pp. 188-190 ; 1999, pp. 73-76 ; 1998, p. 6-8.

« Anaxagore dit que c'est en tant que moteur que le bien est un principe, car l'Intellect meut, mais il meut en vue de quelque chose, de sorte que cela est différent de lui, sauf s'il parle comme nous, en effet la médecine est, d'une certaine manière, la santé. »<sup>1</sup>

Au sens strict, ce qu'Aristote reproche à Anaxagore, c'est d'avoir disjoint la causalité motrice et la causalité finale. Il n'est pas explicitement question d'efficience. Toutefois, on peut être tenté de penser que c'est elle qu'Aristote vise à travers l'exemple de la médecine, puisque c'est le même exemple qui, en *Ethica Eudemia*, VIII, 3, doit faire comprendre la différence qui réside entre ces deux principes que sont la fin et l'agent<sup>2</sup>. Comment ne pas penser alors que le principe premier qu'Aristote cherche à substituer à celui qu'avance Anaxagore – le Premier Moteur Immobile –, en même temps qu'il est une cause finale, est aussi une cause efficiente. Et une telle coopération entre ces deux causalités serait possible conformément aux indications de L. Judson<sup>3</sup> qui montre à quelles conditions la fin peut être efficiente, c'est-à-dire lorsque la bonté d'une cause finale qu'un sujet désire explique la naissance même de ce désir en lui. Dans ce cas, l'objet du désir, explique L. Judson, serait aussi la cause productrice du désir lui-même et, par suite, du mouvement qui s'ensuit.

Face à ces indices, qui insistent tous sur l'efficience d'une cause première et d'une cause divine, on peut être conduit à recomposer, selon des modalités distinctes, les rapports que la causalité finale et la causalité efficiente entretiennent en Dieu. On peut ainsi admettre, comme le suggère E. Berti, que le Premier Moteur est une cause efficiente du monde et qu'il n'est une cause finale que de lui-même. On peut aussi estimer que l'influence qu'il fait peser sur le monde relève de ces deux ordres. Cauchy<sup>4</sup>, par exemple, explique que la critique qu'Aristote livre de ses prédécesseurs et de la conception qu'ils se sont faite du rapport entre le principe et le bien<sup>5</sup> n'aurait pas pour vocation de renier l'efficience du Premier Moteur, mais au contraire, par cette efficience même, de lui accorder les moyens d'être véritablement le principe du bien dans le monde, contrairement à ce que les Pythagoriciens, puis Speusippe, affirmaient. À cette même perspective se rallie également Th. de Koninck<sup>6</sup>, qui conclut que le Premier Moteur est l'archétype de la cause première, puisqu'il réconcilierait en lui les causalités finale et efficiente. À elle

<sup>1</sup> *Métaphysique*, A, 10, 1075b8-9 : Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινεῖ τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ. ἀλλὰ κινεῖ ἐνεκά τινος, ὥστε ἕτερον, πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγομεν· ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστὶ πῶς ἡ ὑγίεια.

<sup>2</sup> *Ethica Eudemia*, VIII, 3, 1249b11-12.

<sup>3</sup> L. Judson, 1994, pp. 164-165.

<sup>4</sup> V. Cauchy, 1969, pp. 112-113.

<sup>5</sup> Voir le chapitre V, pp. 305-310, pour un exposé de cette critique.

<sup>6</sup> Th. de Koninck, 1991, p. 106.

également appartient, dans une certaine mesure, cette ligne interprétative qui fait du Premier Moteur l'âme de la sphère des fixes, de sorte qu'il serait à la fois, ainsi que l'âme l'est ordinairement pour tout vivant, une cause efficiente et finale de son corps céleste<sup>1</sup>. Ces multiples options, cependant, ont ceci de commun qu'elles admettent toutes que la cause divine du mouvement céleste est une cause efficiente. Elles admettent toutes également que cette causalité efficiente est celle d'un intellect divin, si bien qu'il ne semble pas possible que son action soit simplement mécanique ou aveugle, plutôt que raisonnée. Semble alors s'ouvrir la possibilité que le dieu n'agisse pas uniquement sur le ciel, mais aussi sur l'ensemble de la nature, en en organisant le cours et en en contôlant les processus. À la causalité efficiente du Premier Moteur pourrait ainsi s'adjoindre son action bienveillante et providentielle sur la nature.

### III. 1. b. Le problème du finalisme : l'évidence d'une nature pilotée

C'est un fait qui n'a guère besoin de preuves : la nature aristotélicienne est téléologiquement organisée. Certes, la cause finale n'est que l'une des quatre causes qui structurent les processus naturels. Son existence, néanmoins, suffit à prodiguer, à la nature, ordre et beauté. Ce profond ancrage de la causalité finale au sein de la nature et de ses processus est très loin d'être une originalité aristotélicienne. On a pu rappeler, à plusieurs reprises déjà, dans les chapitres qui précèdent<sup>2</sup>, que c'est là, pour Aristote, l'un des legs platoniciens les plus importants et, à travers Platon lui-même, un élément de son héritage socratique. Platon et Xénophon, en effet, s'accordent tous deux à louer l'ordre des réalités naturelles et leurs structures harmonieuses. Et en réalité, chez chacun, cette louange est celle du dieu qui préside à cet ordre, de la sagesse et de la bienveillance avec laquelle il s'acquitte de cette tâche. Aussi l'insistance de Xénophon, dans les *Mémoires* I, 4 et IV, 3, sur la contribution des organes et des réalités naturelles au bien-être de l'homme, doit-elle convaincre que les dieux existent, qu'ils prennent soin des affaires humaines et qu'ils veillent sur toutes nos actions. Aussi Platon subordonne-t-il la démonstration de la préséance de l'âme sur le corps, au X<sup>ème</sup> livre des *Lois*, à la lutte contre l'athéisme et à la preuve qu'une providence divine s'exerce sur les grandes choses comme sur les petites :

« N'allons donc pas, un seul instant, croire Dieu moins capable que les ouvriers mortels ; plus adroits ils sont, d'autant mieux ils réussissent, par la même technique, à livrer exacts et finis les petits travaux aussi bien que les grands ; et ce dieu,

---

<sup>1</sup> Citons, par exemple, R. Mugnier, 1930, pp. 50 *sqq.* ; A. Kosman, 1994, pp. 142-151 ; S. Broadie, 1993, pp. 392-393. On a essayé de montrer, dans le chapitre premier, que ces positions, du point de vue même de la *Physique*, étaient intenables. Cf. pp. 68-70.

<sup>2</sup> Chapitre I, pp. 11-16 ; n. 6 p. 12 ; chapitre V, pp. 298-300.

suprêmement sage, qui veut et peut s'appliquer, n'imaginons pas que ces petites choses où l'application serait plus facile, il les néglige totalement pour ne s'occuper que des grandes, comme ferait un paresseux ou un lâche, qui craint sa peine et travaille sans soin. »<sup>1</sup>

Chez Xénophon comme chez Platon, la téléologie naturelle est ainsi toujours le corrélat nécessaire de l'activité bienveillante d'un dieu. Du reste, c'est l'athéisme que ces exposés du finalisme naturel doivent combattre, étant entendu que, nulle part, on ne peut percevoir un ordre sans faire immédiatement l'hypothèse qu'une intelligence y a pourvu. Sans l'affirmation d'une providence divine, cette téléologie n'aurait aucun sens. Comme le souligne Moreau<sup>2</sup>, elle ne peut s'entendre qu'en complément d'une providence divine qui implique ces deux temps qui sont, pour l'un, de l'ordre intellectuel, pour l'autre, de l'ordre opératoire. C'est pourquoi, chez Platon, les causes véritables – c'est-à-dire les causes finales – sont toujours qualifiées de divines et d'intelligentes<sup>3</sup> ; c'est pourquoi c'est toujours un intellect qui dirige l'univers<sup>4</sup>, soit parce que cet intellect le fabrique, en opérant à la manière d'un architecte<sup>5</sup>, soit parce qu'il en guide le cours, à la manière de l'âme du monde.

La question est alors de savoir jusqu'où, entre la téléologie platonicienne et la téléologie aristotélicienne, prolonger le parallèle. Aux yeux d'Aristote, c'est entendu, la nature agit toujours ou presque, en vue d'une fin qui, en l'occurrence, est le meilleur des possibles. Elle produit donc un ordre aussi admirable que celui que Platon souligne. Or, chez ce dernier, la finalité naturelle n'est jamais dissociée de l'œuvre bienveillante d'un intellect divin. Est-ce à dire que, chez Aristote, également, l'existence d'une causalité finale soit le produit d'une activité par laquelle le Premier Moteur pilote la nature ? C'est une déduction qu'il peut sembler nécessaire d'opérer. Thomas d'Aquin<sup>6</sup>, par exemple, à la lecture de la démonstration de l'existence de la finalité dans la nature en *Physique*, II, 8, remarque que si la nature agit en vue d'une fin, c'est donc qu'une intelligence y pourvoit et que c'est là ce qu'on nomme providence. Bien entendu, la doctrine chrétienne n'est pas étrangère à cette remarque, mais elle ne laisse pas cependant de posséder quelque

<sup>1</sup> *Lois*, X, 902e4-903a3 : Μή τοίνυν τόν γε θεόν ἀξιώσωμέν ποτε θνητῶν δημιουργῶν φαυλότερον, οἱ τὰ προσήκοντα αὐτοῖς ἔργα, ὅσῳ περ ἂν ἀμείνους ᾖσιν, τόσῳ ἀκριβέστερα καί τελεώτερα μιᾷ τέχνῃ σμικρὰ καί μεγάλα ἀπεργάζονται· τὸν δὲ θεὸν ὄντα τε σοφώτατον βουλόμενόν τ' ἐπιμελεῖσθαι καί δυνάμενον, ὧν μὲν ῥᾶν ἦν ἐπιμεληθῆναι σμικρῶν ὄντων, μηδαμῆ ἐπιμελεῖσθαι καθάπερ ἀργὸν ἢ δειλόν τινα διὰ πόνους ῥαθυμοῦντα, τῶν δὲ μεγάλων.

<sup>2</sup> J. Moreau, 1939, p. 40.

<sup>3</sup> *Phédon*, 98c sqq. ; *Timée*, 46c sqq. ; 68e-69a.

<sup>4</sup> *Philèbe*, 28c-30d ; *Timée*, 30ab ; *Lois*, X, 896e-897b.

<sup>5</sup> Cf. chapitre I, p. 13.

<sup>6</sup> Thomas d'Aquin, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*, § 250.

pertinence, dans la mesure où la finalité naturelle semble toujours devoir être, dès avant Aristote, le produit d'une organisation consciente et active. Quel sens pourrait-il y avoir à proclamer l'existence d'une finalité naturelle si aucune cause non seulement intelligente, mais encore efficiente, ne la rendait possible ? Si la causalité du Premier Moteur était finale uniquement, n'y aurait-il pas, comme le souligne Gomperz<sup>1</sup>, une profonde incompatibilité entre la tâche téléologique qu'Aristote assigne à la divinité et les moyens qu'il lui accorde pour l'exécuter ?

De fait, Aristote, pour rappeler que la nature est téléologiquement organisée, s'exprime fréquemment en des termes qui renforcent ce soupçon. C'est le schème artisanal, bien souvent, qui lui sert à traduire les modalités des processus naturels. Ainsi, en *Physique*, II, 8, c'est en procédant à une comparaison constante entre l'art et la nature qu'il prouve l'existence d'une finalité naturelle, soit en montrant que, puisque l'art imite la nature, c'est donc que la nature opère, comme l'art, en vue de certaines fins<sup>2</sup>, soit en soulignant que certaines anomalies naturelles n'ont de sens qu'en tant qu'elles sont des erreurs, ainsi que le cas de l'art permet de le comprendre<sup>3</sup>, soit enfin en s'en remettant à l'art pour justifier que l'absence de délibération naturelle ne soit pas une objection valable, puisque l'art non plus ne délibère pas<sup>4</sup>. En *Physique*, II, 9<sup>5</sup> ou en *De partibus animalium*, I, 1<sup>6</sup>, c'est à l'exemple de l'art et de ses produits qu'Aristote a recours, qu'il s'agisse d'une maison, d'une scie ou de la santé, pour déterminer les rapports entre la nécessité et la finalité, puisque l'art également doit se confronter à la nécessité de la matière. Les processus par lesquels l'artisan fabrique son œuvre offrent ainsi un paradigme pertinent pour déterminer l'ordre de ceux de la nature. Et lorsqu'Aristote veut souligner la beauté des réalités naturelles, c'est alors la figure artiste, plus qu'artisanale, du peintre qu'il exploite, en s'étonnant du paradoxe qui consiste à admirer les représentations picturales des vivants et à ne pas contempler, avec plus de plaisir encore, ces vivants eux-mêmes<sup>7</sup>. Il note ainsi que la nature commence par esquisser les contours du corps embryonnaire, avant de lui octroyer ses couleurs et sa ductilité, ainsi que le peintre trace d'abord des lignes avant d'y appliquer les couleurs<sup>8</sup>. Souvent, ce n'est pas toujours une comparaison aux termes clairement distincts qu'Aristote bâtit entre l'art et la nature. Il arrive que ce soit

---

<sup>1</sup> Th. Gomperz, 1910, p. 242.

<sup>2</sup> *Physique*, II, 8, 199a15-18.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 199a33-b7.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 199b26-33.

<sup>5</sup> *Ibidem*, II, 9, 200a7 *sqq.*

<sup>6</sup> *De partibus animalium*, I, 1, 639a14 *sqq.*

<sup>7</sup> *Ibidem*, I, 5, 645a10-15.

<sup>8</sup> *De generatione animalium*, II, 6, 743b20-25.

la nature elle-même qu'il dépeint sous les traits de l'artisan. Aussi est-elle elle-même démiurgique, en de multiples occurrences<sup>1</sup>. Aussi procède-t-elle avec intelligence. Aristote répète qu'elle œuvre toujours en vue de l'utilité<sup>2</sup>, qu'elle ne fait donc rien de vain<sup>3</sup>, ni d'irrationnel<sup>4</sup>. Il explique aussi qu'elle œuvre comme le ferait un φρόνιμος :

« or, la nature distribue toujours, comme le ferait un homme avisé, chaque chose à celui qui peut en faire usage. »<sup>5</sup>

Il la compare encore à un bon maître de maison (ὡσπερ οἰκονόμος ἀγαθός)<sup>6</sup> qui sait œuvrer utilement et avec parcimonie, puisqu'elle ne jette rien qui puisse servir<sup>7</sup> ; puisqu'elle s'arrange pour qu'un même organe puisse accomplir plusieurs fins<sup>8</sup> ou qu'elle fait servir à des fins des produits résiduels<sup>9</sup>, afin de ne rien gâcher de ses œuvres ; puisqu'elle parvient même à récupérer certains de ses échecs<sup>10</sup>, ou à y remédier par compensation<sup>11</sup> ou rééquilibrage<sup>12</sup>.

Comment, dans ces conditions, ne pas être porté à croire que le Premier Moteur, intellect divin et excellent, est à l'origine de cet agencement admirable et minutieux qui conduit toute chose à son bien<sup>13</sup>, de sorte que ce ne serait pas seulement les astres fixes

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, I, 23, 731a24 ; II, 6, 743b23 ; *De partibus animalium*, I, 5, 645a9 ; II, 9, 654b32.

<sup>2</sup> Un relevé exhaustif de cette affirmation serait bien fastidieux et sans doute inutile. Citons tout de même, à titre d'exemple, le *De incessu animalium*, 17, 714a16-19.

<sup>3</sup> Même remarque que précédemment. Citons simplement le *De incessu animalium*, 2, 704b15-18 ; 8, 708a8-12 ; 12, 711a17-19 ; le *De Cælo*, II, 11, 291b13-14 ; ou le *De generatione animalium*, II, 5, 741b4-5 ; II, 6, 744a36-38.

<sup>4</sup> *De Cælo*, II, 11, 291b13-14.

<sup>5</sup> *De partibus animalium*, IV, 10, 687a11-12 : ἡ δὲ φύσις ἀεὶ διανέμει, καθάπερ ἄνθρωπος φρόνιμος, ἕκαστον τῷ δυναμένῳ χρῆσθαι.

<sup>6</sup> *De generatione animalium*, II, 6, 744b16.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 744b16-17.

<sup>8</sup> *De partibus animalium*, II, 16, 659a21-22 ; III, 1, 662a18.

<sup>9</sup> *Ibidem*, IV, 2, 677a15 ; IV, 5, 679a29-30 ; *De generatione animalium*, II, 4, 738a37-b1.

<sup>10</sup> *De generatione animalium*, IV, 3, 767b6-7.

<sup>11</sup> *De partibus animalium*, II, 7, 652a31-33 ; II, 14, 658a35-36 ; III, 2, 663a2-6 ; 663a31-35 ; 664b21-22 ; IV, 9, 685a24-28 ; IV, 11, 691b8-9 ; 691b24-25.

<sup>12</sup> *Ibidem*, III, 2, 664a1-2 ; *De generatione animalium*, II, 6, 745a27-32 ; III, 1, 750a3-4 ; IV, 4, 771a29-31.

<sup>13</sup> Bien entendu, l'activité auto-contemplative du Premier Moteur est, à elle seule, une réponse à cette hypothèse. Cependant, c'est du point de vue de la causalité finale, et non pas de l'omniscience du dieu, qu'il nous importe essentiellement d'y répondre. En effet, c'est l'existence de la causalité finale dans la nature qui pose problème. C'est donc du point de vue de la causalité du Premier Moteur que la question doit être posée. C'est la compatibilité conceptuelle de deux causalités (l'une naturelle, l'autre divine) qu'il faut examiner. Dire que le Premier Moteur ne connaît aucun être du monde permettrait assurément de nier qu'il soit à l'origine de la téléologie naturelle ; néanmoins, cela ne pourrait pas faire comprendre comment cette téléologie naturelle peut exister. Du reste, on sait qu'il existe de nombreuses tendances



qu'il mouvrait directement, mais encore les réalités naturelles. Il semblerait même qu'Aristote conçût ainsi les choses, puisqu'à plusieurs reprises il indique que la nature n'opère pas seule, mais que le dieu s'y associe<sup>1</sup>. Certains de ces textes appartiennent au corpus conservé. En *De partibus animalium*, I, 5, par exemple, Aristote rappelle cette phrase d'Héraclite qui, à ses visiteurs étonnés de le trouver dans sa cuisine, affirme que les dieux s'y trouvent aussi :

« En effet, dans tous les êtres naturels, il existe quelque chose d'admirable. Et, tout comme Héraclite parla, à ce que l'on raconte, à des étrangers qui voulaient le rencontrer et qui, lorsqu'ils l'abordèrent et le virent en train de se chauffer près de son fourneau, s'arrêtèrent (il leur ordonna d'entrer sans crainte car là aussi étaient les dieux), de même également il faut, sans honte, aborder la recherche au sujet de chaque vivant, parce que, en tous, il y a quelque chose de naturel et de beau. »<sup>2</sup>

L'usage qu'Aristote fait ici de la sentence héraclitéenne est assez lâche. De prime abord, elle lui sert surtout à convaincre que les réalités naturelles possèdent leur part de beauté qui leur vient de leur finalité. On peut penser, cependant, que le parallèle ne s'arrête pas là et que, bien que les habitants de la nature ne soient pas aussi admirables que ceux du ciel, des dieux toutefois les dirigent également, des dieux qui leur octroient leur beauté et qui sont donc au fondement de la finalité. C'est aussi ce que semble suggérer plus clairement encore cette phrase célèbre du *De Cælo* où Aristote lie dans une même action organisatrice et sage la nature et le dieu :

« Mais Dieu et la nature ne font rien inutilement. »<sup>3</sup>

---

interprétatives qui refusent que la νόησις νοήσεως implique que Dieu ne connaisse rien du monde. Faire ici appel à cette doctrine impliquerait donc de commencer par en prouver l'authenticité. En plus de manquer l'occasion d'éclairer les fondements du finalisme naturel, la discussion ne ferait guère d'économies.

<sup>1</sup> On comprendra que nous excluons de cette liste des allusions d'Aristote à un dieu provident les passages qui appartiennent à des traités éthiques ou politiques (à l'exception de la référence de *Politique*, VII, 4 à la causalité organisatrice du divin sur l'univers), car ces remarques appartiennent à un contexte nettement différent : il n'y est pas vraiment question du Premier Moteur, ni d'une conception technique ou philosophiquement argumentée des dieux, mais d'une conception très large du divin. Il ne s'agit pas non plus d'envisager le pouvoir causal ou structurant du dieu sur le réel, mais son éventuelle adéquation aux horizons de la vie réussie. Les préoccupations éthiques et les concessions aux conceptions populaires du divin sont alors souvent au premier plan de ces remarques. C'est pourquoi elles ne permettent guère de juger du type de causalité du Premier Moteur.

<sup>2</sup> *De partibus animalium*, I, 5, 645a16-24 : Ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν· καὶ καθάπερ Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἱ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερμόμενον πρὸς τῷ ἰπνῷ ἔστησαν (ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς), οὕτω καὶ πρὸς τὴν ζήτησιν περὶ ἐκάστου τῶν ζῶων προσιέναι δεῖ μὴ δυσωπούμενον ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ.

<sup>3</sup> *De Cælo*, I, 4, 271a33 : Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.

Dans son commentaire du passage, Simplicius<sup>1</sup> mobilise ce texte contre tous ceux qui pensent que le dieu d'Aristote est une cause finale uniquement, et non pas aussi une cause productrice. Et quand bien même, ajoute-t-il, on penserait que le dieu désigne ici le ciel, et non pas le Premier Moteur Immobilé, cela, cependant, ne changerait rien à l'affaire, dans la mesure où l'ordonnement des corps célestes est l'œuvre du Premier Moteur, de sorte que c'est bien lui, conclut-il, la véritable cause productrice du sublunaire. Dans son commentaire à la *Physique*<sup>2</sup>, il ajoute que si l'on s'étonne de ce qu'Aristote ne dise jamais explicitement que le Premier Moteur est une cause efficiente, alors même que son discours au sujet de sa causalité finale est nettement plus précis, c'est, en réalité, parce qu'il est gêné par un problème de terminologie. Il lui apparaîtrait, en effet, que l'efficience est une cause de génération. Or, les astres sont inengendrés. En toute rigueur, le terme de l'efficience ne peut donc s'appliquer à la causalité du Premier Moteur. Cela ne signifierait pas cependant que le Premier Moteur ne fût pas concrètement efficient.

En *De Generatione et Corruptione*, II, 10, le dieu est à nouveau convoqué pour rendre compte du rythme de la génération. Attendu qu'être est toujours meilleur que ne pas être, que c'est donc là une finalité naturelle universelle, attendu, d'autre part, que les êtres naturels ne peuvent exister éternellement,

« c'est de la façon qui restait que le dieu a assuré la complétude du Tout, rendant la génération perpétuelle. »<sup>3</sup>

Ce qui semble devoir s'identifier au Premier Moteur est ici désigné telle la cause, semble-t-il efficiente, de l'ordre et de la complétude de la nature, ainsi que de la tendance universelle vers une même finalité d'existence. La même impression se dégage de ce passage de la *Politique*, VII, 4, où Aristote explique qu'une cité ne peut être harmonieusement ordonnée qu'à la condition de ne pas rassembler un nombre trop important de citoyens car on ne peut imprimer un ordre à un matériau en quantité excessive. Dieu seul le peut, lui qui l'imprime à l'univers entier :

« En effet, la loi est un certain ordre et il est nécessaire qu'une bonne loi soit un bon ordre. Or, un nombre excessif d'individus ne peut pas participer à l'ordre car assurément cela est l'œuvre d'une puissance divine, celle-là même qui assure la cohésion de l'univers. »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Simplicius, *In aristotelis de caelo commentaria*, 154, 5, sqq.

<sup>2</sup> Simplicius, *In aristotelis physicorum libros quatuor posteriores commentaria*, 1361, 11-1363, 25.

<sup>3</sup> *De Generatione et Corruptione*, II, 10, 336b31-32 : τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν.

<sup>4</sup> *Politique*, VII, 4, 1326a29-33 : ὁ τε γὰρ νόμος τάξις τις ἐστὶ, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι, ὁ δὲ λίαν ὑπερβάλλων ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν τάξεως· θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμειος ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν.

Ici encore, la référence est assez vague. Aristote ne nomme pas la puissance divine en question ; il ne se réfère pas explicitement au Premier Moteur. En revanche, il semble établir un parallèle entre l'ordre et le bien, d'une part, l'œuvre divine sur la nature, de l'autre, de sorte qu'il semble naturel de penser que cette puissance divine est ici la première d'entre toutes et que son activité, à l'image du nomothète, est celle, efficiente, de la construction d'un ordre finalisé.

Du reste, c'est l'image que contribuent à construire de nombreux fragments. Le fragment 13<sup>1</sup> du *Protreptique*, par exemple, unit au sein d'une même formule la nature et le divin, exactement comme si ces deux termes travaillaient de concert, ce que semble confirmer le fragment 11<sup>2</sup> qui explique que c'est la nature et le dieu ensemble qui ont engendré les hommes. Quant au *De Philosophia*, nombreux en sont les fragments qui n'insistent pas uniquement sur l'harmonie et la beauté du cosmos, afin de prouver ensuite qu'un dieu existe, mais qui semblent tous soutenir que cet univers et son ordre sont le produit d'un agent divin. Les fragments 12a, 12b et 13<sup>3</sup>, par exemple, consistent tous à déduire l'existence de dieu de l'ordre du monde ou du ciel et, par suite, à affirmer que ce dieu en est la cause. À dire vrai, on pourrait estimer que la structure même de ce raisonnement est un indice suffisant de l'efficiencia du dieu organisateur. Passer de la considération d'un ordre à celle de sa cause conduit à penser que celle-ci engendre son effet. Toutefois, si l'on formulait quelques doutes sur la validité d'une telle déduction, si l'on essayait de faire valoir que la cause divine de l'ordre naturel ou céleste peut demeurer finale, plutôt qu'efficiente<sup>4</sup>, la récurrence de la description que certains fragments donnent de ce dieu pourrait convaincre qu'il est véritablement un agent. Cicéron<sup>5</sup>, dans un texte qu'on rapporte au fragment 13 explique que le monde est l'œuvre des dieux (« *haec tanta opera deorum* »). Le témoignage de Philon qu'on rattache au même fragment<sup>6</sup>, ainsi que le fragment 12b<sup>7</sup>, emploient plus explicitement encore le vocabulaire de l'artisanat et de la

<sup>1</sup> *Protreptique*, fragment 13, (Jamblique *Protreptique*, 10, 55, 26-27) : « πρὸς τὴν φύσιν βλέπων (...) καὶ πρὸς τὸ θεῖον »

<sup>2</sup> *Ibidem*, fragment 11, (Jamblique, *Protreptique*, 9, 51, 7) : ἡ φύσις ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ ὁ θεός.

<sup>3</sup> Voir la traduction de ces textes, dans le chapitre I, pp. 26-31.

<sup>4</sup> On pourrait lire ainsi le fragment 12a (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 3, 20-23) qui se contente de dire que le dieu est une cause du mouvement du ciel et du bel ordre qu'il réalise : (ἐνόμισαν εἶναί τινα θεὸν τὸν τῆς ταιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον).

<sup>5</sup> *De Philosophia*, fragment 13 (Cicéron, *De natura deorum*, 2, 37, 95-96).

<sup>6</sup> *Ibidem*, fragment 13 (Philon, *Legum allegoriarum*, 3, 32, 97-99) : « λογιεῖται δὴ που ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς δεδημιούργηται » ; « ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς ὁ θεός » ; « οἱ δὲ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι διὰ σκιᾶς τὸν θεὸν καταλαμβάνουσι, διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες ».

<sup>7</sup> *Ibidem*, fragment 12b (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 9, 26-27) : « τὸν δημιουργόν ».

démiurgie. Au fragment 18<sup>1</sup>, Philon toujours rapporte que c'était, aux yeux d'Aristote, une grave impiété que de croire que le monde ne valait pas mieux que les ouvrages faits de mains d'homme (τῶν χειροκμητῶν), ce qui, à l'évidence, laisse à penser que le dieu visible – le monde – est un ouvrage fait de mains divines. Au fragment 19c<sup>2</sup>, enfin, il retranscrit une argumentation en faveur de l'indestructibilité du monde qui repose sur l'impossibilité que son fabricant souhaite un jour le détruire<sup>3</sup>. Cette preuve de l'incorruptibilité du monde n'a évidemment aucun sens si le monde n'est pas un artefact, si le dieu premier n'en est pas l'auteur.

Bien entendu, les raisons de douter de l'authenticité de ces fragments sont assez nombreuses. Peut-être ne convient-il pas de les attribuer tous à Aristote, ni, dans le cas du *De Philosophia*, à la thèse qu'il souhaitait y défendre, plutôt qu'à celle que soutenait Platon dans le dialogue ? Peut-être sont-ils contaminés par une lecture trop rapide des différents témoins, ou bien par un amalgame qu'ils auraient pu faire soit avec la doctrine platonicienne et tout particulièrement celle du *Timée*, soit avec la doctrine stoïcienne, soit enfin avec le monothéisme, dans le cas des témoignages de Philon ? Il demeure cependant qu'ils donnent du dieu des œuvres perdues une image nettement distincte de celle qu'en livre *Métaphysique*, Λ, 7 et qui, associée aux quelques allusions du corpus conservé à l'efficace du Premier Moteur, ainsi qu'à la nécessité de déterminer le fondement du finalisme naturel, peut fortement encourager à réévaluer l'exactitude de la doctrine de sa seule causalité finale. Ce serait le portrait d'un dieu efficient et provident qui se dessinerait alors, d'un dieu intelligent et bon qui, comme Thomas d'Aquin en fait l'exposé<sup>4</sup>, meut le monde vers le bien, en vertu de sa volonté<sup>5</sup>. Cette hypothèse interprétative consiste ainsi à refuser que le finalisme naturel puisse s'expliquer sans qu'une cause efficiente et divine ne se trouve à son fondement.

<sup>1</sup> *Ibidem*, fragment 18 (Philon, *De aeternitate mundi*, 3, 10-11).

<sup>2</sup> *Ibidem*, 19c (Philon, *De aeternitate mundi*, 8, 39-43). Le vocabulaire de la démiurgie est à nouveau partout présent dans le passage.

<sup>3</sup> Voir l'exposé plus détaillé du passage, dans le chapitre III, p. 206.

<sup>4</sup> Thomas d'Aquin, *In duodecim libros metaphysicorum aristotelis expositio*, édité par M. R. Cathala et P.-Fr. Raymundi M. Spiazzi, Turin, Rome, Marietti, 1950, § 2535.

<sup>5</sup> Et si toutefois l'on hésitait à remettre en cause les développements de Λ 7, peut-être faudrait-il, ainsi que le propose de Vögel (1980, pp. 161-168), faire l'hypothèse qu'une autre instance divine intelligente et efficiente, qui ne s'identifie ni au Premier Moteur, ni même aux astres, se cache derrière cette nature qui sait toujours en tout point atteindre le meilleur des résultats, que c'est donc elle qui unit, par son activité, la causalité finale à la causalité efficiente. Ce serait alors une nouvelle énigme que celle-ci, puisque c'est un autre dieu, dont Aristote ne parle guère, qu'il faudrait chercher.

### III. 2. Motifs doctrinaux du rejet de l'efficience du Premier Moteur

À l'hypothèse de la causalité efficiente du Premier Moteur, un premier élément de réponse pourrait montrer la contradiction conceptuelle à laquelle cette interprétation conduit nécessairement, non pas simplement parce que ce serait là confondre deux ordres de causes motrices qu'Aristote distingue pourtant clairement, mais encore parce que ce serait à la doctrine de l'Acte pur elle-même qu'il faudrait alors renoncer. En somme, par quelque extrémité que l'on aborde la question de la causalité efficiente du Premier Moteur, les données définitionnelles les plus élémentaires du problème semblent interdire de voir dans la substance immobile autre chose qu'une cause finale.

#### III. 2. a. La distinction conceptuelle de la cause efficiente et de la cause finale

Ainsi que le souligne C. Natali<sup>1</sup>, dans un article consacré à la cause efficiente et à la cause finale, il est une confusion conceptuelle dont il convient de se prémunir : celle du moteur et de la cause motrice ou, dans la terminologie dont nous faisons usage ici, celle de la cause motrice et de la cause efficiente. La cause motrice ne désigne rien d'autre que ce qui meut, l'être κινῶν ou κινητικόν, c'est-à-dire celui qui a une influence motrice sur un individu. À l'évidence, cette description peut parfaitement convenir au Premier Moteur, puisque c'est en tant qu'il est κινῶν ou κινητικόν que son existence, en *Physique*, VII et VIII comme en *Métaphysique* Λ, est toujours dégagée. Encore faut-il remarquer que dire d'un être qu'il est un moteur ou une cause motrice, ce n'est pas encore dire à quel titre il l'est, ni sur quel ressort causal le mouvement repose. La notion de cause efficiente, en revanche, contient cette précision, puisqu'elle désigne le terme qui meut en vertu d'une action directe exercée sur le mobile. Ce n'est toutefois pas la seule manière de mouvoir. Ainsi qu'Aristote le montre en *De Generatione et Corruptione*, I, 6, mouvoir ne recouvre pas uniquement l'agir :

« De fait, on dit couramment que ce qui meut (τὸ κινῶν), d'une certaine façon, agit et que ce qui agit (τὸ ποιῶν), meut. Les deux choses diffèrent malgré tout, et il faut assurément faire la distinction : il n'est pas possible que tout ce qui meut agisse (...). Le mouvement, en revanche, a plus d'extension que l'action. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> C. Natali, 1998, p. 32.

<sup>2</sup> *De Generatione et Corruptione*, I, 6, 323a16-20 : καὶ γὰρ τὸ κινῶν ποιεῖν τί φασὶ καὶ τὸ ποιῶν κινεῖν. Οὐ μὴν ἀλλὰ διαφέρει γὰρ καὶ δεῖ διορίζειν· οὐ γὰρ οἶόν τε πᾶν τὸ κινῶν ποιεῖν, (...)· ἀλλὰ τὸ κινεῖν ἐπὶ πλεον τοῦ ποιεῖν ἔστιν.

À l'évidence, la cause finale meut également, puisque c'est le sens même de ces premières lignes de *Λ 7* qui mobilisent les concepts de désirable et d'intelligible au motifs qu'ils *meuvent* sans être mus<sup>1</sup>. Cause finale et cause efficiente sont donc bien deux causes motrices. Cela ne signifie pas qu'elles s'identifient l'une à l'autre. Chacune possède sa manière propre d'accomplir cette tâche commune.

Certes, Aristote peut parfois préciser, comme en *Physique*, II, 7, que parmi les quatre sens de la cause, trois reviennent au même :

« Mais puisqu'il y a quatre causes, il relève du physicien de les connaître toutes et il rendra compte en physicien du *pourquoi* en remontant à elles toutes : la matière, la forme, le moteur, la finalité. Mais trois d'entre elles se ramènent souvent à une seule. De fait, l'essence et la finalité sont une seule chose et l'origine première du mouvement leur est formellement identique car l'homme engendre l'homme et, d'une manière générale, c'est le cas de toutes les choses qui meuvent en étant mues. »<sup>2</sup>

La forme et la fin, on le sait, peuvent s'identifier l'une à l'autre, puisque l'essence d'un être est toujours le but vers lequel il se développe. Quant à la cause efficiente, elle est nécessairement formellement identique à son mobile, mais elle l'est sous le rapport de l'actualité. Il est clair, cependant, qu'Aristote ne procède pas ici à une identification pure et simple de la cause finale et de la cause efficiente : l'une et l'autre se rejoignent du point de vue de la forme seulement. Leur unité n'est pas numérique, mais spécifique. Le père est formellement identique à l'enfant, il ne se confond toutefois pas avec lui. Du reste, Aristote introduit, en fin de passage, une remarque importante : cette identité formelle de la fin, de la forme et de la cause efficiente ne vaut qu'au sujet des êtres qui meuvent en étant mus. Rien n'implique ici que la convergence de ces trois causes en un même point puisse continuer de valoir dans le cas du moteur immobile.

De fait, les définitions de la cause efficiente et de la cause finale sont clairement distinctes l'une de l'autre et d'une constance assez remarquable. La cause efficiente est presque toujours définie comme *le point de départ* (ὄθεν) du principe (ἡ ἀρχή) du mouvement. Ainsi en *Physique*, II, 3 et en *Métaphysique*, Δ, 2 :

« En outre, <la cause se dit> de ce d'où part le principe premier du changement ou du repos, comme celui qui a délibéré est cause <d'une décision>, comme le père est

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Δ, 7, 1072a26-27.

<sup>2</sup> *Physique*, II, 7, 198a22-28 : ἐπεὶ δ' αἱ αἰτίαι τέτταρες, περὶ πασῶν τοῦ φυσικοῦ εἰδέναι, καὶ εἰς πάσας ἀνάγων τὸ διὰ τί ἀποδώσει φυσικῶς, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινήσαν, τὸ οὐ ἔνεκα. ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἐν πολλαχίς· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστὶ καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἐν ἐστὶ, τὸ δ' ὄθεν ἢ κίνησις πρῶτον τῷ εἶδει ταῦτό τούτοις· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γενεῖ – καὶ ὅλως ὅσα κινούμενα κινεῖ.

cause de l'enfant et, généralement, comme ce qui agit est cause de ce qui est fait et ce qui change est cause de ce qui est changé. »<sup>1</sup>

La même expression revient en *Métaphysique*, A, 3 :

« en un troisième sens, <la cause est> ce d'où part le principe du mouvement »<sup>2</sup>

L'expression a son importance. Dire d'un être qu'il est *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, ce n'est pas simplement souligner qu'il est un principe. C'est dire qu'il est le point d'où part le principe du mouvement et non pas n'importe quel principe qui peut le causer. Ce n'est pas dire, en l'occurrence, qu'il est une cause du mouvement en tant qu'il en serait le but, le terme. Ross<sup>3</sup> semble ignorer cette précision, lorsqu'il explique que la cause efficiente est *ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, ce qui le conduit ensuite à remarquer que, en un sens, le Premier Moteur peut être une cause de ce genre. Ross ne cherche pas, par ces remarques, à soutenir que Dieu est un agent, puisqu'il explique ensuite qu'il existe plusieurs sortes de causes efficientes et que la cause finale (*τὸ οὐ ἔνεκα*) est l'une d'entre elles, que c'est donc en ce sens restreint que le Premier Moteur est une cause efficiente. En réalité, les explications de Ross sont quelque peu confuses : il commence par produire de la cause efficiente une définition dont il dit qu'elle peut correspondre au Premier Moteur, pour ensuite y apporter des précisions telles qu'il devient alors évident qu'il n'est pas tant une cause efficiente qu'une cause finale. Le problème, on le voit, vient de ce qu'il confond la cause motrice et la cause efficiente. Car la cause efficiente n'est pas *ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, mais *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*. C'est pourquoi Vlastos<sup>4</sup> souligne, à juste titre que, d'un point de vue strictement sémantique, Ross ne peut écrire que le Premier Moteur est une cause *efficiente*, puisque, bien qu'il soit un principe de mouvement, il n'en est pas le point de départ, mais plutôt le terme. *Ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, bien entendu, peut désigner la cause efficiente, mais pas seulement, puisque la fin et la forme peuvent être ainsi qualifiées. Surtout, parler d'un principe de mouvement n'est pas encore dire comment ce principe meut.

<sup>1</sup> *Ibidem*, II, 3, 194b29-32 : ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως, οἷον ὁ βουλευσας αἴτιος, καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ ποιῶν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μεταβαλλομένου. Le texte du chapitre est reproduit en *Métaphysique*, Δ, 2. Même expression en *Physique*, 195a21-23.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, A, 3, 983a30 : τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

<sup>3</sup> W. D. Ross, 1924, I, p. CXXXIV : « There has been much controversy over the question whether God is for Aristotle only the final cause, or the efficient cause as well, of change. There can be not doubt about the answer. "Efficient cause" is simply the translation of Aristotle's *ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, and God is certainly this. The truth is that the opposition of *οὐ ἔνεκα* to *ἀρχὴ κινήσεως* is not a well-chosen one. The *οὐ ἔνεκα* is one kind of *ἀρχὴ κινήσεως*. The cause of movement may be either (I) an end aimed at, or (2) a force operating *a tergo*, which may be (a) a physical force, or (b) a mental force, an act of will. What Aristotle does imply is that God's causation is not either of the two latter types. »

<sup>4</sup> G. Vlastos, 1995, p. 283.

En conséquence, quand bien même il apparaît clairement que la substance immobile est un moteur, quand bien même l'énoncé de la cause efficiente paraît ne rien dire d'autre que le principe du mouvement, il convient cependant de considérer attentivement les termes qui servent à la désigner, car la cause efficiente n'est pas seulement celle qui meut, mais celle qui est un point de départ. La fin, à l'évidence, peut mouvoir également, mais c'est à l'exact opposé de la cause efficiente qu'elle se trouve. Elle est un τέλος et un but (οὐ ἔνεκα). Aucune des définitions de la cause finale ne laisse subsister d'ambiguïté à ce sujet. En *Physique*, II, 3 et en *Métaphysique*, Δ, 2, elle est ainsi définie :

« <La cause se dit> encore comme fin, c'est-à-dire comme finalité : par exemple celle de la promenade c'est la santé. Pourquoi, en effet, se promène-t-on ? Nous disons : en vue de la santé. Et, en parlant ainsi, nous pensons avoir rendu la cause.<sup>1</sup> »

Les mêmes termes reviennent en *Métaphysique*, A, 3<sup>2</sup>, puis dans les *Seconds Analytiques*<sup>3</sup>. Aristote, du reste, prend fréquemment soin de distinguer ces deux causes car, face à un même phénomène, la cause efficiente et la cause finale ne sont pas toujours identiques. En effet, si la cause efficiente de la guerre est l'offense qui a antérieurement été faite, sa fin, en revanche, est la victoire<sup>4</sup>. C'est pourquoi l'une des bases de la science naturelle consiste à clairement séparer ces deux causes :

« En plus de cela, puisque nous voyons qu'il existe plusieurs causes de la génération naturelle, comme la finalité et ce d'où part le principe du mouvement, il faut déterminer aussi à leur sujet laquelle est première et laquelle est seconde par nature. »<sup>5</sup>

Assurément, une telle tâche n'a de sens que parce qu'il est clairement entendu que la cause finale ne peut être une cause efficiente. Traiter de l'une ne revient donc pas à traiter de l'autre, ainsi qu'en témoigne l'ouverture du *De generatione animalium*, qui explique que, bien qu'Aristote ait procédé à l'étude de la cause formelle, matérielle et finale des vivants,

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Δ, 2, 1013a32-35 / *Physique*, II, 3, 194b32-35 : ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἢ ὑγίεια. διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φημέν. ἵνα ὑγιαίνῃ. καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, A, 3, 983a31-32. Cf. chapitre V, p. 305.

<sup>3</sup> *Seconds Analytiques*, II, 11, 94a22-23 : « en un quatrième sens, c'est la finalité (τὸ τίνος ἔνεκα) » / τετάρτη δὲ τὸ τίνος ἔνεκα.

<sup>4</sup> *Physique*, II, 7, 198a18-20.

<sup>5</sup> *De partibus animalium*, I, 1, 639b11-14 : Πρὸς δὲ τούτοις, ἐπεὶ πλείους ὀρωμεν αἰτίας περὶ τὴν γένεσιν τὴν φυσικὴν, οἷον τὴν τε οὐ ἔνεκα καὶ τὴν ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, διοριστέον καὶ περὶ τούτων, ποία πρώτη καὶ δευτέρα πέφυκεν.



la cause efficiente, cependant, demeure ignorée<sup>1</sup>. La même distinction et le même partage scientifique des tâches revient en *Métaphysique*, A, 7<sup>2</sup>, lorsqu'Aristote fait la liste des causes que ses prédécesseurs ont su discerner et de celles à côté desquelles ils sont passés. En l'occurrence, dire que les Physiologues ioniens ont su percevoir la cause matérielle, que d'autres Présocratiques, comme Anaxagore et Empédocle, ont su analyser la cause efficiente, ou bien encore que les Platoniciens ont abordé la cause formelle, ne préjuge pas de la découverte de la cause finale qui, en définitive, est la seule cause qui soit demeurée complètement ignorée.

En somme, il peut exister deux moteurs, mais l'un est au point de départ du mouvement, l'autre est à son point d'arrivée. C'est pourquoi Aristote explique, en *De Generatione et Corruptione*, que la fin n'est pas une cause productrice – c'est-à-dire qu'elle n'est pas une cause efficiente – précisément parce qu'elle est un terme qui n'existe qu'une fois le mouvement accompli<sup>3</sup> :

« Mais c'est comme principe du mouvement que ce qui agit est cause, la cause finale n'étant pas active (raison pour laquelle la santé n'est pas quelque chose d'actif, si ce n'est par métaphore) ; de fait, quand ce qui agit est là, ce qui est affecté devient quelque chose, tandis que lorsque ce sont les états qui sont présents, la chose n'a plus à devenir, puisqu'elle est déjà ; or les formes et les fins sont des sortes d'états »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *De generatione animalium*, I, 1, 715a7-14 : « On a donc parlé des autres <causes> (en effet, la notion et la finalité, entendue comme fin, sont la même chose et la matière, pour les vivants, ce sont les parties : pour le vivant tout entier, ce sont les parties anoméomères et, pour les parties anoméomères, ce sont les parties homéomères et, pour ces dernières, ce qu'on appelle les éléments des corps), mais il reste à <déterminer>, parmi les parties, lesquelles contribuent à la génération des vivants – au sujet de quoi nous n'avons rien défini antérieurement – et, au sujet de la cause motrice, à dire quelle elle est. » / περι μὲν οὖν τῶν ἄλλων εἴρηται (ὁ τε γὰρ λόγος καὶ τὸ οὐ ἕνεκα ὡς τέλος ταυτὸν καὶ ἡ ὕλη τοῖς ζῴοις τὰ μέρη· παντὶ μὲν τῷ ὅλῳ τὰ ἀνομοιομερῆ, τοῖς δ' ἀνομοιομερέσι τὰ ὁμοιομερῆ, τούτοις δὲ τὰ καλούμενα στοιχεῖα τῶν σωμάτων), λοιπὸν δὲ τῶν μὲν μορίων τὰ πρὸς τὴν γένεσιν συντελοῦντα τοῖς ζῴοις περι ὧν οὐθὲν διώρισται πρότερον, περι αἰτίας δὲ τῆς κινούσης τίς αὐτή. En 715a14, nous lisons αὐτή, plutôt que ἀρχή.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, A, 7, 988a33 sqq.

<sup>3</sup> Cela ne signifie pas, bien entendu, que la fin soit un terme statique, mais qu'elle n'est complètement réalisée qu'une fois qu'elle est possédée. Sa visée, en revanche, est dynamique. On retombe ainsi, une fois encore, sur le double sens traditionnel de la finalité.

<sup>4</sup> *De Generatione et Corruptione*, I, 7, 324b13-18 : Ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Τὸ δ' οὐ ἕνεκα οὐ ποιητικόν. Διὸ ἡ ὑγίεια οὐ ποιητικόν, εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν· καὶ γὰρ τοῦ μὲν ποιούντος ὅταν ὑπάρχη, γίνεται τι τὸ πάσχον, τῶν δ' ἕξεων παρουσῶν οὐκέτι γίνεται, ἀλλ' ἔστιν ἤδη· τὰ δ' εἶδη καὶ τὰ τέλη ἕξεις τινές Philopon, dans son commentaire du passage, n'hésite pas à conclure clairement de cette distinction entre la cause finale et l'agent que le Premier Moteur ne peut absolument pas être efficient. Cf. *In libros de generatione et corruptione commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume XIV, 2, édité par H. Vitelli, Berlin, G. Reimer, 1897, 152, 27-153, 1.

Comment donc imaginer que ces deux causes puissent coexister ?<sup>1</sup> Comment penser que le Premier Moteur puisse être à la fois une cause efficiente et une cause finale, quand l'une et l'autre de ces deux causes impliquent d'être non seulement au point de départ du mouvement, mais encore à son point d'arrivée, qu'elles impliquent donc de réunir la contrariété au sein d'un seul et même individu ? Comment, en somme, faire du Premier Moteur, un principe dont la causalité serait la négation pure et simple du principe de contradiction ?

### III. 2. b. L'impossible efficence de l'Acte pur

Ce n'est pas seulement la définition de la cause efficiente et de la cause finale qui oblige à penser que le Premier Moteur ne peut abriter en son sein l'une et l'autre de ces voies d'influence sur le ciel et le monde. Ainsi que le souligne Owens<sup>2</sup>, ce sont aussi les réquisits de la causalité efficiente qui interdisent de penser que l'οὐσία ἀκίνητος, dont la substance est un acte, puisse mouvoir à la manière d'un agent. Car la cause efficiente ne désigne pas seulement le moteur qui se tient au point de départ du mouvement ; elle désigne aussi celui qui meut à la faveur de sa propre mobilité et dont la substance, par conséquent, inclut toujours un certain degré de puissance.

Une cause efficiente naturelle, en effet, c'est-à-dire une cause efficiente corporelle, meut à la faveur d'un contact entre elle et son mobile. Ce contact lui permet de transmettre le mouvement qui est le sien, en même temps qu'il l'oblige à être affectée en retour par son mobile et son mouvement fraîchement transmis<sup>3</sup>. En amont, comme en aval de la causalité efficiente, il y a donc un mouvement, un mouvement qui implique une forme de potentialité. C'est particulièrement évident dans le cas de l'affection retour qui démontre à elle seule la possibilité pour le moteur d'être affecté d'un mouvement ou d'une passion qu'il n'avait pas et donc de passer, à un certain égard de la puissance à l'acte. On a déjà vu<sup>4</sup>, cependant, que le cas du Premier Moteur, parce qu'il est immatériel, obligeait

<sup>1</sup> Contrairement à ce que soutient S. Broadie (1993, p. 379) : certes, la cause efficiente et la cause finale peuvent exister dans la même entité, mais ce ne peut être sous le même rapport. Cela ne peut non plus convenir à une cause première.

<sup>2</sup> J. Owens, 1979, pp. 216-217.

<sup>3</sup> *Physique*, III, 2, 202a7-9. Voir chapitre I, p. 86, n. 1 et 171.

<sup>4</sup> Chapitre I, p. 88 : *De Generatione et Corruptione*, I, 6, 323a28-33 : « Mais il y a des cas, où nous disons que le moteur se borne à toucher le mû, et non pas ce qui est touché touche (...) ; en sorte que si quelque être meut en restant lui-même immobile, il touche bien alors le mû, mais le mû ne le touche en aucune manière. Nous affirmons en effet parfois que celui qui s'en prend à nous nous touche, sans que nous-mêmes nous le touchions. » / ἔστι δ' ὡς ἐνίοτε φαμεν τὸ κινουῦν ἄπτεσθαι μόνου τοῦ κινουμένου, τὸ δ' ἀπτόμενον μὴ ἄπτεσθαι ἀπτομένου. (...) « Ὡστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὄν, ἐκεῖνο μὲν ἂν ἄπτοιτο τοῦ κινήτου, ἐκείνου δὲ οὐδέν· φαμὲν γὰρ ἐνίοτε τὸν λυποῦντα ἄπτεσθαι ἡμῶν, ἀλλ' οὐκ αὐτοὶ ἐκείνου.

Aristote à concevoir une motricité qui n'imposât pas un contact réciproque et qui, en aval de la transmission du mouvement, ne remît donc pas en cause l'immobilité du Premier Moteur. À ce premier égard, le Premier Moteur semble donc étranger au schéma classique de la causalité efficiente, en mouvant au moyen d'un contact qui en est à peine un et qui conduit à penser qu'il meut autrement que comme une cause efficiente. Cependant, on pourrait objecter que ce cas particulier du contact, plutôt que d'indiquer que le Premier Moteur est une cause motrice non efficiente, pourrait signifier, en réalité, qu'Aristote produit une sous-catégorie de la cause efficiente, à laquelle le Premier Moteur pourrait appartenir. De fait, dans ce passage du *De Generatione et Corruptione*, le traitement qu'Aristote réalise du mouvoir est toujours connexe à celui de l'agir ou du produire et l'incapacité du moteur immobile à être mû d'un mouvement retour est pensée en parallèle de l'incapacité de l'agent premier à être affecté par l'être sur lequel il opère<sup>1</sup>. En ce sens, on pourrait imaginer qu'il pût exister des causes efficientes qui, une fois le mouvement transmis, ne fussent pas susceptibles d'en subir les conséquences ni, par suite, de connaître quelque mobilité ou quelque puissance incompatible avec la description de la substance immobile essentiellement actuelle.

Néanmoins, ni l'immobilité, ni l'actualité de cette hypothétique cause efficiente ne peuvent être maintenues, dès lors qu'on n'observe plus seulement les conséquences, mais les conditions de sa motricité. Être une cause efficiente, c'est être au point de départ du mouvement. Cela implique donc que la cause efficiente soit capable de produire un mouvement qu'elle transmette ensuite à son mobile. Comme l'indique Ross, cette transmission peut suivre deux voies d'influence : l'une, physique, qui relève de la force ; l'autre, psychique, qui relève de la volonté : « La cause du mouvement peut être (...) une force opérant *a tergo* et qui peut être (a) une force physique ou (b) une force mentale, un acte de volonté. »<sup>2</sup> Aucune de ces possibilités ne sauvegarde l'immobilité, ni l'actualité du Premier Moteur<sup>3</sup>. L'hypothèse de la force physique, en effet, implique que le moteur soit

<sup>1</sup> *De Generatione et Corruptione*, I, 7, 324b9-13 : « C'est la raison pour laquelle, comme on a dit, parmi les agents, les uns ne peuvent être affectés et les autres le peuvent, et qu'il en va de même pour les agents que pour le mouvement. Car là, le premier moteur est sans mouvement et, pour les choses qui agissent, le premier agent n'est pas susceptible d'affection. » / *διό, καθάπερ εἴρηται, τὰ μὲν τῶν ποιητικῶν ἀπαθῆ τὰ δὲ παθητικά. Καὶ ὡσπερ ἐπὶ κινήσεως τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ποιητικῶν· ἐκαὶ τε γὰρ τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον, καὶ ἐπὶ τῶν ποιητικῶν τὸ πρῶτον ποιοῦν ἀπαθές.*

<sup>2</sup> W. D. Ross, 1924, I, p. CXXXIV : « The cause of movement may be either (...) a force operating *a tergo*, which may be (a) a physical force, or (b) a mental force, an act of will. »

<sup>3</sup> L. Judson (1994, pp. 164-171), cependant, parle de la possibilité d'établir une définition très vaste de la cause efficiente et d'y subsumer une catégorie particulière : celle d'une cause efficiente « non energetic », qui correspondrait au Premier Moteur en ce qu'elle n'impliquerait aucune dépense de force ni physique, ni psychique – donc aucun mouvement – et qu'elle se conjuguerait avec la cause finale (voir p. 427). Néanmoins, l'incompatibilité du point de départ du mouvement et de son point d'arrivée contribue à faire douter de la possibilité d'une telle catégorie conceptuelle.

matériel. Elle implique également qu'il soit lui-même en mouvement. Elle implique enfin qu'il connaisse une forme de potentialité. Certes, le moteur est toujours plus actuel que son mobile. En l'occurrence, la notion même de moteur implique que celui-ci, à l'égard du phénomène qu'il doit provoquer, soit du côté de l'actualité. Cette actualité, cependant, est toujours celle d'un mouvement et, par suite, de l'actualisation d'une potentialité initiale. Quant à l'hypothèse d'une causalité psychique, plus conforme à l'immatérialité du Premier Moteur, elle aussi implique que le moteur connaisse un mouvement dans son âme, de même qu'elle suppose qu'il veuille l'apparition d'un phénomène, volonté vraisemblablement orientée vers le bien et qui apparaît donc sur le fond d'un manque et d'une puissance. En tout état de cause, la doctrine de l'Acte pur interdit de recourir à l'une quelconque de ces hypothèses et, par suite, de faire du Premier Moteur une cause efficiente. En réalité, il n'y a que la causalité finale qui soit compatible avec la doctrine de l'Acte pur, en ce qu'elle n'exige rien de la part du moteur, ni mobilité, ni potentialité. C'est pourquoi même la tentative d'Alexandre d'Aphrodise<sup>1</sup> de soutenir malgré tout l'existence d'une providence divine chez Aristote n'aboutit jamais tout à fait à attribuer au Premier Moteur une causalité efficiente. Si, aux yeux d'Alexandre, la providence existe, si le divin est un principe du bien, c'est, d'une part, parce que ce sont les astres<sup>2</sup> qui assument en grande partie, non pas dans son fondement, mais dans sa réalisation efficiente, l'harmonisation de la nature, c'est, d'autre part, parce que le Premier Moteur est la condition première du bien mais d'une façon telle qu'il ne s'implique pas. De même, en effet, explique Alexandre, que ce qui est chaud par nature a pour effet de chauffer ce qui l'entoure, sans rien faire pour cela, de même le Premier Moteur est bon et excellent et toutes les choses qui en sont voisines en obtiennent donc leur bien, sans que Dieu s'investisse le moins du monde dans cette tâche<sup>3</sup>.

Cependant, il serait inexact, à nos yeux, de voir dans la causalité nécessairement finale du Premier Moteur immobile une sorte de concession qu'Aristote aurait faite à la logique théologique, aux dépens de la logique archologique qui aurait exigé, quant à elle, une liaison plus forte entre le monde et son principe. C'est pourtant une lecture de cet aspect de la conception aristotélicienne du principe divin qu'on retrouve souvent exprimée. Ross, par exemple, écrit : « Quand Aristote considère la nature de Dieu, il a le sentiment que lui attribuer un quelconque intérêt pratique à l'égard du monde le ferait

---

<sup>1</sup> Alexandre d'Aphrodise, *Sur la providence*, traduction par P. Thillet, Paris, Verdier, 2003. Voir également R. Sorabji, 2004 (2), pp. 81 *sqq.*

<sup>2</sup> Voir, à ce sujet, l'article de G. Freundenthal, 2009, pp. 239-281.

<sup>3</sup> Assurément, la lecture qu'Alexandre fait de la causalité du Premier Moteur n'est pas orthodoxe, en ce qu'un certain souci du monde semble toutefois transparaître dans son traité sur la providence, en ce que sa causalité est aussi noétique et formelle, ce qui relève en l'occurrence d'une lecture fort singulière du *De Anima*.

choir de sa perfection ; mais quand il considère le monde, il tend à penser à Dieu d'une manière qui le met en relation plus étroite avec le monde. »<sup>1</sup> Par son balancement même, cette remarque tend à opposer, d'une part, une logique théologique qui privilégierait la perfection divine et, d'autre part, une logique archologique qui chercherait à élaborer une connexion satisfaisante entre le monde et son principe, connexion dont Ross semble penser que la causalité finale ne permet pas totalement de rendre compte. C'est un paradoxe semblable que ces remarques de P. Aubenque semblent exprimer, lorsqu'il explique que la causalité finale du Premier Moteur est une « solution résiduelle, nécessairement obscure et imposée par la difficulté elle-même, à un problème qu'Aristote s'était efforcé vainement de résoudre par d'autres voies : le problème des rapports entre le Dieu transcendant et le monde. »<sup>2</sup> En écrivant que : « Le Dieu d'Aristote est un Dieu qui garde ses distances, son incommensurable distance. »<sup>3</sup>, P. Aubenque semble dire que la logique de la transcendance a gagné sur celle de la connexion, que, d'une certaine manière, la causalité finale du Premier Moteur est une solution plus satisfaisante pour garantir la perfection du divin que l'explication du réel, qu'elle hypothèque en tout cas la possibilité d'unir correctement le monde à son principe.

Il est incontestable que, en faisant du Premier Moteur une cause uniquement finale, Aristote respecte ces qualités que la réflexion philosophique sur la question a montré être essentielles au divin, à savoir l'immutabilité et l'autarcie, qualités sur lesquelles Aristote insiste à plusieurs reprises et dans des contextes différents<sup>4</sup>. Nul doute que la doctrine de *Métaphysique*, Λ, 7 produise donc du dieu une représentation conforme à ce qu'il doit être, aux yeux du philosophe, à savoir un être sans besoin ni mouvement. Nul doute non plus qu'elle ne fasse de l'être premier un être tout à fait transcendant, isolé et dont il est exclu qu'il se tourne vers le monde pour y imprimer sa marque. Cependant, ce ne semble pas être une conséquence de la considération de la perfection du divin uniquement. La logique archologique, tout autant que la logique théologique, conduit nécessairement à faire du principe premier non seulement un acte pur, mais encore un bien dont le mode de causalité

---

<sup>1</sup> W. D. Ross, 1924, I, pp. CXLIX-CL : « When Aristotle considers the nature of God, he feels that the ascription to Him of any practical interest in the world would detract from His perfection ; but when he considers the world he tends to think of God in a way which brings God into closer relation with the world. »

<sup>2</sup> P. Aubenque, 1962, p. 365.

<sup>3</sup> P. Aubenque, 1962, p. 367.

<sup>4</sup> Que ce soit dans le fragment 16 du *De Philosophia*, en *De Cælo*, I, 9, 279a18-21, au sujet des êtres extérieurs à la sphère des fixes, en *De Cælo*, II, 1, 284a13-35, lorsqu'il se félicite que la naturalité du mouvement éthéré évite aux dieux du ciel de connaître un destin incompatible avec l'idée qu'on se fait de l'existence divine, ou bien encore en *Ethica Eudemia*, VIII, 3, 1249b13-17, lorsqu'il précise qu'il ne convient pas à Dieu de donner des ordres, puisque rien ne lui peut manquer.

est nécessairement celui de la finalité<sup>1</sup>. Il est nécessaire, en effet, que l'acte précède toujours la puissance. Il faut aussi que le principe tienne son immortalité et son autarcie de son excellence même. Il importe, pour finir, de ne pas confondre la causalité du bien avec l'un quelconque des autres sens de la cause. En somme, la doctrine de la causalité uniquement finale du Premier Moteur n'est pas le signe que des considérations théologiques sur la nature du divin et la nécessité d'en préserver la perfection auraient empiété sur un discours orienté, en première instance, vers des questions cosmologiques et archologiques. Le discours théologique n'est assurément pas malmené par cette doctrine. Peut-être intervient-il même en sous-main dans sa formulation. Il est clair cependant qu'il n'en est pas la seule cause, ni même la plus importante. Peut-être même est-il plus exact de dire qu'il est une confirmation *a posteriori* de sa pertinence, plutôt qu'un motif d'élaboration. Quoiqu'il puisse sembler, la causalité finale du Premier Moteur est, aux yeux d'Aristote, une façon adéquate, rigoureuse et conséquente de se représenter l'influence du principe premier.

### III. 3. Motifs textuels du rejet de l'efficace divine

Si ce sont à la fois la définition de la cause finale et celle de la substance immobile qui s'avèrent incompatibles avec l'hypothèse d'une causalité efficiente, si, d'autre part, les seuls développements vraiment explicites au sujet du Premier Moteur sont ceux de *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7 qui consistent précisément à lui accorder la seule causalité finale, on peut alors raisonnablement formuler l'hypothèse que les textes, dans lesquels Aristote, à la première lecture, semble faire allusion à la possibilité d'un dieu efficace, voire provident, peuvent (doivent) faire l'objet d'un nouvel examen. En toute rigueur, en effet, on peut s'attendre à ce que la doctrine de la causalité finale du Premier Moteur ne soit pas matière à variation, ni entre des traités aux préoccupations apparentées, ni, de surcroît, au sein d'un même livre de la *Métaphysique*, quand aucune autre solution que celle-ci ne semble s'offrir pour déterminer la voie d'influence de l' $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ .

#### III. 3. a. Examen des indices textuels de l'efficace

Sans doute les meilleurs témoignages dont puisse se prévaloir l'hypothèse interprétative qui voit dans le Premier Moteur Immobile une cause efficiente du mouvement céleste sont ceux issus de *Métaphysique*  $\Lambda$  : la continuité argumentative et conceptuelle du livre plaiderait aisément en faveur d'une relecture du chapitre 7, s'il

---

<sup>1</sup> Voir les premiers développements du chapitre V, pp. 305-314.

s'avérait que l'un ou l'autre passage du livre fût clairement état de la causalité efficiente de la substance immobile. Mais il n'est rien de tel. En réalité, aucun des textes dont certains pensent qu'ils sont des signes de la causalité efficiente du Premier Moteur n'indique rien de définitif ni de clair. De chacun il est possible de produire une lecture à la fois intelligible, cohérente et conforme à la doctrine du chapitre 7.

L'un des ces indices, peut-être le plus probant d'entre eux compte tenu de son appartenance à l'un des chapitres qui traitent de la substance immobile, correspond à ce membre de phrase par lequel Aristote entame la déduction de l'existence d'un moteur premier, immobile et actuel :

Ἄλλὰ μὴν εἴ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν... / « Cependant, s'il existe une chose capable de mouvoir ou de produire... »<sup>1</sup>

L'expression « κινητικὸν ἢ ποιητικόν », ou quelque chose d'approchant, est très loin d'être une expression consacrée. Dans la totalité du corpus, il n'en existe que trois occurrences : celle-ci, en *Λ* 6, celle de *Λ* 10<sup>2</sup> et une autre en *De Anima*, III, 2<sup>3</sup>. À lui seul, le faible nombre de ces emplois peut convaincre que l'expression ne désigne pas, pour Aristote, une manière ordinaire de parler ni, par suite, de faire allusion à une cause efficiente. Il dissuade donc de lire toutes ces occurrences en parallèle les unes des autres. En l'occurrence, l'emploi du *De Anima* n'a rien de significatif pour l'étude de la causalité du Premier Moteur : contrairement à celles de *Λ* 6 et de *Λ* 10, il n'y est pas question de la cause du mouvement céleste, ni même de la nature des principes premiers du réel, mais, plus simplement, des causes de la sensation et de la production d'un acte commun au sensible et au sentant. L'occurrence de *Λ* 10, en revanche, est nettement plus pertinente. Elle intervient au sein d'une discussion de ce que doivent être les principes premiers du réel. Aristote vient de montrer que, afin de rendre compte des mouvements célestes, de la génération et de leur ordre, il est nécessaire d'admettre l'existence d'êtres éternels. Cependant, explique-t-il ensuite, il est insuffisant d'admettre des principes éternels analogues aux principes académiciens, qu'il s'agisse des Idées, des Nombres ou des contraires. Ni les Idées ni les Nombres, en effet, ne sont des causes de génération ni de mouvement<sup>4</sup>, ni même des causes formelles. Quant aux contraires, ils ne sont capables ni de mouvoir, ni de produire :

<sup>1</sup> *Métaphysique*, *Λ*, 6, 1071b12.

<sup>2</sup> *Ibidem*, *Λ*, 10, 1075b31.

<sup>3</sup> *De Anima*, III, 2, 426a4-5 : ἡ γὰρ τοῦ ποιητικοῦ καὶ κινητικοῦ ἐνέργεια.

<sup>4</sup> Comme Aristote le souligne souvent en *Métaphysique*, *A*, 9 et *M*, 5. Voir chapitre IV, pp. 261-263.

« Mais certes, aucun contraire ne sera ce qui est capable de produire et de mouvoir, car ils pourraient ne pas être ou, du moins, leur production serait postérieure à la puissance. Les êtres éternels n'existeraient pas. Or ils existent. »<sup>1</sup>

C'est donc au sujet des contraires qu'Aristote remarque qu'ils ne sauraient constituer une cause du mouvement ni du devenir, puisqu'aucun n'est capable d'être une cause productrice ni motrice (*ποιητικὸν καὶ κινητικόν*). Cette remarque trouve un premier motif dans ce que les contraires devraient être en mesure d'expliquer, s'ils étaient véritablement des principes, à savoir le mouvement céleste, d'une part, la génération dans la nature, de l'autre<sup>2</sup>. L'alliance d'une cause motrice et d'une cause productrice dans la remarque qui suit n'est donc pas tant le signe d'une équivalence, ni d'une conjonction ordinaire de deux aspects complémentaires d'une même cause, que la marque d'une reprise ordonnée et minutieuse du propos qui a justifié qu'on mentionne, puis qu'on critique, l'hypothèse de contraires principiels.

Or, si aucun des contraires ne peut rendre compte du devenir et du mouvement, c'est parce qu'ils sont tous potentiels<sup>3</sup>. Les contraires impliquent une forme de potentialité qui s'oppose au principe de l'antériorité de l'acte sur la puissance. Or, on a vu, au chapitre IV, que c'est une critique tout à fait similaire qu'Aristote développe en  $\Lambda$  6, au sujet des Idées ou de toute autre substance académicienne. C'est pourquoi on a raison d'estimer que l'expression « *ποιητικὸν καὶ κινητικόν* », en  $\Lambda$  10, est parente de celle de  $\Lambda$  6 car l'une et l'autre s'intègrent à une démonstration qui vise à souligner que le principe premier du mouvement et du devenir doit être en acte et non pas en puissance. C'est le motif de la critique des Idées, des Nombres, puis des contraires en  $\Lambda$  10 ; c'est aussi celui de ce passage de  $\Lambda$  6. Chacun souligne que les Académiciens ont commis l'erreur de croire que la puissance précédait l'acte. Il existe donc une réelle pertinence à rapprocher ces deux textes. Cela ne signifie pas, néanmoins, qu'il faille être aveugle aux motifs véritables de cette convergence, ni même aux menues différences, en vertu desquelles ils ne se superposent pas tout à fait l'un à l'autre. Or, ce que ces deux textes ont en commun, ce n'est pas de mener une discussion explicite au sujet du Premier Moteur, mais bien plutôt de formuler une critique des Académiciens. C'est dans le cadre de cette critique que l'expression incriminée revient par deux fois, de sorte qu'il semble raisonnable de penser que, en  $\Lambda$  6, elle ne s'intègre pas tant à une description de la causalité du Premier Moteur, qu'à un bref développement polémique relatif à l'Académie. Dans cette perspective,

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 10, 1075b30-33: ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γ' ἔσται τῶν ἐναντίων ὅπερ καὶ ποιητικὸν καὶ κινητικόν; ἐνδέχοιτο γὰρ ἂν μὴ εἶναι. ἀλλὰ μὴν ὕστερόν γε τὸ ποιεῖν δυνάμειος. οὐκ ἄρα ἀίδια τὰ ὄντα. ἀλλ' ἔστιν.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1075b25-26. Rien de tel, cependant, en  $\Lambda$  6 qui impose simplement de déterminer la cause du mouvement céleste et non pas aussi celle du devenir. Il n'est donc pas impératif, dans ce contexte, de trouver une cause productrice. C'est pourquoi la formule est disjonctive. Voir les remarques plus bas.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1075b23.



« κινητικὸν ἢ ποιητικὸν » ne serait pas tant une description en bonne et due forme du Premier Moteur, qu'un premier motif de critique de Platon et de ses épigones.

Il serait inexact, cependant, de faire comme si l'occurrence de  $\Lambda 6$  n'avait aucun rapport avec l'objet principal du chapitre 6. Elle s'intègre, au contraire, fort bien à une discussion relative à la substance immobile. Cependant, elle s'y intègre dans l'exacte mesure où elle n'est pas identique à l'occurrence de  $\Lambda 10$ , mais où, plutôt que de joindre la causalité motrice et la causalité efficiente en un tout, elle préfère les énumérer au sein d'une disjonction qui laisse ouverte la possibilité que l'un des deux modes seulement de la causalité convienne au principe premier. J.-B. Gourinat et A. Laks<sup>1</sup> montrent, en effet, qu'il faut préserver la signification disjonctive de la formule : Aristote ne souhaite pas dire que la cause du mouvement céleste est motrice *et* productrice, mais qu'elle doit nécessairement être l'une *ou* l'autre, c'est-à-dire qu'elle doit posséder les moyens d'être efficace et qu'elle doit donc être en acte. Du reste, le simple fait qu'Aristote adapte la formule, c'est-à-dire qu'il l'exprime au moyen d'une conjonction, en  $\Lambda 10$ , dans un contexte où il importe seulement de disqualifier les versions académiciennes du principe<sup>2</sup>, puis au moyen d'une disjonction, en  $\Lambda 6$ , lorsqu'il faut s'adapter à l'étude de la substance immobile, est un signe suffisant de ce que la formule « κινητικὸν ἢ ποιητικὸν » ne saurait être un indice vraiment probant de l'attribution par Aristote d'une causalité efficiente au Premier Moteur. Cette disjonction n'est donc grevée d'aucune insuffisance philosophique. Il n'est aucun besoin de supposer, comme le fait E. Berti<sup>3</sup>, qu'Aristote doit montrer, pour satisfaire aux motifs de sa critique des Académiciens, que le Premier Moteur doit être à la fois ἐν ἐνεργείᾳ *et* ποιητικὸν. Il semble qu'E. Berti confonde ici agir et produire, ἐνεργεῖν *et* ποιεῖν, car la critique d'Aristote n'est motivée que par le refus de faire de la puissance une réalité première. Par suite, montrer que les principes académiciens, ne sont pas productifs n'est jamais qu'une façon de montrer qu'ils sont en puissance. Le ποιεῖν n'est qu'un mode de l'actualité, il n'est pas une détermination supplémentaire du principe, à laquelle il faudrait encore satisfaire, une fois que l'on se serait assuré de l'actualité de ce dernier. Par conséquent, Aristote peut se contenter de faire du Premier Moteur une substance motrice, sans jamais lui attribuer aucune efficacité, car montrer qu'elle est κινητικὸν suffit à s'assurer que le principe premier du mouvement est bien tel qu'il respecte la priorité de l'acte sur la puissance.

<sup>1</sup> J.-B. Gourinat, 2004, pp. 58-59 ; A. Laks, 2000, p. 126.

<sup>2</sup> Comme le montre encore J.-B. Gourinat (2004, pp. 66-67), il n'y a aucune raison de lire ce passage de  $\Lambda 10$  comme s'il suggérait que le Premier Moteur était à la fois κινητικὸν *et* ποιητικὸν car la conjonction de la causalité finale du Premier Moteur et de la causalité efficiente des astres suffit à rendre compte de ce que les contraires ne peuvent expliquer, à savoir le mouvement des corps célestes, la génération dans la nature et l'ordre que respectent tous ces phénomènes.

<sup>3</sup> Voir p. 426.

Le passage de *Métaphysique*  $\Lambda$  qui, après celui-ci, pourrait le plus fortement faire douter que le Premier Moteur fût uniquement une cause finale est cette remarque, au chapitre 10<sup>1</sup>, par laquelle Aristote souligne, au terme d'une critique d'Anaxagore, qu'il a lui-même su unir la causalité finale à ce qui semble s'apparenter à la causalité efficiente, en proposant l'identité de deux ordres de causes, l'un analogue à la médecine, l'autre analogue à la santé. Assurément, la santé est ici un exemple de cause finale et on peut penser que la médecine, quant à elle, illustre le cas de la cause efficiente. Il existe plusieurs raisons, cependant, pour ne pas s'en remettre, sur la base de ce simple texte, à l'hypothèse de la causalité efficiente du Premier Moteur. J.-B. Gourinat<sup>2</sup>, par exemple, montre que rien ne permet d'affirmer qu'Aristote décrit ici sa propre représentation de l'intellect divin et principiel. Sa critique n'aurait donc qu'une valeur circonstanciée : elle tendrait à mettre en évidence une insuffisance de la pensée anaxagoréenne. Surtout, poursuit J.-B. Gourinat<sup>3</sup>, Aristote fait ici appel à l'exemple d'un intellect artisan, c'est-à-dire d'un intellect qui, à l'image de celui du médecin, exerce une activité efficiente, en raison de son orientation vers une finalité. Cependant, rien ne permet de juger que l'intellect du Premier Moteur est un intellect artisan. Ce n'est d'ailleurs pas là ce qui paraît le plus conforme à la manière précise dont s'exerce sa causalité selon  $\Lambda$  7, c'est-à-dire  $\omega\varsigma \xi\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ . En somme, il peut apparaître que les conditions pour pouvoir infailliblement appliquer les indications de ce texte à la doctrine du Premier Moteur sont trop nombreuses et trop indécisives pour permettre de remettre en cause les développements les plus explicites de  $\Lambda$  7. Surtout, il peut n'être pas besoin de faire ce pas coûteux. Ceci n'a rien de décisif, en effet, que, par l'exemple de la médecine et de la santé, Aristote montre qu'il a su allier l'une à l'autre la cause efficiente et la cause finale. En vérité, que reproche Aristote à Anaxagore ? De n'avoir pas expliqué que le bien pût être une cause motrice autrement que par l'entremise d'un intellect qui le poursuit, que le bien pût être moteur, en somme, de n'avoir pas su conjuguer la causalité motrice à la causalité finale<sup>4</sup>. En tout état de cause, la doctrine de la causalité finale du Premier Moteur Immobile sait elle aussi résoudre cette difficulté, car la fin est une cause motrice, sans même avoir besoin de s'y employer, tandis que l'efficience requise est transférée à un intellect subalterne – celui des astres –, de sorte que n'est pas remise en question la primauté de l' $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ . La représentation aristotélicienne du bien sait donc expliquer qu'il soit une cause motrice, sans avoir besoin, pour ce faire, de dédoubler, de manière contradictoire, le principe premier. Partant, si, eu égard à la représentation d'un intellect artisan, l'alliance aristotélicienne de la cause

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 10, 1075b8-9. Cf. p. 427.

<sup>2</sup> J.-B. Gourinat, 2004, p. 65.

<sup>3</sup> J.-B. Gourinat, 2004, pp. 65-66.

<sup>4</sup> Comme on l'a déjà dit pp. 426-427.

efficace et de la cause finale sait résoudre l'aporie anaxagoréenne, il n'est toutefois pas certain qu'il faille estimer que c'est là la solution qu'Aristote souhaite préconiser dans le cas de la cause absolument première du mouvement, puisque la doctrine de la causalité motrice – et finale – du Premier Moteur permet à elle seule de résoudre les difficultés devant lesquelles Anaxagore a échoué.

Le dernier indice du livre  $\Lambda$  qui pourrait faire penser que le Premier Moteur est une cause efficace est ce passage du chapitre 10<sup>1</sup>, à nouveau, dans lequel Aristote s'interroge, au moyen de l'image de l'armée et du général, sur les différents modes d'existence du bien dans le monde. L'image sert une interrogation sur la causalité du principe. Assurément, cette interrogation est présente en  $\Lambda$  10, puisqu'Aristote remarque que l'ordre est à cause du général et non pas l'inverse. Cependant, la causalité efficace du Premier Moteur n'est jamais mentionnée<sup>2</sup>. Et comme le remarque J.-B. Gourinat<sup>3</sup>, c'est une formule bien vague qu'Aristote emploie pour l'exprimer (« διὰ τοῦτον ἐστίν »), qui ne dit rien, en tout cas, sur le mode de causalité du général. De surcroît, l'orientation démonstrative de  $\Lambda$  10 ne consiste pas à discuter, en première instance, du rapport de la nature à son principe, mais du mode d'existence de son bien. C'est pourquoi il est peut-être discutable d'assimiler instantanément la figure du général à celle du Premier Moteur. P. Aubenque<sup>4</sup> remarque, en effet, que la question du passage porte en premier lieu sur le bien et non sur le dieu. Cette précision indique, en tout cas, que c'est relativement au concept du bien qu'il faut replacer le débat éventuel sur la causalité du principe. Or, Aristote dit du général qu'il est à la fois un bien et une cause du bien. Le bien possède une causalité propre, celle de la cause finale. En outre, il n'y aurait guère de sens à dire du général qu'il est un bien pour l'armée, le plus grand même, s'il était seulement la cause efficace de l'ordre. Il ne serait pas alors lui-même un bien, mais l'une des conditions d'apparition du bien immanent. Si donc il faut prendre à la lettre la description du général, si donc il faut observer attentivement tout ce qu'implique l'image dont se sert ici Aristote, il importe alors de ne pas négliger le fait qu'il dit clairement du général qu'il est un bien et la cause du bien, ce qui implique, à un double niveau, que le général soit une cause finale. On le voit, l'interprétation du passage dans le sens d'une causalité efficace du Premier Moteur est plus délicate qu'il n'y paraît et les indices d'une causalité finale du général plus nombreux qu'on ne l'aurait pensé. En tout cas, on peut répéter à son sujet ce que nous faisons valoir plus haut, à savoir qu'il n'y a rien, dans ce texte, de suffisamment précis qui permette de remettre en cause les développements explicites de  $\Lambda$  7.

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 10, 1075a11-15. Cf. chapitre V, p. 306.

<sup>2</sup> Ainsi que le remarque S. Roux (2004, p. 179).

<sup>3</sup> J.-B. Gourinat, 2004, p. 63.

<sup>4</sup> P. Aubenque, 1962, p. 346

Du reste, il n'est pas non plus certain que les autres passages du corpus, dont on a vu qu'ils dessinaient l'image d'un dieu efficient et provident, forcent à revenir sur la causalité uniquement finale du Premier Moteur. Parmi ces textes, nous avons mentionné cette référence du *De partibus animalium*<sup>1</sup> à la réflexion qu'Héraclite avait adressée à ses visiteurs et qui suggérait que, pour Aristote aussi, les dieux étaient là où l'on ne pensait pas les trouver, c'est-à-dire dans la nature. À dire vrai, cependant, le texte d'Aristote ne va pas jusque là. Il est vrai qu'il cherche à établir un parallèle entre la phrase d'Héraclite et son propre objectif démonstratif. Néanmoins, les termes de ce parallèle ne sont peut-être pas les dieux, de part et d'autre. En rappelant qu'Héraclite a soutenu métaphoriquement que les dieux se trouvaient aussi en un lieu apparemment indigne d'eux, Aristote ne cherche pas tant à les réintroduire dans la nature, qu'à montrer que quelque chose de divin au sens large – la beauté en l'occurrence – se trouve aussi dans les êtres naturels et non pas seulement dans les dieux célestes. Les termes de la comparaison ne sont donc pas deux localisations des dieux, mais deux localisations du bien et du beau, l'une dans les dieux, l'autre dans les êtres corruptibles. L'allusion de la *Politique*<sup>2</sup> à la cohésion qu'une force divine exerce sur le monde n'est pas non plus particulièrement problématique. Commençons par noter qu'Aristote ne dit rien de précis : certes, il existe une puissance divine qui assure à l'univers sa cohésion. Rien n'indique toutefois que cette puissance désigne explicitement une force efficiente et qu'elle ne soit pas, plus largement, une façon de parler (conformément au sens courant de la *δύναμις*), qu'Aristote, par suite, n'aurait pas pris soin de mieux accorder son propos aux subtilités de Λ. Théophraste<sup>3</sup>, en tout cas, qui ne doute pas que le Premier Moteur soit une cause finale, utilise, à son propos, ce terme de *δύναμις* qui ne semble pas le gêner. Du reste, la causalité finale du Premier Moteur peut, elle aussi, être une cause de cohésion de l'univers. Un autre passage du même livre de la *Politique*, en tout cas, ne laisse pas douter que le Premier Moteur n'exerce aucune activité qui soit tournée vers l'extériorité, puisque c'est son activité qui fournit le modèle de l'autarcie, modèle auquel il faut conformer la vie humaine et celle de la cité<sup>4</sup>. Ce sont, en substance, les mêmes remarques que nous pourrions formuler au sujet de la description du dieu, en *De Generatione et Corruptione*, II, 10<sup>5</sup>. Il n'est pas anodin qu'Aristote ne parle pas explicitement du Premier Moteur Immobile, mais, plus largement, du dieu, laissant

<sup>1</sup> *De partibus animalium*, I, 5, 645a16-26.

<sup>2</sup> *Politique*, VII, 4, 1326a29-33. Cf. p. 433.

<sup>3</sup> Théophraste, *Métaphysique*, 4b18-5a4. Voir le texte et sa traduction p. 382.

<sup>4</sup> *Politique*, VII, 3, 1325b28-30 : « En effet, le dieu et tout l'univers existeraient de manière encore moins belle, eux qui ne sont pas engagés dans des activités tournées vers l'extérieur, en plus de celles qui leur sont propres » / *σχολῆ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν*

<sup>5</sup> *De Generatione et Corruptione*, II, 10, 336b31-32. Cf. p. 433.

ainsi ouverte la possibilité qu'il ne s'agisse pas tant de la substance immobile de *Métaphysique*,  $\Lambda$  que du divin en général et, par suite, d'une caractérisation vague du principe, dont il semble évident qu'il appartient à une catégorie élargie de la divinité. Car les astres sont les principes de la génération et de la corruption, ainsi que de leur éternelle alternance. Il n'est pas négligable non plus que l'action que le dieu est dit avoir sur le monde et la génération en décrive le résultat seulement, et non pas le mode de causalité. On ne peut guère déduire, en effet, de « συμπληρώω » une quelconque indication vraiment fiable en faveur de la causalité efficiente d'un dieu dont on peut encore se demander s'il est le Premier Moteur lui-même.

Mis à part ces quelques textes du corpus conservé, il existe deux dernières sortes d'indices qui pourraient faire croire à l'efficacité, voire à la providence du Premier Moteur. À la première appartient l'extrait du *De Cælo*, I, 4<sup>1</sup>, ainsi que les deux fragments 11<sup>2</sup> et 13<sup>3</sup> du *Protreptique* qui mentionnent tous l'existence d'un binôme φύσις – θεός à l'origine des phénomènes naturels et surtout de ceux qui sont finalisés. Aucun de ces textes ne dit rien de très explicite. Aucun ne se réfère à la théorie du Premier Moteur Immobile, mais, comme presque tous les passages incriminés, à une appréciation très vague du divin. Chacun d'entre eux conjugue le divin à la finalité naturelle, mais aucun ne va jusqu'à dire que le dieu l'inscrit dans la nature, qu'il la produit. Dire que ni la nature ni le dieu ne font rien en vain, comme en *De Cælo*, I, 4, ne doit pas nécessairement être lu comme une preuve de l'efficacité du Premier Moteur ni du dieu : si la nature elle-même, après tout, ne fait rien en vain, c'est d'abord parce qu'il faut l'entendre comme une fin, de sorte qu'il n'est pas impossible que ce soit la causalité finale de l'une et l'autre structures, plus que leur efficacité, qu'Aristote cherche ici maladroitement (compte tenu de l'emploi de ποιεῖν) à exprimer. Le fragment 13, lui non plus, lorsqu'il montre que le philosophe trouve son bonheur dans une vie théorique, au cours de laquelle il contemple la nature et le dieu, ne dit rien que le corpus ne démentirait. N'est-ce pas, selon le *De partibus animalium*, I, 5, être philosophe que de considérer les causes ? N'est-ce donc pas à cette tâche que le philosophe doit se vouer, dans la philosophie première, comme en science naturelle ? Du reste, rien dans ce passage du fragment n'indique que le dieu pilote la nature, mais seulement qu'il est, au même titre qu'elle, une réalité causale, sans doute de même type, c'est-à-dire finale. Quant au fragment 11, il peut donner l'impression que le dieu engendre l'homme et peut-être est-ce là ce que veut exprimer Jamblique. Cela ne signifie toutefois pas que ce soit la doctrine qu'Aristote exprimait dans le *Protreptique*, ni

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 4, 271a33. Cf. p. 432.

<sup>2</sup> *Protreptique*, fragment 11 (Jamblique, *Protreptique*, 9, 51, 7) : ἡ φύσις ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ ὁ θεός.

<sup>3</sup> *Ibidem*, fragment 13 (Jamblique *Protreptique*, 10, 55, 26-27) : « πρὸς τὴν φύσιν βλέπων (...) καὶ πρὸς τὸ θεῖον »

même que ce soit celle qu'il défende au sujet du Premier Moteur Immobilable. Et si telle était bien la doctrine qu'Aristote exprimait dans le *Protreptique*, on peut encore supposer que faire remonter au dieu, et non pas seulement à la nature, la finalité théorique de l'homme soit un argument efficace dans un traité d'exhortation à la philosophie. Remarquons, en tout cas, avec Düring<sup>1</sup>, que ce passage, ainsi que les deux précédents, peut être lu non pas comme le témoignage de l'efficacité du Premier Moteur, mais comme l'indication qu'il existe quelque chose de divin dans la nature, puisque celle-ci œuvre en vue du bien et du beau, qualités divines s'il en est. Le *καί* qui relie la nature au dieu ne serait donc pas tant additif qu'explicatif. En un sens, c'est l'interprétation que fournit R. Bodéüs<sup>2</sup> du passage de *De Caelo*, I, 4, puisqu'il montre que le dieu n'est cité dans ce texte que parce qu'Aristote réalise une critique du *Timée* et de l'inutilité des cercles de l'âme du monde qui tournent en sens contraire. Ce qu'Aristote chercherait donc à montrer, c'est que le Démonstrateur du *Timée* travaille en vain. En ce sens, il serait, en réalité, plus significatif que la nature accompagne la mention du dieu, plutôt que l'inverse, puisqu'Aristote signifierait par là que c'est la nature, dans sa pensée, qui assume le travail que Platon assigne au Démonstrateur. En ce sens également, le dieu ne serait pas une instance qui se superposerait à la nature, mais une caractérisation de celle-ci.

À la seconde sorte d'indices présents dans les fragments des œuvres perdues appartiennent ces quelques passages du *De Philosophia* qui assignent au principe divin une action clairement démonstratrice. Par la terminologie explicite qu'ils emploient, ainsi que par leur nombre, ces fragments sont sans nul doute les plus difficiles à rattacher à la doctrine de la causalité uniquement finale du principe divin. Là encore, cependant, les raisons de douter sont nombreuses. N'oublions pas en effet qu'il est probable que le *De Philosophia* n'ait jamais formulé l'hypothèse de l'existence d'un Premier Moteur Immobilable, de sorte que la démonstration qu'Aristote accorde peut-être à un principe divin, dans ce dialogue, n'a aucune raison de concerner l'Acte pur<sup>3</sup>. De plus, ces fragments, on le sait, appartiennent à une œuvre perdue ; ils font état d'une doctrine bien proche de celle du *Timée*. Il n'est alors pas impossible que les témoins du dialogue aient, consciemment ou non, rapproché la thèse aristotélicienne de celle de son maître. Il n'est pas impossible non plus qu'il aient en fin de compte attribué au Stagirite ce que celui-ci faisait dire à Platon

---

<sup>1</sup> I. Düring, 1961, pp. 190 ; 212-224.

<sup>2</sup> R. Bodéüs, 1992, pp. 104-105.

<sup>3</sup> Selon J. Moreau (1939, p. 127), cette activité démonstratrice est immanente, elle appartient à une structure naturelle, tandis que selon Pépin (1971, pp. 325-332 ; 1964, pp. 472-512), elle est le produit d'une création *ab aeterno* du monde par un intellect hypercosmique (éthéré) qui n'a rien à voir avec le Premier Moteur. Même Dumoulin (1981, p. 69) qui estime que le *De Philosophia* exprimait la doctrine du Premier Moteur Immobilable, juge que les fonctions démonstratrices du principe sont celles d'un dieu immatériel et non moteur.

ou au protagoniste platonicien. C'est d'ailleurs pour cette raison que certains interprètes considèrent que ces fragments sont inauthentiques, Bignone<sup>1</sup> jetant le discrédit sur les fragments 12b et 13, Untersteiner<sup>2</sup> sur le fragment 19c. On peut encore faire l'hypothèse que ces fragments pâtissent, pour partie d'entre eux, d'une contamination soit par la doctrine stoïcienne, soit par la perspective monothéiste, étant donné que ce sont les témoignages de Philon<sup>3</sup> qui portent les références les plus claires à la doctrine d'un divin démiurge<sup>4</sup>. Peut-être enfin cette description du principe divin se justifie-t-elle plus par l'objectif littéraire du dialogue, que par les indications d'une réflexion philosophique techniquement élaborée. Entendons par là qu'il n'est pas inenvisageable qu'Aristote ait surtout cherché, dans le *De Philosophia*, à convaincre de l'existence du divin et à formuler, à l'adresse d'un public élargi, des preuves élégantes et persuasives de l'existence de Dieu. La description de l'activité démiurgique du principe peut fort bien, dans ce contexte, être la conséquence d'une adaptation de la doctrine à ce qu'un public de non-spécialistes était capable d'entendre. Dire du divin qu'il est un principe d'ordre dans la nature, en tant qu'il agit sur elle, tel un artisan ou un architecte, n'a rien d'inintelligible, ni même d'inattendu, pour un lecteur éclairé, mais non philosophe, qui a déjà pu fréquenter la doctrine platonicienne. Il peut être plus délicat, en revanche, de lui faire admettre que le divin est une cause uniquement finale, car c'est là une proposition bien peu intuitive et que seule une réflexion philosophique fort complexe peut justifier, justification qui, du reste, demanderait de trop nombreuses démonstrations, lesquelles détourneraient le dialogue de son thème principal, ainsi que de sa fonction exotérique. En somme, avouons que notre connaissance des œuvres perdues n'est pas assez fermement établie pour permettre de formuler aucune conclusion définitive. Néanmoins, chacun de ces facteurs d'incertitude est une raison de ne pas remettre en cause la causalité uniquement finale du Premier Moteur. Reconnaissons donc qu'il n'est que des indices fragiles qui contrebalancent l'évidence de la seule doctrine explicite qu'Aristote formule au sujet de la causalité du Premier Moteur et vers laquelle conduisent ensemble l'étiologie et l'archologie aristotéliennes<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> E. Bignone, 1936, p. 257.

<sup>2</sup> M. Untersteiner, 1963, p. 223.

<sup>3</sup> *De Philosophia*, fragment 13 (Philon, *Legum allegoriarum*, 3, 32, 97-99 ; *De praemiis et poenis*, 7, 41-43 ; *De specialibus legibus*, 3, 34, 185-194).

<sup>4</sup> En ce sens, cf. E. Berti, 1962, pp. 284-286 ; 290 ; R. Brachet, p. 94.

<sup>5</sup> C'est pourquoi il n'est pas inutile de remarquer, avec Ross (1924, I, p. CLI), quoi qu'en puisse dire Simplicius (cf. *supra* pp. 433) qui trahit trop son souci d'accorder Aristote et son maître, que la thèse de l'efficience du Premier Moteur trouve une place si restreinte dans le corpus qu'elle convainc, *in fine*, par son absence même, de son inexistence : « But it is remarkable how little trace there is of this way of thinking, (...) ; he never uses the world *πρόνοια* of God, as Socrates and Plato had done; he has no serious

### III. 3. b. Le Premier Moteur de la *Physique* est-il une cause efficiente ?

Il existe une dernière raison textuelle qui pourrait convaincre que le Premier Moteur Immobile, à un égard ou à un autre, est une cause efficiente. Il s'agirait d'opérer une distinction entre l'exposé que *Physique*, VII et VIII font du Premier Moteur et celui de *Métaphysique*, Λ. Le motif de cette distinction serait précisément celui de la causalité : tandis que *Métaphysique*, Λ proposerait bel et bien la doctrine de la causalité finale de la substance immobile, *Physique*, VII et VIII, en revanche, traduiraient une doctrine sensiblement différente, puisque le Premier Moteur y serait conçu telle une cause efficiente. C'est un partage de ce genre que propose d'opérer de Corte<sup>1</sup> : la « théologie » de la *Physique* ferait état d'un dieu efficient, qui meut par contact, en vertu de sa présence *effective*, tandis que la « théologie » de Λ ferait de Dieu un moteur séparé, qui meut par sa présence *objective*. En somme, le mouvement partirait de Dieu pour rejoindre le monde, dans la *Physique*, tandis que, en Λ, il partirait du monde pour rejoindre Dieu. « Dans les deux cas, Dieu est bien cause du mouvement de l'univers, puisque, Dieu n'existant pas, ce mouvement ne pourrait naître, mais dans le premier cas Dieu est essentiellement actif, dans le second il est passif... »<sup>2</sup>

À l'origine de cette lecture, il y a, d'une part, le silence que garde Aristote dans la *Physique* au sujet du mode de causalité du Premier Moteur. S'ajoute alors le fait notable que seul le mouvement est discuté dans ces livres, que seule la cause motrice semble l'y intéresser. Il faudrait alors conclure que ce silence s'expliquerait en raison de l'efficience du Premier Moteur : puisqu'Aristote ne prend pas la peine de préciser que ce moteur est une cause finale, ce serait parce que le contexte scientifique du passage rendrait suffisamment évident que sa causalité est d'abord efficiente. D'autre part, il y a cette description du Premier Moteur en termes de puissance, description sur laquelle Aristote fonde la démonstration de son indivisibilité et de son immatérialité, à la fin de *Physique*, VIII, 10<sup>3</sup>. À la fin de Λ 7, Aristote fait allusion à ce même passage<sup>4</sup> :

---

belief in divine rewards and punishments; he has no interest as Plato has in justifying the ways of God to man. »

<sup>1</sup> M. de Corte, 1931, pp. 105-146. Aux yeux de de Corte (p. 146), seule la doctrine de la création eût pu réconcilier la cause efficiente et la cause finale, en montrant pourquoi le monde a Dieu pour fin, puisque ce serait son action créatrice qui eût inscrit cette finalité en lui. Cette perspective sera discutée dans le dernier moment du chapitre.

<sup>2</sup> M. de Corte, 1931, p. 132.

<sup>3</sup> *Physique*, VIII, 10, 267b17-26. Cf. chapitre I, p. 77.

<sup>4</sup> Comme l'indique Bonitz. Ross estime qu'Aristote ne fait pas ici référence à un autre ouvrage, mais à certaines prémisses posées plus haut. Cependant, A. Laks (2000, p. 122) montre que les éléments nécessaires à la démonstration ne sont pas au complet en Λ et G. Aubry (2006, p. 173) souligne la similitude d'expression entre ce passage et *Physique*, VIII, 10.



« Or on a aussi montré que cette substance ne peut avoir aucune grandeur, mais qu'elle est sans parties et indivisible (car elle meut pendant un temps illimité, tandis que rien de limité n'a une puissance illimitée. Or, puisque toute grandeur est soit illimitée, soit limitée, d'une part, pour cette raison, elle ne peut avoir une grandeur limitée, d'autre part, elle n'en peut avoir d'illimitée, parce que, d'une manière générale, il n'existe aucune grandeur illimitée. »<sup>1</sup>

À l'évidence, si le Premier Moteur possède une puissance illimitée de mouvoir – raison pour laquelle il semble ressortir de ces textes qu'il ne possède aucune grandeur – cela signifierait très clairement qu'il n'est pas une cause finale, mais qu'il est au contraire une cause efficiente et productrice, en somme qu'il mouvrait en vertu d'une certaine force. Et puisque ce passage semble originellement issu de *Physique*, VIII, 10, on pourrait alors faire l'hypothèse que le Premier Moteur de la *Physique* serait une cause efficiente, tandis que celui de  $\Lambda$  demeurerait une cause finale. Aristote aurait simplement introduit dans sa démonstration, en  $\Lambda$  7, quelques remarques dont il ne se serait pas aperçu qu'elles contredisaient la doctrine de la causalité finale qu'il venait d'établir<sup>2</sup>.

En réalité, ces passages sont un indice assez mince pour soutenir que la causalité du Premier Moteur n'a pas toujours été semblablement définie. G. Aubry<sup>3</sup> a raison de souligner qu'aucun d'entre eux n'attribue jamais directement la puissance au Premier Moteur : il ne s'agirait que d'un outil démonstratif qui permettrait de déduire l'indivisibilité du Premier Moteur et non d'une nouvelle qualité de ce dernier. Aristote se contente de montrer que la puissance infinie de mouvoir est incompatible avec la grandeur, mais il n'affirme jamais que le Premier Moteur possède une telle puissance. Certes, il répète dans chacun de ces textes que le Premier Moteur meut pendant un temps illimité. Mais précisément, c'est une motricité illimitée qu'il lui attribue, et non pas une puissance.

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7, 1073a5-11 : δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν (κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον· ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ ἂν ἔχοι μέγεθος, ἄπειρον δ' ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἄπειρον μέγεθος).

<sup>2</sup> Si toutefois l'on trouve surprenant et peu crédible qu'Aristote ait juxtaposé naïvement des développements incompatibles, on pourrait alors argumenter que ce texte est l'un de ceux qui démontrent que le Premier Moteur est, quel que soit le texte considéré, une cause efficiente. C'est le parti qu'adoptent E. Berti (2000-1, p. 200), qui fait fond sur ce texte, de même que S. Broadie (1993, pp. 379) et L. Judson (1994, pp. 164-171, à travers l'hypothèse d'une cause efficiente « non energetic », cf. *supra* p. 427 ; 442). A. Laks (2000, pp. 124-125) semble admettre cette interprétation, en émettant toutefois quelques réserves. Dans ce cas, la doctrine du Premier Moteur ne serait plus sujette à variation ; elle serait uniforme et présenterait toujours le visage de la causalité efficiente. Toutefois, ce serait dans les mêmes impasses que nous retomberions alors et au sujet desquelles on espère avoir montré que le point de vue étiologique, archologique et textuel plaidait en faveur de la causalité uniquement finale du Premier Moteur.

<sup>3</sup> G. Aubry, 2006, p. 175.

Sans doute faudrait-il également rappeler la tonalité scientifique extrêmement restreinte de *Physique*, VII et VIII. On l'a déjà dit dans le premier chapitre<sup>1</sup>, aucun des outils qui servent à étudier le Premier Moteur, dans ces deux livres, n'est étranger à la science physique, ni même à cet objet précis qu'est le mouvement éternel. C'est pourquoi Aristote ne s'intéresse jamais à la nature de ce moteur ; il ne prend jamais la peine d'en décrire la nature. Chacune des qualités qu'il lui attribue sont directement issues de la nature du mouvement qu'il cause, et non pas de son essence substantielle. Il n'est pas anodin que le concept d'ἐνέργεια ne serve pas même à la décrire, alors que c'est le tout premier moment de l'étude de la *substance* immobile en  $\Lambda$  6. Assurément, l'ἐνέργεια est un concept transversal, qui appartient aussi à la science physique, mais on a vu<sup>2</sup> cependant qu'il avait, en  $\Lambda$  6, une valeur ontologique tout à fait caractéristique d'une science autre que la science naturelle. De la *Physique* à la *Métaphysique*, il y a toute la distance qui sépare la science du mouvement de la science de la substance. Or, si la cause finale est une cause naturelle, en revanche, dire du Premier Moteur qu'il est une cause finale n'est possible qu'à partir du moment où l'on en observe la nature, où l'on perçoit qu'il est une substance actuelle et qu'il est donc, à ce titre, beau et aimable. La causalité finale n'est donc pas un concept métaphysique, mais son attribution au Premier Moteur l'est en revanche. C'est pourquoi il n'est peut-être pas décisif que des démonstrations issues de *Physique*, VIII fassent usage, au sujet du Premier Moteur – et encore de façon fort indirecte – de concepts dont *Métaphysique*  $\Lambda$  montre qu'il n'ont aucune pertinence. En cela, peut-être Aristote ne témoigne-t-il pas tant des variations conceptuelles qui affectent sa doctrine du Premier Moteur que de la claire régionalisation des discours et de leurs outils.

### III. 4. Les motifs du finalisme naturel

Qu'en est-il alors de ce finalisme naturel, dont on a vu qu'il s'exprimait souvent au moyen d'un schème artisanal ? Comment comprendre qu'Aristote n'ait de cesse d'affirmer que la nature ne fait rien en vain, qu'elle réalise toujours le meilleur des possibles, si le principe premier n'est qu'un point d'aboutissement et non pas la cause providentielle de l'inscription de l'ordre dans la nature ? À bien y regarder, il peut apparaître que, dans une certaine mesure, la question est sans fondement, puisque l'éternité du monde dispense purement et simplement de rechercher la cause efficiente première de l'élaboration de la finalité naturelle. De la sorte, celle-ci peut n'être le produit

---

<sup>1</sup> Pages 41-42 ; 71-85.

<sup>2</sup> Chapitre IV, pp. 278-294.

d'aucune conscience, si bien que c'est l'observation méthodique de la nature, plus que le présupposé d'une action divine providentielle qui semble l'imposer.

### III. 4. a. Une finalité inconsciente

De prime abord, il n'y a aucun sens à parler de finalité naturelle si cette finalité n'est pas une orientation consciente d'un être vers son bien. La locution consacrée qu'Aristote utilise toujours pour désigner la causalité finale (τὸ οὐδέ ἐνεκα) traduit à elle seule cette conjonction de la fin et de sa visée. Dans le cas des réalités intelligentes, dans le cadre des activités humaines, parler de finalité en termes de visée est parfaitement raisonnable. Dans le cas des vivants irrationnels et inconscients, en revanche, ce langage est nettement plus problématique. Comment comprendre que l'araignée, la fourmi ou la plante<sup>1</sup>, dont on n'imagine pas qu'elles possèdent les facultés psychiques nécessaires à l'élection d'une fin, ni à l'élaboration d'un plan pour l'atteindre, soient tout de même orientées vers des fins. En somme, la finalité naturelle, dès lors qu'elle concerne des réalités inintelligentes, semble réclamer à son fondement une conscience supérieure qui puisse se substituer à ces êtres, de sorte que la fin de l'araignée ou de la fourmi, bien qu'elle ne soit pas visée par elles, soit toutefois visée par quelqu'un<sup>2</sup>. Le Premier Moteur ou, à défaut, une forme personnifiée de la Nature, pourraient alors jouer ce rôle et, bien entendu, le poursuivre, en guidant les êtres naturels vers l'obtention de leur fin, au moyen d'une conduite appropriée qu'ils ne peuvent assurément pas mener, compte tenu du fait qu'ils ignorent jusqu'à l'existence même de cette fin. En somme, la finalité naturelle ne semble pouvoir exister sans une conscience qui conçoive un but, puis qui œuvre en ce sens, ainsi que le double travail du Démiurge du *Timée* l'illustre<sup>3</sup>.

En réalité, si Aristote associe parfois les processus naturels et le dieu<sup>4</sup>, il lui arrive également de les disjoindre clairement, afin d'éviter que l'on croie à tort que c'est le divin qui pilote les phénomènes naturels. Ainsi, dans le *De divinatione per somnum*, il précise que les rêves ne sont pas des messages envoyés par les dieux. Ils relèvent de la causalité naturelle qui, plutôt que d'être divine, est démonique :

---

<sup>1</sup> Ce sont les trois exemples limites dont se sert Aristote en *Physique*, II, 8.

<sup>2</sup> C'est ce qu'explique très clairement Ross (1924, I, p. CLII) : « If we are to view action not merely as producing a result but as being aimed at producing it, we must view the doer of it either as imagining the result and aiming at reaching it, or as merely the agent of some other intelligence which through it is realizing its conscious purposes. »

<sup>3</sup> Voir pages 428-429.

<sup>4</sup> Ainsi en *De Cælo*, I, 4 par exemple.

« (Cependant, ils [les rêves] sont démoniques, car la nature est démonique, mais elle n'est pas divine). »<sup>1</sup>

La même affirmation est présente au début du *De somno et vigilia* :

« et est-ce qu'il est <possible de prévoir> les choses qui seront accomplies par l'homme seulement ou bien aussi celles qui ont une cause démonique, c'est-à-dire qui se produisent par nature ou par hasard. »<sup>2</sup>

Manifestement, le caractère démonique de la nature ne traduit pas simplement la finalité ni la régularité de ses processus, puisque le hasard aussi lui appartient et peut, à ce titre, être qualifié de démonique. Remarquons, toutefois, à la suite de P.-M. Morel<sup>3</sup>, que cette description de la nature a pour effet de la distinguer nettement de deux ordres concurrents de cause : l'un divin, l'autre humain. Dire que la nature est démonique, c'est dire qu'elle n'est l'œuvre ni de l'homme, ni des dieux. C'est dire aussi qu'elle n'œuvre ni à la manière de l'homme, ni à la manière des dieux. Dans le contexte, l'image a donc pour fonction d'attribuer aux processus naturels une identité propre, de façon à la différencier d'autres structures causales<sup>4</sup>. Assurément, cette description de la nature est déroutante : si la nature est démonique, n'est-ce pas parce qu'une certaine force et une certaine intelligence, qui n'est certes ni divine ni humaine, la pilote ? En vérité, la formule est trompeuse. La description la plus détaillée qu'Aristote donne des processus naturels, processus dont on pourrait supposer qu'ils font l'objet d'une pensée – à savoir les processus finalisés –, montre clairement que la nature n'est ni une personne, ni une conscience.

En *Physique*, II, 8, en effet, Aristote, après avoir développé plusieurs arguments censés convaincre de l'existence de la finalité dans la nature, plutôt que d'une simple causalité mécanique aveugle, tente de répondre à deux objections. L'une d'entre elles porte précisément sur l'absence d'une pensée naturelle à l'origine de la finalité :

« Et il est étrange de ne pas penser que cela se produit en vue de quelque chose, si l'on ne voit pas le moteur délibérer. En vérité, même l'art ne délibère pas. Et si l'art de construire des navires était dans le bois, il agirait de la même manière que la nature. De sorte que, si la finalité existe dans l'art, elle existe aussi dans la nature. Et

---

<sup>1</sup> *De divinatione per somnum*, 2, 463b14-15 : (δαιμόνια μέντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία).

<sup>2</sup> *De somno et vigilia*, 1, 453b22-24 : καὶ πότερον τὰ μέλλοντα ὑπὲρ ἀνθρώπου πράσσεισθαι μόνον, ἢ καὶ ὡς τὸ δαιμόνιον ἔχει τὴν αἰτίαν, καὶ φύσει γίγνεται ἢ ἀπὸ ταυτομάτου.

<sup>3</sup> P.-M. Morel, 2000, p. 122, n. 2.

<sup>4</sup> Chantraine (1954, pp. 52-53) montre, que chez Homère, le δαίμων est une force à la personnalité mal identifiée. Dans le contexte du *De divinatione per somnum* et du *De somno et vigilia*, il s'agit surtout de la définir, en la distinguant de ce qui n'est pas elle (les hommes ou les dieux).

cela est clair au plus haut point quand quelqu'un se soigne lui-même. En effet, la nature lui ressemble. »<sup>1</sup>

À un premier niveau, l'exemple de l'homme qui se soigne lui-même doit montrer que l'une des différences qui sépare l'art de la nature – à savoir que l'art agit sur autre chose que lui-même –, tandis que la nature agit sur elle-même, n'est pas décisive. Elle peut aussi suggérer, ainsi que l'exprime la description démonique de la nature, que celle-ci n'est contaminée par aucune autre structure causale, que la nature est la seule cause qui soit à l'œuvre en elle. Quant au parallèle qu'Aristote bâtit entre la nature et l'art, il doit convaincre que la nature est finalisée, sans jamais être douée de conscience. Dans le contexte du passage, l'exemple doit essentiellement servir à prévenir une objection qui ferait triompher les positions mécanistes. Il doit donc prouver que la nature est téléologiquement organisée. Il peut toutefois également être lu comme le signe de ce que la finalité naturelle n'est le produit d'aucune conscience, ni divine, ni naturelle. Ross, au sujet de ce texte, va même plus loin : « la téléologie dans la nature est définitivement *en opposition* au travail de la pensée. »<sup>2</sup> Il est intéressant de noter, en tout cas, qu'Aristote ne compare pas la nature à l'artisan, mais à l'art. Le parallèle ne vaut donc pas entre deux êtres conscients et intelligents, mais entre deux processus producteurs. Si la nature opère comme l'art, ce n'est pas parce qu'elle opère comme l'artisan. Leur parenté porte sur les structures d'engendrement d'une réalité ou d'un changement, non pas sur les instances psychiques qui les précèderaient. Si donc l'art imite la nature, ce n'est pas parce que l'artisan *réfléchit*, comme une conscience naturelle le ferait, à son but et aux moyens d'y parvenir. C'est parce qu'il respecte des processus créateurs analogues à ceux de la nature. Dans ces conditions, l'utilisation du schème artisanal peut paraître maladroit, voire ruineux, dans la mesure où il semble impliquer plus qu'il ne devrait, en encourageant à rechercher des instances intelligentes à l'œuvre dans les phénomènes naturels. Mais en réalité, comme le montre clairement Le Blond<sup>3</sup> et comme le souligne à nouveau Hadot<sup>4</sup>, le schème artisanal a cette qualité qu'il permet de comprendre, à partir d'un exemple simple, la nature des processus de constitution d'une chose. Il éclaire les causes, le rythme, les obstacles et les priorités que la constitution naturelle d'un individu rencontre. Il illustre avec simplicité ce que c'est que produire un être en essayant de respecter une forme et une cohérence. De plus, le parallèle entre la nature et l'art ne porte jamais sur l'artisan, de

<sup>1</sup> *Physique*, II, 8, 199b26-32 : ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἶσθαι ἕνεκά του γίγνεσθαι, εἰ μὴ ἴδωσι τὸ κινεῖν βουλευσάμενον. καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται· καὶ εἰ ἐνῆν ἐν τῷ ξύλῳ ἡ ναυπηγική, ὁμοίως ἂν τῇ φύσει ἐποίει· ὅστ' εἰ ἐν τῇ τέχνῃ ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, καὶ ἐν τῇ φύσει. Μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρύη αὐτὸς ἑαυτόν· τοῦτω γὰρ ἔοικεν ἡ φύσις.

<sup>2</sup> W. D. Ross, 1924, I, p. CLII : « the teleology in the nature is definitely *opposed* to the working of thought. » Nous soulignons.

<sup>3</sup> J.-M. Le Blond, 1939, pp. 327-331.

<sup>4</sup> P. Hadot, 2004, pp. 44-49.

sorte que les facteurs psychiques et rationnels que met en jeu l'artisan, pour élire un but, puis pour délibérer sur les moyens d'y parvenir, plutôt que d'être la transposition, par la technique, de ce que fait la nature, sont, en réalité, des expédients que l'artisan utilise pour accomplir ce que la nature fait sans eux. Car, ne l'oublions pas, le parallèle entre la nature et l'art est toujours à l'avantage de la nature. C'est l'art qui l'imité et non l'inverse. Cela dispense de penser que la nature fait tout ce que fait l'artisan et donc qu'une instance physique – ou divine – pense en elle. Cela permet de comprendre que la réflexion de l'artisan est ce qu'il doit mettre en œuvre, en amont des procédés techniques de production, afin que ces procédés soient semblables à ceux de la nature.

Il faut comprendre, en tout cas, comme le souligne M.-P. Lerner<sup>1</sup>, que la finalité naturelle est une finalité inconsciente, qu'elle n'est une finalité pour personne ou plutôt qu'elle n'a pas besoin d'être conçue par l'être pour qui elle en est une. Ainsi que l'exprime A. Mansion<sup>2</sup>, il faut dire qu'Aristote « a tenté d'établir une finalité naturelle véritable qui ne suppose aucun sujet conscient poursuivant la fin à laquelle tend la nature. » Ross a bien noté ce paradoxe qui consiste à penser la finalité naturelle à partir de l'exemple de l'art, sans jamais la recentrer autour de la figure anthropomorphique de l'Artisan<sup>3</sup> : « La notion d'une finalité inconsciente est, il est vrai, profondément insatisfaisante. (...) Une téléologie inconsciente implique un but qui n'est un but pour aucun esprit et donc qui n'est pas un but du tout. Mais le langage d'Aristote suggère que, comme beaucoup de penseurs modernes, il n'a pas senti la difficulté et que, dans la majorité des cas, il se satisfaisait de travailler avec la notion d'un but inconscient dans la nature elle-même. »<sup>4</sup> En réalité, si Aristote se satisfait de travailler avec un concept qui paraît inadapté, c'est parce qu'il le transpose dans un contexte différent de son domaine de pertinence, lequel est d'abord celui des affaires humaines. Ce sont les activités humaines, soit productrices, soit éthiques, qui donnent l'exemple d'un comportement orienté vers une fin bonne et efficacement atteinte. L'entrée en scène de cette finalité dans un discours sur la nature n'est pas l'œuvre d'Aristote. Chez Platon ou Xénophon, elle n'a rien de déplacé, puisqu'elle prolonge l'appréciation de l'action divine au moyen de schèmes psychiques humains que leur théologie encourage. Chez Aristote, en revanche, elle perd de son exactitude, puisqu'elle

---

<sup>1</sup> M.-P. Lerner, 1969, pp. 167 *sqq.*

<sup>2</sup> A. Mansion, 1960, p. 43.

<sup>3</sup> Ch. H. Kahn, 1985, p. 196.

<sup>4</sup> W. D. Ross, 1924, I, p. CLII : « The notion of unconscious teleology is, it is true, profoundly unsatisfactory. (...) Unconscious teleology implies a purpose which is not the purpose of any mind, and hence not a purpose at all. But Aristotle's language suggests that he (like many modern thinkers) did not feel this difficulty, and that, for the most part, he was content to work with the notion of an unconscious purpose in nature itself. »

doit dire le but, sans dire l'intelligence qui le vise. En assumant son héritage platonicien, Aristote reprend à son compte un concept dont un aspect seulement garde sa pertinence<sup>1</sup>.

### III. 4. b. Un principe méthodologique de la science de la nature

Si la finalité naturelle repose originairement et conceptuellement sur le présupposé de l'existence de certaines instances psychiques, si l'appréciation aristotélicienne de la nature et de la causalité du Premier Moteur s'avère incompatible avec ce présupposé, on pourrait alors se demander pourquoi continuer à employer si massivement un tel concept. N'y a-t-il pas là comme une absurdité à fonder en bonne part l'étude de la nature sur une thèse qui semble n'avoir de sens qu'à la condition d'être la conséquence de la croyance en l'existence de la providence divine ? Pourquoi, en somme, ne pas nier la finalité naturelle, puisqu'on nie l'arsenal théologique au service duquel il doit être ?

En réalité, Aristote inverse les rapports. D'un point de vue conceptuel, la finalité naturelle n'est plus une conséquence ; elle est un point de départ. Elle ne se justifie plus en raison d'une certaine vue théologique qui serait à son fondement ; elle se justifie par elle-même, par l'évidence criante de son existence, en faveur de laquelle plaide l'observation méthodique et attentive des phénomènes naturels. Elle n'est plus, ou plus seulement, un présupposé : elle est un constat, comme en témoigne cette justification du *De generatione animalium* :

« Puisque nous faisons l'hypothèse, en prenant appui sur les choses que nous voyons, que la nature n'échoue pas ni ne fait rien en vain parmi les possibles concernant chaque chose... »<sup>2</sup>

On peut certes avoir l'impression que l'existence de la finalité dans la nature est plus de l'ordre du principe de base que du résultat scientifique. Et il est sans doute vrai, comme en témoignent les fragments du *De Philosophia*, qu'Aristote a toujours abordé l'étude de la nature avec la conviction qu'elle était ordonnée. Et, dans les traités biologiques, à combien de reprises Aristote ne commence-t-il pas l'analyse d'un problème quelconque, en réaffirmant que la nature ne fait rien en vain et donc que c'est à partir d'un tel principe qu'il faut entamer la discussion ? Cependant, cet ordre démonstratif, le plus fréquent il est vrai, ne doit pas faire oublier que ce principe argumentatif de base peut lui

---

<sup>1</sup> De la sorte, Solmsen (1940, p. 112) remarque que c'est à la nature qu'appartiennent désormais ces fonctions qui, chez Platon, étaient celles de l'esprit : « Just as the new concept of nature incorporates the principle of motion (...), so nature absorbs into its own structure the orientation toward ends for which it formerly had to rely on mind. »

<sup>2</sup> *De generatione animalium*, V, 8, 788b20-22 : ἐπεὶ δὲ τὴν φύσιν ὑποτιθέμεθα, ἐξ ὧν ὁρῶμεν ὑποτιθέμενοι, οὐτ' ἐλλείπουσαν οὔτε μάταιον οὐθὲν ποιούσαν τῶν ἐνδεχομένων περὶ ἕκαστον...

aussi faire l'objet d'un établissement en bonne et due forme. En *Physique*, II, 8, Aristote s'emploie à mobiliser les preuves qui lui semblent les plus probantes en faveur de la finalité naturelle. M.-P. Lerner<sup>1</sup> montrent qu'elles tournent autour de deux motifs essentiels : la régularité des phénomènes naturels, d'une part, l'intelligibilité que l'hypothèse de la finalité leur octroie, de l'autre. En effet, si la finalité naturelle possède un adversaire, c'est le mécanisme, c'est-à-dire l'hypothèse physique que les phénomènes et les êtres de la nature s'expliquent en raison de la nécessité de la matière. Paradoxalement, cette nécessité mécanique et matérielle appelle à son fondement le hasard (τὸ αὐτόματον). Si l'on dit, en effet, que les incisives sont ainsi formées, non pas parce qu'elles réalisent alors leur fonction de manière optimale, mais parce que la nature de la matière en a ainsi fait, on n'affirme pas que les processus matériels ne sont pas doués d'une certaine nécessité. On affirme, en revanche, que leurs produits sont aléatoires<sup>2</sup>. Or, le hasard implique l'exception. Les phénomènes naturels sont pourtant réguliers. Ils se produisent le plus souvent (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) de la même manière. Leur régularité même témoigne ainsi de l'impossibilité qu'ils soient uniquement le produit d'une nécessité matérielle aveugle. S'ils ne sont pas aveugles, c'est donc qu'une cause finale les oriente et les structure<sup>3</sup>. Le second motif essentiel que fait valoir Aristote est celui de l'intelligibilité que l'hypothèse de la finalité octroie aux phénomènes naturels. Si l'on n'imagine pas que la nature opère de la même manière que l'art, qu'elle procède selon le même rythme, parce qu'elle se donne également des fins, alors on ne percevra pas l'ordre des phénomènes. On ne comprendra pas pourquoi certaines étapes de production doivent en précéder d'autres<sup>4</sup>. Le refus d'admettre l'existence de la causalité finale condamne donc à ne rien comprendre à l'ordre – ni harmonique, ni chronologique – des processus naturels. La science de la nature serait alors compromise car, pour expliquer les êtres qui la composent, on ne disposerait que d'une acception étroite de la cause qui ne parviendrait pas à en éclairer tous les aspects. L'intelligibilité de la cause finale s'étend même jusqu'à ce qui semble absurde, à ces

---

<sup>1</sup> M.-P. Lerner, 1969, pp. 73-76.

<sup>2</sup> *Physique*, II, 8, 198b16-32.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 198b34-36 : « Mais il est impossible qu'il en aille de cette manière. Ces choses, en effet, et toutes celles qui sont par nature se produisent ainsi soit toujours, soit le plus souvent, au contraire de chacune de celles issues de la fortune et du hasard. » / ἀδύνατον δὲ τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον. ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ αἰεὶ οὕτω γίνονται ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τῶν δ' ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 199a18-20 : « En effet, c'est de la même manière que sont en relation les unes avec les autres, dans les artefacts comme dans les êtres par nature, les réalités postérieures par rapport aux réalités antérieures. » / ὁμοίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα ἐν τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα.



monstres qui sont inintelligibles en eux-mêmes, mais qui demeurent compréhensibles relativement à la fin qu'ils n'ont pas su atteindre<sup>1</sup>.

Ce que souligne l'argumentation de *Physique*, II, 8, c'est donc, d'une part, que la finalité est empiriquement constatée, qu'elle ne se justifie pas en vertu d'un préjugé conceptuel, mais que la nature elle-même impose d'en reconnaître l'existence, d'autre part, que cette finalité est essentielle à l'établissement d'une science physique, dans la mesure où, sans elle, les êtres naturels sont absurdes et les phénomènes incompréhensibles. Elle montre en tout cas que la finalité naturelle se justifie par elle-même, qu'elle n'est le corollaire, ni le prolongement d'aucune doctrine relative à la providence divine, de sorte qu'il n'y a pas lieu de supposer que, derrière l'affirmation constante de l'existence de la finalité dans la nature, se cache, aux yeux d'Aristote lui-même, une quelconque force divine efficiente qui la rendrait possible. En somme, il faut dire avec G. Verbeke que la téléologie naturelle est un axiome de la science de la nature qui « n'est pas déduit d'une étude de la perfection divine, mais de l'observation du monde : partout notre auteur découvre la finalité qui domine les processus de la nature. »<sup>2</sup>

### III. 4. c. L'inutilité d'un dieu démiurge

Les remarques qui précèdent, en montrant la dimension inconsciente de la finalité naturelle, ou bien encore son caractère empiriquement constaté, ont pu suggérer qu'elle ne reposait pas, dans l'esprit d'Aristote, sur une quelconque doctrine de la providence divine. Elles n'ont pas encore convaincu de la pertinence conceptuelle de cette disjonction. Certes, l'observation de la nature convainc à elle seule de la nécessité d'admettre l'existence de la causalité finale ; certes, la nature poursuit des fins sans que personne ne les conçoive. Tout cela peut expliquer que la finalité naturelle ne repose pas *de facto* sur l'efficience divine. La question du fondement de cette finalité, cependant, ne laisse pas de se poser. Si personne n'est à l'origine de cette finalité, comment peut-elle tout de même exister ? N'y a-t-il pas là une forme d'insuffisance philosophique de la part d'Aristote ? En réalité, ni l'efficience, ni la démiurgie, ni la providence d'une instance divine quelconque ne sont des prérequis à la téléologie naturelle car celle-ci intervient au sein d'un univers éternel et en collaboration avec la cause formelle, laquelle ne s'intègre à aucune chaîne causale, de sorte que la question du fondement de la finalité naturelle est une question sans objet ou plutôt une question qui comporte en elle sa propre réponse.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 199b1-4.

<sup>2</sup> G. Verbeke, 1986, p. 211.

On a dit plus haut<sup>1</sup> que la cause finale et la cause formelle se confondent bien souvent, non pas parce qu'il n'y aurait de fin que la forme, mais parce que la forme est une fin, une fin dernière même. Aussi la nature œuvre-t-elle toujours en vue du meilleur des possibles et qui est conforme à l'essence de chaque être<sup>2</sup>. Aussi la nature d'un être est-elle à la fois sa forme et sa fin :

« C'est pourquoi si une chose est meilleure de cette façon, ainsi elle est aussi par nature. »<sup>3</sup>

Comme l'exprime laconiquement A. Mansion<sup>4</sup>, la nature agit en vue d'elle-même. Dans cette conjonction fondamentale de la forme et de la fin, se dégage alors une première raison qui permet de comprendre que le finalisme naturel aristotélicien n'ait aucun besoin de reposer sur la providence car il revêt un aspect différent de celui que Xénophon ou Platon développe. P. Pellegrin<sup>5</sup> remarque, en effet, que la finalité, en s'associant toujours à la forme, ne s'étend pas jusqu'à l'explication de l'environnement. En faisant valoir la finalité naturelle, Aristote ne cherche jamais à montrer que le milieu de vie d'un être est parfaitement agencé à son bien-être, mais que son organisme est correctement conformé, en vue de sa survie et de la réalisation de son essence. Elle ne traduit donc jamais aucun plan d'ensemble d'une éventuelle providence, elle ne va pas jusqu'à concevoir le monde en son entier comme le produit d'un art. La nature, prise en son entier, n'est pas un objet : le schème de l'artefact ne lui convient pas. Elle est un tout, dans lequel on perçoit des lignes de force finalisées à l'échelle de l'organisme seulement.

À un second niveau, cette association de la forme et de la fin rend parfaitement inutile tout recours à un fondement efficient car la forme est une cause au-delà de laquelle on ne peut remonter<sup>6</sup>. Elle ne s'intègre pas, comme un moteur mû le peut, au sein d'une chaîne causale de plusieurs causes formelles qui s'engendreraient les unes les autres. Assurément, les formes ne sont pas éternelles. De chaque être corruptible, on voit la forme disparaître en même temps que le composé. Cependant, elle n'est sujette ni à la génération ni à la corruption :

---

<sup>1</sup> pp. 414-415.

<sup>2</sup> *De incessu animalium*, 8, 704b15-17 : « ...la nature ne fait rien en vain, mais elle réalise toujours le meilleur, parmi ce qui est possible pour la substance de chaque genre d'être vivant. » / ἡ φύσις οὐθὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ' αἰεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῆ οὐσίᾳ περὶ ἕκαστον γένος ζῆου τὸ ἄριστον.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 704b17-18 : διόπερ εἰ βέλτιον ᾧδί, οὕτως καὶ ἔχει κατὰ φύσιν.

<sup>4</sup> A. Mansion, 1913, p. 251.

<sup>5</sup> P. Pellegrin, 2002 (2), pp. 310-312. W. Kullman (1985, pp. 169-170) formule des remarques similaires : la téléologie aristotélicienne n'est pas anthropomorphique ; elle s'inscrit dans la structuration des organes en vue d'accomplir leur fonctions.

<sup>6</sup> Comme on a déjà eu l'occasion de l'entrevoir, au chapitre IV, p. 242.

« Puisque la substance est de deux sortes, l'une est le composé, l'autre est la notion (...), donc à toutes les substances dites en ce premier sens appartient la corruption (car la génération leur appartient aussi), en revanche la notion n'est pas telle qu'elle se corrompe (car la génération ne lui appartient pas non plus : en effet, ce n'est pas l'être de la maison qui est produit, mais l'être de cette maison-ci), mais ces substances existent et n'existent pas sans génération ni corruption. De fait, on a montré que personne ne les engendre ni ne les produit. »<sup>1</sup>

En *Métaphysique*, Z, 8, Aristote a montré qu'il était absurde de soumettre la forme, de même que la matière, au devenir. Ni l'une ni l'autre de ces deux causes du composé ne sont susceptibles d'être engendrées ni corrompues. De génération, en effet, il ne peut y avoir que d'un être composé. Dire que la sphère, et non pas simplement la sphère d'airain, a été engendrée, suppose donc que se soient rencontrées une cause formelle et une cause matérielle, c'est-à-dire que de la cause formelle elle-même il y ait une cause formelle et une cause matérielle.

« Si, de l'essence de la sphère en général, il y a génération, elle sera quelque chose à partir de quelque chose. En effet, il faudra que l'être produit soit toujours divisible, c'est-à-dire qu'il y ait d'un côté ceci, de l'autre cela, je veux dire la matière d'une part, la forme de l'autre. »<sup>2</sup>

Mais, de la sorte, non seulement les causes s'entrecroiseront de manière absurde puisqu'il y aura une cause matérielle de la forme, mais en outre l'explication sera renvoyée à une régression à l'infini<sup>3</sup> :

« Après cela, il faut dire que ne sont engendrées ni la matière ni la forme, je veux dire la matière et la forme prochaines. En effet, tout ce qui change est quelque chose, est changé par quelque chose et en quelque chose. Ce par quoi il est changé, c'est le moteur premier ; ce qui change, c'est la matière ; ce en quoi il change, c'est la forme. On va donc donc à l'infini, si ce n'est pas seulement la sphère de bronze qui est engendrée, mais aussi la sphère ou le bronze. Il est donc nécessaire de s'arrêter. »<sup>4</sup>

La causalité formelle est donc d'une nature particulière, puisque, à l'inverse de la causalité motrice et efficiente, elle n'implique aucune dépendance causale. Cela fait sens de se

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Z, 15, 1039b20-27 : Ἐπεὶ δ' ἡ οὐσία ἐτέρα, τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος (...), ὅσαι μὲν οὖν οὕτως λέγονται, τούτων μὲν ἔστι φθορά (καὶ γὰρ γένεσις), τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθίρεισθαι (οὐδὲ γὰρ γένεσις, οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκία εἶναι ἀλλὰ τὸ τῆδε τῆ οἰκία), ἀλλ' ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσι καὶ οὐκ εἰσίν· δέδεικται γὰρ ὅτι οὐδεὶς ταῦτα γεννᾷ οὐδὲ ποιεῖ. Même affirmation en H, 3, 1043b14-18 et H, 5, 1044b21-22.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 8, 1033b11-13 : τοῦ δὲ σφαίρα εἶναι ἄλλως εἰ ἔσται γένεσις, ἔκ τινος τί ἔσται. δεήσει γὰρ διααιρετὸν εἶναι αἰεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δὲ εἶδος.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1033b4-5.

<sup>4</sup> *Ibidem*, A, 3, 1069b35-1070a4 : Μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. πᾶν γὰρ μεταβάλλει τί καὶ ὑπὸ τινος καὶ εἰς τι· ὅφ' οὐ μὲν, τοῦ πρώτου κινουῦντος· ὁ δὲ, ἡ ὕλη· εἰς ὁ δὲ, τὸ εἶδος. εἰς ἄπειρον οὖν εἶσιν, εἰ μὴ μόνον ὁ χαλκὸς γίγνεται στρογγύλος ἀλλὰ καὶ τὸ στρογγύλον ἢ ὁ χαλκός· ἀνάγκη δὲ στῆναι.

demander, au sujet d'un moteur, de quelle cause motrice ou efficiente il dépend pour être en mouvement et pour pouvoir ainsi mouvoir lui-même, jusqu'à parvenir à un terme, un moteur premier ou un agent premier. La cause formelle, en revanche, est un terme explicatif à elle seule. Dire qu'elle n'est pas soumise à la génération ni à la corruption, ce n'est pas dire qu'elle existe éternellement, puisqu'elle peut être ou ne pas être. C'est dire, cependant, que le seul processus par lequel on explique l'existence d'un être (la génération) ne s'applique pas à elle, que les seules causes dont on dispose pour rattacher l'existence d'un être à des termes antérieurs n'ont, à son sujet, aucune pertinence car sinon ces causes n'auraient aucune pertinence nulle part, puisque la régression à l'infini ne saurait plus être évitée. C'est dire, en somme, qu'elle existe sans cause. On comprend alors toute la distance qui sépare la finalité naturelle telle que Platon la conçoit et celle que développe Aristote : la forme n'est pas engendrée ; elle n'est pas un produit. Elle n'est ni composée, ni assemblée, ni structurée par personne. Il est absurde, lorsqu'on l'entend de manière générale, et non pas dans son incarnation individuelle, d'essayer de la rattacher à une cause productrice. Par conséquent, la finalité qu'elle recèle n'est la conséquence d'aucune organisation, elle n'est le produit d'aucune activité à laquelle un divin artisan aurait pu se consacrer. Il n'y a pas à fonder la finalité naturelle sur une quelconque efficience. Nulle cause productrice n'est requise pour expliquer que les êtres soient orientés vers leur fin, car c'est là l'œuvre de la forme qui n'est elle-même l'œuvre de rien.

Si toutefois l'on doutait que cette forme pût émerger sans qu'aucune production la rende possible, il faudrait rappeler que, aux yeux d'Aristote, le monde est absolument éternel. C'est là une thèse constamment affirmée dans le corpus. La démonstration de l'existence d'un Premier Moteur Immobile s'y appuie toujours, en *Physique*, VIII comme en *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6, dans la mesure où c'est toujours en vue d'expliquer un mouvement éternel que l'existence de cette cause est, en chaque cas, établie. En *De Cælo*, I, 10-12, Aristote entreprend de longues démonstrations pour établir que le monde n'est pas seulement incorruptible, mais qu'il est aussi inengendré, puisque la possibilité de l'engendrement entraîne nécessairement celle de la corruption, de sorte qu'il est absurde de penser, à la façon de Platon dans le *Timée*, que le monde puisse être né un jour, tout en cherchant à convaincre qu'il ne périra point<sup>1</sup>. Et bien que les plus longues démonstrations du *De Philosophia* concernent surtout la possibilité de la disparition de l'univers, il apparaît à de multiples reprises qu'Aristote soutenait, dans son dialogue, que le monde était aussi inengendré, ainsi qu'en témoignent les fragments 18 et 20 et les préambules des fragments 19a et 19b. Cependant, le fragment 19c, pour convaincre que le monde est indestructible, mobilise l'image du fabricant, dont la nature divine interdit de penser

---

<sup>1</sup> La démonstration concerne aussi l'hypothèse empédocléenne et héraclitéenne d'un cycle continu d'engendrement et de destruction. Cf. *De Cælo*, I, 10, 280a11-23.

qu'il puisse un jour souhaiter détruire le monde. C'est pourquoi Pépin, afin de mettre en concordance les traces d'un démiurge cosmique et l'affirmation de l'ingendrement de l'univers, a émis l'hypothèse, qu'Aristote admettait alors la possibilité d'un engendrement *ab aeterno* du monde. Cette doctrine, explique Pépin, est connue dans l'Antiquité, puisqu'on l'a souvent attribuée à Platon<sup>1</sup>. Philon, dans le *De aeternitate mundi* l'a même soutenue, or l'on sait ce que ce traité doit au *De Philosophia*<sup>2</sup>. Si donc cette thèse est présente dans le *De Philosophia*, ce ne serait pas tout engendrement qu'Aristote refuserait, mais, plus spécifiquement, l'engendrement subit, la décision soudaine de créer un monde<sup>3</sup>, c'est-à-dire un engendrement chronologiquement daté. Par suite, dire du monde qu'il est ἀγένητος ne signifierait pas qu'il inengendré, mais qu'il n'a pas de commencement temporel<sup>4</sup>. Ainsi que le montre Pépin lui-même, cette hypothèse a l'avantage d'éviter de retirer à Aristote chacun des fragments dont on a l'impression qu'ils sont trop proches de la doctrine platonicienne car, si l'on admet qu'Aristote a pu soutenir la création *ab aeterno* du monde, le *De Philosophia* cesse alors d'être un objet douteux, dont la majorité des témoignages serait à rejeter. Néanmoins, les services que pourrait rendre cette hypothèse semblent minces car nulle part, dans les fragments du *De Philosophia*, Aristote ne témoigne d'une véritable distinction entre un sens chronologique et un sens atemporel de la génération. En réalité, pour Aristote, ce n'est pas la temporalité qui pose problème, mais l'engendrement lui-même, puisqu'il contredit le principe de l'antériorité de l'acte, principe dont la valeur n'est pas seulement chronologique, mais également logique et substantielle. Certes, Aristote n'a pas toujours exprimé ce principe sous cette forme<sup>5</sup>, mais il n'y a toutefois jamais renoncé, ainsi qu'en témoignent la preuve de l'éternité du monde en *Physique*, VIII, 1 et celle de la primauté du mouvement naturel en *De Cælo*, III, 2<sup>6</sup>. Surtout, Aristote se prononce explicitement contre cette doctrine, dans le *De Cælo*, I, 10 :

« Certains de ceux qui prétendent le monde incorruptible bien qu'engendré tentent de s'appuyer sur un argument sans valeur : s'ils ont parlé de génération, c'est à la manière de ceux qui tracent des figures géométriques, sans penser à une génération dans le temps (...). Mais comme nous le disons, la comparaison n'est pas juste ; dans le cas de la construction de figures, si l'on en suppose tous les éléments donnés simultanément, le résultat reste le même ; mais si l'on agit de la sorte à propos des démonstrations de ces gens-là, le résultat change et l'on se heurte à une impossibilité ; en effet, les données initiales et les données ultérieures sont contraires : de choses

<sup>1</sup> J. Pépin, 1964, p. 481 ; 1971, p. 329.

<sup>2</sup> J. Pépin, 1964, p. 482.

<sup>3</sup> J. Pépin, 1964, p. 483.

<sup>4</sup> J. Pépin, 1967, p. 464.

<sup>5</sup> Voir nos remarques au chapitre I, p. 84.

<sup>6</sup> Chapitre III, pp. 188-192.

désordonnées naissent, affirment-ils, des choses ordonnées ; or la même chose ne peut être en même temps ordonnée et désordonnée... »<sup>1</sup>

Simplicius<sup>2</sup> explique que cette critique du *Timée* ne signifie pas qu'Aristote ait renoncé à l'engendrement du monde, mais qu'il faut distinguer, parmi les choses à partir desquelles il y a génération, celles qui peuvent coexister avec les réalités engendrées de celles qui ne le peuvent pas. Dans le premier cas, dit-il, la génération est atemporelle, tandis que dans le second, elle se produit dans le temps. Or, les éléments, poursuit-il, à partir desquels les êtres sont engendrés, coexistent avec eux. On pourrait donc attribuer à Aristote la doctrine de l'engendrement atemporel du monde, ainsi que Platon l'aurait soutenu. Simplicius conclut, en montrant que le désordre, chez Aristote, coexiste avec l'ordre, puisque la matière est une cause de désordre, mais qu'elle est toujours sous le contrôle d'une forme. À dire vrai, il est problématique de dire que, chez Aristote, la matière est une cause de désordre et qu'elle est elle-même désordonnée. Plutôt que de voir en elle ce qui cause le désordre, on peut la considérer telle une cause indispensable à la production de l'ordre. En outre, chez Aristote, les éléments ne sont jamais désordonnés, puisqu'ils ont des mouvements naturels et que ces mouvements sont premiers. Ils ne sont jamais animés de ces mouvements chaotiques que rapporte le *Timée*.

Vraisemblablement, la critique de l'hypothèse d'un engendrement atemporel du monde, en *De Cælo*, I, 10, est suffisamment claire pour convaincre qu'Aristote ne l'admet pas, sous aucune des formes qu'elle pourrait revêtir. Et quand bien même il y aurait adhéré dans le *De Philosophia*, le corpus conservé montre assez explicitement qu'il y a, par la suite, renoncé, de sorte que la finalité naturelle qu'il développe ne saurait s'y appuyer. Dans un univers éternel, qui n'a jamais commencé d'exister, où les choses ont toujours été ce qu'elles sont, où les formes n'ont jamais été engendrées, il n'y a aucune raison de se mettre en quête de la cause efficiente qui aurait inscrit dans les êtres naturels les buts qu'ils poursuivent. Ces buts sont donnés de toute éternité, sans que personne les donne. Ainsi, l'éternité du monde dispense absolument de rechercher une cause efficiente. Elle suggère même qu'aucune autre cause que la cause finale ne saurait être la cause première. Étant donné que le monde n'a pas de commencement, son principe ne peut être autre chose qu'un terme, un aboutissement.

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 10, 279b32-280a8 : "Ἦν δέ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἄφθαρτον μὲν εἶναι γενόμενον δέ, οὐκ ἔστιν ἀληθές· ὁμοίως γὰρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτέ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωρίζοντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους. Τοῦτο δ' ἔστιν, ὥσπερ λέγομεν, οὐ τὸ αὐτό· ἐν μὲν γὰρ τῇ ποιήσει τῶν διαγραμμάτων πάντων τεθέντων εἶναι ἅμα τὸ αὐτὸ συμβαίνει, ἐν δὲ ταῖς τούτων ἀποδείξεσιν οὐ ταῦτόν, ἀλλ' ἀδύνατον· τὰ γὰρ λαμβανόμενα πρότερον καὶ ὕστερον ὑπεναντία ἐστίν· ἐξ ἀτάκτων γὰρ τεταγμένα γενέσθαι φασίν, ἅμα δὲ ἄτακτον εἶναι καὶ τεταγμένον ἀδύνατον

<sup>2</sup> *In aristotelis de caelo commentaria*, 305, 22-306, 16.

## *Chapitre VII* : Le nombre des substances immobiles – Les mathématiques discréditées

---

En *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 8, la science des substances immobiles rebondit sur un nouveau problème : celui de leur nombre. Dans la *Métaphysique* telle que nous la lisons aujourd'hui, cette question fait suite à l'étude de la *διαγωγή* du Premier Moteur. Cependant, le chapitre 8 ne fait jamais allusion à ces développements, mais il s'apparente plutôt aux démonstrations de  $\Lambda$  6 ou de la première partie de  $\Lambda$  7. En effet, d'un point de vue archologique, l'examen de la multiplicité des substances immobiles, en visant à déterminer le nombre véritable des principes de l'ordre céleste, est partie prenante du projet scientifique du livre  $\Lambda$ , dédié à la recherche des principes des substances, recherche à laquelle l'étude de *l'οὐσία ἀκίνητος*, depuis le chapitre 6, apporte un achèvement. D'un point de vue ousiologique, Aristote, en situant d'emblée le problème du nombre dans le sillage des doctrines académiciennes sur la question, montre clairement qu'il souhaite intégrer cette question à une étude de *l'οὐσία ἀκίνητος*. Pourtant, en dépit du prolongement que ce chapitre apporte à ces deux problématiques, sa contribution à l'étude de la nature, de la perfection ou du mode de causalité de la substance immobile peut, en un sens, s'avérer assez décevante. Il n'apporte aucune information nouvelle sur leur nature, ni sur leur perfection ; il précise assez faiblement leur rôle principal, en situant la fonction cosmique exacte dans le ciel. À moins que l'apport essentiel du chapitre ne consiste paradoxalement dans son silence sur ces questions ; à moins que la méthode argumentative de  $\Lambda$  8, en ne faisant pas de la question du nombre l'occasion d'un progrès dans la connaissance de la nature de la substance immobile, de sa perfection ou de sa manière d'être un principe, ne soit une façon de préciser, sur fond de polémique avec les Académiciens, l'incapacité des sciences mathématiques à dire l'être et les principes des choses, de sorte que la nature du discours approprié à l'étude de la substance immobile divine trouve en creux une détermination supplémentaire. Ce discours est ousiologique, archologique ; il peut se transformer, à mesure qu'on perçoit la perfection d'une telle substance, en un discours théologique ou noétique ; il n'est jamais mathématique.

## I. LA STRUCTURE ARGUMENTATIVE DU CHAPITRE

On peut apprécier l'apport du chapitre 8 en fonction de deux perspectives distinctes : l'une, d'ordre doctrinal, qui cherche à déterminer les nuances que la thèse de la multiplicité des moteurs immobiles apporte à l'esquisse qu'Aristote a déjà réalisée des substances de ce genre et de leur fonction principielle ; l'autre, plus attentive à la méthode argumentative du chapitre, pourrait essayer de situer le domaine de validité du questionnement auquel Aristote se livre ici car, par là aussi, se révèle quelque chose de sa conception des substances divines et des principes premiers. C'est cette double analyse, qui conjugue la richesse du fond aux indices révélateurs de la forme, qu'il faut mener. Parce que cela implique d'embrasser d'un seul regard la totalité du chapitre, de relier ensemble des éléments récurrents et dispersés, il peut sembler utile, si ce n'est indispensable, de commencer par apprécier schématiquement le parcours démonstratif du chapitre, avant d'en situer plus précisément l'enjeu et la fonction. Ce parcours, du reste, est relativement progressif et cohérent. Six étapes démonstratives le jalonnent.

### 1. 1073a14-23 : L'annonce du programme d'étude

À l'issue de *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7, la science des οὐσίαι, de leurs principes et de leurs causes est déjà fort entamée. Des substances sensibles, on a pu déterminer les causes formelles et matérielles, les principes actuels et potentiels, et jusqu'à leur cause motrice et finale première. Quant à l'οὐσία ἀκίνητος, on sait à présent qu'une telle substance existe nécessairement, qu'elle est la cause du mouvement éternel, qu'elle est, à ce titre, une substance elle-même éternelle, immatérielle et indivisible, purement actuelle et qu'elle meut à titre de fin en vertu de sa perfection intrinsèque. Aristote a même pénétré plus avant dans la définition de la nature de cette substance, en déterminant quelle était son occupation<sup>1</sup>, en montrant que celle-ci, parce qu'elle consistait en une intellection continue et parfaite de soi-même, était la plus plaisante et la plus noble qui fût. Cependant, l'heure n'est manifestement pas encore venue de refermer l'étude des substances et de leurs causes. Le chapitre s'ouvre, en effet, sur une introduction en trois temps, par laquelle Aristote formule clairement un problème, les motifs qui le conduisent à s'y intéresser, ainsi que la méthode qui sera la sienne pour en traiter.

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7, 1072b14-30. Le texte sera étudié au chapitre VIII.



« Faut-il poser qu'il n'y a qu'une seule substance de ce genre ou qu'il y en a plusieurs et, si tel est le cas, combien y en a-t-il ? On ne doit pas ignorer cette question... »<sup>1</sup>

Le problème est donc double : il s'agit à la fois de s'interroger sur l'unité ou la multiplicité des substances immobiles et de déterminer leur nombre. C'est là, estime Aristote, une question qui n'a encore jamais été tranchée. Les Académiciens, ou certains d'entre eux<sup>2</sup>, ont certes bien introduit en philosophie la question du nombre des substances immobiles, en identifiant les Idées aux Nombres, mais, balançant entre l'infinité et la décade<sup>3</sup>, ils ne sont jamais parvenus à s'accorder sur une quantité précise, ni même à l'argumenter solidement :

« on doit aussi rappeler les affirmations des autres <philosophes>, parce que, au sujet du nombre, ils n'ont rien dit qui exprime une vue claire. En effet, la théorie des Idées ne contient aucun examen particulier sur ce sujet (car ceux qui affirment l'existence des Idées disent que les Idées sont des Nombres, mais, au sujet des Nombres, ils en parlent tantôt comme s'il y en avait une infinité, tantôt comme s'ils étaient limités à la décade. Quant à la cause pour laquelle telle est la quantité des Nombres, ils n'en disent rien qui s'appuie sur une démonstration diligente). »<sup>4</sup>

Le problème doit donc être examiné à nouveau frais, en prenant appui sur des fondements argumentatifs plus solides que ne le sont ceux des Académiciens, c'est-à-dire en exploitant les acquis de la science de la substance immobile :

« Quant à nous, il faut en parler à partir de ce qui a été établi et déterminé. »<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, Λ, 8, 1073a14-15 : Πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους, καὶ πόσας, δεῖ μὴ λανθάνειν...

<sup>2</sup> Si ce n'est Platon lui-même (au sujet duquel Aristote précise toujours qu'il a maintenu la distinction entre les Idées et les Nombres), Speusippe et Xénocrate assurément, le premier, parce qu'il ne reconnaît l'existence que des êtres mathématiques, le second, parce qu'il identifie les Idées et les choses mathématiques, comme Aristote l'indique au début du livre (*cf. Métaphysique*, Λ, 1, 1069a34 sq. ; M, 1, 1076a20-21 ; M, 6, 1080b14 sqq. ; M, 8, 1083a20 sqq. ; M, 8, 1083b1-8 ; N, 3, 1090b25-31). Ces doctrines sont restituées plus précisément, dans la suite du chapitre (pp. 499-502).

<sup>3</sup> C'est une doctrine qu'Aristote attribue à Platon, en *Physique*, III, 2, 206b32, et à Speusippe, en *Métaphysique*, M, 8, 1084a20-b2.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1073a15-22 : ἀλλὰ μεμνηῆσθαι καὶ τὰς τῶν ἄλλων ἀποφάσεις, ὅτι περὶ πλῆθους οὐθὲν εἰρήκασιν ὅ τι καὶ σαφὲς εἰπεῖν. ἢ μὲν γὰρ περὶ τὰς ἰδέας ὑπόληψις οὐδεμίαν ἔχει σκέψιν ἰδίαν (ἀριθμούς γὰρ λέγουσι τὰς ἰδέας οἱ λέγοντες ἰδέας, περὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν ὅτε μὲν ὡς περὶ ἀπείρων λέγουσιν ὅτε δὲ ὡς μέχρι τῆς δεκάδος ὠρισμένων· δι' ἣν δ' αἰτίαν τοσοῦτον τὸ πλῆθος τῶν ἀριθμῶν, οὐδὲν λέγεται μετὰ σπουδῆς ἀποδεικτικῆς).

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1073a22-23 : ἡμῖν δ' ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ διωρισμένων λεκτέον.

## 2. 1073b23-b1 : La démonstration philosophique de la multiplicité des substances immobiles

La question du chapitre est double ; son traitement l'est aussi. Il implique, en premier lieu, de se demander si les substances immobiles peuvent être multiples, puisque, à l'évidence, dans le cas contraire, la question de leur nombre exact devient *ipso facto* obsolète. La démonstration doit donc commencer par examiner l'hypothèse de la multiplicité elle-même avant, si le besoin doit s'en faire sentir, de pousser plus loin l'investigation, en essayant de structurer cette multiplicité au moyen d'un nombre défini. Pour ce faire, Aristote applique assez rigoureusement la méthode qu'il a dit devoir être la sienne, c'est-à-dire partir de « ce qui a été établi et déterminé. » Le principe premier de son argumentation consiste donc en une reprise sommaire des acquis des deux chapitres précédents, concernant le Premier Moteur Immobile :

« En effet, le principe, c'est-à-dire le premier des êtres, n'est mobile ni par soi, ni par accident et il est le moteur du mouvement premier, éternel et unique. »<sup>1</sup>

Cette première proposition contient à elle seule la réponse à la question de la multiplicité des substances. Parce qu'elle rattache explicitement, plus explicitement que jamais<sup>2</sup>, le Premier Moteur au premier mouvement éternel, on comprend aisément que si les mouvements s'avèrent multiples, les substances immobiles motrices le seront aussi. Cette première proposition sert donc de base à un raisonnement qui en exploite progressivement la richesse. En l'occurrence, si l'on peut dire que le principe premier immobile est le moteur du mouvement premier, éternel et unique, c'est d'abord parce qu'on respecte en cela la loi de transitivité du mouvement, qui réclame toujours qu'un mobile ait un moteur différent de lui :

« Or, puisqu'il est nécessaire que le mû soit mis en mouvement par quelque chose... »<sup>3</sup>

C'est ensuite parce que ce moteur est tel qu'il doit être pour causer un mouvement éternel, à savoir immobile :

« <puisque> il est nécessaire que le premier moteur ne soit pas mobile par soi »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1073a23-25 : ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινουῦν δὲ τὴν πρώτην ἀίδιον καὶ μίαν κίνησιν.

<sup>2</sup> Rien n'est dit à ce sujet en Λ 6. Λ 7 se contente de mentionner le premier ciel (1072a23), sans préciser que lui appartient le premier des mouvements célestes. Un premier changement est certes mentionné plus loin dans le chapitre (1072b5 ; 1072b9), mais, il s'agit alors de la translation circulaire, et non de la translation circulaire *première*.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1073a26 : ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι... Cf. p. 172, n. 1.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1073a26-27 : καὶ τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτό.

et éternel,

« <puisque> il est nécessaire que le mouvement éternel soit mû par quelque chose d'éternel »<sup>1</sup>

C'est enfin parce que son unité est la condition *sine qua non* de l'unité du mouvement considéré :

« et <puisque> il est nécessaire que le mouvement unique soit mû par quelque chose d'unique »<sup>2</sup>

Ici réside le tournant de la démonstration, ou plutôt ce qui en donne l'occasion. À chaque mouvement éternel<sup>3</sup> unique doit correspondre une substance immobile motrice unique. Le ressort démonstratif que contenait déjà en creux la première proposition est à présent plus clairement formulé. Le propos, cependant, contient plus que cela. Il ne se contente pas de formuler ce principe général car on n'en peut tirer aucune conclusion concrète. Il permet seulement de comprendre qu'il n'est pas impossible que les substances immobiles soient multiples, non pas également de déterminer si elles le sont effectivement. Pour cela, il ne suffit pas de dire qu'il doit exister autant de moteurs qu'il existe de mouvements éternels. Il faut encore déterminer si ces mouvements sont multiples. Pour faire fructifier ce principe, en somme, il faut l'extraire de la réflexion propre aux substances immobiles et le conjuguer aux données de la science du ciel :

« <puisque> nous voyons d'autre part que, en plus du transport simple du tout, que meut, disons-nous, la substance première et immobile, il y a d'autres transports éternels qui appartiennent aux planètes (car le corps mû en cercle est éternel et ne s'arrête pas – on l'a montré dans les traités de physique qui leur sont consacrés), il est nécessaire que chacun de ces transports soit mû par une substance immobile par soi et éternelle. »<sup>4</sup>

Dans ce passage, Aristote, fait appel, dans un premier temps, à cette expérience sensible (δρῶμεν 1073a28) qui montre que le ciel n'est pas uniquement peuplé d'astres fixes, mais qu'il existe encore des planètes qu'on peut nombrer et identifier. Toutefois, cette

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1073a27-28 : καὶ τὴν αἰδίον κίνησιν ὑπὸ αἰδίου κινεῖσθαι.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1073a28 : καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἐνός.

<sup>3</sup> Comme le remarque G. E. R. Lloyd (2000, p. 254), c'est uniquement dans le cas du mouvement éternel que l'unicité du moteur est une condition indispensable de l'unicité du mouvement. Un mouvement sublunaire unique peut fort bien être le produit de l'action conjuguée de plusieurs moteurs, comme le jet d'une pierre est la conséquence de l'efficacité de la main *et* du bâton.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1073a28-34 : δρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντός τὴν ἀπλήν φορὰν, ἣν κινεῖν φαμέν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὖσας τὰς τῶν πλανήτων αἰδίους (αἰδίον γὰρ καὶ ἄστατον τὸ κύκλῳ σῶμα· δέδεικται δ' ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτων), ἀνάγκη καὶ τούτων ἐκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὐτὴν καὶ αἰδίου οὐσίας.

expérience, accessible à tous, n'est pas encore suffisante car elle engage à penser que ces corps célestes sont des planètes, des astres errants, dont le mouvement serait irrégulier et donc corruptible, puisque l'éternité de certaines translations n'a pas d'autre fondement que la circularité elle-même. Il faut donc, dans un second temps, dépasser cette observation empirique, pour s'en référer à la science du ciel (δέδεικται δ' ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτων 1073a32), qui enseigne que tous les corps célestes sont composés du même élément matériel – l'éther (τὸ κύκλω σῶμα 1073a31-32) –, lequel a pour propriété de se mouvoir en cercle et, ainsi, éternellement. C'est pourquoi, plus qu'à *Physique*, VIII, 8-9<sup>1</sup>, la référence vise très probablement les deux premiers livres du *De Cælo* et, plus particulièrement, les premiers chapitres du livre I<sup>2</sup>. De fait, l'éternité des déplacements planétaires n'est pas prouvée par l'analyse de la rotation à laquelle Aristote se consacre dans les derniers chapitres de la *Physique*. Il n'y est pas même question de l'éther. Aristote ne s'y occupe pas alors de savoir si les planètes sont des astres errants ou non, mais seulement de montrer que la rotation réunit toutes les conditions nécessaires à l'éternité. C'est dans le *De Cælo* uniquement que, en démontrant que l'éther possède un mouvement circulaire et éternel (ἀστατον 1073a31), qu'il n'est pas soumis à la génération ni à la corruption (ἀίδιον *ibidem*), puis, qu'il est la matière de l'ensemble des corps célestes, qu'Aristote peut estimer avoir prouvé que les planètes réalisent un mouvement éternel<sup>3</sup>.

Il reste encore à replacer ces considérations dans le contexte de la science de la substance immobile. Le recours aux données du *De Cælo* est ici purement instrumental. Il sert uniquement à conjuguer le principe selon lequel il doit y avoir un moteur pour chaque translation éternelle à la certitude que ces mouvements sont multiples. L'objet premier du chapitre, cependant, ne concerne pas les astres, mais les substances immobiles. Il faut donc encore s'assurer que ces moteurs des mouvements planétaires appartiennent bel et bien au genre des substances en question :

« En effet, la nature des astres étant une certaine substance éternelle, le moteur est éternel et antérieur au mû, et ce qui est antérieur à une substance est nécessairement une substance. Il est donc évident qu'il existe nécessairement autant de substances, éternelles de nature, immobiles par soi et sans grandeur, en raison de la cause énoncée plus haut. »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ross, 1924, II, p. 384.

<sup>2</sup> *De Cælo*, I, 2-4. Voir chapitre II, pp. 136-142. La référence est aussi très certainement au *De Cælo*, II, 3 qui montre que tous les corps célestes sont constitués d'éther.

<sup>3</sup> Fondant ainsi, sur des concepts physiques, la doctrine platonicienne (*Lois*, XII, 967d) de la régularité des déplacements de l'ensemble des corps célestes. Cf. chapitre II, pp. 148-153.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1073a34-b1 : ἥ τε γὰρ τῶν ἀστρων φύσις αἰδῖος οὐσία τις οὔσα, καὶ τὸ κινεῖν αἰδῖον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου, καὶ τὸ πρότερον οὐσίας οὐσίαν ἀναγκαῖον εἶναι. φανερόν τοίνυν ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τῆν τε φύσιν αἰδῖους καὶ ἀκινήτους καθ' αὐτάς, καὶ ἄνευ μεγέθους διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν πρότερον.

Aristote démontre ici que les moteurs des mouvements planétaires possèdent les qualités que  $\Lambda$  6-7 ont montré être celles du Premier Moteur, à savoir la substantialité, l'éternité, l'immobilité et l'absence de grandeur ou l'indivisibilité. Les deux premières qualités sont établies au moyen d'un argument qu'Aristote exploite aussi en *De Cælo*, II, 6<sup>1</sup> : puisque un moteur est nécessairement antérieur au mû, il est *a fortiori*<sup>2</sup> tout ce qu'est le mû. Si le mû est une substance, à plus forte raison l'est-il aussi. Si le mû est éternel, il l'est également. Les deux dernières qualités sont justifiées autrement. À dire vrai, ni l'immobilité, ni l'indivisibilité n'ont besoin d'être prouvées, puisqu'elles l'ont déjà amplement été dans le chapitre 7, soit en 1072a26-b4, soit en 1073a5-11. Aristote peut donc se contenter de renvoyer à des démonstrations que chacun a présentes à l'esprit.

### 3. 1073b1-1074a14 : La détermination astronomique du nombre exact des substances immobiles

#### 3. 1. 1073B1-17 : UN NOUVEAU DÉPART

On l'a dit, puisque le problème du chapitre est double, il est normal que son traitement comporte deux temps distincts. Jusqu'à présent, Aristote a prouvé qu'il devait nécessairement exister autant de substances immobiles que de mouvements éternels. Le chapitre, cependant, ne doit pas s'arrêter là, puisqu'il faut faire mieux que les Académiciens, c'est-à-dire déterminer un nombre précis de substances immobiles, en le fondant sur une cause véritable. Pour lors, Aristote s'est contenté de montrer, par l'exemple des planètes et la certitude qu'elles se déplaçaient en cercle, qu'il devait exister plus d'un mouvement éternel. Rien n'a encore été dit sur le nombre exact de ces mouvements. L'examen doit donc prendre un nouveau départ.

« Qu'ils soient donc des substances et que, parmi celles-ci, il y ait une première, une seconde, dans le même ordre que celui des transports des astres, c'est évident. Quant au nombre des transports, désormais, c'est à partir de celle des sciences

<sup>1</sup> *De Cælo*, II, 6, 288a34-b7. Voir chapitre III, pp. 185-186. Le passage démontre que le moteur des étoiles ne peut être la cause d'aucune irrégularité de mouvement. Il est difficile de savoir si Aristote reprend ici un outil démonstratif passé –  $\Lambda$  8 exploitant alors les raisonnements du *De Cælo* – ou s'il énonce les linéaments d'une démonstration future, laquelle pourra éventuellement se révéler utile, dans le contexte du *De Cælo*, II, 6, et, par suite, motiver l'ajout d'un nouvel argument. Dans ce dernier cas de figure, l'une des deux allusions à la doctrine du Premier Moteur dans le *De Cælo* – l'autre concernant le chapitre 12 du II<sup>ème</sup> livre – pourrait ne pas appartenir au corps principal de l'argumentation, mais se révéler être une insertion.

<sup>2</sup> On aurait ainsi un exemple d'élargissement au concept de moteur de cette méthode argumentative que B. Botter (2005, p. 30) dit être caractéristique de la conception aristotélicienne du divin : l'argument *a fortiori* ou principe du  $\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ .

mathématiques qui s'apparente le plus à la philosophie qu'il faut l'examiner : l'astronomie. »<sup>1</sup>

Si Aristote convoque ici l'astronomie, c'est pour une double raison. C'est, d'une part, parce qu'elle peut dialoguer avec la philosophie, dans la mesure où son objet est une substance :

« Celle-ci, en effet, fait l'étude d'une substance sensible, mais éternelle, tandis que les autres <sciences mathématiques> ne font l'étude d'aucune substance, comme par exemple l'arithmétique ou la géométrie. »<sup>2</sup>

C'est, d'autre part, parce que la philosophie ne peut plus avancer seule sur le terrain du nombre des mouvements célestes. Il lui faut s'adjoindre l'aide de sciences plus compétentes qu'elle dans ce domaine car la régularité des déplacements planétaires ne peut être le produit d'une rotation unique. Si tel était le cas, ces translations n'eussent jamais paru irrégulières.

« Que donc les transports soient plus nombreux que les êtres transportés, c'est évident pour ceux qui se sont attachés même modérément à cette question (car chacun des astres planétaires a plus d'un seul transport)... »<sup>3</sup>

S'il est inutile, selon Aristote, de démontrer que les mouvements de translation sont plus nombreux que les corps mus, c'est, à l'évidence, parce que cela a déjà été établi par Platon dans les *Lois*<sup>4</sup>. À qui, en effet, sait considérer comme il convient, c'est-à-dire intellectuellement, les mouvements des astres errants, il devient évident, affirme Platon, que, derrière l'apparence désordonnée de leur course, se cache une régularité parfaite que seules une volonté et une intelligence divines peuvent produire en vue du bien. C'est donc à l'astronomie scientifique, et non pas empirique, qu'il incombe de rendre possible ce dogme de la théologie astrale, en « sauvant les phénomènes »<sup>5</sup>, c'est-à-dire en rendant

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1073b1-5 : ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν οὐσίαι, καὶ τούτων τις πρώτη καὶ δευτέρα κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ταῖς φοραῖς τῶν ἀστρῶν, φανερόν· τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν φορῶν ἐκ τῆς οικειοτάτης φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1073b5-8 : αὕτη γὰρ περὶ οὐσίας αἰσθητῆς μὲν αἰδίου δὲ ποιεῖται τὴν θεωρίαν, αἱ δ' ἄλλαι περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας, οἷον ἢ τε περὶ τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὴν γεωμετρίαν.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1073b8-10 : ὅτι μὲν οὖν πλείους τῶν φερομένων αἱ φοραί, φανερόν τοῖς καὶ μετρίως ἡμμένοις (πλείους γὰρ ἕκαστον φέρεται μιᾶς τῶν πλανωμένων ἀστρῶν).

<sup>4</sup> Platon, *Lois*, VII, 821b-822c ; XII, 966e-968a.

<sup>5</sup> C'est ainsi que Simplicius formule ce défi lancé par Platon à l'astronomie (*In aristotelis de caelo commentaria*, 488-493). L'étude de Knorr (1970, pp. 313-329), cependant, donne peut-être des raisons de revoir la validité du témoignage de Simplicius, témoignage qui serait exclusivement dû à l'interprétation que Sosigène aurait faite des rapports entre l'astronomie platonicienne et celle d'Eudoxe. Selon Knorr, Platon, en réalité, aurait proposé des mouvements planétaires une explication fondée sur l'oscillation et la diversité et non pas sur l'uniformité ni sur la combinaison de plusieurs orbites uniformes. Eudoxe aurait donc certes bien connu la théorie platonicienne sur ce point, mais ce ne serait

compte des déplacements observés, au moyen de modèles mathématiques qui en souligneront la parfaite régularité. Les planètes ne semblent se mouvoir au hasard que parce qu'elles se meuvent en vertu d'un système complexe, mais parfaitement agencé, de sphères homocentriques emboîtées les unes dans les autres<sup>1</sup>. À l'astronome de déterminer le nombre exact de ces rotations.

C'est exactement la même tâche qu'Aristote confie à l'astronomie :

« mais, quant à la quantité qui se trouve être la leur, nous énonçons à présent, pour nous en faire une idée, ce que disent certains mathématiciens, de manière à saisir par la pensée une quantité déterminée. Quant au reste, soit qu'on le recherche soi-même, soit qu'on l'apprenne des chercheurs, si quelque chose paraît contraire à ce qu'on vient de dire à ceux qui s'occupent de ces questions, il faut apprécier les deux positions, mais ne se laisser convaincre que par les plus précises. »<sup>2</sup>

De même que l'introduction du chapitre formulait d'un même mouvement un objet d'étude et sa méthode de traitement, de même, ce nouveau départ du questionnement fait suivre l'énoncé d'un problème par celui d'une méthode : se tourner vers la science astronomique et, plus précisément, vers les meilleurs chercheurs en la matière. Bien qu'Aristote n'exclue pas d'apporter sa contribution au débat, il manifeste cependant une certaine prudence, en évoquant la possibilité de revoir ses propres positions, si les démonstrations astronomiques le convainquaient de le faire.

### 3. 2. 1073B17-32 : LA CONTRIBUTION D'EUDOXE

Parmi les astronomes, dont les travaux peuvent nourrir la réflexion d'Aristote, il y a, en tout premier lieu, ceux d'Eudoxe de Cnide, disciple d'Archytas de Tarente et familier de l'Académie, associé le premier au projet platonicien de l'astronomie. Selon Eudoxe, tandis que les étoiles fixes sont serties sur une sphère dont le mouvement va uniformément d'est en ouest autour de l'axe terrestre, les astres dits « errants » ont chacun un mécanisme indépendant, qui se suffit à lui-même et qui ne subit aucune influence. À chaque astre

---

pas Platon qui aurait posé les termes du problème qu'Eudoxe essaie de résoudre, puisque Platon lui-même envisageait un tout autre modèle. L'hypothèse des sphères homocentriques serait entièrement l'œuvre d'Eudoxe.

<sup>1</sup> Duhem (1959, p. 106) formule comme suit le problème qui s'impose à l'astronome : « Emboîter les uns dans les autres plusieurs globes sphériques concentriques ; animer chacun d'eux d'une rotation uniforme autour d'un axe convenablement choisi ; supposer que le mouvement de l'orbe intérieur se compose avec les mouvements de ceux qui l'entourent ; combiner enfin ces mouvements de telle sorte que la marche résultante d'un astre fixé à l'orbe le plus voisin du centre représente le mouvement apparent de la planète observée. »

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1073b10-17 : πόσαι δ' αὐται τυγχάνουσιν οὐσαι, νῦν μὲν ἡμεῖς ἀ λέγουσι τῶν μαθηματικῶν τινὲς ἐννοίας χάριν λέγομεν, ὅπως ἤ τι τῆς διανοίας πλῆθος ὀρισμένον ὑπολαβεῖν. τὸ δὲ λοιπὸν τὰ μὲν ζητοῦντας αὐτοὺς δεῖ τὰ δὲ πυνθανομένους παρὰ τῶν ζητούντων, ἄν τι φαίνεται παρὰ τὰ νῦν εἰρημένα τοῖς ταῦτα πραγματευομένοις, φιλεῖν μὲν ἀμφοτέρους, πείθεσθαι δὲ τοῖς ἀκριβεστέροις.

correspondent plusieurs orbés, dont chacun a la Terre pour centre. L'astre est logé dans l'épaisseur de la sphère la plus intérieure. Dans le cas de chaque planète, la sphère la plus extérieure tourne uniformément d'est en ouest autour de l'axe de la Terre et sa rotation est égale à celle de la sphère des fixes. Quant à la deuxième sphère, elle tourne uniformément en sens inverse autour de l'axe normal à l'écliptique, mais elle accomplit sa rotation en un temps qui varie selon l'astre qu'on considère<sup>1</sup>.

Aristote<sup>2</sup> précise qu'Eudoxe ajoute une troisième sphère au système solaire et à celui de la Lune. C'est sur elle que ces deux astres sont fixés. Ce troisième orbe est doté d'une inclinaison et d'une vitesse particulières, capables d'expliquer la révolution mensuelle de la Lune d'ouest en est. Quant aux autres planètes, Aristote rapporte<sup>3</sup> qu'Eudoxe ajoute une troisième, puis une quatrième sphère, celle-là qui passe par le milieu de l'écliptique, celle-ci inclinée par rapport à l'équateur de la sphère immédiatement supérieure, mais d'une inclinaison différente en chaque cas<sup>4</sup>. On arrive ainsi à un total de 26 sphères.

### 3. 3. 1073B32-38 : LA CONTRIBUTION DE CALLIPPE

Le second chercheur, aux travaux duquel Aristote s'en remet, est Callippe de Cyzique, ami d'Eudoxe et avec lequel, rapporte Simplicius<sup>5</sup>, Aristote a lui-même collaboré, en participant à la correction des travaux d'Eudoxe dans laquelle Callippe s'était engagé, parce que les calculs d'Eudoxe s'avéraient insuffisants à rendre compte des déplacements observés. La recette, cependant, reste la même. C'est pourquoi le nombre des sphères augmente, puisque le souci de rendre compte du détail des translations oblige à postuler un nombre plus important de sphères, dont l'inclinaison et la vitesse propres à chacune doivent permettre d'expliquer certains phénomènes observables. En l'occurrence, si Callippe laisse intacts les systèmes de Saturne et de Jupiter, il ajoute, en revanche une sphère à Mercure, Vénus et Mars, et deux orbés à la Lune et au Soleil. Aristote ne donne aucun renseignement sur les motifs de ces ajouts. Peut-être faut-il penser, avec G. E. R. Lloyd<sup>6</sup>, que, dans le cas de la Lune et du Soleil surtout, ces sphères supplémentaires servent à expliquer l'inégalité des saisons, en généralisant la figure de l'*hippopede*, tandis

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1073b25-27.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1073b17-22.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1073b22-32.

<sup>4</sup> Simplicius (*op. cit.*, 496, 23-497, 6) explique que, en vertu de la combinaison de la troisième et de la quatrième sphère, la planète devait décrire ce qu'Eudoxe a appelé « *hippopede* », c'est-à-dire une figure en huit qui rendait peut-être compte des rétrogradations des planètes.

<sup>5</sup> Simplicius, *op. cit.*, 493, 5-8.

<sup>6</sup> G. E. R. Lloyd, 2000, p.259.



que, dans le cas des planètes, la correction permet d'expliquer leur rétrogradation et, ainsi de sauver plus efficacement les phénomènes. En tout cas, il faut désormais compter 33 sphères planétaires.

### 3. 4. 1073B38-1074A14 : LA CONTRIBUTION PERSONNELLE D'ARISTOTE

Dans la seconde introduction du chapitre, Aristote n'a pas exclu d'entrer personnellement dans le débat, si le besoin s'en faisait sentir. Or, il lui apparaît que les modèles d'Eudoxe et de Callippe doivent encore être complétés, par l'ajout de nouvelles sphères, car ils ne peuvent à eux seuls correctement expliquer les phénomènes<sup>1</sup>. En effet, bien que, dans l'esprit des astronomes, les systèmes planétaires soient indépendants les uns des autres, il apparaît nécessaire à Aristote d'admettre l'existence de sphères compensatrices ou rétrogrades (*ἀνελιπτούσας σφαίρας* 1074a2-3) qui ramènent chaque système planétaire à sa position initiale. Dans la mesure, en effet, où le vide n'existe pas, il faut, afin de préserver la pérennité du système, prémunir chaque système planétaire contre l'influence que le système voisin pourrait exercer sur lui. Chaque sphère doit donc voir son mouvement compensé. C'est pourquoi Aristote propose d'ajouter, à chaque planète, un nombre égal de sphères compensatrices, moins une, car il n'est pas besoin de compenser le mouvement de la sphère la plus externe, puisque sa rotation est identique à celle de la sphère des fixes. La Lune aussi fait exception, puisqu'elle est l'astre le plus proche de la Terre et que son mouvement est déjà garanti par la compensation de celui du Soleil<sup>2</sup>. Le nombre des sphères s'en trouve alors considérablement accru : il est de 55. Aristote, cependant, évoque la possibilité, sans vraiment trancher<sup>3</sup>, qu'on n'ajoute pas autant de sphères et qu'on réduise ainsi leur nombre total à 47 :

« Mais si, à la Lune et au Soleil, on n'ajoute pas ces mouvements dont nous parlons, l'ensemble des sphères sera au nombre de 47. »<sup>4</sup>

Cette précision est étrange à plus d'un titre, non seulement parce qu'Aristote ne dit rien des raisons qui le dispensent d'ajouter des sphères compensatrices au Soleil, mais encore parce qu'il semble avoir mal compté, puisque même s'il y avait 55 sphères, la Lune ne compterait aucune sphère compensatrice, si bien que ne pas en accorder au Soleil non plus

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1073b38-1074a1 : ἀναγκαῖον δέ, εἰ μέλλουσι συντεθεῖσθαι πᾶσαι τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1073b38-1074a12.

<sup>3</sup> Comme l'indique l'emploi du potentiel dans la protase.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1074a12-14 : εἰ δὲ τῆ σελήνῃ τε καὶ τῷ ἡλίῳ μὴ προστιθεῖται τις ἄς εἴπομεν κινήσεις, αἱ πᾶσαι σφαῖραι ἔσονται ἑπτὰ τε καὶ τεσσαράκοντα.

devrait porter leur nombre à 49 et non pas à 47<sup>1</sup>. À moins que les sphères qu’Aristote ôte au système ne concernent pas uniquement les sphères compensatrices, mais aussi celles que Callippe a accordées au Soleil, afin de rendre compte de ce qu’Eudoxe n’expliquait pas, à savoir l’inégalité des saisons<sup>2</sup>. Comme le note G. E. R. Lloyd<sup>3</sup>, il est assez difficile de comprendre pourquoi Aristote a cru pouvoir se passer de ces deux sphères callippéennes. Il est impossible, estime-t-il, qu’il ait ignoré le problème de l’inégalité des saisons. Aussi peut-on supposer, mais supposer seulement, qu’il avait quelque raison de croire que cette difficulté pouvait s’expliquer autrement.

#### 4. 1074a14-31 : La preuve du calcul

De même que le principe de la multiplicité des substances immobiles a dû faire l’objet d’une démonstration en règle<sup>4</sup>, de même le nombre des mouvements planétaires et, par suite, celui de leurs substances motrices, doit encore être justifié. Aristote ne se satisfait pas d’avoir procédé, après Eudoxe et Callippe, à un calcul astronomique. Il lui apparaît indispensable de prouver la justesse de ce calcul, de démontrer qu’il n’y a ni plus, ni moins, que 47 (49 ?) ou 55 sphères, 47 ou 55 mouvements. Cette preuve marque le retour à un discours philosophique.

« Admettons donc que tel soit le nombre des transports, si bien qu’il est raisonnable de concevoir que les substances et les principes immobiles et sensibles sont en nombre équivalent (laissons, en effet, aux esprits plus forts le soin de dire si cela est nécessaire). »<sup>5</sup>

<sup>1</sup> C’est une solution qu’avance le Pseudo Alexandre (*op. cit.*, 706, 8-15) et c’est la leçon de Sosigène. Il faudrait donc lire ἐννέα plutôt que ἑπτα. D. Sedley (2000, p. 331, n. 7) aussi envisage que le nombre 47 soit une erreur et que celui de 49 montre qu’Aristote a pu être séduit par le chiffre 7, dont 49 est le carré.

<sup>2</sup> C’est une autre hypothèse, avancée par le Pseudo Alexandre (*ibidem*), et en faveur de laquelle penchent Ross (1924, II, p. 394), puis G. E. R. Lloyd (2000, p. 262).

<sup>3</sup> G. E. R. Lloyd, 2000, p. 262.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1073a23-b1.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1074a14-17 : τὸ μὲν οὖν πλῆθος τῶν φορῶν ἔστω τοσοῦτον, ὥστε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους καὶ τὰς αἰσθητὰς τοσαύτας εὐλογον ὑπολαβεῖν (τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν). En 1074a15, Simplicius et Themistius ont lu « φορῶν », plutôt que « σφαιρῶν » que donnent les manuscrits et la citation du Pseudo-Alexandre. De plus, les manuscrits portent « καὶ τὰς αἰσθητὰς » en 1074a16. Le Pseudo-Alexandre, cependant, l’omet et Goebel propose de le supprimer, suivi sur ce point par Ross, Tredennick, puis Jaeger. Ross (1924, II, p. 394) fait remarquer que « καὶ τὰς αἰσθητὰς » n’a de sens que si l’on maintient « φορῶν », puisque ces mots permettraient alors de désigner les sphères (les principes sensibles), de sorte que si l’on maintenait « σφαιρῶν », alors Aristote déduirait le nombre des sphères de lui-même, ce qui est de toute évidence circulaire. Mais « φορῶν », poursuit Ross, a de bonnes chances d’être une correction ancienne. Les sphères, explique-t-il, ont fréquemment été mentionnées dans les démonstrations précédentes (1073b18 ; 1073b23 ; 1073b30-31 ; 1073b33 ; 1073b36 ; 1074a2 ; 1074a4 ; 1074a6 ; 1074a13). Il n’y aurait donc aucune raison pour qu’on ne retrouve pas le terme ici. S’il fallait

Aristote exprime ici très clairement que les questions astronomiques ne l'occuperont plus. C'est pourquoi la preuve qu'il s'apprête à donner ne s'appuie ni sur des raisons mathématiques, ni sur des motifs astronomiques. C'est à partir d'une réflexion philosophique (mi-physique, mi-ousiologique) qu'il entreprend de démontrer, d'une part, que chaque mouvement dénombré est nécessaire, d'autre part, qu'il ne peut en exister d'autres. Les recherches astronomiques, en effet, ont déjà porté leurs fruits en avançant un nombre de sphères utiles à l'explication des phénomènes observés. Fonder, sur un discours astronomique, la preuve de la nécessité de l'existence d'une certaine quantité de sphères, de mouvements et donc de substances immobiles, tiendrait du cercle argumentatif, puisqu'Aristote démontrerait alors la validité d'une proposition par des outils identiques à ceux qui ont servi à l'établir. En somme, pour avoir confirmation de la justesse du nombre qu'il vient d'avancer, il faut varier les discours, s'extraire des recherches astronomiques pour mieux en retrouver les conclusions par d'autres biais.

Cette démonstration se déroule en trois temps. Le premier consiste à énoncer schématiquement les motifs essentiels de la preuve. Néanmoins, ni le texte, ni la structure exacte de la preuve ne sont aisés à déterminer. Le texte en usage en est le suivant :

εἰ δὲ μηδε-(1074a18)μίαν οἶόν τ' εἶναι φορᾶν μὴ συντείνουσαν πρὸς ἄστρου φορᾶν, (a19) ἔτι δὲ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ' (a20) αὐτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλος

---

lire « φορῶν », il faudrait alors penser soit qu'Aristote en est revenu à la question des mouvements et qu'il aurait donc régressé dans sa recherche, soit que le terme désigne les mouvements des sphères elles-mêmes, de sorte qu'il est, pense Ross, plus simple d'admettre la leçon des manuscrits, malgré celle, plus ancienne, que donnent Themistius et Simplicius. En somme, il estime que l'argument est plus progressif et cohérent si Aristote, après avoir dit qu'il existait soit 55, soit 47 sphères, n'entreprenait pas ici de déduire le nombre des sphères du nombre des mouvements. Notons cependant qu'il n'est plus jamais question des sphères, dans la suite du chapitre, mais toujours des transports. Notons, d'autre part, que ce n'est pas le nombre des sphères, mais celui des translations qu'Aristote interroge dans les mêmes termes en 1073b3-4 (τὸ πλῆθος τῶν φορῶν). Notons, enfin, qu'Aristote, dans la première partie du chapitre, n'a jamais mis les substances immobiles en relation avec les sphères, mais avec les translations éternelles. Or, cette phrase marque le retour à la question des substances. Elle sert à conclure au nombre des substances immobiles et non pas, comme précédemment, au nombre des sphères. C'est pourquoi il ne semble pas impossible que Themistius et Simplicius transmettent une leçon correcte. Quant à « καὶ τὰς αἰσθητὰς », il ne semble pas impossible non plus de le conserver. Pourquoi Aristote dirait-il qu'il laisse le soin à des astronomes plus compétents que lui de déterminer si le nombre qu'il avance est nécessaire, si ce nombre ne concernait que les substances immobiles ? La question des substances immobiles est son propre domaine de compétence. On peut comprendre qu'il fasse preuve d'humilité en astronomie, mais non pas au sujet de la science de la substance. On peut donc penser que « καὶ τὰς αἰσθητὰς » doit être maintenu, de sorte que la phrase expliquerait qu'Aristote laisse aux astronomes le soin de dire si le nombre des principes sensibles (les sphères) est nécessaire, c'est-à-dire de déterminer si, pour rendre compte des mouvements énumérés, les sphères dénombrées sont toutes nécessaires, surnuméraires ou insuffisantes. Ross affirme que le terme d' ἀρχή est inapproprié à la sphère. Mais si le centre ou le cercle peuvent être qualifiés de principes de la sphère, en *Physique*, VIII, 10, 267b7, pourquoi la sphère elle-même ne pourrait-elle pas être un principe de mouvement de l'astre, puisque c'est elle qui se meut, selon le schéma du *De Caelo*, II, 8, schéma que la multiplication des substances immobiles semble valider.

εἶναι δεῖ νομίζειν, οὐδε-(a21)μία ἂν εἴη παρὰ ταύτας ἑτέρα φύσις, ἀλλὰ τοῦτον ἀνάγκη (a22)  
τὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν οὐσιῶν. (1074a17-22)

En 1074a20, les principaux manuscrits<sup>1</sup> donnent « τέλους », tandis qu'une note marginale de E donne « τέλος » que reprennent Bonitz, Ross, Tredennick et Jaeger, sur la base de la ligne 23<sup>2</sup>. L'enjeu est d'importance, puisqu'il s'agit de savoir si la substance impassible est une fin ou si elle a atteint sa fin. Cette question est parente de celle qui concerne l'identité, en 1074a19, de « φύσιν » et de « οὐσίαν », en 1074a21 de « φύσις », en 1074a22 de « οὐσιῶν ». S'agit-il des astres, des sphères ou des substances immobiles ? La réponse doit nécessairement être contrastée car il paraît évident que « οὐσιῶν », en 1074a22 désigne les substances immobiles, puisque c'est *in fine* leur nombre qu'il faut prouver. Dès lors, la question porte sur la nature de l'argumentation qui permet de justifier le nombre des substances premières.

De toutes les combinaisons possibles de ces multiples facteurs de structuration du texte, il apparaît que deux seulement restituent une argumentation acceptable. La première lit « τέλους » et rattache les autres termes aux sphères. De la sorte, Aristote dirait que, puisque tout mouvement est rattaché à celui d'un astre, que puisque les sphères sont des natures impassibles qui ont atteint leur perfection et leur fin, il ne peut y avoir plus de sphères, ni donc plus de moteurs. C'est la lecture dont G. E. R. Lloyd<sup>3</sup> fait l'hypothèse. Dans ce cas, Aristote chercherait à montrer, par la première prémisse, qu'il ne peut y avoir plus de mouvement, dans la seconde, qu'il ne peut y en avoir moins (une sphère qui a atteint sa fin est une sphère dont le mouvement est effectif), de sorte que le nombre des sphères qui correspondent aux mouvements serait exact, de même que celui des substances motrices. L'argument serait ainsi concluant et cohérent, mais un peu plat. Surtout, on ne voit pas pourquoi l'impossibilité qu'il existe d'autres sphères découlerait de la proposition précédente, qui montre plutôt qu'il ne peut en exister moins, ni de sa conjugaison à la première prémisse, puisque l'impossibilité qu'il existe d'autres sphères devrait, en toute rigueur, être formulée à la suite de la première prémisse.

La seconde lecture garde la leçon τέλος et voit dans tous les autres termes une référence aux substances immobiles. On peut alors lire qu'il n'existe pas de mouvement qui ne soit rattaché à celui d'un astre, de sorte qu'il n'en existe pas plus ; que les moteurs immobiles sont des fins et qu'ils sont donc, à ce titre, des causes motrices qui rendent les mouvements dénombrés effectifs (de sorte que le nombre n'a pas à être revu à la baisse). De cela, il découlerait qu'il ne peut y avoir d'autres substances immobiles et que leur

<sup>1</sup> EJ Ab.

<sup>2</sup> ὡς τέλος οὔσαι φορᾶς

<sup>3</sup> G. E. R. Lloyd, 2000, p. 264

nombre est donc exact, qu'il n'est ni supérieur, ni inférieur. Bien qu'il semble qu'on puisse opposer à cette lecture le même reproche que celui que nous formulions plus haut, au sujet de la fonction de la proposition « οὐδεμία ἀν εἴη παρὰ ταύτας ἑτέρα φύσις », la suite du texte, cependant, conduit à valider cette structuration du texte. Il y a deux raisons à cela. D'une part, en 1074a23<sup>1</sup>, on peut lire que les substances sont les fins des transports. De la sorte, il semble falloir lire τέλος et non pas τέλους et rattacher ce concept aux substances immobiles. D'autre part, Aristote précise à la suite de ce texte que s'il existait d'autres substances immobiles, elles devraient mouvoir à titre de fin et, par suite, engendrer d'autres transports. C'est donc bien au sujet des substances immobiles qu'Aristote formule cette remarque : « οὐδεμία ἀν εἴη παρὰ ταύτας ἑτέρα φύσις », puisque la suite du passage sert précisément à l'expliquer. Traduisons donc le texte ainsi :

« S'il n'est pas possible qu'aucun transport ne se rattache pas au transport d'un astre et si, en outre, il faut juger que chaque nature, chaque substance impassible et qui a, par soi, atteint la perfection, est une fin, il ne peut exister aucune autre nature en plus de celles-ci, et il est nécessaire que le nombre des sphères soit celui des substances. »<sup>2</sup>

Cette première formulation de l'argument n'est pas en elle-même complètement intelligible. Cependant, la suite du texte apporte quelque précision sur la nature précise de l'argument, en même temps qu'elle valide la structuration argumentative proposée plus haut. En 1074a22-24, Aristote développe le second élément de son raisonnement, en précisant clairement que les moteurs immobiles sont des fins et en montrant pourquoi il en découle qu'ils ne peuvent être plus nombreux :

« En effet, s'il en existait d'autres, elles engendreraient le mouvement à titre de fin d'un transport, mais il est impossible qu'il y ait d'autres transports que ceux que nous avons énoncés. »<sup>3</sup>

Si d'autres substances immobiles existaient, il faudrait compter avec des mouvements éternels plus nombreux, puisque ces substances sont des causes motrices, en tant qu'elles sont des causes finales. Si donc il existait des finalités plus nombreuses, il existerait

<sup>1</sup> 1074a22-24 : εἰ γὰρ εἰσὶν ἕτεροι, κινῶντες ἀν ὡς τέλος οὔσαι φορᾶς· ἀλλὰ εἶναι γε ἄλλας φορὰς ἀδύνατον παρὰ τὰς εἰρημένους.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1074a17-22 : εἰ δὲ μηδεμίαν οἷόν τ' εἶναι φορὰν μὴ συντείνουσαν πρὸς ἀστρου φορὰν, ἔτι δὲ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ' αὐτήν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλος εἶναι δεῖ νομίζειν, οὐδεμία ἀν εἴη παρὰ ταύτας ἑτέρα φύσις, ἀλλὰ τοῦτον ἀνάγκη τὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν οὐσιῶν. Cf. chapitre VI, p. 381. Il est vrai que dans cette lecture, la conclusion est un peu plate. Cependant, ce n'est pas la même chose de dire qu'il n'y a pas plus de substances, que de dire que leur nombre est exact. Dans le premier cas, on envisage seulement le cas d'un nombre plus important. Dans le second, on entrevoit aussi, pour l'exclure, la possibilité que le nombre soit moins important. En tout cas, si la conclusion était tout à fait probante, Aristote ne la développerait pas sur neuf lignes encore.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1074a22-24 : εἰ γὰρ εἰσὶν ἕτεροι, κινῶντες ἀν ὡς τέλος οὔσαι φορᾶς· ἀλλὰ εἶναι γε ἄλλας φορὰς ἀδύνατον παρὰ τὰς εἰρημένους. Cf. chapitre VI, p. 381.

également des mouvements plus nombreux, puisque la fin n'existe pas seule, mais qu'elle n'est telle que dans la mesure où elle est une fin pour quelqu'un<sup>1</sup>. C'est pourquoi Aristote ne se contente pas de dire, en 1074a20, que ces substances sont des êtres qui ont atteint la perfection<sup>2</sup>. Un être parfait n'est pas nécessairement une fin, s'il n'existe personne qui l'aime ou le désire. En précisant qu'elles sont aussi des fins, il intègre à son raisonnement qu'elles sont des fins pour quelque chose ou quelqu'un – les mouvements dénombrés plus haut, en l'occurrence. Mais, ce faisant, il s'autorise dans la suite de la démonstration à estimer que, si elles existent, c'est donc qu'elles sont nécessairement des fins. De la sorte, Aristote passe légitimement de la considération de la perfection, à celle de la finalité pour des mouvements existants, puis, assume, illégitimement cette fois-ci, pour des mouvements dont on ne sait pas s'ils existent, que tout être qui est une perfection est aussi une fin et, par suite, que toute fin implique l'existence d'un terme corrélatif. Si la déduction de la perfection à partir de la finalité est pertinente, celle de la finalité à partir de la perfection l'est beaucoup moins. Cette inversion de l'argument, cependant, lui donne l'occasion de prouver le nombre des substances immobiles.

À ce stade, cependant, preuve n'est pas encore faite de la justesse du calcul, puisqu'il faut encore prouver qu'il est impossible qu'existent d'autres mouvements éternels causés par la finalité que représentent d'autres substances immobiles. En développant ce point, Aristote éclaire aussi le premier élément du raisonnement de 1074a17-22. Il explique ce qu'il faut entendre par ce lien qui unit nécessairement chaque orbe au mouvement global d'un astre :

« C'est ce qu'il est raisonnable de concevoir à partir des objets transportés. En effet, si tout ce qui engendre le transport existe, par nature, en vue de l'objet transporté, et si chaque transport est celui d'un objet transporté, aucun transport ne peut avoir pour fin lui-même ni un autre transport, mais chacun doit avoir les astres pour fin. En effet, si un transport a pour fin un transport, il faudra que celui-ci également soit en vue d'une autre chose, de sorte que, puisqu'il n'est pas possible d'aller à l'infini, la fin de chaque transport sera l'un des corps divins qui sont transportés dans le ciel. »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> On perçoit ainsi la centralité, dans les chapitres consacrés à la substance immobile en Λ, de la l'interprétation traditionnelle de la distinction entre les deux sens de la fin. Sans elle, ni le chapitre 7, ni le chapitre 8, ne pourraient tout à fait toucher au but. L'utilité démonstrative de cette interprétation convainc donc de la valider.

<sup>2</sup> Nous discutons plus loin (pp. 514-518) la question de savoir si, par là, Aristote veut dire que les substances immobiles ne sont pas aussi parfaites que le tout Premier Moteur.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1074a24-31 : τοῦτο δὲ εὐλογον ἐκ τῶν φερομένων ὑπολαβεῖν. εἰ γὰρ πᾶν τὸ φέρον τοῦ φερομένου χάριν πέφυκε καὶ φορὰ πᾶσα φερομένου τινός ἐστιν, οὐδεμία φορὰ αὐτῆς ἂν ἔνεκα εἶη οὐδ' ἄλλης φορᾶς, ἀλλὰ τῶν ἀστρῶν ἔνεκα. εἰ γὰρ ἔσται φορὰ φορᾶς ἔνεκα, καὶ ἐκεῖνην ἑτέρου δεήσει χάριν εἶναι· ὥστ' ἐπειδὴ οὐχ οἶόν τε εἰς ἄπειρον, τέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωματίων κατὰ τὸν οὐρανόν.

La raison pour laquelle il est impossible qu’existent d’autres mouvements éternels est à présent clairement formulée et ce en lien avec le déplacement de l’astre. Un mouvement n’existe jamais par lui-même. C’est pourquoi il n’existe ni en vue de lui-même, ni en vue d’autres mouvements. Il est toujours la propriété d’une substance. Il existe donc en vue d’elle. Puisque le Soleil, la Lune, Mercure, Mars, Vénus, Jupiter et Saturne n’exigent pas d’autres mouvements que ceux-ci pour se déplacer comme ils le font, il n’est aucun fondement substantiel qui permette d’envisager l’existence de rotations plus nombreuses. Chacun des éléments de la démonstration est ainsi explicitement énoncé et développé. Il en résulte que les mouvements dénombrés sont tous réels et qu’ils ne peuvent être plus nombreux. Le nombre des rotations s’en trouve validé, de même que celui des sphères et des substances immobiles.

### 5. 1074a31-38 : La démonstration de l’unicité du ciel

Débutent alors une démonstration de l’unicité du ciel, à la possibilité de laquelle Aristote fait référence en *De Caelo*, I, 8, 277b9-10 et qui semble donc authentique. Néanmoins, elle paraît non seulement contredire l’existence *de facto* de plusieurs substances immobiles, mais encore exclure qu’il puisse en aller autrement :

« Qu’il n’y ait qu’un seul ciel, la chose est claire ; s’il existe, en effet, plusieurs ciels comme il existe plusieurs hommes, le principe de chacun sera unique par la forme, mais multiple par le nombre. Or, tout ce qui est multiple par le nombre comporte de la matière (une seule et même définition, en effet, vaut pour plusieurs êtres, comme par exemple celle de l’homme, tandis que Socrate est unique). Or, la quiddité première ne comporte pas de matière ; de fait, elle est une entéléchie. C’est donc à la fois par sa définition et par son nombre que le premier moteur immobile est unique, et il en est de même pour ce qui est mû éternellement et de façon continue. Il n’y a donc qu’un seul et unique ciel. »<sup>1</sup>

Tout l’enjeu du passage consiste donc à savoir si ce texte contredit, d’une manière ou d’une autre, la validité des développements qui précèdent, ou bien s’il peut s’harmoniser avec eux, que ce soit d’un point de vue doctrinal ou argumentatif. Cette question, à la fois délicate et d’une importance cruciale pour l’appréciation du chapitre, fera l’objet d’un examen détaillé dans les pages qui suivent.

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1074a31-38 : ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὡσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῶ δὲ γε πολλαί. ἀλλ’ ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει (εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς)· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῶ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς· εἷς ἄρα οὐρανός μόνος.

## 6. 1074a38-b14 : L'éloge de la tradition

Le chapitre se referme sur quelques remarques d'ordre théologique, par lesquelles Aristote cherche à convaincre de la valeur et de la perspicacité de certaines conceptions mythologiques ou, plutôt, du noyau de vérité qu'elles renferment et autour duquel la fantaisie humaine a, pour des motifs politiques bien souvent, agrégé des récits anthropomorphiques ou zoomorphiques. En l'occurrence, Aristote se félicite de retrouver, à l'origine de certains mythes, la conviction que les Anciens avaient déjà formulée, selon laquelle les substances premières (*τὰς πρώτας οὐσίας* 1074b9) sont des dieux. Par là, il croit mettre d'accord la tradition et la philosophie, en trouvant dans les mythes une confirmation populaire de sa propre doctrine, en même temps qu'il offre une conclusion élégante à un chapitre aride<sup>1</sup>.

## II. UNE PROBLÉMATIQUE OUSIOLOGIQUE

La question du nombre des substances immobiles appartient de plein droit à une enquête ousiologique. D'un point de vue conceptuel, c'est très manifestement l'étude de l'*οὐσία ἀκίνητος* qui fournit le prétexte de cette étude, et peut-être même est-ce elle encore qui justifie qu'Aristote propose, dans ce contexte précis, une solution contraire à celle qu'il avance par ailleurs à la question du nombre des moteurs immobiles et des causes de la multiplicité des déplacements planétaires. D'un point de vue argumentatif également, c'est elle qui procure à Aristote les outils nécessaires à la conduite de l'examen. L'étude ousiologique fournit ainsi une première raison de se confronter, avant de les évacuer discrètement, aux considérations mathématiques, sur lesquelles la tradition a abusivement fondé la question du nombre des substances premières.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, A, 8, 1074a38-b14. Ce texte fera l'objet d'une analyse plus détaillée dans la troisième partie de ce travail. Par la connexion qu'il propose entre les enseignements de la philosophie et les intuitions clairvoyantes des mythes, par l'histoire des idées et de l'humanité qu'il dessine, par les motifs politiques du mythe qu'il énonce, il est un élément essentiel de l'analyse de la lecture philosophique qu'Aristote propose de la théologie et de la religion traditionnelles. Du reste, ce texte est moins simple qu'il n'y paraît, puisque ces êtres (*οὗτοι* 1074b3), dont la tradition dit qu'il sont des dieux, ne sont pas facilement identifiables (s'agit-il des astres ou bien des substances immobiles ?) et il implique, quoi qu'il en soit, une rupture syntaxique dans le chapitre 8.



## II. 1. Les motivations du problème : compléter la science de la substance

La lecture de l'introduction du chapitre ne laisse aucun doute : Aristote envisage la question du nombre des substances immobiles en continuité avec ce qui précède. Ross<sup>1</sup> note que le chapitre 8 est fort bien relié à l'étude qu'Aristote a menée jusque là. Un parcours démonstratif se dessine de la sorte : les chapitres qui précèdent se sont attachés à démontrer l'existence nécessaire d'au moins une substance immobile, puis ils ont caractérisé sa nature. Néanmoins, ce qu'Aristote a dit du Premier Moteur lui semble pouvoir s'appliquer à d'autres individus de même nature ou, plutôt, il ne lui paraît pas absurde de poser le problème. De fait, rien n'a encore jamais été dit sur cette question. Aristote n'a jamais précisé que la substance immobile était unique. Il n'a jamais clairement affirmé le contraire non plus. Il apparaît alors que c'est de la substance immobile, considérée de façon générique, qu'il a jusqu'alors, en partie, été question. Assurément, l'étude du Premier Moteur en  $\Lambda$  6-7 était l'étude d'une substance individuelle et individualisée, non pas seulement d'une classe. En  $\Lambda$  6, pourtant, il emploie le pluriel pour conclure à l'existence d'une substance de ce genre :

« En outre donc il faut que ces substances n'aient pas de matière, car il faut qu'elles soient éternelles, si du moins une autre chose aussi est éternelle. Elles sont donc acte. »<sup>2</sup>

Elders<sup>3</sup> estime que ce pluriel n'est pas de la main d'Aristote, dans la mesure où il contraste trop avec la doctrine des chapitres 7 et 9. En vérité, le rejet d'Elders n'est vraiment justifié que parce qu'il estime que  $\Lambda$  8 n'est pas authentique<sup>4</sup>. Sinon, l'inadéquation de la pluralité de moteurs immobiles avec la doctrine des chapitres 7 et 9 n'eût pas été un argument. Cependant, le fait même que Théophraste, dans sa *Métaphysique*<sup>5</sup>, fasse allusion à cette doctrine nous paraît être un argument suffisant en faveur de l'authenticité de  $\Lambda$  8. Il faut aussi souligner que tous les manuscrits donnent ce pluriel, de sorte qu'on a des raisons de penser qu'il le faut conserver. Les manuscrits l'emploient même plus massivement car, à

<sup>1</sup> W. D. Ross, 1960, p. 73. G. E. R. Lloyd formule la même remarque (2000, p. 252).

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6, 1071b20-22 : ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἀνευ ὕλης· αἰδίου γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι αἰδίου. ἐνέργεια ἄρα. (Voir chapitre IV, p. 252).

<sup>3</sup> L. Elders, 1972, p. 146.

<sup>4</sup> L. Elders, 1972, p. 68 : « If we keep in mind the fact that, like other books of the *corpus*, *Met.* XII is not a strict unity, but consists of several papers which were put together to form one text, it is no longer astonishing that chapter eight does not perfectly fit in with the rest of the book. (...) the chapter in its present form was not written by Aristotle himself, but by some disciple(s) who freely used a material from the other writings. »

<sup>5</sup> Théophraste, *Métaphysique*, 5a17-21.

l'exception de Ab qui lit « ἐνέργεια », en 1071b22, les autres manuscrits (EJ) donnent « ἐνεργεῖαι »<sup>1</sup> et concluent donc que les substances immobiles sont des actes. De la sorte, il apparaît que la démonstration de l'existence d'une substance immobile n'emploie pas le pluriel uniquement afin de généraliser le propos, mais qu'elle conclut directement à l'existence de plusieurs substances immobiles ou, du moins, qu'elle laisse plus grande ouverte la possibilité de l'envisager. Si donc on peut admettre qu'Aristote lui-même a pu faire allusion à une multiplicité de substances immobiles essentiellement actuelles, la question se pose alors de savoir s'il s'agit là d'une correction postérieure à l'élaboration de la doctrine soutenue dans le chapitre 8 ou d'une anticipation de ce qu'il était appelé à y soutenir. En faveur de la première hypothèse penchent Jaeger<sup>2</sup> en raison de sa lecture de la chronologie des œuvres d'Aristote ; en faveur de la seconde se placent A. Mansion, Ross ou E. Berti<sup>3</sup>. Dans tous les cas, ce pluriel est lu en rapport à la doctrine de  $\Lambda$  8. Dans tous les cas, il souligne que, au moment où il aborde le chapitre 8, l'étude menée en  $\Lambda$  6-7 a, aux yeux d'Aristote, une validité en partie générique.

La question du nombre des substances immobiles a donc toujours été laissée ouverte. Cependant, cela ne justifie pas à soi seul qu'Aristote estime important de s'y consacrer. Ce n'est pas parce qu'une question n'a jamais été traitée qu'il est nécessairement pertinent de s'y employer. En réalité, le problème de  $\Lambda$  8 relève de deux types de motivations, toutes cohérentes avec une étude de *l'οὐσία ἀκίνητος*, mais dont l'une est d'ordre interne, tandis que l'autre s'impose à Aristote de l'extérieur. À un premier niveau, on peut estimer que la question qui porte sur le nombre des substances immobiles est dotée d'une pertinence intrinsèque, en vertu de ce qu'est la substance immobile elle-même. Au sujet de nulle autre substance, elle n'a d'intérêt. Des substances sensibles, qu'elles soient corruptibles ou éternelles, il n'y a aucune raison de se demander si elles sont multiples. C'est l'évidence même. Aristote, du reste, ne s'interroge jamais à ce sujet en  $\Lambda$ , précisément parce qu'il est des questions qui n'ont aucun intérêt et qu'il vaut mieux ignorer. Il n'y a pas non plus grand intérêt à se demander quelle est leur quantité exacte. Les substances sensibles sont innombrables et sans doute est-il plus pertinent de s'interroger sur leurs motifs d'unité (unité et éternité spécifiques, unité relative de leurs principes et de leurs causes<sup>4</sup>) que sur leur nombre exact. Au sujet de la substance immobile, en revanche, cette question possède un intérêt, non seulement parce que, du fait qu'elle est immatérielle, on ne voit pas clairement quel peut être le support de sa multiplicité, de sorte que répondre à la question de l'unité ou de la multiplicité peut

<sup>1</sup> E. Berti (2000 - 2, p. 192) accepte cette leçon.

<sup>2</sup> W. Jaeger, 1997, p. 364.

<sup>3</sup> A. Mansion, 1927, pp. 338-339 ; W. D. Ross, 1924, II, p. 369 ; E. Berti, 2000 (2), p. 191.

<sup>4</sup> En  $\Lambda$  4-5 justement.

permettre d'avancer dans la détermination de sa nature, mais encore parce qu'il est des raisons de croire qu'elles ne sont pas en nombre infini, dans la mesure où leur existence est en rapport avec leur statut de principe<sup>1</sup>. En somme, poser la question du nombre des substances immobiles participe d'une curiosité légitime au sujet de cette sorte particulière d'êtres substantiels et peut éventuellement permettre de mieux en apprécier la fonction.

À dire vrai, néanmoins, la motivation principale de la question de  $\Lambda$  8 est d'origine externe. Elle ne provient pas d'abord de l'énigme qui consiste, en contexte aristotélien, à déterminer la possibilité d'une multiplicité de substances immatérielles ; elle est léguée par la tradition philosophique et, plus particulièrement, par cette tradition dans laquelle Aristote situe sa propre étude de *τὸ οὐσίαι ἀκίνητος*. C'est pourquoi, immédiatement après avoir formulé le problème central du chapitre, Aristote explique qu'il est important de rappeler les déclarations des autres philosophes sur ce point<sup>2</sup>. C'est aussi pourquoi cette doxographie devra uniquement mentionner les Académiciens. On se souvient que, en  $\Lambda$  1, la tripartition des substances plaçait l'examen des substances immobiles dans la continuité des recherches académiciennes. Tandis que l'existence des substances sensibles corruptibles ou éternelles est une évidence pour tous les philosophes<sup>3</sup>, celle des substances immobiles, en revanche, trouve surtout des témoignages au sein du cercle platonicien, Platon<sup>4</sup> la concevant soit comme les Idées, soit comme les choses mathématiques, Xénocrate<sup>5</sup> identifiant ces deux sortes de substances, Speusippe<sup>6</sup> enfin admettant seulement les choses mathématiques<sup>7</sup>. À partir de ce moment, l'examen aristotélien de la substance immobile s'est toujours placé dans la continuité des recherches académiciennes, non pas parce qu'elle cherchait à les valider, mais parce qu'elle traitait d'une classe de réalités dont les Académiciens aussi admettaient l'existence. En somme, ainsi que le soulignent Merlan et G. E. R. Lloyd<sup>8</sup>, la substance immobile, qu'il s'agisse de la version qu'en donne Aristote ou bien de celle qu'élaborent Platon, Speusippe et Xénocrate, recouvre une même rubrique conceptuelle. C'est pourquoi il fut question des Idées et des Nombres en  $\Lambda$  6, c'est aussi pourquoi, en  $\Lambda$  7, Aristote a mentionné la conception speusippéenne des rapports que le principe immobile entretient avec le beau. Il est donc

<sup>1</sup> Or, ni la progression, ni la régression à l'infini ne sont possibles. Cf. *Métaphysique*,  $\alpha$ , 2 et chapitre I, pp. 39-40.

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 8, 1073a15-17. Cf. p. 472.

<sup>3</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 1, 1069a30-31 : οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή – ἥς ἢ μὲν αἰδῖος ἢ δὲ φθαρτή, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν... Cf. p. 239.

<sup>4</sup> Également en *Métaphysique*,  $Z$ , 2, 1028b19-20.

<sup>5</sup> *Ibidem*,  $Z$ , 2, 1028b28 ;  $M$ , 1, 1076a20-21 ;  $M$ , 6, 1080b14 *sqq.* ;  $M$ , 8, 1083a20 *sqq.*

<sup>6</sup> *Ibidem*,  $Z$ , 2, 1028b21 ;  $M$ , 1, 1076a20-21 ;  $M$ , 6, 1080b11 *sqq.* ;  $M$ , 8, 1083b1-8 ;  $N$ , 3, 1090b25-31.

<sup>7</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 1, 1069a33-36. Cf. chapitre IV, p. 261.

<sup>8</sup> Ph. Merlan, 1946, p. 6 ; G. E. R. Lloyd, 2000, p. 253.

normal, en un sens, que  $\Lambda$  8 commence par rappeler les opinions des Académiciens sur ce point. C'est là prolonger le parallèle entre le traitement aristotélicien et le traitement académicien de la question.

Néanmoins, il est très clair que les Académiciens font ici plus que proposer eux aussi une théorie de la substance immobile avec laquelle Aristote estime devoir dialoguer. En vérité, ils créent le problème auquel  $\Lambda$  8 se confronte<sup>1</sup>. Si Aristote l'hérite, c'est d'abord parce que les substances immobiles académiciennes sont toutes multiples. Il est évident, par exemple, qu'il existe plusieurs Idées et même qu'elles sont hiérarchiquement organisées, ainsi que l'implique le schéma de la ligne, en *République*, VI, 511b-c. Toutefois, ce ne semble pas être la multiplicité des Idées qui impose la nécessité de traiter du nombre des substances immobiles. Aristote, certes, commence bien sa doxographie par la mention de la théorie des Idées (τὰς ἰδέας ὑπόληψις)<sup>2</sup> qui, dit-il, ne propose rien de précis à ce sujet. Néanmoins, son attention se focalise très vite sur ces courants académiciens qui identifient les Idées aux Nombres, qu'il s'agisse soit d'une identification véritable, à la manière de Xénocrate, soit d'une substitution des Nombres aux Idées, à l'exemple de Speusippe<sup>3</sup>. Manifestement, c'est le rapprochement des substances immobiles et des réalités mathématiques qui engendre avec plus d'urgence encore la nécessité de traiter du nombre des substances immobiles<sup>4</sup>. La question du nombre n'est pas seulement la conséquence de la multiplicité des substances immobiles telles que les Platoniciens les conçoivent. Elle est aussi, et surtout, le produit de leur identification aux réalités mathématiques, identification dont il résulte que les mathématiques sont désormais partie prenante des questionnements philosophiques. Aussi Aristote regrette-t-il, en *Métaphysique*, A, 9, que les mathématiques soient devenues l'objet principal des philosophes. Si tel est le cas, c'est parce que les réalités mathématiques sont devenues la substance même de ces êtres premiers qui sont aussi des causes, si bien que la question du nombre, et du nombre des Nombres, est devenue affaire d'ontologie. Car dire qu'une substance est l'Un ou tout autre Nombre, c'est dire que son essence est numérique ; c'est dire aussi que le nombre des Nombres idéaux participe pleinement de la détermination de l'essence de ces substances. Les Académiciens font donc plus que donner l'exemple d'une doctrine

<sup>1</sup> G. Aubry (2006, p. 176) souligne que le problème du nombre des moteurs immobiles est hérité de Platon.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, A, 8, 1073a17-18.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1073a17-22. Cf. p. 472.

<sup>4</sup> Curieusement, Cleary (1995, p. 408) ignore cette dimension du problème. Il suggère que la question du chapitre 8 émerge du conflit, qu'Aristote exagérerait, entre les deux solutions académiciennes : l'infinité et la décade. Cet aspect de la question semble toutefois assez secondaire. On comprend donc pourquoi Cleary estime que le chapitre est un ajout au livre  $\Lambda$  (p. 407), puisqu'il ne discerne pas ce que la question des substances immobiles peut avoir de capital au sein du livre  $\Lambda$  et de la science ontologique.

philosophique dans laquelle les substances immobiles sont multiples ; en identifiant les Idées aux Nombres, ils postulent que les questions numériques sont autre chose qu'un problème relatif au nombre des individus d'une certaine classe. On comprend donc que le problème du nombre des substances immobiles relève en son entier d'une problématique ontologique<sup>1</sup>, parce que les derniers développements de la philosophie de l'Académie, en admettant les réalités mathématiques au sein des substances immobiles, voire en n'admettant qu'elles seules, ont procédé à l'identification des substances aux réalités mathématiques, de sorte que la question du nombre est devenue une question de nature. De la sorte, on comprend que c'est à une évaluation de la pertinence des sciences mathématiques à traiter des substances et des principes qu'Aristote s'engage, évaluation discrète, en vérité, parfois même silencieuse, car tel n'est pas l'objectif du passage<sup>2</sup>. Néanmoins, si la question du nombre des substances immobiles est, chez les Académiciens, ou certains d'entre eux, une question de nature, on comprend qu'Aristote, en en traitant, ne se livre pas uniquement à un calcul.

En vertu de ces remarques, qui soulignent la pleine appartenance de la question du nombre des substances immobiles à un examen ontologique, l'argumentation qui voit dans le chapitre 8, en raison de sa place, un élément étranger à l'économie du livre  $\Lambda$ , relève en réalité d'un faux problème. On s'est beaucoup étonné, en effet, de ce que ce chapitre interrompait une unité thématique réelle, en séparant l'un de l'autre le traitement de l'intellection divine de  $\Lambda$  7 de celui de  $\Lambda$  9<sup>3</sup>. Intercalé entre deux études, identiques sur le fond, de l'intellect divin, le chapitre 8 semble, de prime abord, totalement hors de propos. La thèse qu'il défend ne sert manifestement ni à prolonger les conclusions de  $\Lambda$  7 sur le  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  divin, ni à introduire les interrogations, qui seront celles d'Aristote en  $\Lambda$  9, sur le mode d'être du  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  qui est la plus divine des choses<sup>4</sup>. C'est en partie pour cette raison<sup>5</sup> que certains interprètes<sup>6</sup> estiment que  $\Lambda$  8 est un ajout, malencontreux de surcroît, et

---

<sup>1</sup> Et archologiques, puisque ces substances mathématiques sont aussi des principes. Nous en traitons dans la prochaine sous-partie du chapitre.

<sup>2</sup> Lequel, à cet égard, ne se confond pas avec les développements des livres M et N.

<sup>3</sup> Nous traitons de ces deux textes dans le chapitre suivant.

<sup>4</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 9, 1074b16.

<sup>5</sup> Bien entendu, l'étonnement que manifestent certains commentateurs eu égard à la place de  $\Lambda$  8 ne tient pas uniquement à cette interruption du traitement de l'intellection divine. Si l'on voit dans  $\Lambda$  8 un chapitre mal placé, c'est aussi parce qu'on s'étonne de ce qu'Aristote puisse y soutenir le contraire de ce qu'il avance en *Physique*, VIII, 6 ou ailleurs.

<sup>6</sup> Ainsi Jaeger (1997, pp. 355-359) et Guthrie (1974, pp. 95 ; 97), lequel estime que ce chapitre n'a jamais été écrit pour être inséré ici et qu'il présente du Premier Moteur une image incompatible avec celle qui fait l'objet du livre  $\Lambda$ . Cleary (1995, p. 407 ; 415) propose une vision plus nuancée : les chapitres 8, 9 et 10 seraient des additions d'Aristote lui-même, censées répondre à des problèmes particuliers. C'est pourquoi chacun emploierait une méthode plus ou moins aporétique. Le livre s'arrêterait donc

parfaitement étranger au propos véritable de  $\Lambda$ . Cette appréciation de la place de  $\Lambda$  8<sup>1</sup> repose sur une détermination lacunaire de la progression et de l'objet du livre  $\Lambda$ . Dès lors qu'on n'envisage pas les chapitres dédiés à la substance immobile comme une œuvre de théologie, dès lors qu'on prend en compte l'objectif ousiologique du livre  $\Lambda$ <sup>2</sup>, dès lors qu'on rattache à cet objectif le traitement du moteur immobile, il apparaît au contraire que la question du nombre des substances immobiles est non seulement partie prenante de l'étude de l'*οὐσία ἀκίνητος*, mais encore qu'elle intervient au bon moment. On peut ainsi très bien ne pas lire les démonstrations de  $\Lambda$  8 comme le fruit de recherches hors de propos, mais bien au contraire comme le prolongement naturel d'une enquête cohérente et unitaire sur la nature de l'*οὐσία*. Et pas plus que l'ordre démonstratif de ce qui précède  $\Lambda$  8, celui de ce qui lui fait suite ne paraît remettre en cause la pertinence de son emplacement. Peut-être, en effet, ne faut-il pas lire le chapitre 9 comme la continuité intrinsèque du chapitre 7, mais, ainsi que le suggère H. S. Lang<sup>3</sup>, comme l'occasion, pour le Stagirite, d'éclaircir quelques difficultés qui y étaient apparues et qu'il n'était pas encore l'heure de traiter, l'étude de la substance immobile n'ayant pas encore été achevée. C'est là, en tout cas, ce que semble exprimer Aristote, au début de  $\Lambda$  9<sup>4</sup>. Dans cette hypothèse,  $\Lambda$  9 ne serait pas l'approfondissement immédiatement nécessaire de  $\Lambda$  7, mais la digression qu'Aristote s'autorise, avant de conclure son propos. Dans tous les cas, cependant, il ne semble pas incompréhensible que le chapitre 8 existe, ni qu'il occupe la place argumentative qui est la sienne<sup>5</sup>.

---

originellement à la fin du chapitre 7, mais ces ajouts ne compromettraient pas l'unité du livre, puisqu'ils seraient tous de la main d'Aristote.

<sup>1</sup> Elle suggère aussi que le sens de l'à-propos fit totalement défaut aux premiers éditeurs du corpus, quels qu'ils aient été.

<sup>2</sup> Voir nos remarques, au chapitre IV, pp. 235-241.

<sup>3</sup> H. S. Lang, 1993, pp. 258 ; 269. Frede la suit sur ce point, cf. 2000, pp. 37 ; 47.

<sup>4</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 9, 1074b15 : « La question de l'intellect soulève quelques problèmes. » / *Τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας*. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans le prochain chapitre. Il nous importe surtout pour le moment de montrer que le propos de  $\Lambda$  9 n'a rien qui permette de penser que  $\Lambda$  8 est mal placé.

<sup>5</sup> C'est, du reste, ce que souligne Ross (1960 p. 74), lorsque, tout en admettant que le chapitre soit nettement postérieur au reste de  $\Lambda$ , il fait l'hypothèse que ce soit toutefois Aristote lui-même qui l'ait inséré à cet endroit

## II. 2. La méthode argumentative : l'ousiologie contre les mathématiques

Puisque la question du nombre des substances immobiles est une question ousiologique, le traitement qu'Aristote en donne est structuré, en partie du moins, par des outils argumentatifs issus de la science de l'οὐσία. Mais puisque cette question participe originellement d'une redéfinition de l'οὐσία ἀκίνητος au moyen de concepts mathématiques, les démonstrations de Λ 8 sont, pour Aristote, l'occasion, de tracer une frontière entre ce qui est de l'ordre d'un discours ousiologique véritable et les sciences mathématiques qui doivent, sur ce problème, retrouver une place simplement périphérique.

### II. 2. a. Exploiter les acquis de la science de l'οὐσία

Dans son introduction du chapitre, Aristote ne se contente pas de poser un problème ni d'en énoncer les origines. Il annonce également une méthode. Répondre à la question du nombre des substances immobiles doit être entrepris sur la base des acquis des chapitres précédents<sup>1</sup>. Cela n'a rien de surprenant, dans la mesure où c'est au sujet de la substance immobile que le problème du nombre est posé. Aristote tient cet engagement. Cela n'implique pas qu'il faille en traiter *uniquement* à partir des données qui précèdent, ni qu'il faille exploiter *l'ensemble* de ces données, mais qu'une certaine continuité doit unir les démonstrations à venir à celles passées. En l'occurrence, cette continuité est de plusieurs ordres et, de fait, par « ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ διωρισμένων », Aristote donne des indications à la fois précises et vagues, puisqu'on ne sait exactement jusqu'où, dans le livre Λ, le chapitre 8 doit pousser ses racines pour trouver des instruments.

À l'évidence, il s'agit en premier lieu de tirer profit des éclaircissements que les chapitres 6 et 7 ont apportés sur la substance immobile, c'est-à-dire d'exploiter les concepts qu'ils ont montré lui convenir. Le premier temps de la démonstration du chapitre, celui qui sert à prouver que les substances immobiles sont assurément multiples, prolonge la description que Λ 6-7 a donnée de ces substances. Aristote entame, en effet, son argumentation, en restituant quelques-uns des résultats de l'étude du Premier Moteur. Il rappelle qu'il est un principe (ἀρχή 1073a23)<sup>2</sup>, un être premier (τὸ πρῶτον τῶν ὄντων 1073a24) et la substance première (τὴν πρώτην οὐσίαν 1073a30), qu'il est la cause du

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1073a22-23. Cf. p. 472.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Λ, 7, 1072b11 ; 1072b13-14.

mouvement éternel du premier ciel<sup>1</sup>. Il répète qu'il est donc, à ce titre, non seulement éternel<sup>2</sup>, mais immobile<sup>3</sup>. En mobilisant ces quelques points, il prend effectivement appui sur « ce qui a été établi et déterminé », puisque les données énumérées servent ici de base à la démonstration qui va suivre. Cette description du Premier Moteur, que les chapitres 6 et 7 ont mise au point, voit même sa validité élargie à l'ensemble des substances immobiles<sup>4</sup>. En effet, Aristote, dans le dernier moment de la preuve de la multiplicité des substances immobiles<sup>5</sup>, s'assure que chacun des moteurs célestes appartient effectivement à la classe des substances immobiles, en montrant que leur antériorité par rapport au mobile – nature substantielle et éternelle – leur garantit à tous d'être des substances éternelles, immobiles et sans grandeur<sup>6</sup>, au prix même d'une référence explicite aux démonstrations de  $\Lambda$  7<sup>7</sup>. Il précise également, en concluant au nombre exact des substances<sup>8</sup>, qu'elles sont toutes, à l'instar du Premier Moteur, des principes substantiels et immobiles<sup>9</sup>, retrouvant ainsi, en un temps de conclusion, les données mêmes par lesquelles il avait ouvert le raisonnement<sup>10</sup>. Il reconduit, au sujet de ces substances, la doctrine de  $\Lambda$  7<sup>11</sup> qui explique, par la causalité finale, qu'un être immobile puisse mouvoir<sup>12</sup>. Enfin, en

<sup>1</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 8, 1073a25 : κινούν δὲ τὴν πρώτην αἰθῆρα καὶ μίαν κίνησιν ; 1073a29-30 : τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἀπλήν φοράν, ἣν κινεῖν φασὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον. Cf.  $\Lambda$ , 6, 1071b6-11 ; 1071b18-19 ;  $\Lambda$ , 7, 1072a21-24 ; 1072b8-10.

<sup>2</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 8, 1073a27-28 : τὴν αἰθῆρα κίνησιν ὑπὸ αἰθῆρας κινεῖσθαι Cf.  $\Lambda$ , 6, 1071b21-22 ;  $\Lambda$ , 7, 1072a25.

<sup>3</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 8, 1073a24-25 : ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηχός ; 1073a26-27 : τὸ πρῶτον κινούν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτό ; 1073a30 : τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον Cf.  $\Lambda$ , 7, 1072a24-25 ; 1072b7.

<sup>4</sup> Il existe une tendance interprétative qui estime que ces substances immobiles n'ont pas la même nature que le Premier Moteur et qui lit donc, dans le texte, les signes d'une distinction ontologique. L'un des plus significatifs d'entre eux serait qu'Aristote ne répète pas à leur sujet ce qu'il précise du Premier Moteur, à savoir qu'il est immobile non seulement par soi, mais aussi par accident (1073a24-25). Il y a aussi ce passage en 1074a20 qui explique que ces substances ont atteint la perfection, et non pas qu'elles lui sont identiques. Nous traitons plus loin (pp. 514-518) de cette question et de la valeur de ces petites différences. Notons, toutefois, qu'elles n'invalident pas ce que nous cherchons à souligner ici, à savoir que les concepts qui servent à décrire le Premier Moteur servent également à décrire les autres substances immobiles : même mobiles par accident, ces substances ne laissent pas d'être dites immobiles ; même initialement distinctes de la perfection, elles ne laissent pas d'être des fins.

<sup>5</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 8, 1073a34-b1. Voir p. 475.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1073a36-b1. Cf. p. 475.

<sup>7</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 7, 1072a24-26 ; 1073a5-11.

<sup>8</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 8, 1074a14-17.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 1074a15 : καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους

<sup>10</sup> *Ibidem*, 1073a23-24.

<sup>11</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 7, 1072a26-4

<sup>12</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 8, 1074a19-20 : ἔτι δὲ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ' αὐτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλος εἶναι δεῖ νομίζειν ; 1074a23 : ὡς τέλος οὔσαι φορᾶς.



refermant le chapitre<sup>1</sup>, il énonce le caractère divin de ces êtres<sup>2</sup>, puisqu'une certaine communauté de nature les unit vraisemblablement au Premier Moteur et que l'étude de sa διαγωγή, au chapitre précédent, a permis de l'identifier au dieu<sup>3</sup>. Owens<sup>4</sup> a donc raison de souligner que le chapitre dans son entier, emploie, au sujet des multiples substances immobiles, les mêmes termes que ceux qui ont servi à caractériser le Premier Moteur : Aristote aborde une question nouvelle en adoptant le même point de vue qui a valu précédemment, celui de l'οὐσία ἀκίνητος.

Cette continuité du discours de Λ 8 vis-à-vis de Λ 6-7 n'est pas uniquement conceptuelle : elle est aussi, quand le point à démontrer en est suffisamment proche<sup>5</sup>, argumentative. En Λ 6, le problème était essentiellement de prouver qu'au moins une substance immobile existait. Il fallait, pour cela, démontrer que l'existence d'un mouvement éternel impliquait qu'il y eût à sa source une substance immobile motrice<sup>6</sup>. C'est cette même méthode argumentative, qui va du mouvement éternel vers le moteur immobile, qu'on retrouve dans la première partie du chapitre 8<sup>7</sup>, consacrée à la démonstration de la multiplicité des substances immobiles. De fait, les deux problèmes sont en un sens identiques. Dans la mesure où la multiplicité des substances immobiles est fonction de la multiplicité des mouvements éternels circulaires, le problème de l'unité ou de la multiplicité des substances motrices n'est rien d'autre qu'un problème d'existence. Il faut donc répercuter, dans le cas de rotations multiples, le principe démonstratif de Λ 6. On retrouve donc très logiquement ces deux temps de la démonstration qui, en Λ 6, permettent de conclure à l'existence du Premier Moteur : celui de la preuve de l'existence d'un ou plusieurs mouvements éternels<sup>8</sup>, celui d'une remontée du mouvement vers son moteur<sup>9</sup>. On retrouve aussi ce même emprunt succinct aux données de la physique<sup>10</sup> : en Λ 8, Aristote rappelle, plus qu'il ne prouve, au moyen d'une référence rapide aux traités

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1074a38-b14.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1074b9 : θεοὺς ὄντων τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι

<sup>3</sup> *Ibidem*, Λ, 7, 1072b25-30.

<sup>4</sup> J. Owens, 1951, pp. 448-450.

<sup>5</sup> C'est pourquoi cette continuité démonstrative ne concerne pas la totalité du chapitre, mais seulement la première section, dont l'objet est, en fin de compte identique à celui de Λ 6. Les autres problèmes qu'Aristote doit affronter en Λ 8 (déterminer le nombre des substances immobiles, prouver que ce nombre est exact) sont inédits.

<sup>6</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b6-22.

<sup>7</sup> *Ibidem*, Λ, 8, 1073a23-b1.

<sup>8</sup> Λ, 8, 1073a28-32 – Λ, 6, 1071b6-11.

<sup>9</sup> Λ, 8, 1073a26-28 – Λ, 6, 1071b12-22.

<sup>10</sup> Voir chapitre IV, pp. 269-277.

physiques, l'existence de plusieurs mouvements éternels circulaires<sup>1</sup>. En  $\Lambda$  8, trois temps scandent ce parcours démonstratifs : le premier, à la validité générale, rappelle le principe de la transitivité du mouvement, en vertu duquel on est contraint, face à n'importe quel mouvement, de chercher un moteur qui soit distinct du mobile et qui lui soit antérieur<sup>2</sup>, le deuxième recentre le propos sur le cas des mouvements éternels<sup>3</sup>, le dernier permet de s'assurer du principe de la multiplicité des substances, en rattachant chaque mouvement à un moteur unique<sup>4</sup>. Ainsi, de même que, en  $\Lambda$  6, Aristote concluait à l'existence d'au moins une substance immobile, à partir de l'éternité du mouvement en général, de même, il peut à présent conclure que, à chacun des multiples mouvements éternels, correspond une certaine substance immobile<sup>5</sup>.

Peut-être même la continuité qui unit les démonstrations de  $\Lambda$  8 à celles passées ne concerne-t-elle pas seulement les deux chapitres précédents qui traitent explicitement de la substance immobile, mais, au-delà, la totalité du livre  $\Lambda$ , non pas évidemment en ce que chacun de ses éléments y trouverait une reformulation, mais, de façon plus diffuse, parce qu'Aristote y recentre toujours le propos sur la question de la substance. C'est d'elle que part le questionnement ; c'est toujours vers elle qu'il revient. Bien entendu, c'est à son sujet qu'on se pose la question du nombre. Toutefois, il est assez remarquable que l'argumentation ne l'oublie jamais. Son caractère technique, son assise tantôt cosmologique, tantôt astronomique, eussent pu faire dévier le propos de la notion de substance vers d'autres concepts, soit physiques, soit mathématiques. Pourtant, c'est toujours de la substance, en fin de compte, qu'il est question. Le Premier Moteur est *le premier des êtres*<sup>6</sup>, avant que d'être un moteur. C'est à la multiplicité des *substances* et non pas des moteurs, qu'Aristote conclut<sup>7</sup>. C'est un ordre des *substances*, et non pas des moteurs, ni des nombres, qu'il énonce<sup>8</sup>. C'est l'exactitude d'une quantité de *substances* qu'il défend<sup>9</sup>. C'est de la divinité des *substances premières* qu'il fait l'éloge<sup>10</sup>. La récurrence du vocabulaire de *l'οὐσία*, au sein d'un chapitre pourtant nécessairement structuré autour de démonstrations cosmologiques et astronomiques, suggère assez

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 8, 1073a28-32. Cf. p. 474.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1073a26. Cf. p. 473.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1073a27-28. Cf. p. 474.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1073a28. Cf. 474.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1073a32-34. Cf. p. 474.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1073a24 : τὸ πρῶτον τῶν ὄντων.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1073a32-34 ; 1073a36-b1.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 1073b1-3.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 1074a14 *sqq.*

<sup>10</sup> *Ibidem*, 1074b9.

clairement la centralité de la notion. Du reste, cette centralité n'est pas seulement problématique ; elle est aussi démonstrative. L'*οὐσία* n'est pas uniquement ce concept dont la discussion doit partir, puis auquel elle doit revenir, mais qui ne jouerait aucun rôle dans la démonstration. Au contraire, elle sert de critère à l'argumentation, soit parce que c'est en fonction d'elle que les outils démonstratifs doivent être choisis, soit parce qu'elle fournit par elle-même les ressorts d'une preuve. Ainsi, Aristote croit bon de préciser que s'il est acceptable de se tourner vers la science astronomique, c'est parce qu'elle n'est pas totalement abstraite, parce qu'elle aussi traite d'une certaine *οὐσία*<sup>1</sup>. C'est encore la priorité de l'*οὐσία*, sur l'énoncé de laquelle s'ouvre le livre  $\Lambda$ <sup>2</sup>, qui permet, plus loin<sup>3</sup>, d'achever la preuve de l'exactitude du nombre des mouvements célestes et des substances, en rappelant que le mouvement n'existe jamais par lui-même, qu'il existe toujours en vertu de son appartenance à un substrat substantiel, de même qu'aucune catégorie n'est subsistante par soi. C'est pourquoi la démonstration de l'impossibilité qu'existent d'autres mouvements planétaires doit se faire « ἐκ τῶν φερομένων »<sup>4</sup> car la considération des mouvements n'a pas de sens par elle-même, quand bien même l'astronomie a pu conduire auparavant à les considérer isolément. En chaque moment de la démonstration du chapitre, c'est ainsi une attention redoublée à la question de la substance qui conduit la discussion : qu'il s'agisse de la formulation du problème, de la preuve de la multiplicité, de la mise au point d'une méthode de recherche du nombre exact, de la justification *a posteriori* de ce nombre, ou bien encore d'une conclusion aux accents théologiques, c'est toujours à l'éclaircissement de la substance et de la substance immobile que la discussion contribue.

## II. 2. b. La critique silencieuse des sciences mathématiques

Sur ce problème, cependant, Aristote s'engage dans une voie étroite. La question du nombre des substances est bel et bien posée dans un contexte ousiologique. Néanmoins, elle est aussi le produit d'un enracinement des sciences mathématiques dans des problématiques ousiologiques. C'est d'ailleurs, en bonne partie, en vertu de cet enracinement qu'il est apparu nécessaire d'inscrire au programme de l'étude de l'*οὐσία* le problème de la multiplicité. Paradoxalement, c'est aussi en vertu de cet enracinement qu'il incombe à Aristote de produire de ce problème une analyse qui convainque que les questionnements mathématiques sont, au mieux, périphériques, au pire, hors sujet. La voie étroite sur laquelle il s'engage doit donc aussi être une voie moyenne, une voie qui

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1073b5-8. Cf. p. 477.

<sup>2</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 1, 1069a19-24.

<sup>3</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 8, 1074a24-31.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1074a24-25.

respecte l'unité thématique et problématique du traité, centré globalement sur l'οὐσία et, depuis quelques chapitres, sur l'οὐσία ἀκίνητος, mais qui évite l'écueil qui consisterait à inscrire, au sein de la nature même des substances en question, des considérations mathématiques abstraites et donc vides.

S'il faut évacuer les discours mathématiques de la question, c'est évidemment parce que les nombres ne sont ni une substance, ni même la substance des choses. En *Métaphysique*, M-N, Aristote procède à une analyse critique détaillée des théories académiciennes relatives à la substance immobile. Or, dans la mesure où ces substances sont, en tout ou partie<sup>1</sup>, des réalités mathématiques, c'est alors à un examen plus spécifiquement orienté vers la substantialité des nombres et des figures que l'on assiste<sup>2</sup>. De cet examen, il ressort que les réalités mathématiques ne peuvent en aucune manière exister séparément, selon la double acception que peut recouvrir cette séparation, c'est-à-dire une existence soit substantielle, soit également suprasensible. Les nombres et les réalités géométriques, en effet, sont toujours le produit d'une abstraction (ἐξ ἀφαιρέσεως) qui sépare en pensée ce qui n'est pas séparable :

« Ainsi, on peut étudier parfaitement chaque question, si l'on pose ce qui n'est pas séparé comme séparé, ce que font précisément l'arithméticien et le géomètre. »<sup>3</sup>

En elle-même, cette abstraction témoigne de l'existence non substantielle des objets mathématiques : ceux-ci n'existent pas par eux-mêmes, mais uniquement à titre de propriétés accidentelles des substances. Pour accomplir leur tâche, les mathématiques doivent les séparer mentalement de leur substrat, de sorte qu'elles peuvent alors les considérer, eux aussi, comme des substrats, dont il s'agira ensuite d'étudier les accidents par soi<sup>4</sup>. La tâche des mathématiques consiste donc à considérer telles des substances des qualités qui, par définition, n'en sont pas. En cela, elles ne commettent aucune erreur. C'est ainsi qu'elles atteindront d'excellents résultats. Il en découle, cependant, que les objets mathématiques ne sont pas des substances, mais des attributs, de sorte qu'ils ne

<sup>1</sup> Selon qu'on considère Platon ou ses successeurs.

<sup>2</sup> On sait que Jaeger (1997, p. 177) estime qu'il n'est question des Idées, en *Métaphysique*, M, 4-5, qu'en vertu d'un souci de complétude du propos, mais que c'est, en réalité, les théories mathématiques qu'Aristote souhaite discuter.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, M, 3, 1078a21-23 : ἀριστα δ' ἂν οὕτω θεωρηθῆι ἕκαστον, εἴ τις τὸ μὴ κεχωρισμένον θελήῃ χωρίσας, ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς ποιεῖ καὶ ὁ γεωμέτρης. Cf. également l'analyse du travail mathématique en *Physique*, II, 2, 193b31 sqq.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, M, 3, 1078a23-26 : « En effet, l'homme en tant qu'homme est un et indivisible. L'arithméticien pose l'un indivisible, puis il observe s'il y a quelque accident de l'homme en tant qu'indivisible. Quant au géomètre, il ne l'étudie pas en tant qu'homme, ni en tant qu'indivisible, mais en tant que volume. » / ἐν μὲν γὰρ καὶ ἀδιαίρετον ὁ ἄνθρωπος ἢ ἄνθρωπος· ὁ δ' ἔθετο ἐν ἀδιαίρετον, εἴτ' ἐθεώρησεν εἴ τι τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν ἢ ἀδιαίρετος. ὁ δὲ γεωμέτρης οὐθ' ἢ ἄνθρωπος οὐθ' ἢ ἀδιαίρετος ἀλλ' ἢ στερεόν.

peuvent exister ni par eux-mêmes, ni séparément des substances matérielles dont ils sont les propriétés. Aussi est-il vain de considérer les substances immobiles à l'image des Nombres ou des Grandeurs :

« En conséquence, que les choses mathématiques ne soient pas plus substances que les corps, qu'elles ne soient pas non plus antérieures aux choses sensibles par l'existence, mais seulement par la notion, ni qu'elles puissent exister nulle part séparément, on l'a dit suffisamment. »<sup>1</sup>

Aristote consacre alors de longues démonstrations à établir que la nature substantielle des nombres demeure impossible à concevoir. En *Métaphysique*, M, 6<sup>2</sup>, il dresse la liste de toutes les hypothèses qu'on peut théoriquement formuler sur cette question. Si l'on pose, en effet, que le Nombre est une substance séparée et suprasensible, si l'on pose, en outre, que la substance du Nombre n'est rien d'autre que lui-même, alors il faut estimer soit que ce Nombre est de nature mathématique et qu'il est donc constitué d'unités toutes identiques et additionnables entre elles, soit qu'il s'agit d'un nombre idéal, d'une nature différente de celle des êtres mathématiques, et qu'il est donc distinct de chaque autre Nombre. Dans ce cas, il peut être constitué d'unités soit toutes inadditionnables, soit toutes additionnables entre elles, soit encore d'unités qui ne sont additionnables qu'à l'intérieur d'un Nombre considéré. À la toute première éventualité, celle d'un nombre mathématique, correspond la théorie de Speusippe ; à la seconde, celle d'un nombre idéal, correspond celle de Platon. Quant à Xénocrate, il assimile les deux visions, de sorte qu'il cumule les erreurs de ses deux prédécesseurs. Il entre dans toutes les difficultés du Nombre idéal et en crée même de nouvelles, en l'identifiant au Nombre mathématique, dont il falsifie, au passage, la nature véritable.<sup>3</sup> Mais ni Platon, ni Speusippe, cependant, ne donnent de solution acceptable car aucune des éventualités énumérées plus haut ne donne de résultat satisfaisant<sup>4</sup>. Dans le premier cas, celui d'un Nombre mathématique, Speusippe est en contradiction avec lui-même, puisqu'il admet une priorité de l'Un, priorité que la nature mathématique des Nombres ne peut expliquer<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem*, M, 2, 1077b12-14 : « Ὅτι μὲν οὖν οὔτε οὐσίαι μᾶλλον τῶν σωμάτων εἰσὶν οὔτε πρότερα τῶ εἶναι τῶν αἰσθητῶν ἀλλὰ τῶ λόγῳ μόνον, οὔτε κειρωσιμένα που εἶναι δυνατόν, εἴρηται ἰκανῶς.

<sup>2</sup> *Ibidem*, M, 6, 1080a17-35.

<sup>3</sup> *Ibidem*, M, 8, 1083b1-8. Il s'agit de la pire des hypothèses, aux yeux d'Aristote, aussi la réfutation en est-elle brève.

<sup>4</sup> Aristote envisage aussi le cas pythagoricien de nombres mathématiques mais immanents aux sensibles (1083b8 *sqq.*). Cependant, ce cas n'entre pas dans la discussion de Λ, 8. A, 9, formule également quelques remarques sur ce sujet. Cf. 991b21-992a10.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, M, 8, 1083a20-35. Cleary (1995, p. 358) remarque qu'Aristote critique peu cette position, car elle relève d'une conception correcte des nombres, c'est-à-dire d'une conception mathématique. C'est pourquoi Aristote se contente de la mettre en opposition avec la théorie des Formes ou des Nombres Idéaux.

Dans la seconde hypothèse, celle de Platon, l'impossibilité d'additionner les unités ruine tout simplement l'existence et la multiplicité des Nombres idéaux. Il ne devrait exister que l'Un<sup>1</sup>. Mais quand bien même l'on admettrait que les unités fussent additionnables entre elles à l'intérieur d'un Nombre, la composition de ce dernier n'en serait pas moins impossible, puisque le 10 serait constitué de deux pentades qui seraient elles-mêmes composées d'unités distinctes et inadditionnables<sup>2</sup>. Du reste, leur mode d'unification est impossible à déterminer<sup>3</sup>. Quant à la dernière façon de concevoir cette seconde hypothèse, celle de l'additionnabilité de l'ensemble des unités, elle revient, ni plus ni moins, à celle de la nature seulement mathématique des Nombres, de sorte que, soit l'on tombe dans les mêmes erreurs que celles dans lesquelles se fourvoie Speusippe, soit l'on doit renoncer à l'existence des Idées, puisque celles-ci ne seront pas des Nombres ni ne pourront donc en provenir, alors même que Platon enseigne que les Idées proviennent de l'Un<sup>4</sup>.

Quant au problème du nombre des Nombres, Aristote n'entrevoit aucune solution acceptable. Les Nombres, en effet, doivent être soit infinis, soit finis. Qu'ils ne peuvent être infinis, Aristote l'établit, en montrant que l'infini ne possède pas les attributs qui sont toujours nécessairement ceux des nombres – le pair et l'impair<sup>5</sup>. Et s'ils sont finis, encore faut-il déterminer jusqu'où poursuivre leur série et où l'arrêter<sup>6</sup>. Certains font l'hypothèse de la décade. Le reproche principal qu'Aristote lui adresse est celui de l'insuffisance et de l'arbitraire. La décade est insuffisante d'abord parce que, si l'on identifie les Idées aux Nombres, dix Idées ne suffiront pas à rendre compte du réel dans sa diversité<sup>7</sup>, ensuite parce qu'il existera bien des êtres dont il n'y aura aucune Forme, puisque ne leur correspondra aucun Nombre<sup>8</sup>. Cette hypothèse est également arbitraire car il n'y a aucune raison intrinsèque qui interdise l'existence d'une Idée du 11<sup>9</sup>, de même qu'il n'y a aucune

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, M, 7, 1081a17-35.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1082a1-7.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1082a15-26. Aristote formule bien d'autres arguments contre cette hypothèse, certains plus internes à la théorie académicienne.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1081a5-17.

<sup>5</sup> *Ibidem*, M, 8, 1084a1-7. Aristote formule un autre argument, fondé sur le rapport entre les Idées et les Nombres. Si les Idées sont identiques aux Nombres et si les Nombres sont infinis, il y aura alors une Idée infinie de l'infini, ce qui est contraire à l'unité fondamentale de l'Idée (1084a7-10).

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1084a10-11.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1084a11-18.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 1084a27-29.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 1084a25-27.

raison pour que la génération des Nombres n'aille pas au-delà de 10<sup>1</sup>. Plus généralement, c'est le statut principiel de ces nombres qui s'avère incompatible avec une telle limitation<sup>2</sup>.

D'une manière ou d'une autre, ces démonstrations sont à l'arrière-plan de celles de *Métaphysique*, Λ, 8. Aristote, il est vrai, n'en mentionne aucune, pas plus, du reste, que Λ 6-7 ne critique, *dans le détail*, la théorie des Idées et des Nombres. Il y est certes bien question de l'incapacité des substances académiciennes à causer le changement en vertu de leur puissance<sup>3</sup>, ou bien de l'inadmissible disjonction que Speusippe introduit entre le principe et le bien<sup>4</sup>. Néanmoins, aucune de ces remarques ne se propose comme un discours à part entière. Il s'agirait plutôt de remarques faites en passant, à l'occasion des erreurs académiciennes et dont l'exemple, d'une manière ou d'une autre, permettrait aux recherches aristotéliennes d'avancer. La puissance intrinsèque des Idées et des Nombres permet ainsi de comprendre que le Premier Moteur est un acte, de même que la théorie speusipéenne des principes donne l'occasion de s'apercevoir que le principe est nécessairement identique au bien. Bien que Λ, dans son projet d'étudier les substances immobiles, se place dans la continuité des recherches académiciennes, il n'est, cependant, jamais question de les examiner pour elles-mêmes, mais plutôt de produire une analyse originale et authentiquement aristotélienne de l'ὄσις ἀκίνητος. La référence explicite à l'Académie est ainsi une façon soit de justifier un programme d'étude<sup>5</sup>, soit de préciser l'analyse par la considération d'un contre-exemple. Cela ne signifie pas, cependant, qu'elle n'incarne pas, toujours ou presque, la théorie adverse, celle contre laquelle il faut se positionner.

Λ 8 pratique cette référence silencieuse. Il est vrai qu'après avoir rapporté aux partisans de la théorie des Idées et des Nombres le problème de la quantité des substances immobiles, Aristote n'évoque plus jamais directement leur cas. Néanmoins, la méthode qu'il utilise pour répondre aux questions que ses prédécesseurs ont soulevées consiste précisément à refuser les réponses qu'ils y ont apportées et, surtout, leur assise mathématique. Les démonstrations du chapitre s'appuient en grande part sur les acquis de Λ 6-7, en mobilisant les concepts clefs, ainsi que la démarche argumentative. Cependant, aucun des concepts qui servent à démontrer que les substances immobiles sont

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1084a29-b2.

<sup>2</sup> Celui-ci, en effet, les entraînera vers l'infinité, puisque par exemple, si le nombre 3 est l'Idée de l'homme, alors tous les 3, même non humains, seront des Idées, de sorte que les Nombres ne seront bientôt plus limités à 10 (1084a18-21). Il impliquera également, en vertu des rapports d'inclusion des Nombres entre eux, que les êtres sensibles, dont les Nombres sont les principes, connaissent des rapports d'inclusion identiques et absurdes (1084a21-25).

<sup>3</sup> *Ibidem*, Λ, 6, 1071b14-17. Cf. chapitre IV, pp. 261 *sqq.*

<sup>4</sup> *Ibidem*, Λ, 7, 1072b30-1073a3. Cf. chapitre V, p. 309.

<sup>5</sup> Comme ici, en Λ 8, ou en Λ 1.

multiples<sup>1</sup> n'en dit véritablement la nature. Ils en formulent plutôt la fonction cosmique, sans en caractériser l'essence. Aristote précise ainsi que le Premier Moteur est un principe, qu'il est immobile et éternel, qu'il est le moteur du premier ciel, ou bien encore que les multiples substances immobiles, elles aussi, sont éternelles, immobiles ou dénuées de grandeur. Rien de tout cela, néanmoins, ne dit l'être même de la substance, mais seulement ce qu'elle doit être pour causer un mouvement éternel, continu et unique. Du reste, aucune de ces qualités n'est absente de l'enquête de *Physique*, VIII qui en reste à considérer le moteur immobile dans son rapport au mû<sup>2</sup>. Surtout, la méthode démonstrative qu'Aristote emploie pour montrer qu'à chaque mouvement éternel doit correspondre une substance immobile, tout en retranscrivant la démarche de  $\Lambda$  6, en omet une étape essentielle : celle de l'actualité substantielle de la substance motrice. À aucun moment, dans cette première section de  $\Lambda$  8, il n'est question de rappeler que le Premier Moteur est un Acte pur<sup>3</sup>, ni *a fortiori* d'en dire autant de chacun des moteurs planétaires. Pourtant, en  $\Lambda$  6, c'est bel et bien sur ce point que repose presque toute entière l'existence d'une substance immobile. La preuve de l'existence d'une substance immobile ne doit pas alors simplement en passer par le constat du mouvement éternel, pour ensuite en conclure qu'il se rattache à une substance immobile motrice. Elle doit pénétrer plus avant dans la détermination de l'actualité de cette substance, détermination qui est aussi l'occasion d'en dire l'être même, le concept d'acte recouvrant alors une signification ontologique évidente<sup>4</sup>. Rien de tout cela ne se retrouve en  $\Lambda$  8. À aucun moment, Aristote n'entreprend de compléter son argumentation en montrant que les substances immobiles, si elles n'étaient pas purement actuelles, ne pourraient pas mouvoir les multiples déplacements planétaires, quand bien même fussent-ils avérés. En somme, malgré leur proximité argumentative, malgré l'identité des problèmes qu'elles traitent, une différence majeure sépare la preuve de l'existence d'une substance immobile en  $\Lambda$  6, de celle de l'existence d'une multiplicité de substances immobiles en  $\Lambda$  8. Tandis que celle-là ne peut aboutir si elle ne mêle aux considérations cosmologiques d'autres nettement plus ontologiques,

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 8, 1073a23-b1.

<sup>2</sup> Chapitre I, pp. 74 *sqq.*

<sup>3</sup> Le concept d'acte est presque totalement absent du chapitre. L'entéléchie apparaît bien en 1074a36, mais un peu tard, puisque la preuve a déjà été faite de la multiplicité des substances immobiles et de leur nombre. Du reste, il y a des doutes quant à l'appartenance de ce passage au corps principal du chapitre ou, du moins, quant à sa compatibilité avec la doctrine de la multiplicité des substances immobiles. Nous en traitons dans la dernière sous-partie. En tout cas, cela n'invalide pas ce que nous cherchons à souligner ici, à savoir que l'unité peut être inscrite dans la nature même de la substance immobile, mais que la multiplicité ne l'est pas.

<sup>4</sup> Chapitre IV, pp. 277-284.



celle-ci se tient à l'écart de ces problèmes. Elle ne fonde pas la multiplicité des moteurs immobiles sur l'examen de leur nature substantielle<sup>1</sup>.

De cette lacune, on peut formuler deux interprétations distinctes, qui sont comme deux appréciations du domaine scientifique dans lequel s'inscrit le chapitre<sup>2</sup>. On peut estimer qu'elle est la preuve que la question de la multiplicité et du nombre des substances immobiles est, quoi qu'en dise Aristote, une affaire plus cosmologique qu'ousiologique, dans la mesure même où la démonstration à laquelle elle procède n'implique aucune donnée qui ne soit accessible à la science physique. Cependant, rattacher ainsi Λ 8 à la science physique serait faire peu de cas des signes multiples qu'Aristote donne en faveur d'une inclusion de ce problème au sein de l'étude de l'*οὐσία ἀκίνητος*<sup>3</sup>.

- 
- <sup>1</sup> On pourrait objecter à cette analyse qu'il y a toutefois un passage, dans Λ 8, qui esquisse la nature des substances immobiles, pour mieux en prouver le nombre. En 1074a20, en effet, Aristote explique que ces substances ont atteint la perfection, de sorte qu'elles sont des causes motrices finales des rotations. Dans le contexte du passage, cette remarque doit servir, par une référence à la nature des substances immobiles, à justifier qu'il n'existe pas plus de mouvements planétaires qu'on en a précédemment compté, et donc qu'il n'existe pas plus de substances immobiles non plus (1074a20-22, cf. chapitre VI, p. 381 et chapitre VII, p. 484). Quelque chose de la nature de ces substances serait ainsi en lien avec des problématiques quantitatives. Néanmoins, toute la stratégie argumentative du passage consiste à montrer que, entre leur substance et leur nombre, il est un intermédiaire incontournable : le mouvement. Si les substances ne sont pas plus nombreuses, c'est, certes, parce qu'elles sont des fins et qu'elles possèdent ainsi une certaine perfection. Mais ce n'est pas dans cette perfection elle-même que réside immédiatement la raison de leur nombre. Encore faut-il ajouter qu'une fin meut (1074a22-24). Et, même alors, le raisonnement est incomplet car il faut nécessairement préciser qu'il ne peut y avoir d'autres mouvements que les 55 ou 47 énumérés plus haut (1074a24-31). Ainsi, la nature des substances immobiles n'est pas mobilisée dans une argumentation qui la relie directement à leur nombre.
- <sup>2</sup> Une troisième interprétation pourrait être énoncée : celle qui pose que les substances immobiles diffèrent ontologiquement du Premier Moteur et donc que, si Aristote ne dit pas à leur sujet qu'elles sont des actes purs, c'est précisément qu'elles ne le sont pas. Notons, cependant, que, dans cette première section de Λ 8, Aristote ne le dit pas non plus du Premier Moteur. Du reste, cette interprétation n'affecte pas totalement la discussion présente, puisqu'elle ne propose pas tant d'apprécier le contexte scientifique du chapitre 8 que son contenu doctrinal. On peut continuer d'estimer que le chapitre est ousiologique, même en admettant que les substances immobiles n'ont pas toutes la même nature.
- <sup>3</sup> Ce serait oublier, en effet, que le problème du chapitre est directement connecté à l'étude d'une certaine substance (1073a14 : τὴν τοιαύτην οὐσίαν). Ce serait s'interdire de comprendre la référence à l'Académie (1073a15-22) car, dans un contexte physique, ce serait la théorie de l'âme du monde, plutôt que celle des Idées-Nombres, qu'Aristote devrait combattre. Ce serait, enfin, n'accorder aucune importance à ces passages (1073a34-b1 ; 1074a14-17) qui, au terme de chaque étape démonstrative, s'efforcent de rattacher les conclusions obtenues au problème de la substance. Plus particulièrement, pourquoi, après avoir prouvé qu'il existait autant de moteurs que de mouvements, Aristote essaierait-il de démontrer que ces moteurs sont bien tous des substances (1073a34-b1). Certes, la structure démonstrative du passage est présente dans un traité physique – le *De Cælo*, II, 6, en l'occurrence (cf. p. 476) – mais pas le concept d'*οὐσία*, dont le *De Cælo*, n'a que faire et qui structure pourtant l'extrait de Λ 8. En outre, l'ordre démonstratif, en Λ 8, est l'inverse de celui du *De Cælo*, puisque le principe de l'antériorité du moteur par rapport au mû ne sert pas ici à étudier le mouvement, mais la substance qui le meut.

Si donc on peut continuer d'admettre que l'examen de la multiplicité et du nombre des substances immobiles s'intègre pleinement à l'enquête ontologique, tout en évitant soigneusement de faire référence aux déterminations ontologiques de ces substances, on peut alors faire l'hypothèse que la méthodologie paradoxale du chapitre participe d'une stratégie argumentative dirigée contre les Académiciens. Faire la preuve de l'existence d'au moins une substance immobile, c'est montrer, contre eux, qu'elle est un Acte pur. Faire la preuve de la multiplicité des substances immobiles, c'est montrer, contre eux toujours, que le problème de la multiplicité se tient à l'écart de la substance de ces êtres, qu'il n'y a nul besoin de s'en reporter à ce qu'elles sont substantiellement pour démontrer qu'elles sont multiples. Et, de fait, on comprend qu'Aristote, en  $\Lambda$  8, ne répète pas la doctrine de l'Acte pur car celle-ci est plutôt un motif d'unité. C'est parce qu'il est essentiellement actuel que le Premier Moteur, en  $\Lambda$  7, peut être dit simple, d'une simplicité qui n'est ni une mesure, ni une quantité, mais un mode d'être<sup>1</sup>. Toute référence à la nature des substances immobiles eût alors induit une argumentation à contre-courant, puisque c'eût alors été l'unité essentielle de la substance immobile qu'elle eût mis en valeur, plutôt que la possibilité d'en multiplier les individus. C'est pourquoi c'est sur des motifs physiques et cosmologiques que la multiplicité des substances doit être fondée. Elle dépend de la fonction principielle de chacune, non pas de sa nature. Si les substances immobiles sont multiples, c'est en vertu des mouvements célestes qu'il reste à expliquer<sup>2</sup>. L'unité demeure substantielle, tandis que la multiplicité est fonctionnelle. En aucun cas donc, la multiplicité n'est la conséquence de sa nature intime, ni, *a fortiori*, de l'identification de son être à une quantité, qu'elle soit idéale ou mathématique. Or, il n'y a guère que deux manières d'inscrire, au sein d'une substance, la possibilité de la multiplicité : soit en la référant à la matière, soit, dans le cas d'êtres immatériels, en l'identifiant à la quantité. Manifestement, aucun de ces cas ne convient aux substances immobiles, puisque, d'une part, celles-ci sont sans grandeur, puisque, d'autre part, on peut prouver qu'elles sont multiples, sans jamais faire référence à ce qu'elles sont. Leur multiplicité ne leur est donc pas essentielle, elle n'est donc pas inscrite dans la définition même de la nature d'une telle substance.

On comprend ainsi, en creux, que les questions mathématiques, sur lesquelles les Académiciens ont originellement fondé la question du nombre, en faisant de celui-ci l'être des substances immobiles, n'ont aucune pertinence ontologique, aucune assise substantielle, puisque le problème de la multiplicité et du nombre laisse la question de

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7, 1072a32-34. Cf. chapitre V, p. 339-340.

<sup>2</sup> Certes, on pourrait penser que ces mouvements sont aussi, à leur manière, des motifs d'unité, puisqu'à chaque mouvement un doit correspondre une substance une (1073a28). Néanmoins, cette unité du mouvement est plutôt un facteur *d'individualité* que *d'unité* substantielle. Elle induit une multiplicité d'individus, non pas une unité profonde de l'être de cet individu.

l'ὄσλα totalement indifférente, tandis que celui de son unité est proprement ousiologique, mais qu'il n'a plus rien de mathématique, puisque sa simplicité est un mode d'être et non pas une mesure, le produit de son actualité, plutôt qu'une détermination quantitative élémentaire. C'est pourquoi Aristote entoure la référence à la science astronomique de précautions qui n'ont rien d'oratoire. À dire vrai, si les Académiciens avaient raison, si les choses mathématiques étaient l'essence, soit de certaines substances immobiles, soit d'elles toutes, ce ne serait pas vers l'astronomie qu'on devrait se tourner, mais vers l'arithmétique ou la géométrie. Or, ces sciences n'ont précisément aucun rapport avec les substances, tandis que l'astronomie est, de toutes les sciences mathématiques, la discipline la moins abstraite, non seulement parce que, à l'instar de l'optique ou de l'harmonique, elle procède à l'inverse de la géométrie et de l'arithmétique et va des abstractions vers le réel<sup>1</sup>, mais encore parce qu'elle est celle qui fait l'étude d'êtres substantiels<sup>2</sup>. De la sorte, les mathématiques retrouvent le rôle instrumental et la dimension périphérique dont elles n'auraient jamais dû se départir, si les philosophes de l'Académie ne les avaient confondues avec la philosophie :

« mais les mathématiques sont devenues pour nos contemporains la philosophie elle-même, bien qu'on dise qu'il faut les pratiquer en vue d'autre chose. »<sup>3</sup>

### II. 3. Motifs ousiologiques d'un changement de paradigme

Si la question du chapitre 8 est, en  $\Lambda$ , une question nouvelle, dans le reste du corpus néanmoins, elle ne l'est pas tout à fait. On n'y trouve pas, bien entendu, d'interrogation au sujet du nombre des *substances* immobiles. Cependant, *Physique*, VIII, 6 se pose explicitement la question de l'unité ou de la multiplicité des *moteurs* immobiles, tandis que *De Cælo*, II, 12 s'interroge sur la cause de la multiplicité des *déplacements* planétaires. Manifestement, ces questions ne se recouvrent pas totalement. En un sens, cependant, le sujet, dont s'occupent ces trois textes, est, en partie, toujours le même, puisqu'il est question, en chaque cas, de déterminer, à travers le prisme de la multiplicité, le rapport des déplacements stellaires à leur principe. Or, c'est un fait que, sur ce point, la doctrine développée en  $\Lambda$  8 semble aller à l'encontre, soit des résultats de l'enquête de *Physique*, VIII, 6, soit du présupposé argumentatif du *De Cælo*, II, 12 : tandis que

<sup>1</sup> *Physique*, II, 2, 194a9 sqq.

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 8, 1073b3-8. Cf. p. 477.

<sup>3</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 9, 992a32-b1 : ἀλλὰ γέγνε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἢ φιλοσοφία φασκόντων ἄλλων χάριν αὐτὰ δεῖν πραγματεύεσθαι.

*Physique*, VIII, 6 conclut, à deux reprises<sup>1</sup>, en faveur de l'unicité du moteur immobile, tandis que *De Cælo*, II, 12<sup>2</sup> ramène la multiplicité des rotations planétaires aux efforts multiples qu'un être doit fournir pour atteindre une perfection *unique*, *Λ 8*, en revanche, affirme que les moteurs immobiles sont multiples, qu'ils sont même aussi nombreux que les rotations.

C'est alors Aristote qui semble entrer en contradiction ouverte avec lui-même, puisque des traitements multiples d'un même sujet le conduisent manifestement à défendre une position, puis, une autre. Peut-être même est-ce, au regard des développements du *De Cælo*, II, 12, un véritable changement de paradigme explicatif. Dans le *De Cælo*, en effet, Aristote montre que le nombre des rotations astrales est la conséquence des efforts, plus ou moins nombreux, qu'un corps céleste doit accomplir pour rejoindre le bien. La multiplicité et la distribution des mouvements célestes sont alors justifiées en raison du rapport diversifié que des êtres de dignité variable entretiennent avec un unique bien souverain. C'est ainsi au moyen d'un principe téléologique unitaire que l'ensemble des translations célestes est expliqué. Or rien de tout cela ne se retrouve en *Λ 8* : si le fondement de la course d'un astre est également téléologique, son unité, en revanche, n'est plus le produit d'une combinaison de diversités, mais une addition d'uniformités. Dans la mesure, en effet, où il faut postuler un moteur pour chaque rotation, les systèmes planétaires ne sont pas tant fondés sur la multiplicité que sur un empilement des unités. Chaque translation n'est plus l'expression d'un rapport, en chaque cas différent, à un principe unique, mais la conséquence, identique à toutes les autres, de la recherche d'un bien chaque fois différent. Le mouvement d'une planète n'est plus alors la transcription cinétique de son effort pour approcher le bien que toutes les étoiles convoitent ; elle n'est plus l'indice de son rang dans l'échelle des êtres, mais simplement la résultante, axiologiquement indifférenciée, d'une accumulation de mouvements, dont chacun atteint directement le bien qui lui est propre.

À l'égard de *Physique*, VIII, 6, en revanche, la contradiction est peut-être moins forte qu'il n'y paraît. Des deux arguments qu'Aristote y développe pour démontrer qu'il n'existe qu'un seul moteur immobile, il en est un qui semble avoir sa préférence : celui qui conclut, sur la base de la continuité du mouvement éternel, à l'unicité de son moteur immobile. Aristote l'énonce, en effet, à plusieurs reprises, soit au chapitre 10<sup>3</sup>, soit en *De Generatione et Corruptione*, II, 10<sup>4</sup>, au moment d'une récapitulation des acquis démonstratifs de l'enquête de *Physique*, VIII. Très clairement ce principe argumentatif

<sup>1</sup> *Physique*, VIII, 6, 259a6-13 ; 259a13-20. Cf. chapitre I, pp. 75-77.

<sup>2</sup> *De Cælo*, II, 12, 292a14-b25. Cf. chapitre III, pp. 186-187 ; chapitre VI, pp. 383-385 ; 421-422.

<sup>3</sup> *Physique*, VIII, 10, 267a23-24.

<sup>4</sup> *De Generatione et Corruptione*, II, 10, 337a18-22. Cf. chapitre I, p. 78.

consiste à déduire l'unité (du moteur) de l'unité (du mouvement). Néanmoins, Simplicius a raison de remarquer qu'il n'est pas étranger à la progression démonstrative de  $\Lambda$  8<sup>1</sup>, puisque c'est lui également qui permet d'affirmer l'existence d'une multiplicité de moteurs immobiles, précisément parce qu'il implique qu'à chaque mouvement éternel, unique et continu corresponde un moteur immobile. Nulle part en  $\Lambda$  8, Aristote ne remet en cause l'idée qu'il n'existe qu'un seul moteur par mouvement éternel et continu ; simplement, il l'associe pour la première fois à la prise en compte de la pluralité des mouvements planétaires. C'est pourquoi Simplicius<sup>2</sup> note, dans son commentaire à la *Physique*, qu'Aristote, en  $\Lambda$  8, développe la même argumentation que celle de *Physique*, VIII, 6. C'est pourquoi Thomas d'Aquin<sup>3</sup> pose que  $\Lambda$  8 est, en somme, la suite logique de *Physique*, VIII, puisque, celui-là, bien loin de contredire les résultats de celui-ci, en valide, au contraire, la pertinence, en en élargissant le champ d'application à l'ensemble du ciel. Peut-être même les deux passages expriment-ils la même vue. En  $\Lambda$  8, en effet, la multiplicité des moteurs immobiles tient à la différence entre le mouvement simple de la sphère des fixes, sur lequel s'exerce, de façon privilégiée, la causalité du Premier Moteur, et celui, plus complexe des planètes. Or, en *Physique*, VIII, la multiplicité des déplacements célestes n'est jamais évoquée. Aucune des preuves de l'unicité du Premier Moteur n'y fait allusion. Le second argument va même jusqu'à défendre l'unicité du moteur immobile, sur la base de la continuité du *mouvement total* (*ἡ ὅλη κίνησις* 259a19-20), ce qui n'est pas sans rappeler cette translation simple du tout (*τὴν τοῦ παντός τὴν ἀπλήν φερόαν* 1073a29) qu'Aristote, en  $\Lambda$  8, rattache à la première des substances immobiles<sup>4</sup>. Aussi peut-on penser que la perspective du Stagirite, en *Physique*, VIII, n'est pas radicalement opposée à celle de  $\Lambda$  8, qu'elle en est même fort proche, dans la mesure, d'une part, où le ressort argumentatif des deux textes est manifestement identique, dans la mesure, d'autre part, où ce qui conduit  $\Lambda$  8 à défendre une position différente – la multiplicité des translations célestes – ne trouve aucun écho en *Physique*, VIII, dans la mesure, enfin, où il n'est pas certain qu'Aristote, en affirmant l'unicité du moteur immobile, en *Physique*, VIII, 6, soutienne autre chose que l'unicité du moteur immobile du *premier* ciel. En somme, plutôt qu'une contradiction, peut-être est-ce une différence de précision argumentative qui distingue ces deux traitements du nombre des moteurs immobiles du ciel. En *Physique*, VIII, cependant, un tel manque de précision est

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 8, 1073a28 : καὶ τὴν μὲν ὑφ' ἐνός...

<sup>2</sup> Simplicius, *In aristotelis physicorum libros quatuor posteriores commentaria*, 1255, 25-33.

<sup>3</sup> Thomas d'Aquin, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*, § 1171.

<sup>4</sup> Du reste, cette allusion au mouvement total fait peut-être écho à cette affirmation, en *Physique*, VIII, 10, 267b6-9 (cf. chapitre I, pp. 78-82.), par laquelle Aristote attribue une place au Premier Moteur, à la circonférence de l'univers, et qui semble suggérer que la relation qui unit le Premier Moteur à son mobile concerne tout particulièrement la sphère du premier ciel.

particulièrement surprenant. On s'attendrait, en effet, plus légitimement à trouver quelques remarques sur la multiplicité des translations célestes, dans un traité de physique, explicitement dédié à la preuve de l'éternité du mouvement, plutôt que dans une enquête ousiologique. Si donc, à la différence des démonstrations du *De Cælo*, II, 12, celles de *Physique*, VIII, 6 ne mettent pas nécessairement en évidence un changement de paradigme explicatif, elles soulèvent néanmoins la question des motifs pour lesquels c'est en  $\Lambda$  8 qu'Aristote estime nécessaire de se pencher en détail sur ce sujet, alors même que le contexte argumentatif de *Physique*, VIII semble s'y prêter plus volontiers.

À la question de la contradiction, comme à celle de la variation du degré de précision du propos, il existe une tendance interprétative qui, à un premier niveau, répond en montrant que  $\Lambda$  8 est un texte postérieur au *De Cælo*, à la *Physique*, et même à *Métaphysique*,  $\Lambda$ , de sorte que les variations doctrinales dont  $\Lambda$  8 est porteur seraient le fruit d'une maturation philosophique. Jaeger<sup>1</sup>, le premier, a proposé du texte une datation assez tardive. Selon lui, la rédaction soignée du chapitre montrerait clairement qu'il n'appartient pas à la même époque de rédaction que l'ensemble stylistiquement laconique de  $\Lambda$  1-7. En outre, l'utilisation de l'imparfait ( $\xi\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\tau\omicron$ )<sup>2</sup> par Aristote pour qualifier Callippe permettrait de penser que  $\Lambda$  8 est nécessairement postérieur à la mort de l'astronome. Ces deux éléments le conduisent alors à affirmer que le chapitre ne remonterait chronologiquement pas au-delà de 330<sup>3</sup>. De la sorte, sa rédaction serait nettement postérieure à celle du reste du livre  $\Lambda$  qui daterait, selon Jaeger toujours, du séjour d'Aristote à Assos, peu après la mort de Platon, vers 348-347. En elle-même, néanmoins, cette chronologie ne signifie rien de précis. Un long laps de temps peut séparer deux textes sans qu'un quelconque écart doctrinal les disjoigne. C'est pourquoi, à ce premier élément – chronologique – de réponse, il faut en associer un autre, de nature génétique cette fois-ci, qui permette d'apprécier l'impact du temps. En l'occurrence, cette datation de  $\Lambda$  8 permet à Jaeger d'intégrer ce texte à sa lecture de l'évolution doctrinale du Stagirite. Le laps de temps qui se serait écoulé entre la rédaction de la majeure partie du livre  $\Lambda$ , de la *Physique* et du *De Cælo*, d'une part, et celle de  $\Lambda$  8, d'autre part, aurait été l'occasion de ce bouleversement important de la philosophie aristotélicienne, par lequel Aristote aurait abandonné une recherche d'essence platonicienne, tournée vers la science du suprasensible, pour lui préférer une étude plus scientifique des réalités sensibles<sup>4</sup>. Ce

<sup>1</sup> W. Jaeger, 1997, pp. 353 *sqq.*

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 8, 1073b33.

<sup>3</sup> W. Jaeger, 1997, pp. 354-355.

<sup>4</sup> A cet égard, l'argumentation de  $\Lambda$  8 ne serait qu'un exemple de cette évolution : plus astronomique, plus technique, elle témoignerait, de la part d'Aristote, de « ...sa tendance de plus en plus nette à traiter les problèmes philosophiques comme de purs problèmes des sciences particulières, en collaboration avec le

changement d'ambiance conceptuelle serait le fondement des contradictions doctrinales que  $\Lambda$  8 engendre. Elle expliquerait, en dernier ressort, qu'Aristote ait adopté la thèse de la multiplicité des substances immobiles, en vertu d'une plus grande attention au détail des phénomènes astronomiques et qu'il ait tenté ensuite d'harmoniser ses écrits entre eux, en insérant, çà et là, en *Physique*, VIII, 6<sup>1</sup> et en  $\Lambda$  6<sup>2</sup>, quelques allusions à la doctrine de  $\Lambda$ .

La datation que propose Jaeger réunit autour d'elle un consensus assez large : Ross, Elders et Guthrie<sup>3</sup> l'adoptent tout à fait ; D. Graham et Dumoulin<sup>4</sup> s'accordent à voir en  $\Lambda$  8 un texte assez tardif, sans toutefois penser qu'il est nettement plus récent que  $\Lambda$  1-7. Tous estiment donc que  $\Lambda$  8 est le produit d'un remaniement doctrinal, qu'il apporte un complément d'information, un approfondissement aux textes antérieurs qui traitent du moteur immobile, fondé sur un intérêt nouveau pour l'astronomie<sup>5</sup>.

Il n'est guère qu'Untersteiner<sup>6</sup> qui remette en cause la datation jaegerienne, en se proposant d'en réévaluer les fondements. Il remarque ainsi que l'imparfait, sur lequel se fonde en grande partie Jaeger, n'a, en réalité, rien de déterminant. Peut-être indique-t-il non pas que Callippe est mort au moment de la rédaction de  $\Lambda$  8, mais, plus simplement, que les théories de l'astronome, auxquelles se réfère Aristote, sont déjà anciennes, plus

---

ferment des nouvelles idées de la nouvelle cosmologie (...). En abandonnant ainsi la métaphysique pour la recherche particulière, c'est une nouvelle ère qui commence. » (1997, p. 365)

<sup>1</sup> En *Physique*, VIII, 6, en effet, Aristote évoque, à plusieurs reprises (258b10 ; 259a6-13 ; 259b28-31), la possibilité que les moteurs immobiles soient multiples. Jaeger (1997, pp. 373-374) estime que ces passages sont des ajouts postérieurs à la rédaction de  $\Lambda$  8. Wolfson (1958, p. 235) le suit sur ce point. La plupart des interprètes, cependant, estime, à raison selon nous, que ces passages ne sont pas, ou pas tous, des additions, mais qu'ils appartiennent au corps principal du texte. Aristote exprimerait alors, à un stade assez précoce de son enquête, une simple possibilité. Il en va ainsi selon Ross (1966, pp. 10 ; 101-102), Guthrie (1974, p. 91) et D. Stewart (1973, p. 530), lequel remarque à juste titre que ces brefs passages créeraient une continuité bien mince avec  $\Lambda$  8. Remarquons, toutefois, que cette remise en cause du statut éditorial de ces passages ne suffit pas à invalider l'hypothèse jaegerienne.

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 6, 1071b21. Cf. *supra* pp. 488-489.

<sup>3</sup> W. D. Ross, 1960, p. 73 ; L. Elders, 1972, p. 225 ; W. K. C. Guthrie, 1974, 93-94.

<sup>4</sup> D. Graham, 1999, p. 108 ; B. Dumoulin, 1986, p. 322.

<sup>5</sup> Ainsi, Ross (1960, pp. 73-75) et Guthrie (1974, pp. 96-98), refusent de croire qu'Aristote ait tout à fait abandonné les problématiques métaphysiques. Cependant, ils ne le refusent pas pour les mêmes raisons : tandis que Ross estime que le chapitre prolonge convenablement l'étude du moteur immobile entreprise en  $\Lambda$ , Guthrie estime au contraire qu'il en contredit les données essentielles. Sa portée métaphysique ne résiderait donc pas dans sa compatibilité avec  $\Lambda$ , mais dans son souci d'approfondir la théologie astrale des *Lois*. Il n'en demeure pas moins qu'ils estiment, avec Jaeger, que la doctrine de la multiplicité des moteurs immobiles est le pur produit de l'application des théories astronomiques. De même, Dumoulin (1986, p. 354), tout en insistant plus que Jaeger sur la permanence de certains aspects de la conception aristotélicienne du divin, juge, comme lui, que la doctrine de  $\Lambda$  8 participe d'un intérêt nouveau pour « des raisons d'ordre astronomique ».

<sup>6</sup> M. Untersteiner, 1971, pp. 617-622.

anciennes qu'on ne le pense ordinairement. En effet, au moyen d'une relecture du témoignage de Simplicius<sup>1</sup> sur Eudoxe et Callippe, Untersteiner propose, de façon fort habile, de réévaluer la date à laquelle Callippe a pu venir à Athènes. Peut-être n'était-il pas l'élève de Polémarque, mais son condisciple<sup>2</sup> ? Peut-être n'est-il pas venu à Athènes après Eudoxe, comme on l'admet ordinairement<sup>3</sup>, mais avec lui<sup>4</sup>, alors qu'Aristote était membre de l'Académie ? De la sorte, les informations dont Aristote disposerait à son sujet seraient relativement anciennes, suffisamment anciennes, en tout cas, pour qu'il puisse s'y référer à l'aide d'un imparfait. Quant à la rédaction soignée du chapitre, Untersteiner a sans doute raison d'en produire une appréciation moins définitive, en rappelant qu'Aristote a peut-être senti la nécessité de peaufiner un texte que les questions astronomiques rendaient ardu. Pour toutes ces raisons, il considère que la rédaction de  $\Lambda$  8 est vraisemblablement contemporaine de celle du reste de  $\Lambda$ . Il est, néanmoins, remarquable qu'il n'accompagne pas son argumentation d'une réévaluation de l'objectif de  $\Lambda$  8. Selon lui, comme selon Jaeger, ce sont les avancées de la science astronomique qui ont conduit Aristote à réenvisager la question du nombre des moteurs immobiles et à y apporter une réponse nouvelle<sup>5</sup>. Certes, à l'inverse de Jaeger, Untersteiner n'estime pas que cette réponse contredise les autres informations que  $\Lambda$  contient au sujet du moteur immobile. Il n'estime pas non plus que le chapitre marque l'abandon de questionnements philosophiques traditionnels, au profit d'un engouement nouveau pour les sciences positives. Avec Ross, il préfère voir dans  $\Lambda$  8 une réponse nouvelle à des problématiques anciennes<sup>6</sup>. Il demeure, cependant, que le chapitre est porteur, selon lui, d'une nouveauté que les questions astronomiques motivent presque exclusivement, de sorte que son désaccord sur la période présumée de rédaction de  $\Lambda$  8 devient relativement accessoire.

En somme, ces interprétations se rejoignent toutes sur un point, au moins : l'importance nouvellement acquise, aux yeux d'Aristote, de la science astronomique. C'est elle qui le convaincrerait d'adopter une thèse qu'il avait jusque là rejetée. Il serait donc, en chaque cas, question d'une évolution philosophique et doctrinale du Stagirite. Il n'est que l'intensité de cette évolution qui varierait, Jaeger choisissant d'y voir un bouleversement important, d'autres estimant qu'il s'agirait plutôt d'un prolongement.

---

<sup>1</sup> Simplicius, *In aristotelis de caelo commentaria*, 493, 5-8.

<sup>2</sup> *συσχολάζω*, en effet, est ambigu.

<sup>3</sup> Ainsi que l'a initialement suggéré Böck (*Ueber die Vierjährigen Sonnenkraise der Alten*, Berlin, G. Reimer, 1863, p. 155).

<sup>4</sup> On peut, en effet, lire ainsi *μετ' ἐκείνον* dans le texte de Simplicius. Ce n'est toutefois pas la seule possibilité. On pourrait encore, avec D. R. Dicks (1970, p. 190), comprendre que Callippe est venu à Athènes après Polémarque.

<sup>5</sup> M. Untersteiner, 1971, p. 621.

<sup>6</sup> M. Untersteiner, 1971, p. 622.



Néanmoins, aucune de ces interprétations n'énonce une raison précise qui puisse convaincre que ce changement se soit opéré. Aucune n'explique non plus pourquoi c'est dans le contexte particulier de  $\Lambda 8$  qu'il intervient. Untersteiner, par exemple, n'explique pas pourquoi ce sont les théories astronomiques qui, alors qu'elles sont, selon lui, relativement anciennes, le convainquent subitement de réévaluer, en  $\Lambda 8$ , la question du nombre des moteurs immobiles, pour y apporter une réponse différente de celle de *Physique*, VIII, 6 ou du *De Cælo*, II, 12, textes à l'époque de rédaction desquels Aristote était déjà informé des travaux d'Eudoxe et, peut-être également – si l'on en croit Untersteiner – de ceux de Callippe. Du reste, c'est là une critique qu'on pourrait adresser également à l'hypothèse jaegerienne, malgré tout ce qui la sépare de celle d'Untersteiner. Jaeger non plus n'explique pas pourquoi ces théories astronomiques, auxquelles Platon a vraisemblablement donné l'impulsion et dont Aristote était nécessairement informé dès son séjour à l'Académie, ne l'influencent pas dans d'autres textes. Car le Stagirite n'ignore vraisemblablement pas, ni en *Physique*, VIII, ni en *De Cælo*, II, 12, que les déplacements planétaires se composent de plusieurs rotations. Il n'ignore pas non plus que des astronomes, comme Eudoxe, tâchent d'en déterminer le nombre. Il n'ignore pas, enfin, que c'est là le prolongement d'une enquête philosophique ouverte par Platon. Et pourtant, les textes physiques et cosmologiques ne soufflent mot de ces découvertes scientifiques, dont Jaeger dit pourtant qu'elles leur sont fort apparentées. Pourtant, les traités, qu'il dit plus platoniciens que  $\Lambda 8$ , ne s'inscrivent pas dans le projet du Maître. Du reste, on pourrait encore reprocher à Jaeger de faire manifestement trop peu de cas des motivations ousiologiques évidentes de  $\Lambda 8$ . Sans doute est-ce d'ailleurs en raison de ces motivations que Ross et Guthrie insistent sur l'appartenance de  $\Lambda 8$  à des problématiques également métaphysiques. Cependant, ils n'expliquent jamais en quoi l'astronomie collabore efficacement à la métaphysique, ni pourquoi c'est dans ce contexte, plutôt que dans des traités de physique ou de cosmologie, qu'Aristote estime nécessaire de la mobiliser subitement.

À ces questions, fort complexes, il paraît impossible d'apporter des réponses définitives, ni exhaustives : Aristote ne donne pas ses raisons de revoir un modèle<sup>1</sup>. Notons simplement que l'interprétation qui fonde cette révision sur des problématiques astronomiques crée peut-être autant de difficultés qu'elle n'en résout, puisqu'il devient alors délicat de déterminer les raisons de cette attention nouvelle à des questions astronomiques. Peut-être faut-il donc aborder différemment la question et cesser d'estimer

---

<sup>1</sup> S'il demeure exact, toutefois, que c'est bien d'une révision qu'il s'agit, c'est-à-dire s'il est exact que  $\Lambda 8$  intervient après *De Cælo*, II, 12 et, dans une moindre mesure, *Physique*, VIII, 6. Néanmoins, la dette du chapitre et, plus généralement, du livre  $\Lambda$ , à l'égard du fond démonstratif de ces deux traités permet de déterminer, si ce n'est l'ordre chronologique de rédaction des textes, du moins, l'ordre logique des recherches, la science de la substance venant logiquement après celle du mouvement ou du cosmos.

que les démonstrations de *Λ 8*, de *Physique*, VIII, 6 et du *De Cælo*, II, 12 sont toutes parfaitement superposables. Il est indiscutable que chacun de ces trois textes répond, à sa manière, à une même question : celle du nombre des moteurs immobiles. Cependant, dire cela participe en partie d'une reconstruction de l'objectif démonstratif de chacun de ces textes. Aucun d'entre eux ne s'inscrit exactement dans une même problématique démonstrative. Aucun d'entre eux ne possède exactement le même centre de gravité. Bien que chacun détermine le rapport de la multiplicité au principe, c'est toujours d'un point de vue différent qu'il l'aborde, l'un, en mettant l'accent sur l'οὐσία ἀκίνητος, l'autre sur le mouvement éternel, l'autre, enfin, sur l'astre et sa rotation. Or, peut-être leur divergence de projet scientifique fonde-t-elle leur divergence argumentative. Lorsqu'on aborde, en effet, la question du nombre des moteurs immobiles, dans le but de prouver l'existence d'un mouvement éternel, comme c'est le cas en *Physique*, VIII, 6, lorsque cette preuve n'oblige pas à considérer la multiplicité des rotations sidérales, mais seulement l'existence d'au moins une rotation de ce genre, on comprend que la démonstration puisse faire l'impasse sur ces questions. De fait, à quoi servirait, dans le contexte de *Physique*, VIII, de préciser que les déplacements éternels sont multiples et, par suite, que les moteurs immobiles le sont également ? L'éternité d'un certain transport en serait-elle mieux établie ? En *Λ 8*, en revanche, cette question est cruciale, non pas tant parce qu'elle permettrait de satisfaire un intérêt nouveau pour les sciences astronomiques, mais parce qu'elle participe d'un questionnement relatif au nombre des substances immobiles, questionnement que *Physique*, VIII n'a jamais conduit pour lui-même.

Semblablement, l'orientation démonstrative du *De Cælo*, II, 12, est peut-être tout aussi déterminante car, lorsqu'on pose la question de la multiplicité des déplacements stellaires, en rappelant, à titre de prémisse argumentative, que les astres « ont en partage l'action et la vie »<sup>1</sup>, il semble naturel qu'on articule ensuite la démonstration autour de ce pôle conceptuel et explicatif qu'est l'activité du vivant. Aristote apporte alors une réponse homogène au contexte de formulation de la question. Or, *Λ 8* procède de la même manière : le procédé démonstratif est le même ; seul change le contexte d'énonciation du problème. De même que, à une question de théologie astrale, Aristote répond, dans le *De Cælo*, en se concentrant sur l'astre lui-même, de même, à une question oysiologique, il répond, en *Λ 8*, par une inflation du nombre des substances immobiles<sup>2</sup>. En somme, en

<sup>1</sup> *De Cælo*, II, 12, 292a20-21 : μετεχόντων... πρόξενος καὶ ζωῆς.

<sup>2</sup> On peut noter, du reste, à la suite de Ross (1924, II, p. 394), puis de M.-P. Lerner (2008, p. 48), que le schéma cosmologique de *Λ 8* ménage une certaine continuité avec celui du *De Cælo*, II, 12, dans la mesure où Jupiter et Saturne ont plus de mouvements que la sphère des fixes, mais moins que les astres qui leur sont immédiatement inférieurs – Mars, Vénus et Mercure – et où ceux-ci ont plus de mouvements que les astres les plus proches de la Terre – le Soleil et la Lune. De la sorte, l'examen, d'un

chacun de ces trois textes, la réponse d'Aristote est fonction du contexte d'énonciation du problème. C'est pourquoi le projet d'une science des substances immobiles prime, en  $\Lambda$  8, sur les données de la théologie astrale et rend indispensable de formuler une précision que l'enquête de *Physique*, VIII pouvait se permettre d'ignorer. Ainsi se vérifie à nouveau cette méthode argumentative aristotélicienne qui structure une démonstration à partir des outils scientifiques qui ont rendu possible l'émergence du problème auquel elle répond.

## II. 4. Les substances immobiles sont-elles toutes de même nature ?

Si donc le contexte problématique et argumentatif de  $\Lambda$  8 est prioritairement ousiologique, faut-il alors en conclure que la démultiplication des substances immobiles permet à la science de l'οὐσία de progresser, en discernant, au sein même de ces substances, de nouvelles lignes ontologiques de partage ? À dire vrai, ce n'est pas là une question qui émerge explicitement du texte lui-même. Aristote ne donne aucun signe clair qui permette de penser qu'il est à la recherche d'une nouvelle classe de substances, ni même d'un partage entre différents types de substances immobiles. Du reste, ce qu'on a dit, plus haut<sup>1</sup>, au sujet de la neutralité ousiologique des questions numériques pourrait, à soi seul, convaincre que la multiplicité des substances immobiles n'est pas une thèse sur laquelle Aristote prévoit de greffer une distinction d'ordre ontologique. Il demeure, cependant, que la lettre même du chapitre emploie çà et là, pour parler des substances immobiles planétaires, des expressions dont on pourrait penser qu'elles sont l'indice d'une distinction ontologique qu'Aristote souhaiterait établir entre elles et le Premier Moteur.

De nombreux interprètes, en l'occurrence, Themistius, puis, Bousset, Wolfson, D. Stewart ou L. P. Gerson<sup>2</sup>, remarquent, en effet, qu'Aristote ne répète nulle part, au sujet des 47 ou 55 substances immobiles, ce qu'il dit du Premier Moteur. Tandis qu'il précise, presque à l'ouverture de la démonstration, que celui-ci ne peut être mû ni par soi, ni par accident (ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεθερήν 1073a24-25), il se contente, en revanche, d'énoncer l'existence de substances immobiles par soi<sup>3</sup>, sans jamais exclure explicitement qu'elles puissent être mues par accident. G. Aubry<sup>4</sup> note également

---

point de vue astronomique, du problème des déplacements stellaires, sauvegarde et confirme ce que les recherches du *De Caelo* établissent, en adoptant un autre prisme conceptuel sur la question.

<sup>1</sup> pp. 504-506.

<sup>2</sup> Themistius, *op. cit.*, 73, 4 *sqq* ; M. Bousset, 1938, pp. 798-805 ; H. A. Wolfson, 1958, p.238 ; D. Stewart, 1973, pp. 543-544 ; L. P. Gerson, 1990, p. 133.

<sup>3</sup> 1073a33-34 : καθ' αὐτήν ... οὐσίας ; 1073a38 : ἀκινήτους καθ' αὐτάς.

<sup>4</sup> G. Aubry, 2006, p. 176.

qu’Aristote paraît introduire en elles une forme de potentialité, puisqu’il dit ensuite, à leur sujet, qu’elles ont atteint la perfection (καθ’ αὐτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν 1074a19-20), mais non pas qu’elles lui sont immédiatement identiques. Semble alors se dessiner en creux l’image d’une multiplicité de substances immobiles qui, certes, ne contiennent par elles-mêmes aucune tendance au mouvement et qui sont suffisamment honorables pour représenter une finalité, mais qui ne s’identifieraient pas tout à fait à la pure actualité du Premier Moteur. Un passage de *Physique*, VIII, 6, du reste, semble accréditer cette lecture car, tandis qu’Aristote rejette très clairement au début du chapitre<sup>1</sup>, l’hypothèse que le mouvement éternel puisse trouver sa cause dans un moteur mobile par accident, ainsi qu’il en va de l’âme, il semble en revanche accepter que les moteurs des planètes appartiennent à cette classe :

« Or, ce n’est pas la même chose d’être mû par accident par soi-même et de l’être par autre chose. L’être par autre chose, en effet, appartient aussi à certains principes des êtres célestes, ceux qui sont mus de plusieurs transports. En revanche, l’être par soi appartient seulement aux êtres corruptibles. »<sup>2</sup>

Il est très clair qu’Aristote vise ici les planètes. Qu’y a-t-il d’autre, dans le ciel, qui soit mû de translations multiples ? Or, ces planètes, poursuit-il, se rattachent à quelques principes qui subissent toutefois des mouvements accidentels. Il semblerait alors que ce texte, qu’il s’agisse d’une remarque faite en passant, ou bien d’une correction, postérieure à la rédaction de Λ 8<sup>3</sup>, témoignât assez clairement de la potentialité consubstantielle de ces substances immobiles. Par suite, il semblerait qu’il y eût quelques indices en faveur d’une mobilité accidentelle des substances immobiles planétaires et de leur subordination soit axiologique, soit ontologique, à la pure actualité du Premier Moteur. De là, il découle, pour les uns, que ces substances sont, en plus d’être des fins, des causes efficientes du mouvement des sphères<sup>4</sup>, pour les autres, qu’elles en sont également l’âme ou plutôt l’intelligence transcendante<sup>5</sup> qui, par sa contemplation<sup>6</sup> de la perfection du Premier

<sup>1</sup> *Physique*, VIII, 6, 258b16-259a8. Cf. chapitre I, pp. 75-76.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 259b28-31 : οὐκ ἔστιν δὲ τὸ αὐτὸ τὸ κινεῖσθαι κατὰ συμβεβηκὸς ὑφ’ αὐτοῦ καὶ ὑφ’ ἑτέρου· τὸ μὲν γὰρ ὑφ’ ἑτέρου ὑπάρχει καὶ τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ ἐνταῖς ἀρχαῖς, ὅσα πλείους φέρεται φοράς, θάτερον δὲ τοῖς φθαρτοῖς μόνον.

<sup>3</sup> En l’occurrence, il fait partie de ces allusions à une multiplicité de moteurs immobiles que Jaeger (1997, pp. 373-374) pense être des additions. Ross, pour une fois, le suit sur ce point (1966, p. 10). Nous aurions donc là, selon ces deux auteurs, un témoignage précieux sur la nature des substances immobiles de Λ 8.

<sup>4</sup> L. Elders, 1972, p. 65 ; L. P. Gerson, 1990, p. 133.

<sup>5</sup> M. Bousset, 1938, p. 804 ; H. A. Wolfson, 1958, p. 238. Le Pseudo Alexandre (*op. cit.*, 706, 32-707, 6) note, en effet, qu’il est exclu que les moteurs immobiles soient immanents, à l’image des âmes.

<sup>6</sup> Ross (1924, I, p. CXL) fait l’hypothèse que les moteurs immobiles contemplent la perfection du Premier Moteur.

Moteur, les détermine à se mouvoir. Une différence, en tout cas, soit qualitative<sup>1</sup> uniquement, soit substantielle<sup>2</sup>, les distinguerait de la perfection et de l'actualité du Premier Moteur.

Cependant, aucun des indices sur lesquels s'appuie l'hypothèse d'une distinction ontologique entre les substances immobiles planétaires et le Premier Moteur n'est tout à fait crédible. Il est vrai qu'Aristote ne prend jamais la peine de dire que les moteurs des sphères planétaires sont absolument immobiles. Toutefois, il est douteux que des substances éternelles et immatérielles, comme le sont les moteurs de  $\Lambda$  8, puissent être mues par accident : leur être n'a rien d'analogue à celui de l'âme humaine. Il faut aussi remarquer qu'Aristote ne répète pas non plus toujours au sujet du Premier Moteur qu'il est immobile, même par accident. En 1073a26-27, par exemple, il se contente de dire que le Premier Moteur est immobile par soi ( $\tau\acute{o}$  πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτό). Il serait absurde, cependant, d'en déduire qu'Aristote a subitement changé d'avis et que ce Premier Moteur, dont il dit, quelques lignes plus haut, que rien ne le peut mouvoir, s'est en réalité transformé en une âme ou une intelligence mobile par accident. Notons, du reste, que cette immobilité simplement par soi du Premier Moteur, en 1073a26-27, est relativement déterminante pour la suite de la démonstration, puisqu'elle intervient dans l'énoncé de sa deuxième prémisse argumentative<sup>3</sup>. Si donc ces prémisses contiennent seulement l'idée que le moteur d'un mouvement éternel est immobile par soi, il n'y a guère lieu de s'étonner que la conclusion ne contienne rien d'autre non plus, car, sur ce point, il ne peut y avoir, dans la conclusion, plus qu'il n'y a dans les prémisses. Du reste, ce n'est pas parce que l'argumentation de  $\Lambda$  8 ne mentionne pas, sans doute pour des raisons de concurrence entre le discours ontologique et le discours mathématique, que les substances immobiles sont des actes purs, qu'il n'est pas nécessaire de le supposer.  $\Lambda$  6, en effet, a suffisamment établi qu'il n'y avait de mouvement éternel qu'à la condition que sa cause fût un acte<sup>4</sup>. Toute autre possibilité ruinerait l'éternité du mouvement. Si donc il faut admettre l'existence de chacune de ces substances, en raison du mouvement éternel qu'elle doit causer, il paraît évident, que chacune doit être parfaitement actuelle.

Quant à l'allusion de *Physique*, VIII, 6 à la mobilité accidentelle des principes planétaires, peut-être sa signification est-elle moins évidente qu'il n'y paraît. Dans son commentaire du passage, Ross<sup>5</sup> note que les principes des planètes, auxquels Aristote fait ici allusion, peuvent s'identifier soit à la sphère, soit aux moteurs immobiles de  $\Lambda$  8. Il

<sup>1</sup> Si l'on en croit Simplicius (*op.cit.*, 92, 5), c'est l'option qu'adopte, par exemple, Alexandre d'Aphrodise.

<sup>2</sup> Thémistius, *op. cit.*, 23, 20 *sqq.*

<sup>3</sup> Tandis que l'immobilité par accident était mentionnée dans le résumé des acquis de  $\Lambda$  6-7.

<sup>4</sup> 1071b12-22. Cf. chapitre IV, pp. 251-252 ; 259-261. En ce sens, voir Frede, 2000, p. 29.

<sup>5</sup> W. D. Ross, 1966, pp. 707-708.

poursuit en notant qu'il est rare que la sphère soit qualifiée de principe et que l'hypothèse des moteurs immobiles confère plus d'homogénéité au passage, en comparant deux types de réalités plus ou moins proches : les moteurs des vivants supralunaires et ceux des vivants sublunaires. Cependant, il est une autre possibilité qui créerait une homogénéité argumentative plus grande encore : celle qu'il s'agisse des âmes des planètes et non pas de leurs moteurs immobiles. Les planètes, en effet, sont animées. Leur âme, conformément à la définition générique de la ψυχή, est immobile par soi, mais non par accident. Or, cette mobilité accidentelle peut ne pas être causée par elle-même, ni par l'astre non plus, mais par quelque chose de différent, dans la mesure où il existe une tendance, chez Aristote, à expliquer le mouvement des étoiles en fonction de la rotation de la sphère uniquement. Rappelons, en effet, que, en *De Cælo*, II, 8-9, ce ne sont pas les étoiles qui se meuvent, mais les sphères sur lesquels elles sont fixées. On comprendrait alors, dans cette perspective, qu'Aristote estimât que l'âme des planètes n'est pas accidentellement mue par elle-même, puisque l'astre ne se déplace pas par lui-même. On comprendrait aussi qu'elle fût cependant accidentellement mue par autre chose, à savoir par l'influence qu'ont sur elles les multiples sphères nécessaires à la construction du parcours d'une planète. On comprendrait enfin que ce mouvement accidentel ne concernât pas l'âme des étoiles fixes, précisément parce que celles-ci ont un mouvement simple, de sorte que leur âme reste fixe sur cet orbe unique<sup>1</sup>. De la sorte, en tout cas, il ne semble pas ce que le texte oblige vraiment à considérer que les substances immobiles sont des principes potentiels.

Sans doute le passage de Λ, 8, 1074a19-20 n'est-il pas non plus particulièrement significatif, dans la mesure où, d'une part, il n'entame pas la conviction que les substances immobiles sont des causes finales et donc qu'elles sont, au regard de cette finalité elle-même, tout à fait adéquates à la perfection, dans la mesure où, d'autre part, Aristote précise qu'elles l'ont atteinte « καθ' αὐτήν », ce qui tend à amoindrir l'idée qu'elles en sont essentiellement distinctes<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Si, toutefois, on ne tient pas à lire ce texte en rapport avec la doctrine du *De Cælo*, II, 8-9, ici réside cependant un moyen de rendre compte de la mobilité accidentelle par autre chose des âmes des planètes uniquement. Ces âmes, en effet, ne peuvent pas être accidentellement mues par elles-mêmes, c'est-à-dire par l'astre, puisque le déplacement circulaire ne change pas de lieu. À l'inverse de l'âme des astres fixes, en revanche, elles peuvent être mues accidentellement par autre chose, puisqu'elles subissent l'influence des autres rotations planétaires.

<sup>2</sup> On pourrait formuler un dernier argument : il n'est pas certain qu'Aristote énonce là une proposition qui vaille uniquement pour les substances immobiles, plutôt que pour l'ensemble des réalités supérieures. Dire, en effet, qu'il faut juger « qu'est une fin chaque nature, chaque substance impassible et qui a, par soi, atteint la perfection » (1074a19-20) peut ne pas simplement s'entendre des substances immobiles, mais des astres également. La suite du texte, néanmoins, montre clairement que c'est des substances immobiles qu'il s'agit prioritairement, puisque c'est sur la finalité qu'elles représentent que s'établit la preuve de leur nombre. Il demeure, cependant, que la proposition convient suffisamment bien aux astres – dont Aristote explique d'ailleurs, plus loin (1074a28), qu'elles sont, à leur manière, des fins – qu'il

Rappelons enfin qu’Aristote exprime clairement, au début du chapitre, que c’est des substances immobiles, entendues sans distinction, qu’il s’occupe. La conclusion de  $\Lambda$  8, du reste, semble nettement le confirmer, puisqu’Aristote les qualifie alors toutes de substances premières<sup>1</sup>, sans manifester un quelconque souci de montrer qu’elles ne sont pas premières au même titre que le Premier Moteur. En l’absence d’indications contraires, il semble donc raisonnable de conclure, ainsi que le suggèrent Merlan, Owens, puis C. Natali, Cleary, G. E. R. Lloyd ou P. Donini<sup>2</sup>, que les substances immobiles sont toutes de même nature.

### III. UN ENJEU ARCHOLOGIQUE

Deux lignes de force traversent le chapitre, qui sont toutes deux les prolongements naturels et évidents de l’objectif scientifique du livre  $\Lambda$  : faire l’étude de l’*οὐσία*, de ses principes et de ses causes. Si le chapitre 8 s’intègre de plein droit à l’examen de l’*οὐσία ἀκίνητος*, en déterminant le nombre des individus de cette sorte, il participe tout autant, et pour les mêmes raisons, à l’élaboration d’une conception adéquate et cohérente des principes. De la sorte, se vérifie à nouveau la proximité argumentative et problématique du chapitre 8 à l’égard de  $\Lambda$  6. En raison de la démultiplication des substances immobiles, cependant, l’enjeu démonstratif s’est un peu déplacé car il ne s’agit plus seulement de s’assurer de l’efficacité des causes motrices immobiles, mais, plus clairement qu’auparavant, de l’ordre qui, entre elles ou dans le monde, doit partout régner. À cet égard également, se présente l’occasion de mener la critique de l’ancrage des doctrines académiciennes des principes dans les sciences mathématiques.

#### III. 1. Le primat de l’ordre

En établissant l’existence d’une multiplicité de substances et de principes immobiles, Aristote ouvre la science de l’*οὐσία* et de ses causes à la problématique de l’ordre, non seulement parce que c’est à la sauvegarde de l’ordre cosmique que la doctrine de la multiplicité des substances immobiles doit contribuer, mais aussi parce que cette

---

n’est pas impossible que la formule soit volontairement imprécise, de façon à englober l’ensemble des finalités auxquelles, d’une manière ou d’une autre, s’ordonnent les translations célestes.

<sup>1</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 8, 1074b9 : τὰς πρώτας οὐσίας

<sup>2</sup> Ph. Merlan, 1946, pp. 8-11 ; J. Owens, 1951, p. 415 ; C. Natali, 1974, pp. 91-93 ; J. J. Cleary, 1995, p. 411 ; G. E. R. Lloyd, 1990, pp. 253-254 ; P. Donini, 2011, p. 29, n. 19. J. Beere (2003, p. 16) se prononce dans le même sens.

doctrine reconduit le problème de l'ordre à un niveau supérieur encore, en confrontant à la nécessité de déterminer l'ordre des principes cosmiques eux-mêmes.

À l'arrière-plan du chapitre, l'Académie est doublement présente. Elle l'est, parce qu'elle a posé, la première sans doute, le problème du nombre des substances immobiles. Elle l'est aussi, quoique moins explicitement, en raison des déclarations platoniciennes sur l'ordre et la régularité des déplacements planétaires. On a rappelé plus haut<sup>1</sup> quelle en était la teneur. Tous les astres sont admirables et divins. L'âme et l'intelligence règlent en tout point leur course<sup>2</sup>. L'apparent désordre des parcours planétaires n'est qu'une illusion<sup>3</sup>. Il est le produit trompeur, pour qui fait confiance à ses sens, de la combinaison d'une multiplicité d'orbites homocentriques. À l'astronome d'en déterminer le nombre. Il est parfaitement évident qu'Aristote assume pleinement cet héritage, si bien que déterminer le nombre des substances immobiles, c'est, d'une part, souscrire à la conception platonicienne de la tâche de l'astronomie ; c'est, d'autre part, sauver l'ordre et la régularité des phénomènes célestes. Son attention aux problèmes astronomiques est, dès le départ, tributaire de la conception platonicienne des rotations planétaires. Aussi, à l'exemple de Platon, Aristote se sert-il de l'astronomie comme d'un tremplin<sup>4</sup>. Tout se passe comme si Aristote reprenait le problème là où Platon l'avait laissé. Il entreprend activement de fixer un nombre précis de rotations astrales, et surtout de déterminer les causes qui en fondent l'ordre. Démontrer, en effet, qu'il existe un principe substantiel et immobile au fondement de chaque translation et que, en outre, parce qu'il est parfait, ce principe engendre le mouvement à titre de fin, c'est là donner la cause de ce que Platon se contentait d'affirmer par principe, sans jamais expliquer, dans les *Lois*, pour quelle raison l'ordre des déplacements planétaires était crypté : il affirmait simplement que cet ordre existait et qu'il était la conséquence du rapport que l'intelligence divine des étoiles entretenait avec le bien, puisque ce devait être l'intellect qui, en chaque cas, conduisait l'univers. En *Λ 8*, en revanche, Aristote répond à ces questions : il offre une image précise des fondements intelligibles du ciel : il montre quelles sont les causes nécessaires et éternelles des déplacements planétaires ; il fonde leur régularité sur des principes inamovibles qui sauvent, à tout jamais, l'ordre des phénomènes célestes ; il montre que ces phénomènes sont intelligibles et beaux, puisque, à leur fondement, il y a un rapport finalisé à la

---

<sup>1</sup> pp. 477-478.

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, X, 898c-899c ; XII, 967b, 967e.

<sup>3</sup> *Ibidem*, VII, 821b-822c ; XII, 966e-967a.

<sup>4</sup> P. Duhem, 1959, p. 176 : « À l'Astronomie mathématique, l'Auteur de la *Métaphysique* assigne le même objet que l'Auteur des *Lois*... »



perfection<sup>1</sup> ; enfin, en défendant l'existence des sphères rétrogrades, il manifeste son souci à la fois de rendre compte de l'ensemble des phénomènes (sans jamais laisser subsister aucune zone d'ombre dans le ciel) et de préserver l'immutabilité des systèmes planétaires, en leur permettant de demeurer toujours dans le même état<sup>2</sup>. Par sa contribution personnelle à la science astronomique, Aristote fait un pas supplémentaire vers la détermination et la préservation de l'ordre cosmique. L'hypothèse des sphères rétrogrades, le dote d'un nouvel outil conceptuel, grâce auquel il peut espérer sauver définitivement l'ordre céleste.

De la sorte, il progresse également sur la question de l'ordre de la nature entière, question sur laquelle s'ouvrait le livre  $\Lambda^3$ . Il faut se souvenir, en effet, que le chapitre 1 justifiait le projet d'une étude de la substance et de ses causes, en vertu de la priorité de l'οὐσία : quel que soit, disait-il alors, le mode de constitution de l'univers – un tout ou une série –, l'οὐσία en est la réalité première et fondamentale<sup>4</sup>. Or, l'hypothèse des sphères rétrogrades répond ainsi au problème de savoir comment isoler chaque système planétaire ou, du moins, comment le préserver de l'influence parasitaire qu'un système voisin pourrait exercer sur lui, étant donné que le vide n'existe pas et donc que les sphères sont nécessairement en contact les unes avec les autres, non seulement à l'intérieur d'un même système planétaire, mais dans l'ensemble du cosmos également. Mais, de la sorte, il est évident qu'Aristote exprime par là l'option qu'il estime être la bonne, quant à l'ordre de l'univers entier. Celui-ci n'est pas une série, même bien ordonnée. Il n'est pas une succession de termes qui seraient, certes, tous rangés dans le bon ordre, mais sans rapport

---

<sup>1</sup> Guthrie va même jusqu'à penser que la multiplication des substances immobiles est l'adaptation aristotélicienne de la multiplicité des âmes célestes. De même que chaque planète est, selon Platon, conduite par son intellect, de même, chaque sphère est, chez Aristote, conduite par un principe moteur distinct : « That is my ground for suggesting the possibility that Aristotle in his last years was not degrading metaphysics into an adjunct of the special sciences, but rather turning his knowledge of science to account in reinstating on a firmer basis a metaphysical system as like the Platonic as his own more rational type mind could allow. » (1974, p. 98).

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 8, 1073b38-1074a4 : « Mais il est nécessaire, si la combinaison de toutes les sphères doit rendre compte des phénomènes, que, pour chaque planète, il y ait d'autres sphères, moins une, qui tournent en sens inverse et qui rétablissent dans la même position la première sphère de l'astre qui est, à chaque fois, disposé en dessous. » / ἀναγκαῖον δέ, εἰ μέλλουσι συντεθεῖσαι πᾶσαι τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν, καθ' ἕκαστον τῶν πλανωμένων ἑτέρας σφαίρας μιᾷ ἐλάττονας εἶναι τὰς ἀνελιττούσας καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀποκαθιστάσας τῇ θέσει τὴν πρώτην σφαῖραν ἀεὶ τοῦ ὑποκάτω τεταγμένου ἄστρου.

<sup>3</sup> Ainsi que G. Aubry (2006, p. 176) en fait l'hypothèse.

<sup>4</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 1, 1069a19-21 : « Et, en effet, si l'univers est comme un tout, la substance en est la partie première. Et s'il est une succession, même ainsi la substance est première, puis vient la qualité, puis la quantité. » / καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἢ οὐσία πρώτην μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, καὶ οὕτως πρώτην ἢ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν. Cf. chapitre IV, p. 238.

entre eux<sup>1</sup>. Il est un tout. Duhem<sup>2</sup> remarque que ni Eudoxe ni Callippe, quelle qu'ait été la valeur – purement géométrique ou non – qu'ils ont accordée aux orbites, ne se sont jamais préoccupés d'assurer l'unité du monde, d'en faire un tout. Assurément, leurs recherches ne les ont pas déconnectés du réel, puisque c'est le réel précisément qu'ils devaient expliquer. Cependant, elles ne les ont pas conduits jusqu'à s'interroger sur l'univers lui-même, sur son mode d'unité et d'ordonnement. Parce que le souci d'Aristote, en revanche, est, au-delà de l'astronomie, d'éclairer le réel, ses structures principales et principielles, il est clair que la détermination du nombre des sphères planétaires ne peut faire l'impasse sur ce problème. L'affirmation de l'existence d'une multiplicité de substances immobiles est ainsi l'occasion, doublement saisie, de garantir l'ordre cosmique.

Mais, de la sorte, c'est à nouveau le problème de l'ordre qui se pose. En achevant la science des principes des substances sensibles par la démonstration de l'existence d'une multiplicité de principes immobiles, Aristote a garanti que le ciel était ordonné, que le monde était un. Néanmoins, aucune de ces garanties n'est vraiment définitive, si les principes, dont l'existence vient d'être affirmée, sont eux-mêmes désordonnés. A 8 remplit ainsi cette fonction paradoxale qui veut que la multiplication des principes immobiles, en même temps qu'elle sauve l'ordre céleste, reconduise le problème de l'ordre à un niveau supérieur encore. Car il n'est de monde ordonné qu'à la condition que les principes s'organisent harmonieusement entre eux. On se souvient que, dans le fragment 17<sup>3</sup> du *De Philosophia*, Aristote envisageait l'hypothèse d'une multiplicité de principes. Bien sûr, il ne s'agissait pas alors de démontrer l'unité ni la multiplicité des principes, mais plutôt l'existence d'un principe au moins, principe en vertu duquel le monde était organisé. Cependant, il apparaissait alors que ni l'hypothèse de l'ordre cosmique, ni même le concept d'ἀρχή, ne résistaient à l'éventualité de principes désordonnés. Ce n'est pas l'hypothèse d'une multiplicité de principes qui fait obstacle à l'ordre du monde, mais celle de leur chaos. Organisée, la multiplicité revient en quelque sorte à l'unité. Le fragment 17 explique même que cette organisation consiste en une sorte de hiérarchie. Or, il est deux façons d'organiser et de hiérarchiser les principes : soit en les soumettant tous à un principe supérieur et éminent, soit en les pensant de telle sorte qu'ils ne sont pas sans rapport les uns avec les autres, qu'ils ont quelque chose en commun, si bien que cette communauté, sans nécessairement représenter une réalité individuelle, serait toutefois

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, A, 10, 1075a17-18.

<sup>2</sup> P. Duhem, 1959, p. 126. Même remarque chez L. Wright, 1970, pp. 171-172.

<sup>3</sup> *De Philosophia*, fragment 17 (*Schol. In Proverb. Salomonis*). Cf. chapitre I, p. 25.

l'élément premier et organisateur. La critique qu'Aristote adresse à Speusippe, à la fin de *Métaphysique*, Λ, 10, confirme ces deux critères d'organisation<sup>1</sup> :

« Quant à ceux qui disent que le nombre mathématique est premier et qui affirment qu'il y a toujours une substance qui s'attache à une autre et des principes différents pour chacune, ils font de la substance de l'univers une réalité épisodique (car aucune substance n'est utile à aucune autre, soit en existant, soit en n'existant pas) et ils forgent des principes multiples. Or, les êtres ne veulent pas être mal gouvernés : "Avoir trop de chefs ne vaut rien : qu'un seul soit chef". »<sup>2</sup>

Speusippe, en posant que les Nombres sont les principes des réalités, est aussi contraint d'admettre qu'à chaque essence doit correspondre un principe d'une nature différente, puisque les Nombres diffèrent essentiellement les uns des autres. De la sorte, explique Aristote, les êtres ne sont pas reliés entre eux, puisqu'ils répondent tous à des principes distincts. L'univers est ainsi un ensemble chaotique de réalités atomiques. Manifestement, ce qu'Aristote reproche ici à Speusippe, ce n'est pas tant d'avoir posé plusieurs principes que de ne les avoir pas reliés entre eux. Si aucune substance n'est jamais en lien avec aucune autre, c'est parce que les principes ne le sont pas non plus, c'est parce que rien ne les organise. L'unité, l'ordre et la cohérence de l'univers dépendent ainsi d'une unité de commandement, qui ne désigne pas tant une individualité unique qu'une hiérarchisation, pas plus qu'Ulysse, dans ce passage de *Illiade* auquel se réfère Aristote, ne prône l'abdication des rois hellènes, mais plutôt leur soumission au commandement d'Agamemnon<sup>3</sup>. En *Métaphysique*, N, 3<sup>4</sup>, une autre critique de Speusippe insiste également, dans les mêmes termes, sur la nécessité d'instaurer un rapport entre les principes. À cela, Aristote ajoute un nouveau critère d'organisation. Le monde sera épisodique, il sera « comme une mauvaise tragédie »<sup>5</sup>, non seulement si les principes ne contribuent pas, d'échelon en échelon, les uns aux autres, mais encore s'ils ne contribuent en rien aux réalités sensibles qu'ils doivent expliquer. Au souci de l'organisation sous

<sup>1</sup> L'importance de la critique de Speusippe pour l'intelligence de Λ 8 est évidente. Il semble naturel que l'examen de la doctrine du philosophe qui a sans doute le plus contribué à poser le problème du nombre des substances immobiles éclaire un peu le problème de l'organisation de ces substances entre elles.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 10, 1075b38-1076a4 : οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἐκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐδὲν γὰρ ἢ ἑτέρα τῆς ἑτέρας συμβάλλεται οὔσα ἢ μὴ οὔσα) καὶ ἀρχὰς πολλὰς· τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. "οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἷς κοίρανος ἔστω." *Illiade*, II, v. 204 (traduction P. Mazon).

<sup>3</sup> Dumoulin (1986, p. 345) remarque ainsi fort à propos : « On notera que la citation de *Illiade* qui clôt le livre Λ est moins "monothéiste" qu'elle ne le semble, car chez Homère il s'agit de la présence d'Agamemnon sur les autres rois. »

<sup>4</sup> *Métaphysique*, N, 3, 1090b13-20.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1090b20 : ὥσπερ μοχθηρὰ τραγωδία

l'égide d'une unité, soit transversale, soit hiérarchique, se joint donc celui de l'utilité des principes, de leur contribution au réel.

*Métaphysique*, Λ 8, à son niveau<sup>1</sup>, répond à chacun de ces critères. Par une très brève remarque sur le rapport des substances immobiles entre elles, Aristote réussit sans doute à lever les difficultés qui pèsent sur la doctrine speusippéenne et qui menacent, en un sens, sa propre vision du problème. On pourrait penser, en effet, que, puisque les substances immobiles sont toutes de même nature, puisqu'elles sont chacune, pour la sphère qu'elles meuvent, le principe unique et premier, il y eût, parmi elles, quelque désordre ou, du moins, quelque dispersion, que le ciel fût, en somme, lui aussi une série d'épisodes. En réalité, l'organisation des principes, qu'énonce Aristote en Λ 8, répond en tout point aux critères formulés dans le *De Philosophia*, 17 et à l'occasion de la double critique de Speusippe :

« Qu'ils soient donc des substances et que, parmi celles-ci, il y ait une première, une seconde, dans le même ordre que celui des transports des astres, c'est évident. »<sup>2</sup>

Parce que rien n'indique que les principes immobiles diffèrent en nature, le ciel est soumis à une influence unique. Certes, il y a plusieurs individus immobiles, mais ils sont chacun dans un rapport identique à leur sphère. Les principes ont ainsi beau être multiples, il y a entre eux quelque chose de commun, de sorte que le ciel, en réalité, est conduit par une structure archologique unique. Du reste, ces principes sont aussi hiérarchisés. Ils sont tous, conformément à la requête du *De Philosophia*, subordonnés à un terme premier. Or, parce que les principes immobiles sont ordonnés par des rapports hiérarchiques, le risque d'une confusion céleste est écarté : ils assurent l'unité et la cohérence du monde. Leur structure hiérarchique, cependant, n'a rien d'ontologique : elle est purement cosmique. Les principes sont ordonnés conformément à l'ordre du ciel lui-même. L'ordre du monde et celui des principes se soutiennent ainsi l'un l'autre. On pourrait croire que c'est là bâtir l'ordre sur une pétition de principe. En réalité, peut-être est-ce, aux yeux d'Aristote, une façon de s'assurer de l'utilité des principes dans le monde et, par suite, de garantir mieux encore l'unité et la cohérence de ce dernier. L'ordre des principes n'est pas la conséquence d'une hiérarchie déconnectée du réel sensible. Ce ne sont pas non plus des problématiques mathématiques de succession ou d'harmonisation des rapports qui garantissent l'unité des

<sup>1</sup> Bien entendu, les remarques qui précèdent sur l'unité et l'ordre des principes ne valent pas uniquement pour les principes immobiles. L'hypothèse, que formule le fragment 17, d'une communauté de nature qui unirait les principes entre eux, rappelle assez clairement l'enjeu des chapitres 4 et 5 du livre Λ (cf. chapitre IV, pp. 243-246), qui montrent, soit en vertu d'une structure analogique, soit en vertu de la priorité de l'οὐσία, tout ce que les principes, sans être numériquement uniques, ont de commun et d'identique.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1073b1-3 : ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν οὐσίαι, καὶ τούτων τις πρώτη καὶ δευτέρα κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ταῖς φοραῖς τῶν ἄστρον, φανερόν· Cf. p. 477.

substances immobiles<sup>1</sup>. Pas plus que leur multiplicité, ni leur nombre, l'ordre des substances immobiles ne doit rien aux mathématiques.

### III. 2. Le refus des abstractions

On touche ainsi au second volet de la critique de l'utilisation par les Académiciens des sciences mathématiques. De même que l'aspect ontologique de la preuve de la multiplicité des substances immobiles exprime en creux le refus de laisser participer les sciences mathématiques à l'étude des οὐσίαι, de même la dimension archéologique des développements du chapitre porte en elle la marque d'une critique silencieuse des doctrines académiciennes, en montrant l'inutilité causale de leurs substances immobiles.

En *Métaphysique*, Λ, 8, le ton se fait plus concret qu'auparavant. La démonstration s'y fait plus précise, Bien sûr, Aristote exploite encore cette méthode, propre à l'ensemble du livre Λ, de l'allusion aux démonstrations de la *Physique* et du *De Cælo*<sup>2</sup>. Néanmoins, il y mobilise aussi des données physiques et cosmologiques plus nombreuses. Le vocabulaire physique<sup>3</sup> est massivement employé, alors que c'est celui de la cause ou du principe, sans autre précision, qui est, en Λ 6, le plus central<sup>4</sup>. Le détail du fonctionnement céleste y est précisé : on apprend ainsi, par un appel à l'expérience (δρῶμεν 1073a28), que les rotations sont multiples<sup>5</sup> ; on identifie mieux les réalités stellaires, soit grâce à la mention de leur constitution éthérée<sup>6</sup>, soit en raison de la distinction entre les astres et les planètes<sup>7</sup>. L'astre lui-même devient un fondement démonstratif, puisque c'est à partir des corps transportés (ἐκ τῶν φερομένων 1074a24-25) qu'il faut argumenter, en partie, l'existence des 47 ou 55 moteurs. Surtout, les principes physiques les plus élémentaires, ceux précisément qu'on s'étonnait de ne pas trouver en Λ 6<sup>8</sup>, sont énoncés pour la première fois. La première prémisse de la démonstration de la multiplicité des substances immobiles consiste ainsi à rappeler le principe de la transitivité<sup>9</sup> du mouvement ; quant à

<sup>1</sup> Certes, comme le fait remarquer Merlan (1946, p. 11), leurs rapports sont, à l'image des Nombres eux-mêmes, ceux de l'antérieur et du postérieur. Toutefois, ils ne sont plus le fruit de recherches abstraites. Ils sont, au contraire, la transcription de leur utilité au réel.

<sup>2</sup> Comme en 1073a32. Cf. p. 474.

<sup>3</sup> Les termes τὸ κινούμενον, τὸ κινῶν, ἡ κίνησις, κινεῖν, κινεῖσθαι, ἡ φορᾶ y sont partout présents.

<sup>4</sup> Cf. chapitre IV, p. 259.

<sup>5</sup> 1073a30-31.

<sup>6</sup> 1073a31-32.

<sup>7</sup> 1073a29-31.

<sup>8</sup> Cf. chapitre IV, pp. 271 sqq.

<sup>9</sup> 1073a26 : ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι

son corollaire, celui de l'impossibilité de la régression à l'infini<sup>1</sup>, il est un fondement essentiel de la preuve de la justesse du nombre des substances immobiles à la fin du chapitre. Il n'est pas anodin, du reste, que ces deux principes interviennent chacun à ce moment précis de la démonstration : prouver l'existence d'un moteur implique, bien entendu, qu'on soit assuré de la nécessité de remonter du mouvement vers son principe, tandis que démontrer qu'il n'y a pas plus de moteurs que ceux qu'on a déjà dénombrés relève d'un discours qui, en somme, consiste à prouver qu'il faut s'arrêter.

Bien sûr, la mobilisation de ces données se justifie en grande partie par la nécessité démonstrative du chapitre. On ne peut, sans considérer de plus près le rapport du mouvement à son moteur, établir qu'il existe autant de substances immobiles que de mouvements éternels ; on ne peut en déterminer le nombre sans considérer dans ses détails les rotations célestes. Par leur présence, néanmoins, l'ensemble de ces données rappelle aux Académiciens ce que sont des principes véritables, c'est-à-dire des principes efficaces et utiles au réel. C'était déjà l'un des enjeux critiques de  $\Lambda$  6 qui, en même temps qu'il établissait la doctrine de l'Acte pur, montrait l'incapacité des substances immobiles académiciennes en général à causer le mouvement ni le devenir<sup>2</sup>. C'est aussi l'un des enjeux des développements de  $\Lambda$  8 qui soulignent, dans le cas précis des substances mathématiques, l'impossibilité qu'elles soient des causes véritables du réel. Tout se passe, en un sens, comme si la démonstration, à mesure qu'elle se faisait plus concrète, soulignait mieux encore l'inutilité des causes mathématiques. De fait, Aristote souligne très souvent que les réalités mathématiques ne peuvent être des causes, en aucun des quatre sens de la notion<sup>3</sup>. Parmi les insuffisances d'une conception mathématique des causes, beaucoup sont les mêmes que celles de la théorie des Idées (potentialité, inefficacité)<sup>4</sup>. En revanche, il est une insuffisance qui leur est plus particulière et que la démonstration de  $\Lambda$  8, par sa dimension fort concrète, met en valeur : leur caractère éminemment abstrait. Le nombre, on l'a vu, pas plus qu'aucune réalité mathématique, n'existe par lui-même. Il n'a aucune existence séparée, ni substantielle, ni suprasensible. Certes, les Idées, elles non plus, n'existent pas séparément, puisque l'universel n'est jamais une substance. En un sens, cependant, cette abstraction des réalités mathématiques est plus grave encore dans le cas

<sup>1</sup> 1074a29-30 : οὐχ ὀϊόν τε εἰς ἄπειρον

<sup>2</sup> Chapitre IV, pp. 261 *sqq.*

<sup>3</sup> *Métaphysique*, A, 9, 991b9-21 ;  $\Lambda$ , 10, 1075b27-30 ; N, 2, 1090a3-15 ; N, 5, 1092b8-25 ; N, 6. « En conséquence, le nombre – soit le nombre en général, soit celui constitué d'unités – n'est ni la cause de production, ni la matière, ni la définition ni la forme des choses. Assurément, il n'est pas non plus la finalité. » / οὐτε οὖν τῷ ποιῆσαι αἴτιος ὁ ἀριθμὸς, οὐτε ὄλως ὁ ἀριθμὸς οὐτε ὁ μοναδικός, οὐτε ὕλη οὐτε λόγος καὶ εἶδος τῶν παραγμάτων. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς τὸ οὐ ἔνεκα. (N, 5, 1092b23-25)

<sup>4</sup> C'est une dimension de la critique aristotélicienne des Académiciens en  $\Lambda$  8 que G. E. R. Lloyd (2000, p. 272) met en valeur.

des Nombres que dans celui des Idées, dans la mesure où les nombres ne sont pas même l'essence hypostasiée des choses – comme le serait l'Homme en soi –, mais un accident.

Peut-être est-ce là, en partie, la raison de cet ancrage de la démonstration dans la réalité du cosmos, de cet appel fréquent aux réalités corporelles ou, plus généralement, substantielles. Il est remarquable, en effet, que la démonstration de la justesse du calcul des sphères et des substances immobiles, en 1074a14-31, n'en passe jamais par aucune considération numérique, qu'elle ne discute pas du nombre lui-même, mais de l'utilité concrète de chaque sphère à la trajectoire des planètes<sup>1</sup>, qu'elle ne traite d'ailleurs pas tant de la sphère que de la substance mobile<sup>2</sup>, enfin, qu'elle prenne soin de mentionner le rapport causal efficace – la finalité – qui relie la substance motrice au mouvement<sup>3</sup>. Il n'est pas anodin non plus qu'Aristote propose d'ajouter quelques sphères rétrogrades à certains systèmes planétaires. Ces sphères sont l'indice évident du réalisme aristotélicien, puisque les sphères planétaires ne sont pas, à ses yeux, des abstractions mathématiques, mais des réalités corporelles. Par là, se manifesterait, selon certains interprètes<sup>4</sup>, non seulement le rejet aristotélicien des mathématiques, mais encore une critique cachée de la trop grande abstraction des travaux d'Eudoxe et de Callippe : contre eux, Aristote souhaiterait signifier très clairement que les orbés planétaires ne sont pas uniquement des figures géométriques, qu'elles sont d'abord des substances corporelles, dont la réalité doit être prise en compte<sup>5</sup>.

Notons, surtout que, si Aristote souscrit à la conception platonicienne de la tâche de l'astronomie, il en évacue cependant très clairement l'outil mathématique. Il n'est plus le filtre nécessaire à l'observation du réel. Il n'est plus l'intermédiaire qui permet de comprendre l'inscription de l'intelligible dans le sensible. Ce n'est plus en fonction des

---

<sup>1</sup> 1074a17-18.

<sup>2</sup> 1074a24-31.

<sup>3</sup> 1074a19-20 ; 1074a22-23.

<sup>4</sup> Ainsi Ross, (1924, II, p. 391) et Duhem (1959, p. 126-127), Heath (1913, pp. 196 ; 217), Dreyer (1953, pp. 91 ; 121), Clagett (1955, p. 84) et G. E. R. Lloyd lui-même (*Les Débuts de la science grecque, de Thalès à Aristote*, traduction par J. Brunschwig, Paris, La Découverte, 1974, p. 92).

<sup>5</sup> Wright (1970, pp. 165-171) cependant, a émis l'idée qu'une telle lecture de la signification des travaux d'Eudoxe était abusive, puisqu'il n'y a, selon lui, aucun indice définitif qui permette de conclure que le réel n'intéressait pas Eudoxe. Il estime même qu'il y était sans doute très attentif, puisqu'on ne saurait justifier, sans cela, l'intérêt de certaines des sphères qu'il postule, ni la faiblesse prédictive de ses travaux, ni même la complexité mathématiquement inutile de son modèle. Peut-être ses travaux ne sont-ils pas uniquement œuvre de géométrie, mais aussi de physique. Peut-être les sphères rétrogrades d'Aristote ne sont-elles pas non plus une critique masquée de la trop grande abstraction mathématique des recherches d'Eudoxe et de Callippe. G. E. R. Lloyd (2000, p. 261) s'avoue convaincu par la démonstration de Wright. Dans le même sens, voir J. Beere (2003, pp. 11-12) qui voit une continuité, plus qu'une correction, entre les travaux d'Eudoxe et ceux d'Aristote. Il demeure, en tout cas, que ces sphères rétrogrades disent son souci du réel, en permettant l'unification de l'ensemble des systèmes planétaires à l'intérieur d'un ciel un et cohérent, ainsi que le souligne M.-P. Lerner (2008, pp. 49 ; 51).

rapports numériques, ni, plus largement, des concepts mathématiques, que l'on pourra déterminer le nombre des sphères, ni, par suite, la nature de la causalité suprasensible dans le ciel. Ici, les sciences mathématiques ne sont consultées qu'à la condition d'être le moins mathématiques possible. Le Stagirite, certes, s'inspire des travaux des mathématiciens. Cependant, la multiplicité des rotations célestes n'est plus issue, chez lui, de la structuration mathématique du réel sensible. Sans doute s'explique pour cette même raison la faible acuité mathématique ou astronomique de l'examen du nombre des sphères requises par le déplacement de chaque planète. G. E. R. Lloyd<sup>1</sup> note, en effet, que cet examen est étonnamment rapide, qu'Aristote y précise, en fin de compte, fort peu de choses au sujet des sphères établies par Eudoxe ou Callippe. Il n'en donne pas toujours la position, ni l'inclinaison. Il en ignore les vitesses ou les interactions. Il n'exprime pas non plus les raisons pour lesquelles il a paru bon à Callippe d'amender le modèle de son prédécesseur. Peut-être ce silence exprime-t-il en partie, ainsi que G. E. R. Lloyd<sup>2</sup> le fait remarquer, l'amateurisme d'Aristote sur ces questions astronomiques ou, du moins, la gêne qu'il éprouve à traiter de problèmes qu'il ne maîtrise que modérément<sup>3</sup>. Peut-être exprime-t-il aussi, dans le contexte de  $\Lambda$  8, sa réticence à rentrer dans le détail de problèmes qui pourraient paraître plus mathématiques que cosmologiques. Ainsi, malgré l'appel qu'Aristote formule aux découvertes astronomiques, son étude de la question du nombre des substances immobiles semble opérer la mutation de l'ambiance conceptuelle du problème, en en déplaçant le traitement des sciences mathématiques abstraites vers des démonstrations archologiques ancrées dans le réel et capables d'en éclairer le fonctionnement véritable.

Cette mutation, néanmoins, ne paraît pas achevée, puisqu'elle ne va jamais jusqu'à livrer le détail du fonctionnement céleste. Bien sûr, on sait que l'ordre des moteurs immobiles suit celui du ciel et des sphères. On sait aussi que chacun d'entre eux est une cause motrice à titre de cause finale. On sait enfin que cette finalité motrice s'exerce

---

<sup>1</sup> G. E. R. Lloyd, 2000, p. 258.

<sup>2</sup> G. E. R. Lloyd, 2000, p. 262. Il précise ainsi (pp. 245-251) que, d'une manière générale, les informations, dont dispose Aristote sur les phénomènes astronomiques, sont assez nombreuses, parfois de première main, mais souvent aussi héritées des observations égyptiennes et babyloniennes. Il note surtout la faible précision de son attention aux détails astronomiques : nulle part, dans le corpus, il ne s'interroge sur les trajectoires précises des astres, ni sur les aspérités de la face observable de la Lune, ni enfin sur les variations de luminosité ou de couleurs des étoiles – phénomène, pourtant, que Platon discute lui-même (*République*, 530ab ; 616a) et qu'Aristote n'ignore pas. Sans doute son silence exprime-t-il sa défiance à l'égard de phénomènes qui s'opposent à la validité de ses théories cosmologiques, qu'il s'agisse de la nature éthérée des étoiles, de l'absence de changement dans le ciel ou de la cause productrice de la chaleur et de la lumière qui entourent les étoiles, mais que celles-ci n'émettent pas elles-mêmes. Voir aussi G. E. R. Lloyd, 1996, pp. 182-183.

<sup>3</sup> C'est ce qu'indiquerait aussi, selon M.-P. Lerner (2008, p. 51), l'hésitation d'Aristote sur le nombre des substances immobiles (47 ou 55).



directement sur la sphère. Néanmoins, Aristote ne précise pas le rapport exact que les principes, les mobiles et les sphères entretiennent entre eux. Tout se passe comme s'il y avait à la fois trop de moteurs et trop de mobiles : trop de moteurs car les substances immobiles, les sphères et même, sans doute, l'âme des astres contribuent tous, à un degré ou à un autre, aux déplacements célestes ; trop de moteurs également parce que ce sont plusieurs substances immobiles qui meuvent, *in fine*, une seule planète ; trop de mobiles, enfin, parce que chaque moteur immobile meut directement une certaine sphère, mais indirectement aussi la planète à laquelle cette sphère se rattache. Théophraste lui-même, dans sa *Métaphysique*, exprime sa perplexité. À l'hypothèse d'une multiplicité de moteurs immobiles, il adresse deux critiques qui soulignent ces deux difficultés. Il fait ainsi valoir que l'ordre céleste ne s'explique guère si les moteurs immobiles sont multiples :

« Car si le moteur est un, il est étrange que tous ne suivent pas la même translation ; et s'il est autre pour chacun, et que les principes sont multiples, il s'ensuit que leur accord en matière de désir, quand ils suivent la meilleure des translations, n'est absolument pas manifeste. »<sup>1</sup>

Manifestement, Théophraste admet, avec Aristote, la nécessité de multiplier les principes moteurs, en raison de la multiplicité des rotations. Néanmoins, il lui apparaît que c'est alors l'harmonie de ces multiples rotations qui appelle une explication. Si l'unité du principe met à mal l'évidence de la diversité des mouvements célestes, celle de la multiplicité des principes, en revanche, ne semble pouvoir satisfaire le motif de l'unité. L'affirmation de l'existence d'une multiplicité de principes immobiles semble ainsi résoudre un problème pour mieux en soulever un nouveau : en rendant compte de la diversité, elle ne peut plus expliquer l'harmonie. Plotin reprend cette critique à son compte :

« si chaque moteur est un principe, ces principes se rencontrent par hasard ; pourquoi seront-ils ensemble ? Pourquoi s'accorderont-ils pour produire cette œuvre une, qui est l'harmonie du ciel ? »<sup>2</sup>

Plotin pointe ici le problème que pose l'identité de nature des substances immobiles car, si chaque moteur immobile est un principe premier, il n'y a aucune raison pour qu'il s'accorde avec les autres principes, pour produire une œuvre commune, plutôt qu'une accumulation de déplacements sans unité. Cependant, l'analyse que Plotin produit de l'hypothèse adverse, celle d'une différence de nature entre les substances immobiles,

<sup>1</sup> Théophraste, *Métaphysique*, 5a17-21 : εἴτε γὰρ ἐν τὸ κινεῖν, ἄτοπον τὸ μὴ πάντα τὴν αὐτὴν· εἴτε καθ' ἕκαστον ἕτερον αἰτ' ἀρχαὶ πλείους, ὥστε τὸ σύμφωνον αὐτῶν εἰς ὁρεξίν ἰόντων τὴν ἀρίστην οὐθαμῶς φανερόν.

<sup>2</sup> Plotin, *Ennéade*, V, 1, 9, 23-25, texte et traduction par E. Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1931 : Εἰ δὲ ἕκαστον ἀρχή, κατὰ συντυχίαν αἰ ἀρχαὶ ἔσσονται· καὶ διὰ τί συνέσσονται καὶ πρὸς ἐν ἔργον τὴν τοῦ παντὸς οὐρανοῦ συμφωνίαν ὁμονοήσει;

montre qu'elle est sans doute peu compatible avec les options philosophiques du Stagirite :

« par une analogie évidente avec les sphères du ciel sensible où l'une enveloppe les autres, et où une seule, la sphère extérieure, domine toutes les autres, le Premier, là-haut, enveloppera toute chose et il y aura un monde intelligible ; et, de même qu'ici, les sphères ne sont pas vides, mais que la première est pleine d'astres et que les autres portent leur astre, de même, là-bas, les moteurs contiendront une multiplicité d'êtres et ce seront même les êtres les plus réels. »<sup>1</sup>

Simplicius<sup>2</sup>, bien entendu, ne recule pas devant cette éventualité : la multiplicité des moteurs immobiles est l'avènement, selon lui, d'un monde intelligible qui structure le monde sensible. Il est clair, cependant, que l'hypothèse d'un monde intelligible ne fait sans doute pas partie des ambitions d'Aristote. On se retrouve alors de nouveau devant la difficulté d'un nombre trop important de moteurs identiques, dont la multiplicité ne parvient plus à rétablir l'unité du ciel. C'est la raison pour laquelle Alexandre<sup>3</sup> avoue ne pas comprendre pourquoi la finalité du Premier Moteur Immobile ne peut s'exercer sur l'ensemble du ciel<sup>4</sup>. En ce sens, Themistius<sup>5</sup> estime que le Premier Moteur demeure une cause universelle, qu'il est comme un roi qui diffuse le désir et l'amour dans l'ensemble de la cité céleste. Chacune de ces remarques exprime deux choses : d'une part, la perplexité de ces interprètes face à un nombre peut-être trop important de moteurs immobiles qui menacent l'universalité de la cause première, d'autre part, la difficulté qu'il y a à concevoir le déplacement planétaire comme le résultat de l'amour que l'âme des astres conçoit pour la substance immobile. Car, à l'évidence, dans le contexte de  $\Lambda$  8, ce sont plusieurs substances désirables que doit aimer une seule et unique planète. Comment expliquer cette démultiplication de l'ἕρως ? En vertu de quoi chaque moteur immobile est-

<sup>1</sup> *Ibidem*, 13-23 : ἀνάλογον δηλονότι ἕξει ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς αἱ σφαῖραι ἄλλης ἄλλην περιεχοῦσης, μιᾶς δὲ τῆς ἕξω κρατούσης· ὥστε περιέχει ἂν καὶ τὸ πρῶτον καὶ κόσμος νοητὸς ἔσται· καὶ ὡσπερ ἐνταῦθα αἱ σφαῖραι οὐ κεναί, ἀλλὰ μεστὴ ἀστρων ἢ πρῶτη, αἱ δὲ ἔχουσιν ἄστρα, οὕτω καὶ τὰ κινῶντα πολλὰ ἐν αὐτοῖς ἕξει καὶ τὰ ἀληθέστερα ἕξει.

<sup>2</sup> Simplicius, *op. cit.*, 270, 29-33 ; 271, 4 *sqq.*

<sup>3</sup> *Apud* Simplicius, *op. cit.*, 270, 5-27.

<sup>4</sup> J. Beere (2003, pp. 16-18) fait une proposition intéressante : le Premier Moteur ne pourrait être le moteur unique de tous les mouvements célestes car ces mouvements devraient être reliés entre eux et n'en faire plus qu'un, mais il ne seraient plus alors circulaires, ni éternels. Il ajoute qu'il est nécessaire, en vertu de la nature de la cause, qu'il n'y ait qu'un seul moteur par mouvement différent. L'architecture, explique-t-il, peut certes produire plusieurs maisons, mais celles-ci sont identiques. Si elles diffèrent, c'est en raison d'interférences extérieures. Puisqu'il ne peut y avoir de telles interférences dans le ciel, à chaque mouvement distinct, il y a une cause immobile distincte. La piste est intéressante, mais il n'est pas certain qu'elle soit convaincante. L'architecture peut produire des maisons aussi variées que le sont les mouvements célestes.

<sup>5</sup> Themistius, *op. cit.*, 25, 13 *sqq.*

il connu de l'âme planétaire qui lui correspond ? À cette dernière question, Owens<sup>1</sup> répond en faisant l'hypothèse que les moteurs immobiles appartiennent à l'âme astrale, qu'ils en sont l'intellect. Cependant, ce serait là admettre leur immanence, ce qui est contradictoire avec le concept de substance immobile<sup>2</sup>. Ce serait aussi admettre que l'âme des astres eût plusieurs intellects. Du reste, on ne comprendrait toujours pas pourquoi cet ἕρως à multiples visages peut produire une combinaison harmonieuse de plusieurs mouvements, puisque, d'une part, l'astre n'est porté que par une seule sphère, tandis que son déplacement résulte de l'interaction de plusieurs orbes ; puisque, d'autre part, même en admettant que les substances immobiles sont de même nature et que cela ne fait en fin de compte pas de différence, pour l'astre, d'en aimer une ou plusieurs, on ne comprendrait alors toujours pas qu'un amour qui s'adresse à une seule nature provoque des comportements variés.

C'est pourquoi il faut sans doute rappeler que c'est une sphère que meut en premier lieu la substance immobile et non pas l'astre, au mouvement duquel la sphère contribue. Mais alors, puisqu'Aristote dit lui-même que ces substances immobiles meuvent à titre de fin, faut-il en conclure que l'orbe possède une âme et une intelligence, qu'elle est un être vivant. Théophraste formule cette conclusion, tout en montrant clairement qu'elle ne lui semble ni convaincante, ni même explicitement formulée par Aristote<sup>3</sup>. Le problème que pose la multiplicité des moteurs célestes en soulève ainsi un nouveau, au sujet des mobiles cette fois-ci : parce qu'on comprend mal comment plusieurs substances immobiles peuvent mouvoir une substance astrale unique, on est conduit à rappeler que le mobile premier, c'est la sphère. Mais alors c'est la mobilité de la sphère elle-même qui semble difficilement s'expliquer, dans la mesure où son mouvement paraît requérir une âme, ce qu'Aristote ne précise jamais. Se réduit alors considérablement le rôle moteur de l'âme astrale et, plus précisément, de l'amour qu'elle est censée ressentir pour une ou plusieurs substances immobiles. Il semble qu'on en revienne au modèle du *De Cælo*, II, 8-9, où c'est la sphère seule qui se meut, tandis que l'astre demeure immobile sur elle.

Aristote ne donne aucun élément de réponse à ces problèmes. Il ne les formule pas non plus. Peut-être sont-ils comme le résidu problématique de l'application de sa théorie du Premier Moteur au nouveau schéma astronomique qui comprend la course des astres

---

<sup>1</sup> J. Owens, 1951, pp. 334-335.

<sup>2</sup> Du reste, l'hypothèse d'Owens se comprend mal, dans la mesure où lui-même défend explicitement l'identité de nature des substances immobiles. Puisqu'il n'admet pas que le Premier Moteur soit l'intelligence immanente du premier ciel, on ne voit pas pourquoi il pense cette solution admissible au sujet des autres substances immobiles.

<sup>3</sup> Théophraste, *Métaphysique*, 5a28-b2. Cf. la citation de ce passage, dans le chapitre VI, p. 383, où nous annonçons déjà que le problème de l'animation du mobile concernait plutôt les sphères que les astres.

comme le produit d'une combinaison de sphères, dont une seule porte la planète, bien qu'elles lui soient toutes rattachées. Car c'est sans doute ici que réside la difficulté. La théorie de la causalité du Premier Moteur exige de rattacher un moteur unique à un mobile unique, vivant et intelligent. Les schémas astronomiques, en revanche, impliquent qu'un mouvement un soit en réalité multiple. Ils impliquent aussi de transférer la mobilité de l'astre vers la sphère. Ils impliquent en somme d'altérer ce qui fait la cohérence de la réponse d'Aristote à la question des mouvements célestes, leur fondement psychique, en l'occurrence, qui précisément permet de rattacher l'ensemble des parcours stellaires à l'influence motrice d'une cause universelle première et unique. À moins que, en fin de compte, Aristote ait été conscient des difficultés que soulevait la doctrine de  $\Lambda$  8 et qu'il ait souhaité la disqualifier à l'occasion d'une dernière démonstration.

#### IV. UNE CONTRADICTION FINALE ?

À la fin de *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 8, Aristote s'emploie à démontrer l'unicité du ciel, au moyen de ressorts argumentatifs qui semblent difficilement compatibles avec la thèse de la multiplicité des substances immobiles. Étant donné que le Premier Moteur est immatériel, il n'est aucune raison, explique Aristote, qu'il en existe d'autres. Est-ce à dire que la possibilité même de l'existence d'une multiplicité de substances immobiles soit ruinée ? Faut-il estimer que ce texte contredit, voire révisé, la doctrine du chapitre, ou bien qu'il s'ordonne, d'une manière ou d'une autre, sur le plan argumentatif ou conceptuel, à la démonstration de l'existence de 47 ou 55 individus de cette sorte ?

##### IV. 1. Un double problème : multiplicité de fait – multiplicité en droit et authenticité

En 1074a31-38<sup>1</sup> Aristote démontre que notre ciel est unique. En effet, s'il devait en exister plusieurs, chacun devrait être rattaché à un principe distinct, de même nature certes – puisque les multiples cieux seraient tous identiques –, mais numériquement distincts<sup>2</sup>. Or, il est clairement impossible qu'existent plusieurs principes de cette sorte. C'est la matière, en effet, qui rend possible l'existence de plusieurs individus de même nature<sup>3</sup>. Il en va ainsi de l'homme : il n'en existe qu'une seule définition ; pourtant, les individus

---

<sup>1</sup> Cf. p. 486.

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 8, 1074a31-33.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1074a33-34.

humains sont multiples car la matière qui les constitue est, pour chacun d'entre eux, un motif de distinction et d'individualité<sup>1</sup>. Le Premier Moteur, en revanche, est immatériel. Il ne semble donc exister aucun principe de multiplicité numérique<sup>2</sup>. Il est donc absolument unique, de sorte que le ciel qui en dépend, l'est aussi<sup>3</sup>.

Bien qu'Aristote ne les exprime jamais, il n'est pas difficile de comprendre que les prolongements de cette argumentation peuvent compromettre non seulement la lettre même des démonstrations de  $\Lambda$  8, mais encore sa possibilité conceptuelle. En expliquant que l'immatérialité du Premier Moteur interdit de concevoir l'existence de plusieurs individus de même nature que lui, la preuve de l'unicité du ciel paraît ruiner l'ensemble des démonstrations de  $\Lambda$  8, puisqu'elle semble nier plus généralement qu'il puisse exister plusieurs réalités immatérielles de même espèce. Plotin avait d'ailleurs très bien perçu la difficulté. Il explique, en effet, que la doctrine de la multiplicité des substances immobiles est en conflit ouvert avec cet autre principe aristotélicien qui veut que la multiplicité des individus de même espèce repose sur la matérialité de chacun. Sa critique de *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 8 s'achève donc ainsi :

« Pourquoi les moteurs sont-ils multiples, puisqu'ils sont incorporels, et puisqu'ils n'ont pas de matière pour les distinguer les uns des autres ? »<sup>4</sup>

À ce premier aspect du problème s'en ajoute un second : celui de l'authenticité du passage. De fait, les termes employés dans ce court passage pour parler du Premier Moteur sont relativement surprenants. Le Premier Moteur est décrit tel une entéléchie (*ἐντελέχεια*)<sup>5</sup> et une quiddité première (*τὸ τί ἦν εἶναι ... τὸ πρῶτον*)<sup>6</sup>. Chacune de ces expressions est un *hapax*. Il semble alors naturel de s'interroger sur l'authenticité d'un passage qui non seulement contredit trop ouvertement une doctrine qu'on sait, en vertu du témoignage de Théophraste, pouvoir attribuer à Aristote, mais encore qui emploie, au sujet du Premier Moteur, des concepts tout à fait inhabituels. Il paraîtrait même astucieux de considérer qu'il s'agit là d'une interpolation, dans la mesure où le chapitre ne soulèverait plus alors le problème d'une contradiction interne. Malheureusement, il ne semble pas qu'on puisse si aisément évacuer la difficulté. Cette démonstration de l'unicité du ciel, en effet, s'appuie sur un ressort argumentatif tout à fait orthodoxe. On se souvient qu'Aristote, en *De Cælo*,

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1074a34-35.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1074a35-36.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1074a36-38.

<sup>4</sup> Plotin, *op. cit.*, V, I, 9, 26-27 : Πῶς δὲ καὶ πολλὰ οὕτως ἀσώματα ὄντα ὕλης οὐ χωριζούσης;

<sup>5</sup> 1074a36

<sup>6</sup> 1074a35-36.

I, 9<sup>1</sup>, développe une argumentation similaire qui souhaite prouver qu'il n'y a qu'un seul ciel, en prenant à contrepied le principe du fondement matériel de la multiplicité des individus. L'auteur de la démonstration de *Métaphysique*, Λ, 8 aurait donc été bien avisé d'élaborer une nouvelle démonstration sur une base qu'Aristote, manifestement, privilégiait lui-même. Il aurait été également fort méticuleux, puisque *De Cælo*, I, 8<sup>2</sup> contient une brève allusion à la possibilité d'une autre preuve de l'unicité du ciel que la philosophie première seule peut fournir. En somme, cette démonstration de Λ 8 s'harmonise si bien avec les autres démonstrations du corpus sur ce même point qu'il semble naturel de l'attribuer à l'auteur du corpus lui-même. Quant à la description du Premier Moteur que livre cette démonstration, peut-être est-elle moins surprenante qu'il n'y paraît. La qualification d'ἐντελέχεια, pour sa part, n'est sans doute pas trop déconcertante, dans la mesure où il est fréquent, le livre Θ<sup>3</sup> en témoigne, que la notion d'entéléchie se substitue à celle d'ἐνέργεια, dans la mesure également où Aristote a déjà pu se référer au Premier Moteur Immobile comme à l'être premier en entéléchie : « τὸ πρῶτον ἐντελεχεία »<sup>4</sup>. Si l'on ajoute à cela que la thèse de Λ 6<sup>5</sup> consiste précisément à poser que le Premier Moteur n'est pas seulement en acte (ἐνεργεία), mais qu'il est un acte (ἐνέργεια), alors il devient relativement acceptable que le Premier Moteur soit identifié à l'entéléchie. La question de la quiddité première, en revanche, est plus épineuse : rien n'indique qu'Aristote ait pu établir une gradation dans l'ordre de la quiddité et rien n'indique non plus qu'il ait jamais souhaité désigner le Premier Moteur par ce concept, ni même par aucun de ceux qui s'apparentent à la forme. Dans le contexte du passage, tout se passe comme si « τὸ δὲ τί ἦν εἶναι (...) τὸ πρῶτον » était un synonyme de « πρώτη οὐσία », ce qui est tout à fait inhabituel. À moins qu'on ne construise le syntagme autrement, et que, au prix d'un accusatif de relation, on ne lise plus cette expression comme signifiant que la « quiddité première » n'a pas de matière, mais que « quant à sa quiddité » l'être qui est premier ne possède pas de matière. De la sorte, l'expression n'en serait pas moins inhabituelle. Elle éviterait cependant de supposer qu'il puisse y avoir une hiérarchie au sein des quiddités. Elle rendrait également mieux compte de l'apparente synonymie de cette expression et de celle de « substance première ». De la sorte également, l'authenticité du passage trouve quelques fondements, si bien qu'on est à nouveau confronté au problème de la contradiction interne du chapitre.

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 9, 277b30-279a11. Cf. chapitre III, pp. 210-211.

<sup>2</sup> *Ibidem*, I, 8, 277b9-10.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Θ, 1, 1045b34 ; Θ, 3, 1047a30 ; Θ, 8, 1050a22-23.

<sup>4</sup> *Ibidem*, Λ, 5, 1071a36.

<sup>5</sup> *Ibidem*, Λ, 6, 1071b20-22.

## IV. 2. Une insertion malheureuse ?

Face à la difficulté que soulève ce texte, face à l'apparente impossibilité de penser, après lui, la multiplicité d'individus substantiels immatériels, il semblerait que le plus prudent fût d'assumer pleinement l'hypothèse de la contradiction doctrinale, afin d'en mieux discerner les motifs. À cette option se rallient, entre autres, les travaux de Jaeger, de Guthrie ou de Dumoulin<sup>1</sup>. Chacun soutient que ce passage est une addition, qu'il n'appartient pas initialement au corps principal du chapitre, mais qu'il y a été ajouté par la suite. Cette hypothèse, selon Jaeger<sup>2</sup>, est confirmée par deux éléments : d'une part le contraste stylistique qui règne entre ce passage elliptique et le reste de  $\Lambda$  8, d'autre part la rupture syntaxique que ce texte introduit, puisque le « οὗτοι », de 1074b3, n'a plus alors aucun référent immédiat. Cependant, dire que ce passage est une insertion ne peut être une réponse complète au problème de la contradiction. Cela rend compte, il est vrai, de ce que  $\Lambda$  8 dise une chose et son contraire, mais non pas de la raison pour laquelle Aristote s'y contredit. Il faut donc encore déterminer à quelle date ce passage a pu être rédigé et par qui il fut inséré. Si l'on suit Dumoulin<sup>3</sup>, il faudra alors admettre que ce passage est un texte plus ancien que  $\Lambda$ <sup>4</sup> et que sa présence ici n'est donc pas le fait d'Aristote, mais d'un éditeur malavisé. En revanche, si l'on se rallie à l'avis de Jaeger<sup>5</sup>, on estimera qu'il s'agit d'un texte postérieur à  $\Lambda$  8, qui marque le retour d'Aristote au monisme en raison des trop nombreuses difficultés auxquelles la théorie de  $\Lambda$  8 l'exposait<sup>6</sup>.

Les éléments textuels sur lesquels se fonde Jaeger pour affirmer que la démonstration de l'unicité du ciel fit l'objet d'un ajout sont avérés. Il est vrai que le style du passage est laconique. Il est vrai également que οὗτοι, en 1074b3, n'a pas de référent immédiat. Il n'est pas certain, néanmoins, qu'il faille pour autant en conclure que ce référent ne peut être que *θείων σωμαίων*, en 1074a30-31, c'est-à-dire immédiatement avant la démonstration de l'unicité du ciel. Une autre hypothèse a été émise à ce sujet<sup>7</sup>, celle que οὗτοι désignât les substances premières, dont la dernière mention figure en 1074a22. Cette hypothèse a de bonnes chances d'être la meilleure et nous aurons plus loin l'occasion d'en

---

<sup>1</sup> W. Jaeger, 1997, p. 364 ; W. K. C. Guthrie, 1974, p. 95 ; B. Dumoulin, 1986, p. 337.

<sup>2</sup> W. Jaeger, 1997, p. 364. Guthrie se rallie en tout point aux observations de Jaeger.

<sup>3</sup> B. Dumoulin, 1986, p. 337.

<sup>4</sup> En raison précisément des appellations de quiddité première et d'entéléchie qui ne reviennent nulle part en  $\Lambda$ , 1-7.

<sup>5</sup> W. Jaeger, 1997, p. 364.

<sup>6</sup> Quelques unes de celles, en tout cas, que nous formulons pp. 527-530.

<sup>7</sup> Par A. Mansion, 1938, p. 442.

discuter<sup>1</sup>. Notons simplement, pour le moment, que l’hypothèse d’une insertion de 1074a31-38 expliquerait assez mal que ce passage s’accordât si bien avec ce qui précède, dans la mesure où Aristote, qui vient de montrer que tous les mouvements sont en vue de l’un ou l’autre des corps divins qui se trouvent dans le ciel, amorce immédiatement la preuve de l’unicité de ce dernier. En grec, l’enchaînement est évident :

« ... τέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν. ὅτι δὲ εἰς οὐρανός, φανερόν. »<sup>2</sup>

On comprendrait assez mal, en tout cas, qu’un passage qui n’appartiendrait pas au corps principal du chapitre fût pourtant si bien suite à l’un de ses développements. À cela, on peut ajouter, avec D. Stewart<sup>3</sup>, que, d’une part, si ce passage est une insertion d’Aristote lui-même et qu’il eût effectivement l’intention d’en récuser le contenu, il semble étrange qu’il ait laissé le chapitre en cet état car le désaveu n’y est jamais qu’implicite ; que, d’autre part, si ce sont ses éditeurs qui l’y ont inséré, il est peu crédible qu’ils l’aient si mal compris, qu’ils n’aient pas vu qu’ils ruinaient, ce faisant, tout l’édifice de  $\Lambda$  8. Aussi existe-t-il des raisons de ne pas s’arrêter à l’hypothèse de l’insertion de ces quelques lignes – ou de ces quelques lignes seulement – et, par suite, d’envisager que la démonstration de l’unicité du ciel puisse s’accorder en quelque manière avec la doctrine de  $\Lambda$  8.

### IV. 3. Éléments de continuité doctrinale et argumentative

Défendre la compatibilité de ce texte et de la thèse de l’existence d’une multiplicité de substances immobiles implique d’en produire une analyse qui s’articule nécessairement autour de deux axes démonstratifs : l’un qui touche à sa fonction argumentative, afin d’en montrer la contribution aux développements du chapitre 8, l’autre qui s’efforce d’expliquer, sur le plan doctrinal cette fois-ci, comment il peut demeurer compréhensible que des substances immatérielles soient multiples.

#### IV. 3. a. Un passage dédié au *Premier Moteur*.

Depuis Simplicius<sup>4</sup>, de nombreux interprètes<sup>1</sup> ont fait valoir que cette preuve de l’unicité de l’univers ne contredit formellement aucune des démonstrations qui précèdent,

<sup>1</sup> Voir *infra*, pp. 676-679.

<sup>2</sup> 1074a30-31.

<sup>3</sup> D. Stewart, 1973, pp. 530-531.

<sup>4</sup> Simplicius, *op. cit.*, p. 270, 15-33 ; 271, 5-15.



puisque Aristote s’y préoccupe uniquement et explicitement du Premier Moteur (τὸ πρῶτον κινῶν 1074a37). Manifestement, il n’est pas question ici de discuter de la multiplicité des moteurs immobiles dans leur ensemble, mais, plus simplement, de celle du premier d’entre eux. Cela suffit d’ailleurs à la validité de la preuve. Démontrer, en effet, qu’il n’y a qu’un seul ciel n’exige pas de considérer l’ensemble des principes immobiles, mais seulement le premier d’entre eux, celui qui meut la sphère externe du ciel, laquelle enveloppe l’ensemble des autres sphères. Car, si l’on parvient à prouver que la sphère des fixes est unique, en vertu de l’unicité de son principe propre, alors on aura clairement et économiquement prouvé que le ciel tout entier est unique<sup>2</sup>. Il est donc admissible, et parfaitement cohérent, que ce texte vise uniquement le Premier Moteur, de sorte qu’Aristote, en démontrant l’impossibilité qu’il en existe plusieurs, n’envisagerait absolument pas d’examiner la multiplicité des substances immobiles en général.

#### IV. 3. b. Un complément démonstratif

Si l’on veut sauver la compatibilité de ce texte et du chapitre 8 tout entier, il est utile de montrer que son objectif démonstratif n’est pas de contredire la possibilité d’une multiplicité de substances immobiles, mais plutôt celle du Premier Moteur lui-même. Assurément, il est plus utile encore d’établir que ce passage n’est pas un texte isolé, qu’il appartient de plein droit aux développements de  $\Lambda$  8, en contribuant, d’une manière ou d’une autre, à la complétude des démonstrations entreprises plus haut. C’est une argumentation de ce genre qu’élabore Merlan<sup>3</sup>. Il montre, en effet, qu’il n’est pas impossible qu’Aristote, alors qu’il cherchait à compléter sa justification du nombre des substances immobiles, se soit aperçu que celle-ci ne saurait être complète dans l’hypothèse où plusieurs univers existeraient. Le nombre des moteurs immobiles peut en effet fort bien être remis en cause si les ciels sont multiples et si les 47 ou 55 substances immobiles sont à multiplier par le nombre d’univers existants. La preuve de la justesse du décompte aristotélicien ne saurait, en toute rigueur, être pertinente qu’une fois cette seconde étape

<sup>1</sup> Citons, entre autres, J. Owens, 1951 ; H. A. Wolfson, 1958, p. 239 ; G. E. R. Lloyd, 2000, p. 266 ; R. W. Sharples, 2002, Leiden, Brill, p. 8

<sup>2</sup> Ce sont des observations semblables qui conduisent G. E. R. Lloyd (2000, p. 266) à faire l’hypothèse que ce passage ne cherche peut-être pas uniquement à montrer que le Premier Moteur – et le Premier Moteur seulement – est unique, mais que le premier ciel l’est également. De fait, il arrive qu’Aristote parle du ciel pour désigner la sphère des fixes. C’est même là, selon *De Cælo*, I, 9, 278b9-21, le premier sens de οὐρανός, au sujet duquel Aristote ajoute qu’il peut encore désigner le ciel dans son entier, puis le monde. Toutefois, il faut remarquer qu’Aristote, en  $\Lambda$ , ne parle pas du premier ciel en ces termes : en  $\Lambda$  7, en effet, il précise clairement que la sphère des fixes est le premier ciel (ὁ πρῶτος οὐρανός 1072a23) et, de même, en  $\Lambda$  8, il répète à nouveau que le Premier Moteur meut le premier mouvement (τὴν πρώτην ... κίνησιν 1073a25).

<sup>3</sup> Ph. Merlan, 1946, pp. 12-13.

démonstrative accomplie : montrer que le ciel est unique. Dans cette hypothèse, ce serait donc par un enchaînement naturel qu’Aristote serait passé de la justification qui précède à la démonstration de l’unicité du ciel<sup>1</sup>. Celle-ci n’obéirait pas à autre chose qu’au désir d’établir plus fermement encore la doctrine de la multiplicité des substances immobiles. Aristote ne souhaiterait pas formuler, dans ce texte, les raisons de son désaveu, mais au contraire achever de prouver que cette doctrine est techniquement pertinente. De la sorte, ce serait un ensemble textuel et démonstratif cohérent que celui de 1074a22-38, puisqu’il serait intégralement subordonné au désir de prouver l’exactitude d’un calcul, au moyen de deux étapes démonstratives relativement complémentaires.

On pourrait aussi faire l’hypothèse que les remarques développées dans le contexte de la quatrième aporie, en *Métaphysique*, B, 2<sup>2</sup>, ne sont pas étrangères à la nécessité de prouver qu’il n’y a qu’un seul ciel. Cette aporie pose la question de l’existence de substances suprasensibles, dont les deux exemples disponibles sont, à ce stade de la *Métaphysique*, les Idées et les réalités mathématiques. Or, remarque Aristote, au cas où l’on admettrait l’une et l’autre de ces deux sortes de substances suprasensibles, il faudrait admettre que les choses mathématiques fussent intermédiaires entre les Idées et le sensible. De la sorte, il existerait un ciel intermédiaire (mathématique) en plus du ciel sensible, et ce serait sur lui que l’astronomie s’interrogerait. On comprend alors aisément que le traitement aristotélicien de la multiplicité des substances immobiles, puisqu’il s’effectue sur fond d’interrogations académiciennes sur les Nombres, ressente la nécessité de démontrer *in fine* que la multiplicité des substances immobiles aristotéliciennes n’oblige pas, comme ce pourrait être le cas pour les Académiciens, d’admettre l’existence d’un autre monde ou d’un autre ciel, soit intelligible, soit intermédiaire.

#### IV. 3. c. *Unica in specie*

Ces dernières remarques, cependant, n’évacuent pas totalement la difficulté. Elles ne dispensent pas, en tout cas, d’essayer de comprendre comment des substances immatérielles de nature semblable peuvent être numériquement multiples. En somme, le problème de la distinction numérique ne cesse pas de se poser. À moins qu’on n’estime que les moteurs immobiles ne sont pas les membres d’une même espèce, mais que chacun constitue une espèce à part entière, mais dotée de caractéristiques semblables, dont il serait le membre unique. De la sorte, la distinction numérique des substances immobiles serait fondée sur leur distinction spécifique, mais une distinction spécifique qui pourrait être comprise diversement, selon qu’on mettrait ou non l’accent sur une distinction

---

<sup>1</sup> Celui que nous notions plus haut, p. 535.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, B, 2, 997a35-998a19.

ontologique forte entre le Premier Moteur et les autres substances immobiles. C'est la solution que formule Thomas d'Aquin<sup>1</sup>, au sujet de la distinction des substances immatérielles et que plusieurs interprètes adaptent, avec plus ou moins de nuances, au contexte de  $\Lambda$  8. Wolfson<sup>2</sup> montre ainsi que la multiplicité des substances immobiles est une multiplicité en espèces, mais qui ne requiert aucune matière. En faisant fond sur le commentaire d'Averroès, il explique que, entre l'identité et la contrariété, il y a un intermédiaire – la différence –, qui s'applique justement aux substances immobiles. Celles-ci ne relèvent pas d'espèces contraires ni inconciliables, mais elles s'accordent spécifiquement entre elles. Du reste, ce serait là, comme le pense Merlan<sup>3</sup>, une façon de prolonger encore le climat platonicien du chapitre, puisque les Nombres eux-mêmes, auxquels les substances immobiles aristotéliennes doivent se substituer, sont également *unica in specie*. Cette solution, cependant, ne permettrait peut-être pas d'évacuer tout fondement matériel à la multiplicité des substances immobiles. Ross<sup>4</sup> souligne, en effet, que même la distinction spécifique n'est pas exempte d'un fondement matériel, puisque les espèces sont toutes celles d'un genre qu'Aristote qualifie de matière intelligible et de puissance<sup>5</sup>. Face à cette difficulté, on peut formuler deux réponses : d'une part, celle de Merlan<sup>6</sup> qui montre que les relations entre antérieur et postérieur, qui sont précisément celles qui régissent, à la manière des Nombres, la hiérarchie des moteurs immobiles, échappent à cette règle car, concernant les nombres, la distinction en genres et espèces cesse d'être pertinente, de sorte que le présupposé d'une matière intelligible ne s'appliquerait pas à la distinction spécifique des substances immobiles ; d'autre part, celle d'Owens<sup>7</sup> qui estime que la matière n'est pas un principe universel, ni même premier, d'individualité. C'est la forme, dit-il, qui explique, en premier lieu, qu'un être soit un  $\tau\acute{o}\delta\epsilon$   $\tau\iota$  et c'est uniquement dans le cas des substances sensibles, poursuit-il, que la matière s'ajoute à cette détermination et que la forme peut, de la sorte, être envisagée telle une abstraction. Mais dans le cas de substances immatérielles, l'individualité fondée sur la matière, en réalité, cesserait de s'appliquer. Chaque substance immobile serait ainsi *ipso facto* une réalité individuelle et il n'y aurait même aucun sens à se demander comment des substances immatérielles pourraient être multiples, puisqu'on appliquerait alors un critère de multiplicité en dehors de son domaine de validité. Par suite, il faudrait comprendre,

---

<sup>1</sup> Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, 1<sup>a</sup> P., q. 50, art. 4, rép ; *Somme contre les gentils*, II, 95.

<sup>2</sup> H. A. Wolfson, 1958, pp. 243-248.

<sup>3</sup> Ph. Merlan, 1946, pp. 9-10.

<sup>4</sup> W. D. Ross, 1924, I, pp. CXXXIX-CL.

<sup>5</sup> *Métaphysique*,  $\Delta$ , 28, 1024b8 ;  $Z$ , 12, 1038a6 ;  $H$ , 6, 1045a34.

<sup>6</sup> Ph. Merlan, 1946, pp. 10-11.

<sup>7</sup> J. Owens, 1949-1950, pp. 332-334.

comme le suggère C. Natali<sup>1</sup>, que les substances immobiles sont immédiatement des unités et que leur distinction numérique ne peut, en réalité, reposer que sur un seul fondement, celui de leur ordonnancement hiérarchique. Ce serait donc en fonction de leur ordre cosmique – et de leur ordre cosmique seulement – que les substances immatérielles se différencieraient les unes des autres.

Aucune de ces argumentations ne va sans poser quelque problème. La première, celle de la différence spécifique des substances immobiles, est vraisemblablement assez difficile à soutenir : il n’y a aucune trace, chez Aristote, d’une telle conception, ni même du sens que pourrait avoir une espèce dont il n’y aurait qu’un seul membre. Celle d’Owens, en un sens, est passablement contradictoire, puisqu’on voit mal pourquoi cela n’aurait aucune pertinence d’argumenter la multiplicité des substances immobiles sur la base de la matière, alors que c’est sur cette même base que repose la preuve qu’Aristote élabore en faveur de l’unicité du Premier Moteur. Sans doute la proposition de C. Natali est-elle la plus pertinente et la plus exacte : il semble naturel que le fondement de la multiplicité des substances immobiles soit leur fonction et leur rang cosmique, puisque c’est précisément pour cette raison qu’il est apparu nécessaire de multiplier les substances immobiles. Cependant, il devient alors difficile de comprendre en quoi une fonction cosmique – fonction à laquelle la substance immobile ne s’emploie même pas, puisqu’elle repose sur la causalité finale – peut déterminer une différence entre des principes qui sont aussi et d’abord des substances<sup>2</sup>. Il est assez évident, néanmoins, que ce passage sur l’unicité du ciel n’est pas une menace pour la doctrine développée en  $\Lambda$  8. Si tel était le cas, si l’immatérialité des substances immobiles devait compromettre leur multiplicité, cela devrait en toute rigueur apparaître clairement dans le texte. Surtout, cet argument devrait suivre immédiatement l’énoncé de l’objet du chapitre. Aristote, pourtant, au moment de poser le problème de l’unité ou de la multiplicité des substances immobiles, ne le mentionne jamais. Il ne s’inquiète manifestement pas de cette difficulté. Il n’explique pas que la question, héritée des Académiciens, est en réalité mal posée, qu’elle est dépourvue de sens, en somme, qu’elle est un faux problème. Pas plus que la possibilité de la multiplicité des Idées ou des Nombres, celle des substances immobiles ne semble l’inquiéter, de sorte qu’on peut continuer d’admettre que ce passage, parce qu’il ne traite explicitement que du Premier Moteur Immobile, parce qu’il s’intègre bien à la continuité démonstrative de la section, parce que, enfin, il ne montre jamais aucune ambition, de la part d’Aristote, de revenir sur les considérations qui précèdent, ne menace pas définitivement la thèse de l’existence de 47 ou 55 substances immobiles planétaires.

---

<sup>1</sup> C. Natali, 1974, p. 97. En ce sens, cf. J. Beere (2003, pp. 16-17), qui fait l’hypothèse que les moteurs immobiles ont pour essence de mouvoir tel mouvement, par opposition à tel autre.

<sup>2</sup> Sur ce point, cf. la perplexité de P. Donini, 2011, p. 29, n. 20.

## Chapitre VIII : La διαγωγή divine

---

En *Métaphysique*, Λ, 7 et 9, l'étude ontologique atteint son acmé. Il n'est pas d'autres textes, où Aristote accorde une si grande attention à la nature intime de la substance première, à ce qu'elle est en elle-même et pour elle-même, indépendamment de son statut de principe ou de sa fonction motrice. Dans ces deux textes, les déterminations précédemment acquises de la nature de l'ὄντα ἀκίνητος – l'acte, la perfection, l'intelligibilité – se voient une dernière fois transposées et exploitées au sein d'un nouveau volet de l'enquête, dévolu cette fois-ci à l'élucidation de l'occupation et du mode d'être de cette substance. Elles sont progressivement traduites dans le langage du plaisir, de la noétique, puis de la divinité : peu à peu, la substance immobile, acte pur, premier désirable et premier intelligible, apparaît ainsi comme un être toujours actif, toujours heureux, toujours gagné par un plaisir qui ne s'affadit pas. Intellect pur et séparé, son unique occupation consiste en une contemplation éternelle et achevée de l'être le meilleur, c'est-à-dire de lui-même. À la noblesse et à l'éternité de son acte s'ajoute ainsi cet idéal de l'autarcie ou de l'auto-suffisance. Aussi peut-il alors apparaître que la substance immobile n'est rien d'autre qu'un acte parfait de l'intellect, c'est-à-dire une vie éternelle et heureuse, de sorte que le discours philosophique peut, *in fine*, rejoindre la tradition théologique : cette substance est un dieu.

## I. LE POINT DE DÉPART DE LA RÉFLEXION

De même qu'on pouvait lire, dans la première section de *Métaphysique*, Λ, 7, l'entrecroisement d'une logique archologique et d'une logique plus théologique, dont la rencontre impliquait en elle-même que le Premier Moteur fût une cause finale, de même, l'examen de l'occupation à laquelle se consacre la substance immobile est travaillé par la conjugaison de deux exigences conceptuelles, dont l'une, à nouveau, relève de la nature du principe, tandis que l'autre tient également à la représentation philosophique du divin. De leur conjonction, il découle que le Premier Moteur doit mener une activité noétique qui préserve au mieux son actualité et son autarcie. S'esquisse ainsi déjà la théorie de l'auto-contemplation dont on devine qu'elle satisfait à ces deux critères.

### I. 1. La nature noétique du principe divin

Il est un présupposé lointain, mais néanmoins assumé par Aristote dans son examen de la διαγωγή divine : celui de la nature noétique du principe divin. Il s'agit d'une représentation philosophiquement construite, à laquelle Aristote souscrit entièrement et invariablement. Du reste, elle est fermement établie, puisqu'elle participe à la fois d'un examen rationnel de la nature du divin et d'une interrogation sur les principes. Du point de vue théologique, elle est très manifestement parente de la critique de l'anthropomorphisme et de la réévaluation du rapport que les réalités divines entretiennent avec le bien ou la vertu<sup>1</sup>. De même, en effet, qu'il est inadmissible que les dieux, à l'image des hommes, connaissent quelque vice, de même il est inenvisageable qu'ils soient imparfaits. Leur nature, assurément, est excellente et ne connaît aucune des limitations de l'existence corruptible. Cela signifie sans doute qu'ils sont éternels, mais pas seulement. Leur existence n'est pas similaire à celle de l'homme, l'éternité en plus. Elle lui est en tout point supérieure. Aussi s'apparente-t-elle à la pureté de ce qui, en l'homme, fait sa noblesse : l'intellect. Xénophane<sup>2</sup> exprime ainsi, dans son refus de l'anthropomorphisme, la nécessité de se représenter un dieu, dans la nature duquel l'élément noétique et la connaissance qu'il possède tiennent une place prédominante, puisque le dieu perçoit toute chose. De même, Héraclite<sup>3</sup> fait de la faculté de connaître (γνωμῆ) elle-même la frontière

<sup>1</sup> Cf. chapitre V, pp. 296-304.

<sup>2</sup> Xénophane, DK 21 B23-24. Cf. chapitre I, p. 8.

<sup>3</sup> Héraclite, DK 22 B78.

qui sépare l'homme du divin. Quant à la logique archologique, sans doute conduit-elle, tout aussi fortement que la logique théologique, à envisager que l'être premier soit un intellect savant, puisque la recherche du principe premier du cosmos a montré, avec Anaxagore, la nécessité d'affirmer l'existence d'un être pur qui domine le réel et en guide les processus, sans y être soumis lui-même. Aussi le Νοῦς, en se distinguant de la nature corporelle, peut-il demeurer à part du mélange initial<sup>1</sup>. Peut-être, cependant, n'est-ce pas là l'unique raison de la nature noétique du principe. À bien y regarder, en effet, la pensée de l'engendrement du monde n'implique pas seulement de postuler l'existence d'une réalité indépendante. Elle requiert aussi d'en fournir une cause qui puisse en expliquer l'ordre et les lois. L'intelligence le peut. A. Laks<sup>2</sup> explique ainsi que l'opération de dissociation, par laquelle le Νοῦς anaxagoréen constitue les réalités naturelles, serait l'équivalent physique d'un processus cognitif de discernement et d'identification des réalités, tandis que l'activité d'agencement du monde correspondrait à l'opération du versant pratique de l'intellect. Dans ces divers aspects de la constitution du monde, il faudrait donc lire les opérations à la fois théoriques et pratiques de l'Intellect premier, dont l'omniscience<sup>3</sup>, de surcroît, permet vraisemblablement de faire de l'univers un tout ordonné et cohérent. De la sorte, en tout cas, l'élaboration conceptuelle de la nature du principe premier du cosmos convainc à double titre de s'en remettre à la pensée d'un intellect principiel.

Par la synthèse qu'il produit de ces différentes logiques, Platon a contribué à systématiser l'évidence de la nature à la fois intelligible et intelligente du divin<sup>4</sup> et du principe. Intelligible, le divin l'est assurément, lui qui est parfait et incorruptible, d'une nature indissoluble et toujours identique<sup>5</sup>. Intelligent, il l'est aussi, en ce sens qu'il possède une nature noétique, puisque rien de corporel ne saurait atteindre l'excellence. Aussi Platon explique-t-il dans le *Cratyle*<sup>6</sup>, que le nom de Zeus (Δία) est une déformation de la δίανοια, tandis que celui de Kronos désigne la pureté (κορός)<sup>7</sup> du νοῦς. Intelligent, le divin l'est aussi, sans conteste, en ce qu'il possède la science, puisque Dieu seul est σοφός<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Anaxagore, DK 59 B12, 4-8. Cf. chapitre I, p. 9.

<sup>2</sup> A. Laks, 2002, pp. 7-31.

<sup>3</sup> DK 59 B12, 18-22. Cf. chapitre I, p. 9.

<sup>4</sup> Cf. sur ce point, la synthèse de L. Brisson, 2003, pp. 12-13.

<sup>5</sup> Platon, *Phédon*, 80b.

<sup>6</sup> Platon, *Cratyle*, 396b.

<sup>7</sup> Platon donne à κορός, qui signifie soit l'enfant, soit l'immondice, ce sens de pureté, à partir du verbe κορέω, nettoyer en balayant. Peut-être y a-t-il aussi une sorte de clin d'œil ironique en direction des récits mythologiques sur le sort, plus proche de l'immondice que de la pureté, que Kronos réservait à ses rejets.

<sup>8</sup> Platon, *Banquet*, 204a1-2 : « aucun dieu ne s'occupe à philosopher et ne désire devenir savant (σοφός), car il l'est. » / θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γάρ. Même affirmation orthodoxe dans l'*Épinomis*, 988a7-b1.

et qu'il n'y a qu'un intellect pur et supérieur qui puisse posséder la science véritable<sup>1</sup>. Peut-être même le rapport entre la divinité et la science doit-il être inversé, puisque ce n'est pas en raison de leur divinité que les dieux contemplant le vrai, mais, au contraire, en raison de leur science qu'ils sont des dieux, car les objets véritables de l'intellect

« sont justement ceux auxquels un dieu, parce qu'il s'y applique, doit sa divinité. »<sup>2</sup>

De la sorte, le degré de divinité devient proportionnel à celui de l'être, c'est-à-dire à celui de l'intelligible<sup>3</sup>. Le concept de divinité est ainsi indissolublement lié à celui de l'intelligible, d'une part, de la science, de l'autre : être un dieu, c'est appartenir, par sa nature propre, et notamment noétique, à l'ordre de l'intelligible ; c'est aussi exercer cette nature sur les réalités véritables et premières.

Par son appartenance à l'ordre intelligible, par la science totale qu'il en possède, il n'est pas d'autres réalités que le νοῦς divin qui puisse mieux figurer le principe recteur de l'univers : l'intellect royal de Zeus (βασιλικός νοῦς)<sup>4</sup> répond ainsi à la causalité universelle de l'intellect (νοῦς ἔστι γένους τις τοῦ πάντων αἰτίου)<sup>5</sup>. Parce que la nature transcendante du divin lui garantit la primauté sur les corps<sup>6</sup>, il peut en guider le cours et y imprimer sa causalité ; parce son excellence en fait un principe bon, il peut expliquer la présence du bien dans le monde<sup>7</sup> ; parce que son intelligence adosse cette bonté sur la science, de sorte que le divin est ἀγαθός, parce qu'il est φρόνιμος<sup>8</sup>, il sait rendre compte de l'ordre et de la beauté dans la nature, en retranscrivant les structures de l'intelligible au sein d'un univers sensible<sup>9</sup> ; parce que sa science enfin, est parfaite et totale, il peut préserver l'harmonie et la justice dans la nature, puisque la grandeur des dieux ne consiste pas dans l'indifférence<sup>10</sup>, mais plutôt dans le fait de tout voir, de tout entendre, de tout savoir et, par

<sup>1</sup> Platon, *Phèdre*, 247c6-8 : « l'essence qui n'a point de couleur ni de forme, et qu'on ne saurait toucher, l'essence qui est réellement, que seule est capable de voir le pilote de l'âme – l'intelligence » / ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως οὔσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 249c6 : ... πρὸς οἷσπερ θεὸς ὦν θεϊός ἐστιν.

<sup>3</sup> A. Diès, 1955, p. 542 : « La source primaire et universelle du divin, c'est l'Être et la Pensée qui le contemple. »

<sup>4</sup> Platon, *Philèbe*, 30d2.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 30d10-e1.

<sup>6</sup> C'est le sens de la démonstration de l'antériorité de l'âme sur les corps dans le X<sup>ème</sup> livre des *Lois*.

<sup>7</sup> Cf. chapitre V, pp. 300-302.

<sup>8</sup> Platon, *Phédon*, 80d. Cf. chapitre V, p. 300.

<sup>9</sup> Ainsi, dans le *Timée* (30d) le démiurge qui contemple, puis copie, le vivant intelligible, ainsi, dans les *Lois* (897b), l'âme du monde qui est un principe bon, à chaque fois qu'il s'adjoint l'intellect.

<sup>10</sup> F. Solmsen, 1942, p. 152.



suite, de ne négliger aucune chose, grande ou petite<sup>1</sup>. À l'évidence, philosophiquement constituée, de la nature noétique du divin se joint ainsi celle, peut-être plus forte encore, de l'intelligence du principe cosmique, de sorte que l'enquête théologique et la réflexion sur les principes s'appuient sur le même primat de l'intellect.

Ce primat n'est pas moins puissant dans la pensée aristotélicienne que dans celle de Platon. Il serait, à ses yeux, inconcevable que les dieux fussent dépourvus d'intellect, qu'il s'agisse, dans le cas des astres, d'un intellect incarné dans un corps parfait et éthéré, ou bien, dans celui d'êtres transcendants, d'un intellect pur et séparé<sup>2</sup>. En témoigne le fragment 21<sup>3</sup> du *De Philosophia* qui trouve dans la théorie d'une cinquième nature un support approprié à l'intelligence supérieure des étoiles. En témoignent aussi les fragments 26<sup>4</sup> et 27<sup>5</sup> du même dialogue, dont l'un place une *mens* au sommet de la divinité, dont l'autre donne du dieu l'image d'un intellect libre et séparé (*mens soluta quaedam et libera*). En témoigne encore cette association constante du dieu et de l'intellect, pour dire, dans la catégorie de l'οὐσία, ce qui constitue le bien<sup>6</sup>. Aristote souscrit à l'équivalence traditionnelle entre le divin et l'intellect. Il souscrit tout autant à celle du dieu et de la σοφία. C'est même là un τόπος qui peut trouver sa place dans une argumentation dialectique<sup>7</sup>. Cependant, le discours philosophique l'énonce souvent : Augustin rapporte, dans le fragment 12 du *Protreptique*<sup>8</sup>, qu'Aristote identifiait la vie des dieux à la connaissance (*cognitio*) et à la science (*scientia*) ; quant au *De partibus animalium*<sup>9</sup>, il fait de l'intellection (νοεῖν) l'œuvre propre du divin. Surtout, en *Métaphysique*, A, 2, Aristote fonde la supériorité philosophique de la σοφία sur sa possession éminente par le dieu<sup>10</sup>, prolongeant ainsi cette proposition platonicienne qui attribue au divin une connaissance accomplie et supérieure des causes premières.

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, X, 901d-902a. Chez Xénophon, de même, la providence des dieux est une conséquence de leur omniscience (*Mémorables*, I, 4, 15-18).

<sup>2</sup> Peut-être même est-ce Platon qui lui a donné l'exemple d'un intellect séparé, dans la mesure où c'est le νοῦς qui, même au sein de l'âme, tient la première place. Cf. L. Brisson (1974, pp. 73-84) qui estime que l'intellect démiurgique existe séparément de l'âme.

<sup>3</sup> Cicéron, *De natura deorum*, 2, 15, 42. Cf. la traduction du fragment, chapitre II, p. 124.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1, 13, 33. Voir la traduction du fragment, chapitre III, pp. 193-194.

<sup>5</sup> Cicéron, *Tusculanae disputationes*, 1, 26, 65-27, 66.

<sup>6</sup> *Ethica Eudemia*, I, 8, 1217b30-31 ; *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096a24-25.

<sup>7</sup> *Topiques*, V, 4, 132b11.

<sup>8</sup> *Protreptique*, fragment 12 (Augustin, *De trinitate*, 14, 9, 12).

<sup>9</sup> *De partibus animalium*, V, 10, 686a29.

<sup>10</sup> *Métaphysique*, A, 2, 983a9-10 : « une telle <science>, Dieu seul ou Dieu principalement peut la posséder. » / τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχοι ὁ θεός.

Il est un texte, cependant, qui pourrait convaincre que la représentation aristotélicienne du divin ne se limite pas à cette correspondance entre le divin et le νοῦς. Simplicius, en effet, dans l'unique fragment du Περὶ εὐχῆς, explique qu'Aristote, dans le premier livre du traité, affirmait clairement que :

« le dieu est soit un intellect, soit même quelque chose au-delà de l'intellect. »<sup>1</sup>

En un sens, ce fragment confirme que le divin peut être d'une nature noétique. À l'évidence, cependant, il présente une énigme, celle d'une divinité à la nature indistincte, dont on sait simplement qu'elle est supérieure à l'intellect. Rien, de prime abord, ni dans le corpus conservé, ni dans les fragments des autres œuvres perdues ne semble attester de l'existence d'une telle doctrine. À moins que, par « ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ », Simplicius ne veuille désigner, ainsi que Bernays<sup>2</sup> l'a suggéré, la supériorité qu'Aristote accorde à l'intellect divin sur l'intellect humain et qu'il faille donc entendre par là une allusion discrète à la doctrine de la νόησις νοήσεως. De la sorte, Aristote ne chercherait pas à poser une alternative entre la nature noétique du divin et une transcendance plus grande encore, mais à préciser<sup>3</sup> plutôt la nature exacte du νοῦς divin, en suggérant qu'il est supérieur au mode de fonctionnement de celui de l'homme. Pépin<sup>4</sup> estime que l'interprétation de Bernays est fautive sur bien des points : non seulement elle donne lieu à une réduction abusive de l'intellect au seul intellect humain, puis à une identification curieuse de l'intellect à ce qui le dépasse<sup>5</sup>, mais elle propose également de « ἢ καί » une compréhension qui ne respecte pas la valeur disjonctive du balancement « ἢ ... ἢ »<sup>6</sup>. Surtout, il montre qu'il est hasardeux de déduire d'un si faible indice la présence de cette doctrine dans un dialogue dont on ne sait absolument rien. Certes, il semble y avoir un passage, dans le corpus conservé, qui paraît rapprocher la doctrine du Premier Moteur d'une éventuelle transcendance, au-delà de l'intellect. Jaeger<sup>7</sup>, en effet, a proposé, sur la base de l'interprétation de Bernays, de rapprocher ce fragment du chapitre VIII, 2 de l'*Ethica Eudemia*, où Aristote rattache au dieu, premier moteur du ciel et de l'âme

<sup>1</sup> Περὶ εὐχῆς, 1 (Simplicius, *in de caelo*, 485, 21-22) : ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ.

<sup>2</sup> J. Bernays, 1863, pp. 121-123. Cherniss (1944, pp. 592 ; 609) et E. Berti (1962, pp. 314 ; 386) acceptent l'hypothèse de Bernays. Celui-ci en déduit que le dialogue devait contenir la doctrine du Premier Moteur Immobile. A. J. Chroust (1966, p. 93) lui aussi estime que le fragment désigne la supériorité de l'intellect divin sur l'intellect humain, sans en déduire, toutefois, une quelconque allusion à Λ 9.

<sup>3</sup> Par le « ἢ καί », qui signifierait « c'est-à-dire » selon Bernays (1863, p. 123).

<sup>4</sup> J. Pépin, 1971, pp. 271-272.

<sup>5</sup> Même remarque chez R. Brachet (1990, p. 43).

<sup>6</sup> Valeur disjonctive qui serait toutefois affaiblie par le maintien du καί, selon R. Brachet (1990, p. 39 ; 50). Par suite, la structure « ἢ ... ἢ καί » indiquerait simplement une forme d'hésitation sur la nature véritable du dieu, hésitation, ajoute R. Brachet (pp. 49-50), conforme à la rhétorique religieuse traditionnelle.

<sup>7</sup> W. Jaeger, 1997, p. 240.

humaine<sup>1</sup>, l'origine de la chance que certains hommes connaissent en dehors de tout usage correct de leurs facultés rationnelles, car :

« Que peut-il y avoir de supérieur à la science et à l'intellect, si ce n'est Dieu ? »<sup>2</sup>

Toutefois, Pépin<sup>3</sup> a raison de montrer que ce passage ne rattache pas tant le dieu à l'intellectualité, ni à ce qui la dépasse, qu'à ce qui lui est inférieur, puisque sa causalité doit expliquer la chance d'hommes insensés<sup>4</sup>.

Cependant, il ne semble pas mieux fondé de rapprocher ce fragment d'un quelconque aspect doctrinal développé dans les œuvres perdues. On en sait vraisemblablement trop peu, sur ces dialogues, pour déduire soit, comme le soutient Croissant<sup>5</sup>, sur la base du fragment 15 du *De Philosophia*<sup>6</sup>, qu'il exprime la nature supra intellectuelle et quasi mystique du contact avec le divin, soit, avec Pépin<sup>7</sup>, qu'il rappelle, en conformité avec le *De Philosophia*, 26, l'existence d'un νοῦς cosmique et d'un νοῦς transcendant. Dans le premier cas, il semblerait curieux que l'au-delà de l'intellectualité s'apparentât à ce que le fragment 15 du *De Philosophia* exprime par le vocabulaire infra-noétique du πάθος et de la διάθεσις, dans l'autre, que la perfection et la pureté de l'intellect séparé s'exprimât par une référence à ce qui le transcende. En réalité, l'identification, que Pépin propose entre le νοῦς du Περὶ εὐχῆς et le νοῦς cosmique et immanent, ne semble pas mieux fondée que la réduction, dans l'hypothèse de Bernays, du νοῦς au νοῦς humain<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Ethica Eudemia*, VIII, 2, 1248a26-27.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1248a28-29 : τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἶη καὶ νοῦ πλὴν θεός;

<sup>3</sup> J. Pépin, 1971, pp. 273-276.

<sup>4</sup> Il est vrai que ce texte de l'*Ethica Eudemia*, VIII, 2 identifie clairement le νοῦς au seul νοῦς humain. Cependant, cette identification est mieux fondée que celle que suppose Bernays, dans le fragment unique du Περὶ εὐχῆς, car elle s'appuie sur l'objet même du chapitre, alors que rien ne permet de supposer que Simplicius respecte cette tonalité argumentative. Il n'est pas certain, du reste, que ce texte affirme, au sujet du Premier Moteur, autre chose que la doctrine de la causalité finale. Si le dieu est le Premier Moteur de notre âme, s'il sait guider les insensés vers la réussite, c'est sans doute parce qu'il représente une perfection et un bien qu'on peut « sentir », à défaut de le penser. Les vivants irrationnels de démontrent-ils pas qu'il n'est pas besoin de contempler la perfection divine pour s'orienter vers elle. Sans doute n'est-il donc pas nécessaire de faire de ce texte la base d'une providence divine, ni celle d'une communication entre les hommes et le dieu. L'enthousiasme et la mantique, que mentionne la fin du texte (1248a29 *sqq.*), n'expriment sans doute pas une quelconque conviction dans la possibilité d'un contact religieux entre l'homme et le Premier Moteur, mais une tendance, souvent présente dans les *Éthiques*, à esquisser des thèses métaphysiques au moyen de concepts religieux traditionnels.

<sup>5</sup> J. Croissant, *Aristote et les mystères*, 1932, pp. 137-161.

<sup>6</sup> Synesius, *Dion*, 10, 48a ; Michel Psellus, *Schol. Ad Joh. Climacum*, 6, 171.

<sup>7</sup> J. Pépin, 1971, pp. 286-294 ; s. dir. de J. Aubonnet, J. Bertier, J. Brunschwig, P. Hadot, J. Pépin, P.-M. Schuhl, P. Thillet, 1968, Paris, P.U.F., pp. 47-73.

<sup>8</sup> On a vu, du reste, qu'il n'était pas évident que le *De Philosophia* posât l'existence d'une âme ou d'un intellect cosmique. Cf. chapitre III, pp. 200 *sqq.*

Du reste, il paraît assez évident, voire assez sain, de considérer ce fragment avec méfiance. Le ton y est manifestement trop platonicien. Simplicius y semble plagier *République*, VI, 509b9, pour prêter à Aristote une doctrine qui rappelle trop évidemment celle que Platon développe au sujet du Bien. Le commentateur ne cache pas ses intentions, puisqu'il montre clairement que cette pensée du Περὶ εὐχῆς démontre qu'Aristote, lui aussi, a envisagé qu'il existât quelque réalité supérieure au νοῦς et à l'οὐσία<sup>1</sup>. Cela ne signifie pas, comme l'envisage Franck<sup>2</sup>, que ce fragment exprime la conception aristotélicienne de la théologie de Platon, car nulle part le Stagirite ne donne signe d'avoir ainsi compris son maître<sup>3</sup>, mais plutôt qu'il reflète le forçage interprétatif que Simplicius impose au Stagirite. Certes, comme le remarque Pépin<sup>4</sup>, qui croit à l'authenticité du témoignage, le fragment est suffisamment précis pour accréditer l'idée que Simplicius a lu le texte auquel il se réfère : le Περὶ εὐχῆς apparaît bel et bien dans les listes anciennes des ouvrages d'Aristote et il semble avoir contenu une discussion de la nature divine, conformément au propos de n'importe quel traité sur la prière. Cependant, aucun de ces indices d'authenticité n'est vraiment définitif. Chacun peut voir sa validité s'effondrer, si l'on fait l'hypothèse que Simplicius a pu être dupe du traité qu'il lisait. J. M. Rist<sup>5</sup>, en effet, a montré de façon assez convaincante que Simplicius a pu lire une anthologie aristotélicienne assez ancienne, sans doute très semblable au *De bona fortuna* et qui aurait rassemblé les chapitres II, 8 des *Magna moralia* et VIII, 2 de l'*Ethica Eudemia*. Dans cette compilation, Simplicius a effectivement pu lire cette phrase de l'*Ethica Eudemia* qui donne : « τί οὖν ἀν κρείττον (...) εἶη καὶ νοῦ πλὴν θεός; », ce qui, pour un néoplatonicien, peut très aisément être traduit par « ἐπέχειν ἄ τι τοῦ νοῦ. » En outre, le titre grec de cette compilation était très certainement Περὶ εὐτυχίας, qui a pu facilement, et peut-être très tôt, s'altérer en Περὶ εὐχῆς. On comprendra, dès lors, que Simplicius a pu se référer à une œuvre qu'il croyait à tort être un traité sur la prière, pour en rapporter une doctrine qui portait la marque de sa lecture platonisante d'un passage de l'*Ethica Eudemia*. Bien sûr, il est difficile de faire la preuve d'une inexistence et c'est pourquoi la reconstruction de J. M. Rist demeure seulement hypothétique. Il est clair, cependant, qu'elle est peut-être la

<sup>1</sup> Simplicius, *op. cit.*, 485, 19-20 : Ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν ὁ Ἀριστοτέλης, δῆλός ἐστι... R. Brachet (1990, pp. 45-46) estime que la distance conceptuelle est trop grande entre l'au-delà de l'οὐσία et l'au-delà de l'intellect, pour croire que le fragment soit contaminé par la tentative néoplatonicienne d'une réconciliation entre Aristote et la *République* de Platon. L'argument est à double tranchant : cette distance peut tout autant être le signe d'un forçage.

<sup>2</sup> E. Franck, 1940, p. 179.

<sup>3</sup> J. Pépin, 1971, pp. 279-285. Pépin remarque encore que c'est peut-être la première partie du fragment la plus platonicienne, de sorte que ce serait un curieux résumé de la philosophie platonicienne qu'Aristote ferait là.

<sup>4</sup> J. Pépin, 1971, pp. 258-263.

<sup>5</sup> J. M. Rist, 1985, pp. 110-113.

seule qui donne du fragment une interprétation conforme, non seulement à ce que l'on sait de Simplicius, mais aussi à ce que l'on sait assez certainement d'Aristote. Ce fragment ne suffit pas à remettre en cause la constance de l'identification aristotélicienne du dieu à l'intellect.

On aura noté, cependant, que c'est toujours au sujet des dieux, non pas du principe, qu'Aristote formule cette identification. Cela ne signifie pas qu'Aristote souscrive moins que Platon à l'identification du principe et de l'intellect, mais plutôt qu'il y souscrit pour d'autres motifs. Certes, l'intelligence des principes n'est pas moins nécessaire à ses yeux qu'à ceux de Platon, mais elle ne répond plus au souci de rattacher l'ordre du monde aux calculs d'un intellect. La causalité des astres repose bien, en un sens, sur leur intellect et leur connaissance de la substance immobile. Cependant, ce n'est pas pour rendre compte de l'harmonie du monde, en la rattachant aux intentions ordonnatrices d'un intellect, qu'Aristote leur prête l'intelligence. Quant à la causalité de la substance immobile, elle repose bel et bien sur son intelligibilité maximale, mais on comprend que, si celle-ci doit s'accompagner d'un intellect, ce ne sera pas pour fonder sur lui la possibilité d'une providence. Cela ne signifie pas que l'intellectualité de la substance immobile sera nécessairement inutile à sa causalité, mais que, si tel doit être le cas, elle devra se conformer à la structure particulière que revêt cette causalité, c'est-à-dire la perfection et l'actualité. Il s'agit ici d'un indice déterminant pour l'examen de l'occupation de la substance immobile. Puisque celle-ci est divine et transcendante, on devine qu'elle s'identifiera à la pureté de l'intellect, que son occupation sera tout entière noétique, qu'elle s'orientera vers la connaissance des réalités les plus hautes, qu'elle constituera, en somme, une σοφία véritable. Cependant, on devine encore que, puisqu'une substance de ce genre est une cause finale, son occupation noétique n'aura pas tant besoin d'être tournée vers le monde que vers sa propre perfection, afin de ne pas déjouer l'amour sur lequel repose le mouvement premier. L'examen de la διαγωγή de la substance immobile se propose ainsi comme l'occasion d'opérer un dernier recentrement de l'enjeu archologique de la question autour du problème de la perfection, c'est-à-dire de l'acte.

## I. 2. L'activité de l'immobilité

À l'examen de la διαγωγή de la substance immobile, il est un présupposé plus immédiat que celui de la nature noétique du divin : l'Acte pur. À l'évidence, une substance purement *actuelle* est une substance en *activité*<sup>1</sup>. S'il est aisé de faire ce constat,

<sup>1</sup> Il est bien difficile de rendre en français, par des termes bien distincts, ces concepts différents que sont l'ἐνέργεια et la πράξις, puisqu'on pourrait fort bien traduire l'un et l'autre par le terme d'activité. Dans les pages qui suivent, nous tâcherons de les distinguer, soit en ne traduisant pas πράξις, soit en le rendant par

il l'est sans doute moins de déterminer, parmi toutes les manières d'être en activité, celle qui lui pourrait convenir, celle qui ne menacerait pas sa pure actualité. Or, il est deux façons d'inscrire la puissance au sein d'une activité quelconque : l'une qui consiste à la fonder sur une δύναμις initiale, l'autre qui la place à son terme. À la première sorte appartient le mouvement qui, en tant qu'il est une entéléchie de ce qui est en puissance en tant que tel<sup>1</sup>, existe toujours sur fond de potentialité. Plus exactement, à cette première sorte appartient l'ensemble des activités que les êtres sublunaires peuvent réaliser, puisqu'il n'est d'acte pur que dans la substance immobile. À cet égard donc, l'exemple des activités diverses qu'accomplissent les êtres sensibles n'est d'aucune utilité pour déterminer à quelle sorte d'activité peut appartenir celle de la substance immobile. Pour les substances corruptibles, en effet, chaque activité sera toujours à la faveur d'une mise en mouvement, d'une puissance initiale qu'il s'agira d'actualiser. Au sujet de la substance immobile, bien entendu, toute activité de ce genre est exclue. L'activité, sur le mode de laquelle la substance immobile réalise son ἐνέργεια, n'a jamais commencé. Il ne s'agira donc jamais, pour elle, d'entamer une activité, d'actualiser une puissance fondamentale. L'ἐνέργεια n'a jamais succédé à la puissance.

« Car non seulement il existe un acte du mouvement, mais aussi de l'immobilité »<sup>2</sup>

Toutefois, il est encore une autre façon d'inscrire la puissance dans l'activité à laquelle se livre la substance immobile : celle qui consiste à envisager qu'elle ait un terme. Or, une activité peut cesser pour deux raisons. La première, ordinaire, dont, à nouveau, tous les êtres sensibles corruptibles donnent l'exemple, repose sur leur puissance consubstantielle. Rien de ce que font ces êtres ne saurait durer éternellement, en raison même de cette puissance initiale qui implique donc non seulement que leur activité ait un commencement, mais aussi qu'elle ait une fin. Parce que la substance sensible n'est pas d'une nature simple, n'importe quelle activité sera toujours, pour elle, l'actualisation de l'une de ses parties, au détriment d'une autre qui demeurera en puissance. De là naîtront la fatigue et le déplaisir qu'elle éprouvera progressivement à l'actualisation de cette faculté :

« Or, il n'y a rien qui soit toujours agréable, parce que notre nature n'est pas simple, mais qu'il y a en elle quelque chose d'autre, selon quoi nous sommes corruptibles, de

---

« action ». Par « activité », nous entendons donc quelque chose de plus large que la πράξις, qui englobe toutes les manières, à un degré ou à un autre, d'être en acte, qu'il s'agisse de la κίνησις, de la ποίησις, de la πράξις ou d'autres choses encore.

<sup>1</sup> *Physique*, III, 1, 201a9-11. Cf. chapitre III, pp. 169 *sqq.*

<sup>2</sup> *Ethica Nicomachea*, VII, 15, 1154b26-27 : οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσεως

sorte que, quand l'une des deux parties fait quelque chose, cela est pour l'autre partie naturelle, contre nature. »<sup>1</sup>

En revanche, parce que la nature de la substance immobile est une et simple, il n'y a pas à craindre que son activité ne cesse jamais, ni qu'elle ne devienne progressivement pénible :

« si un être possède une nature simple, la même action sera toujours très plaisante. C'est pourquoi le dieu éprouve toujours un plaisir unique et simple. »<sup>2</sup>

Ce mode de potentialité des activités, pas plus que le précédent, n'offre aucun critère discriminant, grâce auquel on parviendrait à discerner l'activité compatible avec l'actualité parfaite du Premier Moteur, puisque la puissance appartient plus ici à l'être qui mène une activité qu'à cette activité elle-même.

Cependant, il est encore un second motif d'arrêt pour les activités dont la finalité demeure externe. En *Métaphysique*, Θ, 6, 1048b17-35<sup>3</sup>, Aristote procède à une distinction entre deux sortes de πράξεις, entendue en un sens large : à la première sorte, appartiennent ces activités qui ont nécessairement un terme (πέρας) et qui, *ipso facto*, ne représentent pas en elles-mêmes une finalité (τέλος), mais qui s'ordonnent à une finalité extrinsèque. Il en va ainsi de l'amaigrissement ou de la guérison, de l'apprentissage et de la construction. Aucune de ces activités n'est en vue d'elle-même, mais c'est toujours dans un but différent qu'on les entreprend. Elles possèdent donc nécessairement un terme ou, du moins, en possèdent un à condition qu'elles réussissent, puisqu'elles s'ordonnent toutes vers une finalité qui les dépasse. Aucune n'est donc véritablement achevée, puisqu'elles trouvent toutes un achèvement dans ce qui n'est pas elles<sup>4</sup>. C'est pourquoi, plutôt que de les nommer πράξεις, il faudrait les appeler mouvements, car le mouvement est toujours

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1154b20-23 : οὐκ ἀεὶ δ' οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἀπλήρῃ ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναι τι καὶ ἕτερον, καθὼ φθαρτοί, ὥστε ἄν τι θάτερον πράττη, τοῦτο τῇ ἑτέρᾳ φύσει παρὰ φύσιν

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1154b24-26 : εἴ του ἡ φύσις ἀπλήρῃ εἶη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πράξις ἡδίστη ἔσται. διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλήρῃ χαίρει ἡδονήν.

<sup>3</sup> L'appartenance de ce passage au chapitre 6 du livre Θ est très discutée. Les manuscrits E et J l'omettent et G. de Moerbeke ne le connaît pas. Jaeger estime plutôt qu'il s'agit là d'un ajout d'Aristote et il l'édite donc entre des crochets doubles. M. Burnyeat a récemment suggéré (2008) que ce passage, bien qu'authentiquement aristotélicien, n'appartenait pas au livre Θ, ni même à la *Métaphysique*. À l'inverse, C. Natali (2004, pp. 33-39) estime que le passage appartient bel et bien au chapitre et qu'il a pour fonction d'apporter une précision au sujet de la contemplation, qu'Aristote a mentionnée au début de Θ 6, en parallèle avec d'autres types d'actes, et dont il souhaiterait à présent montrer la particularité. Ces questions importent peu dans le contexte présent. Quand bien même ce passage serait étranger au propos ou à la progression argumentative de Θ 6, son argumentation, cependant, ne cesserait pas de valoir, comme M. Burnyeat l'admet lui-même (2008, p. 220). Peut-être même la retrouve-t-on en Θ 8, 1050a23-b2 et en *Ethica Eudemia*, II, 1, 1219a13-18.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Θ, 6, 1048b20-22 : « elles ne sont pas ce en vue de quoi le mouvement est ; elles ne sont pas une action ou, à tout le moins, une action achevée, car elles ne sont pas la fin. » / μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πράξις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος).

incomplet, il est toujours une transition vers un état différent de lui<sup>1</sup>. En revanche, il existe une autre sorte de *πραξις*, une *πραξις* en un sens fort, dont la fin est immanente<sup>2</sup>. Dans ce cas, l'activité est complète, puisqu'elle trouve en elle-même son achèvement, si bien qu'elle ne contient en elle-même aucun motif d'arrêt, ni de discontinuité :

« C'est en même temps qu'on vit bien et qu'on a bien vécu, qu'on est heureux et qu'on a été heureux. Si tel n'était pas le cas, on devrait s'arrêter à un moment, comme quand on maigrit, mais, en réalité, on ne s'arrête pas : on vit et on a vécu. »<sup>3</sup>

L'examen de l'activité de la substance immobile trouve ainsi, dans cette *πραξις* véritable, un support à l'éternité et à la continuité nécessaires de son occupation. Surtout, elle donne l'exemple d'une activité identique à l'actualité elle-même. Dans les activités incomplètes, en effet, il demeure toujours un élément de puissance, puisque leur actualité réside dans l'accomplissement d'une finalité extérieure. Dans le cas de la *πραξις* véritable, en revanche, l'actualité est complète, puisque son accomplissement est immanent à chacun des moments de son exercice<sup>4</sup>. Elle est à elle-même sa fin, de sorte que l'actualité de cette dernière est celle de l'activité tout entière et aussi celle de l'agent. En *Métaphysique*, Θ, 8, 1050a23-b2, Aristote formule à nouveau cette distinction entre les activités qui relèvent du mouvement et celles qui s'apparentent à l'acte. Dans le premier cas, l'acte de l'activité réside dans la fin extérieure, dans l'être engendré par l'exercice ; dans le second, il est immanent à la fois à l'exercice et à l'agent de cet exercice :

« Donc parmi toutes les activités où il y a quelque chose d'autre qui, en plus de l'usage, est engendré, l'acte est dans ce qui est produit (comme par exemple la l'édification est dans l'édifice, le tissage dans ce qui est tissé ; il en va de même aussi pour les autres choses et, d'une manière générale, le mouvement est dans le mû). En revanche, parmi toutes les activités où il n'y a pas une autre œuvre en plus de l'acte, c'est dans ceux qui les réalisent qu'existe l'acte (par exemple, la vision est dans celui qui voit, la contemplation dans celui qui contemple et la vie dans l'âme...) »<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1048b29-30 : « En effet, chaque mouvement est inachevé : amaigrissement, apprentissage, marche, construction : ce sont bien là des mouvements, mais certes inachevés. » / *πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυασία μάθησις βάδισις οἰκοδόμησις· αὐται δὲ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε.*

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1048b22-23.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1048b25-27 : εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἄμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμονήκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι ὥσπερ ὅταν ἰσχυαίνῃ, νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν. Comme le fait remarquer J. Beere (2009, p. 224), c'est précisément ce que doit indiquer l'utilisation du parfait dans la citation précédente, à savoir l'état accompli de l'action et non pas, comme c'est nécessairement le cas, en partie du moins, dans la traduction française, une référence au passé.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1048b28 : « Parmi ces actions, il faut donc appeler les unes mouvements, les autres actes. » / *τούτων δὲ <δεῖ> τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας.*

<sup>5</sup> *Ibidem*, Θ, 8, 1050a30-b1 : ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τι ἔστι παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γιγνόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἔστί (οἷον ἡ τε οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ καὶ ἡ ὕφανσις ἐν τῷ ὕφανομένῳ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ



Dans une activité de ce genre, l'ἐνέργεια n'est pas seulement immanente ; elle est aussi, et pour cette même raison, plus ontologique que cinétique. C. Natali<sup>1</sup> remarque en effet que, plutôt que de résider dans une production, plutôt que de consister dans la réalisation d'un changement, l'ἐνέργεια est ici un mode d'être de l'agent lui-même. Elle décrit le mode d'existence de sa substance.

Au sein de cette activité converge ainsi l'ensemble des exigences conceptuelles qui pèsent sur la détermination de l'occupation du Premier Moteur. Cette πράξις véritable, en effet, donne l'exemple d'une activité intrinsèquement éternelle et continue, puisque ce n'est pas elle, mais la puissance de l'agent, qui explique qu'elle s'arrête. Elle figure aussi la possibilité d'une activité entièrement autarcique, puisqu'elle ne vise pas la production d'un être extérieur, mais son propre exercice. Elle représente donc une activité parfaitement et constamment actuelle, qui ne succède jamais à la puissance. Bien sûr, il y a toujours, pour tous les êtres sensibles qui la pratiquent, une puissance qui précède son développement, mais cela tient bien plus à la potentialité de l'agent qu'à une éventuelle puissance intrinsèque à la πράξις en question. En réalité, lorsque celle-ci existe, elle est déjà tout entière achevée. Elle préserve, en somme, au sein même de son exercice, une éternité, une autarcie et une actualité conformes à la doctrine de l'Acte pur.

On comprend ainsi que celles des activités qui n'appartiennent pas à cette rubrique étroite de la πράξις ne sauraient non plus appartenir à la substance immobile. Il en va ainsi, bien entendu, de la πράξις qui implique un rapport à l'extériorité, de cette πράξις en un sens faible : le mouvement et la ποίησις qui visent toujours une finalité extérieure<sup>2</sup>. Il est aussi exclu que l'action politique concerne la substance immobile. C. Natali<sup>3</sup> montre que cette exclusion concerne également l'ensemble des actions éthiques : au terme d'une analyse de la signification exacte de l'εὐπραξία, qu'Aristote rattache à l'action éthique, il conclut, en effet, que celle-ci ne vise pas uniquement sa propre réalisation, mais qu'elle s'oriente encore vers une certaine réussite extérieure. L'action éthique est ainsi toujours une sorte de mouvement<sup>4</sup>, puisqu'elle vise une finalité en partie extrinsèque. Aussi comprend-on qu'Aristote rejette à plusieurs reprises l'idée que les dieux accomplissent des actions

---

τῶν ἄλλων, καὶ ὅπως ἡ κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ). ὅσων δὲ μὴ ἔστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια (οἷον ἡ ὄρασις ἐν τῷ ὁρῶντι καὶ ἡ θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι καὶ ἡ ζῶη ἐν τῇ ψυχῇ...).

<sup>1</sup> C. Natali, 2004, p. 40 et 1994, p. 194.

<sup>2</sup> C. Natali (cf. 1994, p. 193 et 2004, pp. 82-83), de surcroît, montre que, entre la κίνησις et la ποίησις, il n'est aucune différence, puisqu'Aristote conçoit l'une sur le modèle de l'autre. La ποίησις reproduit ainsi la structure du mouvement. Κίνησις et ποίησις diffèrent seulement quant à leur cause motrice. Leur type d'actualité et leur fin, en revanche, sont identiques. En témoignage, du reste, la fréquence et l'importance du paradigme artisanal dans les traités de science naturelle.

<sup>3</sup> C. Natali, 2004, pp. 84-92 ; 1994, pp. 197-201.

<sup>4</sup> *Ethica Eudemia*, II, 3, 1220b26-27.

vertueuses. Le *Protreptique* déjà témoigne, sans doute pour des raisons qui ne tiennent pas seulement au projet d'exhorter le lecteur à la science philosophique, que les dieux n'ont besoin ni d'éloquence, ni de courage, ni de tempérance, ni d'aucune autre vertu<sup>1</sup>. L'*Ethica Nicomachea* exprime encore cette idée que les actions vertueuses sont indignes des dieux : ceux-ci sont trop nobles pour être justes et entrer ainsi dans des considérations de répartition des biens ; ils sont trop heureux pour chercher à accomplir des actions courageuses, alors qu'il n'est pour eux aucun danger ; ils sont trop parfaits pour avoir besoin de tempérance<sup>2</sup>. En somme,

« De même, en effet, qu'il n'y a, pour la bête, ni vice ni vertu, de même il n'y en a pas non plus pour Dieu. »<sup>3</sup>

Du point de vue théologique, un tel refus ne se justifie guère, puisqu'il va manifestement à contre-courant des résultats de la réflexion philosophique<sup>4</sup> sur la bonté des dieux. D'un point de vue archologique, en revanche, il prolonge parfaitement la doctrine de la parfaite actualité du principe divin<sup>5</sup>. C. Natali<sup>6</sup> montre encore que, en toute rigueur, la connaissance discursive doit, elle aussi, être exclue de la liste des activités compatibles avec l'actualité et l'autarcie de la substance immobile. La *διανοιὰ*, en effet, implique un certain rapport à l'extériorité, en s'attachant à décrire par la pensée la structure exacte du réel. Elle implique aussi un résultat – la vérité.

De toutes les activités possibles, il n'en est donc qu'une dont l'attribution à la substance immobile demeure envisageable :

« Or, si l'on ôte à l'être vivant l'action, et, plus encore, la production, que reste-t-il si ce n'est la contemplation (*θεωρία*) ? »<sup>7</sup>

Peut-être, cependant, la liste est-elle moins restrictive que cela. Toutes les *πράξεις* véritables citées en Θ 6 conviennent à la substance immobile. On se souvient qu'Aristote y mentionnait la vue, la vie, le bonheur et la *θεωρία* ou la *νόησις*. L'examen de la *διαγωγὴ* du Premier Moteur, en *Métaphysique*, Λ, 7, ne démentira aucune de ces hypothèses, pas

<sup>1</sup> *Protreptique*, 12 (Augustin, *De trinitate*, 14, 9, 12).

<sup>2</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 8, 1178b7-24.

<sup>3</sup> *Ibidem*, VII, 1, 1145a25-26 : καὶ γὰρ ὡσπερ οὐδὲ θηρίου ἐστὶ κακία οὐδ' ἀρετή, οὕτως οὐδὲ θεοῦ...

<sup>4</sup> Voir chapitre V, pp. 294-297.

<sup>5</sup> Cf. C. Natali, 1994, pp. 188-190 ; 201. Cf. aussi Michel d'Ephèse qui montre ainsi, dans son commentaire de l'*Ethica Nicomachea*, que la vertu implique un *πάθος* incompatible avec l'ἐνέργεια divine. (*Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, volume XX, édité par G. Heylbut, Berlin. G. Reimer, 1892, 597, 30-35 ; 598, 7-9).

<sup>6</sup> C. Natali, 1994, p. 205.

<sup>7</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 8, 1178b20-21 : τῶ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία;

même, en un sens, celle de la vue qui possède une affinité si grande avec l'intellection ou la contemplation. Toutes, cependant, ne se situent pas exactement au même rang. Ce sont la θεωρία et la νόησις, en l'occurrence, qui occuperont, dans l'argumentation, une position centrale. Ce sera donc en fonction d'elles que l'on pourra remonter jusqu'à la vie et la béatitude du principe. Θεωρία et νόησις sont toutes deux parfaites et achevées à n'importe quel moment du temps ; elles possèdent en elles-mêmes leur propre finalité<sup>1</sup>, de sorte qu'elles sont autarciques et qu'il n'est en elles aucune raison qu'elles cessent ou qu'elles deviennent intermittentes. L'activité noétique, en somme, demeure la seule compatible avec la doctrine de l'Acte pur<sup>2</sup>.

Néanmoins, il serait sans doute excessif de rabattre la totalité des démonstrations de *Métaphysique*, Λ, 7 et 9 sur celles de Θ 6 ou 8. La description de la προᾶξις véritable, à laquelle Aristote procède dans ces deux textes, répond en partie, mais en partie seulement, à la question de la διαγωγή du Premier Moteur. Elle ne suffit pas à lever intégralement le voile sur ce problème. Il est vrai qu'elle démontre l'existence d'une activité autarcique, mais il s'agit là, pour l'heure, d'une autarcie relativement faible. Certes, une προᾶξις de ce genre se prend elle-même pour fin, mais cela, précisément, ne concerne encore que la προᾶξις elle-même, non pas aussi l'agent. Aristote ne dit pas que l'homme, même en contemplant, devient à lui-même sa propre fin, si bien que, au regard de la προᾶξις elle-même, la contemplation qui s'exerce sur un objet extérieur demeure une προᾶξις autarcique. Mais, de la sorte, l'objet contemplé constitue pour l'homme une finalité extérieure. En somme, en Θ 6 et Θ 8, c'est l'actualité et l'autarcie de certaines activités qu'Aristote décrit, non pas celles de certaines substances. Pourtant, l'examen de l'activité du Premier Moteur doit contraindre à faire ce pas supplémentaire, puisque son acte est celui de sa substance, non pas seulement celui de son activité. Si donc les démonstrations de Θ 6 et de Θ 8 et le modèle de la θεωρία constituent une base pertinente pour la discussion de ce problème, il demeure encore nécessaire de rendre ce modèle intégralement adéquat à la doctrine de l'Acte pur, en le hissant au niveau de l'actualité parfaite d'une substance, c'est-à-dire en intensifiant l'autarcie qui est la sienne de sorte que l'agent, et non pas seulement l'activité, devienne à lui-même sa propre fin.

---

<sup>1</sup> *Politique*, VII, 3, 1325b16-21.

<sup>2</sup> Cf. A. Kosman, 1999, p. 351.

## II. MÉTAPHYSIQUE, Λ, 7 : L'AUTO-CONTEMPLATION

Comme dans le premier volet<sup>1</sup> de *Métaphysique*, Λ, 7, l'examen de la διαγωγή du Premier Moteur Immobile se fonde essentiellement sur les motifs de l'Acte pur, de l'intelligibilité et de la perfection, motifs qui furent les supports de l'immobilité et de la principalité de la substance première, et qu'il s'agit à présent de traduire dans un langage approprié à la détermination d'une occupation, c'est-à-dire dans le langage du plaisir et de l'intellection. Cependant, plus encore que dans ce premier volet, l'examen produit une appréciation intime de la nature de la substance immobile, tellement intime que ce n'est plus sous l'angle du principe qu'elle peut apparaître alors, mais, pour la première fois, sous celui de sa divinité.

### II. 1. Motifs et fonctions du passage

La question de la διαγωγή du principe, en *Métaphysique*, Λ, 7, tombe fort abruptement. Aristote n'a jamais fait allusion à la nécessité de poser un tel problème. Il s'agirait donc là, en un sens, de ces déterminations supplémentaires de la substance immobile, dont A. Laks<sup>2</sup> remarque qu'elles s'ajoutent parfois au programme explicitement formulé, au début de *Métaphysique*, Λ, 6<sup>3</sup>. À dire vrai, cependant, Aristote ne donne pas l'impression de se livrer à un examen subsidiaire. L'enchaînement avec l'énoncé de la causalité universelle de la substance immobile<sup>4</sup> est relativement naturel car la question de son mode de vie ou d'activité est très loin d'être anecdotique ; elle participe au contraire à l'accomplissement de l'étude, conformément aux termes dans lesquels elle a été définie dans le livre Λ et, plus particulièrement, depuis le chapitre 6. Les démonstrations qui précèdent, en effet, soit dans ce qu'elles ont pu établir positivement, soit dans ce qu'elles ont tu, justifient, à plus d'un titre, l'intérêt, voire la nécessité, de ce traitement.

Celui-ci répond à deux motifs essentiels. À un premier niveau, le moins immédiat sur le plan argumentatif, mais non pas le moins décisif, la question de la διαγωγή du

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072a19-b14. Le second est celui dont nous introduisons ici l'étude : 1072b14-30. Cf. chapitre V, p. 315, n. 1.

<sup>2</sup> A. Laks, 2000, p. 207.

<sup>3</sup> Ce programme énonce seulement la nécessité de démontrer l'existence nécessaire d'une substance immobile et éternelle, et non pas aussi sa pure actualité, ni sa perfection, ni son intelligibilité, ni même sa nécessité plus substantielle que purement existentielle. Cf. chapitre V, pp. 364 *sqq.*

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b13-14 : « En conséquence, d'un tel principe dépendent le ciel et la nature. » / ἐκ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. Cf. chapitre V, pp. 221 et 372.

Premier Moteur inaugure le premier moment de l'étude véritablement ousiologique de la substance immobile. Non pas, bien entendu, que les démonstrations précédentes n'aient pas eu l'occasion d'en dire l'essence. On a vu, au contraire, que la doctrine de l'Acte pur ou celle de la causalité finale, appartenaient de plein droit à un discours nettement plus ousiologique que physique<sup>1</sup>, dans la mesure où chacune donne à voir quelque chose de la nature de la substance immobile : son actualité substantielle, pour l'une, sa perfection, sa simplicité et son intelligibilité pour l'autre. Il demeure, cependant, qu'aucune ne développe ces considérations sur la simple base d'une élucidation de la nature de la substance immobile, mais plutôt sur celle de sa principialité, laquelle s'ordonne à son tour à la nécessité argumentative de faire la preuve de son existence. C'est parce qu'il fallait démontrer l'existence d'au moins une substance immobile qu'il s'est avéré nécessaire de développer la doctrine de l'Acte pur car, sans elle, ni la causalité, ni l'existence d'une telle substance n'étaient vraiment assurées<sup>2</sup>. C'est parce qu'il fallait encore comprendre comment elle pouvait mouvoir et, de la sorte, être un principe réel et véritable, que la démonstration de sa perfection est apparue comme un prérequis incontournable à l'établissement de la causalité finale<sup>3</sup>. À cette orientation existentielle de la démonstration répond encore, en un sens, l'étude de la nécessité parfaite et première de la substance immobile, dans la mesure où, à l'évidence, une substance nécessaire est une substance réelle. En un sens donc, l'ensemble des remarques et des descriptions qui précèdent l'examen de la διαγωγή du Premier Moteur est subordonné à la nécessité de démontrer l'existence d'une substance immobile. Bien sûr, parce que ces remarques sont toutes formulées dans le contexte d'une enquête ousiologique, elles ont toutes rendu possible la connaissance de la nature de cette substance. Néanmoins, aucune n'a eu pour projet explicite de questionner la substance immobile pour elle-même, plutôt que dans sa fonction, et c'est d'ailleurs pourquoi elles peuvent toutes aussi être rattachées à l'achèvement de la science des principes et des causes des substances sensibles. À l'évidence, cependant, l'étude de l'οδία ἀκίνητος doit contenir plus qu'une preuve de son existence. Elle doit dire plus que sa principialité. Elle doit dépasser l'examen du rapport qui l'unit, d'une manière ou d'une autre, aux autres substances. Elle doit, en somme, une fois son existence démontrée, une fois son rôle défini, envisager cette substance pour elle-même. C'est exactement à quoi s'emploie l'examen de la διαγωγή du Premier Moteur, en questionnant aussi sa vie et non plus seulement sa fonction.

Cela ne signifie pas, cependant, que cet examen soit indépendant des doctrines élaborées précédemment. L'enquête sur la διαγωγή de la substance immobile n'implique

---

<sup>1</sup> Cf. chapitre IV, pp. 277 *sqq.* et chapitre V, pp. 335 *sqq.*

<sup>2</sup> Cf. chapitre IV, pp. 259 *sqq.*

<sup>3</sup> Cf. chapitre V, pp. 326 *sqq.*

aucune rupture doctrinale. Aristote aborde cette question, en prolongeant au maximum l'ensemble des implications de la doctrine de l'Acte pur et de la causalité finale du Premier Moteur. Ce sont ces deux doctrines qui poussent en direction de la question de la διαγωγή. C'est la logique conceptuelle qu'elles engendrent qui appelle le dépassement de leur visée argumentative. Cela intervient pour deux raisons. La première repose sur le silence que la doctrine de l'Acte pur et celle de la causalité finale maintiennent sur certains points. À l'évidence, en effet, dire de la substance immobile qu'elle est purement actuelle implique qu'elle soit nécessairement active. Il demeure, cependant, qu'on n'a jamais pu identifier sur quel mode elle accomplissait son actualité<sup>1</sup>. À ce premier niveau, en tout cas, il est évident que l'examen de la διαγωγή du Premier Moteur donne à la doctrine de l'Acte pur un complément, non seulement orthodoxe, mais encore logique et nécessaire. Mais, de la sorte, il confirme aussi l'attribution au Premier Moteur d'une causalité uniquement finale. Si tel n'était pas le cas, en effet, si la causalité du Premier Moteur était également ou uniquement efficiente, on saurait déjà à quelle activité il s'emploie. Il n'y a que la théorie de la causalité finale du Premier Moteur qui puisse vraiment laisser dans l'ombre le problème de son occupation, précisément parce qu'une causalité de cet ordre n'implique rien de sa part. Du reste, c'est ce dont témoigne, en partie, l'emploi, plutôt inattendu, du terme de « διαγωγή »<sup>2</sup>. Le vocable, en effet, en désignant le passe-temps<sup>3</sup>, la distraction, renvoie à des réalités plutôt familières, qui semblent peu appropriées à la discussion de l'activité de la substance première. Cependant, il permet ainsi de souligner non seulement l'activité elle-même, la mise en activité, inhérente à cette première signification du terme, mais également le loisir<sup>4</sup>, la liberté qui la caractérisent et qui trouvent, dans la substance la plus autarcique qui soit, une instanciation remarquable. De plus, en désignant aussi un passe-temps, une façon de passer le temps, le terme en vient à désigner un mode de vie<sup>5</sup>, qu'Aristote décrit parfois comme libre, noble et plaisant<sup>6</sup>. Ainsi, la διαγωγή possède cette plasticité qui lui permet de mettre en exergue à la fois, par son sens étroit de passe-temps, une activité et, par son sens large, un genre de vie, dans lesquels les nuances de liberté et

<sup>1</sup> A. Laks (2000, p. 231) remarque que, pour qui a lu le *De Anima* (III, 5, 430a17) et ainsi est au fait de la doctrine de l'intellect agent, il est possible de percevoir que la substance actuelle est un νοῦς ou, plus précisément, compte tenu de cette actualité même, une νόησις. Toutefois, il montre aussi que cela demeure uniquement implicite, puisque le texte n'a jamais effleuré cet aspect de l'Acte pur.

<sup>2</sup> Emploi qui possède sans doute une fonction argumentative qui n'est pas négligeable, compte tenu de sa position dans la phrase, ainsi que le souligne A. Laks, 2000, p. 231.

<sup>3</sup> *Ethica Nicomachea*, IV, 14, 1127b34 ; X, 7, 1177a27.

<sup>4</sup> *Politique*, VII, 15, 1334a16 ; VIII, 3, 1338a10.

<sup>5</sup> *Ibidem*, VIII, 5, 1339a29 ; 1339b14, 17.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1339b5. C'est sur ce dernier sens qu'insiste surtout Ross (1924, II, pp. 378-379).

de noblesse ne sont pas absentes<sup>1</sup>. Aussi introduit-il de façon cohérente le questionnement sur l'activité de la substance immobile, dont la perfection est un acquis incontournable du raisonnement.

La seconde raison de l'enracinement du traitement de la διαγωγή dans les doctrines relatives à l'Acte pur et à la causalité finale du Premier Moteur est l'inverse exact de la première. En plus de présenter une confirmation de ces deux doctrines, la question de la διαγωγή donne aussi l'occasion d'affronter certaines objections possibles à leur validité. En plus de combler leurs lacunes, en évacuant un non-dit, elle s'appuie également sur leurs formulations explicites. J. G. Defilippo<sup>2</sup> rappelle, en effet, que les outils sur lesquels reposait la démonstration de la causalité finale du Premier Moteur impliquaient qu'il fût un intelligible, un νοητόν. Cependant, le νοητόν peut impliquer une certaine puissance, puisqu'il est tout autant ce qui est pensé, que ce qui peut l'être<sup>3</sup>. Surtout, J. G. Defilippo souligne que de νοητόν en acte, il n'y a que ceux qui sont actuellement pensés par un intellect en exercice. De la sorte, dire du Premier Moteur qu'il est un νοητόν peut apparaître comme une menace faite à l'encontre de sa pure actualité, dans la mesure où celle-ci serait conditionnée par l'intellection actuelle de son être par les astres fixes. D'Acte pur, à l'évidence, il ne serait plus question, puisque l'actualité du Premier Moteur serait grevée par la possibilité qu'il ne fût pas pensé. On comprend ainsi qu'il est indispensable de déterminer son occupation comme celle d'un intellect qui se pense, afin de faire de ce νοητόν un être éternellement, continûment et nécessairement pensé<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Sans doute la traduction du terme est-elle malaisée. Tredennick choisit de le rendre de façon vague par « state » et, de même, A. Laks (2007, p. 112) donne « état ». Ross (1924, II, p. 378) choisit un terme plus spécifique : « life », ce que retranscrit Tricot, en donnant « vie ». A. Jaulin et M.-P. Duminil adoptent une traduction plus précise « genre de vie ». Quant à R. Brague, il donne « train de vie », ce qui fait curieusement signe vers l'idée d'un luxe que le Premier Moteur pourrait se permettre (1988, p. 438). Nous choisissons, pour notre part, de rendre le terme par « occupation », ce qui possède, selon nous l'avantage de rappeler, plus que les traductions qui précèdent, les nuances de passe-temps et de loisir, inhérentes au terme, sans exclure, toutefois, d'y entendre quelque chose de plus large qu'une distraction provisoire.

<sup>2</sup> J. G. Defilippo, 1994, pp. 402-403.

<sup>3</sup> Ainsi A. Laks (2000, p. 231) minore la valeur potentielle du suffixe -τόν.

<sup>4</sup> A. Laks (2000, pp. 232-233) nuance la validité de l'interprétation de J. G. Defilippo, en montrant que, plutôt que de prouver que le νοητόν doit être un objet actuel de pensée, il faut établir, en réalité, qu'il est une intellection. Ces remarques, cependant, confirment, en la rendant plus systématique encore, la pertinence de l'interprétation de J. G. Defilippo, puisqu'elles mettent en évidence la nécessité de sauver la doctrine de l'Acte pur, laquelle efface progressivement la distinction entre la substance et son acte.

## II. 2. 1072b14-18 : La caractérisation externe de la διαγωγή

Aristote ne se confronte pas directement au problème de la διαγωγή divine. La question paraît trop délicate pour être abordée frontalement. Il préfère l'envisager à travers un modèle, celui de la meilleure διαγωγή humaine, modèle dont il analyse progressivement la pertinence. La première appréciation de la διαγωγή de la substance immobile consiste donc en une description extérieure et prudente, dont on devine qu'elle met la réflexion sur la voie de la noétique, et dont on retire deux caractéristiques définitionnelles : le plaisir et la valeur de l'acte.

### II. 2. a. 1072b14-15 : Pertinence et limite du schème humain

De même que l'enquête sur le mode de causalité de l'immobile, en 1072a26, s'ouvrait sur l'utilisation d'un modèle heuristique – le désirable et l'intelligible – qui donnait un point de départ commode et accessible à la réflexion, de même, l'étude de la διαγωγή du Premier Moteur commence par choisir un point de comparaison :

« Quant à son occupation, elle est comme celle qui est la meilleure pour nous pendant peu de temps »<sup>1</sup>

Aristote met à sa disposition un modèle : celui de l'activité humaine la meilleure. Entre elle et l'occupation de la substance immobile, il existe un certain parallèle, une certaine affinité, qu'il s'agira d'examiner peu à peu pour comprendre ce qui, dans la perfection et la noblesse d'une certaine occupation humaine, peut servir de point d'ancrage à la connaissance de celle de la substance première. En cela, Aristote témoigne sans doute de la difficulté de la question et de l'impossibilité de l'aborder seul, sans un outil conceptuel qui fournisse au philosophe un modèle simple et facilement manipulable. On peut, toutefois, s'interroger sur la pertinence de ce choix. Qu'il soit besoin d'ancrer l'examen de la διαγωγή du Premier Moteur dans un terrain conceptuel moins élevé est une chose ; que ce terrain soit anthropologique en est une autre. L'homme n'est pourtant pas la plus noble des substances sensibles : l'exemple des astres eût pu sembler plus approprié, non seulement parce qu'ils sont des dieux, mais encore parce qu'ils connaissent eux aussi une activité intellectuelle<sup>2</sup>. Le cas des astres, cependant, eût, à l'évidence, été bien moins commode, puisque nous n'avons d'eux, ainsi qu'Aristote le répète souvent, qu'une

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b14-15 : διαγωγή δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν.

<sup>2</sup> C'est pourquoi Thomas d'Aquin pense que, dans la suite du texte, Aristote confronte l'intellect divin à celui du premier ciel. Cf. *In duodecim libros metaphysicorum aristotelis expositio*, § 2536.



connaissance fort limitée<sup>1</sup>. Surtout, l'activité noétique des astres n'eût sans doute pas fourni un modèle approprié à l'enquête sur la διαγωγή de la substance immobile, dans la mesure où la théorie de l'ἔρως implique que leur intellection soit immédiatement reliée à leur rotation, ce qui compromet manifestement la possibilité de déterminer correctement une activité immobile.

Toutefois, cela ne signifie pas que le recours au cas humain soit un pis-aller. Il recèle, au contraire, plusieurs déterminations conformes non pas à la perfection de la substance immobile, mais, à tout le moins, à ce que doit être un modèle heuristique dans son cas. S'il est légitime de s'en référer à la meilleure occupation humaine, c'est, avant toute chose, parce que l'homme, en ce qu'il possède un intellect, contient ainsi une part de divin. Par là, il manifeste une certaine parenté (συγγένεια) avec le dieu, avec la substance immobile divine<sup>2</sup>. Cette parenté noétique de l'homme et du divin est sans doute l'un des

<sup>1</sup> Cf. chapitre II, pp. 106-108.

<sup>2</sup> Cette divinité du νοῦς humain, son affinité de nature avec le dieu, Aristote l'énonce constamment. Certains fragments de l'*Eudème* et du *Protreptique*, par leur insistance sur l'immortalité de l'âme et son étrangeté au corps, témoignent de la nature transcendante d'une partie de l'être humain (*Eudème*, fragment 1 – Cicéron, *De divinatione*, 1, 25, 53 ; fragment 4 – Proclus, in *Platonis Timaeum commentaria*, 338c-d ; fragment 5 – Proclus, in *Platonis rem publicam commentarii*, 2, 349, 13-26 ; fragment 6 – Plutarque, *Moralia* 115b-e ; fragment 12 – Al-Kindi, cod. *Taimuriyye Falsafa* 55 / *Protreptique*, fragment 10b – Augustin, *Contra Iulianum*, 4, 15, 78). D'autres fragments du *Protreptique*, pour convaincre de l'urgence de la vie philosophique, soulignent la divinité de la faculté qui la rend possible (fragment 10c – Cicéron, *De finibus*, 2, 13, 39-40 ; fragment 11 – Jamblique, *Protreptique*, 49, 3-52, 16). Dans l'*Ethica Nicomachea*, X, dont on connaît la parenté avec le *Protreptique*, Aristote souligne ainsi la divinité et la noblesse de cette partie de nous-mêmes (X, 7, 1177a12-17 ; 1177a21 ; X, 9, 1179a26-27). Dans le *De Anima* (I, 4, 408b29-30 ; II, 2, 413b24-27 ; III, 4, 429b5) ou le *De generatione animalium* (II, 3, 736b16-21) il précise encore que le νοῦς est éternel et séparé du corps. Dans le *De partibus animalium* (IV, 10, 686a27-32), il explique que l'homme se tient droit, en fonction du tropisme qui l'attire vers le céleste et le divin, auxquels son intellect l'apparente. Par cette dernière remarque, Aristote reprend à son compte ces passages du *Timée* (44d ; 90ac), où Platon explique, en fonction de cette même parenté entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine, la structure de la tête et son orientation vers le ciel. Du reste, l'origine platonicienne de cette thèse qui souligne la divinité de l'intellect est parfaitement évidente (Cf. E. Franck, 1940, p. 178). Pourtant, ce n'est jamais à son maître qu'il se réfère pour justifier une telle affirmation. Il se tourne plutôt vers Anaxagore (*Protreptique*, fragment 10c – Jamblique, *Protreptique*, 48, 17-18 ; fragment 11 – Jamblique, *Protreptique*, 49, 3-52, 16 ; *Ethica Eudemia*, I, 5, 1216a13-14), puisque celui-ci affirme la ressemblance entre tous les intellects et le Νοῦς principal (DK 59 B12, 30-31). Il évoque aussi Hermotime de Clazomène qui, par des expériences extatiques, aurait fait beaucoup pour implanter l'idée de la transcendance de l'intellect par rapport au corps et, par suite, de sa divinité (*Protreptique*, fragment 10c – Jamblique, *Protreptique*, 48, 17-18 ; *Métaphysique*, A, 3, 984b19 ; *De Anima*, I, 2, 404a25). Detienne (1964, pp. 167-178) souligne l'importance de la transformation de l'idée du νοῦς, à l'origine de laquelle serait Hermotime, transformation qui justifierait son rapprochement avec la figure d'Anaxagore. On comprend, en tout cas, que cette affiliation d'une certaine faculté humaine au divin permet de caractériser son exercice comme une occupation supérieure, plus proche de l'excellence divine que de l'humaine condition (*Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177b26-1178a2 ; X, 8, 1178b26-27 ; *Protreptique*, fragment 12 – Augustin, *De Trinitate*, 14, 9, 12 ; *Métaphysique*, A, 2, 982b28-983a6).

motifs qui justifient le mieux l'utilisation du modèle humain. Il est évident qu'Aristote l'a à l'esprit, en soulignant sa ressemblance avec la meilleure occupation humaine. Pourtant, elle n'en est pas le motif le plus explicite. En vérité, elle ne peut pas l'être. La divinité de la substance immobile n'est pas un présupposé de la démonstration ; elle en est la conclusion<sup>1</sup>. L'occupation de la substance immobile non plus n'a pas encore été explicitement définie en lien avec l'intellection, puisque c'est le schème humain qui le doit permettre. On comprend donc que la ressemblance entre l'occupation de la substance immobile et la meilleure occupation humaine doit pouvoir s'appuyer, afin d'être légitime, sur d'autres affinités que cette parenté noétique et divine. Or, à ce stade de *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7, il n'est guère que l'actualité et la perfection de la substance immobile qui puissent servir de critère au choix du modèle humain. Mais, là encore, l'homme démontre avoir une certaine affinité avec la substance première. De fait, son occupation la meilleure a quelque chose à voir avec le bonheur. Or,  $\Theta$  6 témoigne<sup>2</sup> qu'il est une activité actuelle et autarcique, à laquelle appartient surtout la θεωρία, dont le *Protreptique*, *Métaphysique*,  $A$ , 2 et le X<sup>ème</sup> livre de l'*Ethica Nicomachea* essentiellement, détaillent les motifs de supériorité qui sont tous conformes à l'occupation présumée de la substance immobile<sup>3</sup>. La θεωρία, dit Aristote, est l'occupation la plus autarcique qui soit<sup>4</sup>, puisqu'elle est à elle-même sa propre fin<sup>5</sup>, puisqu'elle est la plus continue<sup>6</sup>, puisqu'elle consiste en une vie de

<sup>1</sup> Aussi Simplicius note-t-il, dans son commentaire au *De Anima*, III, 4, que c'est *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7 qui recèle tout ou partie des raisons de la séparation et de l'éternité de l'intellect humain. Cf. *In libros aristotelis de anima commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume XI, édité par M. Hayduck, Berlin, G. Reimer, 1882, 217, 23-27.

<sup>2</sup> Cf. pp. 550-554.

<sup>3</sup> S. Broadie (1993, pp. 402-409) refuse de croire que la comparaison entre la meilleure occupation humaine et celle de la substance première concerne la θεωρία. Aristote, explique-t-elle, souhaiterait simplement souligner que l'occupation du Premier Moteur, comme c'est le cas de l'activité théorique en l'homme, s'accompagne de plaisir et de bonheur, sans pour autant indiquer que cette activité est elle aussi contemplative. Ce refus repose essentiellement sur deux raisons, à savoir sur une volonté d'isoler l'un de l'autre *Métaphysique*,  $\Lambda$  et l'*Ethica Nicomachea*, X, au seul motif que ces deux textes n'obéissent pas au même objectif démonstratif (puisque l'un est dévolu à l'étude de la production du mouvement céleste et l'autre à une recherche éthique) et surtout sur la conviction que la causalité du Premier Moteur est efficiente et donc que son activité noétique est cinétique, plutôt que contemplative. À ces deux motifs, on peut objecter, d'une part, chacun des arguments mobilisés au chapitre VI en faveur de la seule causalité finale du Premier Moteur, d'autre part que limiter la validité de la comparaison entre l'activité humaine la meilleure et celle du Premier Moteur aux seules questions du bonheur et du plaisir implique déjà qu'Aristote ne juge pas hors de propos de mobiliser, en  $\Lambda$ , certaines considérations éthiques. Il n'est donc aucune raison pour que cette mobilisation ne concerne pas également la θεωρία.

<sup>4</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177a27.

<sup>5</sup> *Protreptique*, fragments 6 (Jamblique, *Protreptique*, 41, 15-43, 25) et 12 (Jamblique, *Protreptique*, 52, 16-54, 5) ; *Métaphysique*,  $A$ , 2, 982a14-16 ; 982a31 sqq. ; 982b11.

<sup>6</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177a22-23.

loisir<sup>1</sup> et n'a donc, pour s'exercer, nul besoin des biens extérieurs<sup>2</sup>. Par là s'établit la conformité d'une certaine occupation humaine et de ce que doit être celle de la substance actuelle, puisqu'elle semble assez bien traduire les exigences, au niveau humain, de la supériorité de l'Acte pur. Du reste, ce n'est pas uniquement en un sens objectif, mais aussi en un sens subjectif, que cette occupation est la meilleure (ἀρίστη) pour nous, car c'est à celui qui mène une vie contemplative qu'Aristote accorde le bonheur le plus grand<sup>3</sup>. À son tour, cette perfection subjective de la θεωρία est un nouveau motif de conformité du schème humain au cas divin, car il serait bien étrange que l'occupation de la substance immobile ne lui fût pas agréable.

À tous égards, la meilleure διαγωγή de l'homme semble bel et bien proposer un modèle pertinent à l'étude de celle du Premier Moteur. Pourtant, en *Métaphysique*, Λ, 7, en même temps qu'il convoque le cas humain à titre de modèle, Aristote en esquisse aussitôt une limite, celle de la fugacité, puisque cette occupation, dit-il, n'existe pour nous que « pendant peu de temps » (μικρὸν χρόνον 1072b15), tandis qu'on devine sans mal que le Premier Moteur la connaît éternellement. Au reste, la suite du texte l'exprimera très clairement :

« (en effet, lui, il est toujours ainsi ; mais pour nous, c'est impossible) »<sup>4</sup>

Il n'y a ici rien d'inattendu. L'Acte pur se livre à une occupation éternelle ou plutôt il s'y livre éternellement. Au regard de l'homme, cela implique une double manière d'entendre « μικρὸν χρόνον » : non seulement en vertu d'une distinction entre l'éternité et la corruptibilité, mais aussi en vertu de l'opposition entre la continuité et l'intermittence. Dans les deux cas, c'est la puissance consubstantielle de l'homme qui est en jeu, non pas celle de l'activité. C'est parce que l'homme est un être corruptible et potentiel qu'aucune

<sup>1</sup> *Protreptique*, fragment 12 Jamblique, *Protreptique*, 52, 16-54, 5) ; *De Caelo*, II, 1, 284a31-32 ; *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177b4 ; *Politique*, VII, 15, 1334 a30-34.

<sup>2</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177a27-b1 ; X, 8, 1178a23-b7 ; *Protreptique*, fragment 12 (Jamblique, *Protreptique*, 52, 16-54, 5).

<sup>3</sup> Soit en soulignant, dans la perspective platonicienne du *Protreptique* (fragment 4 – Jamblique, *Protreptique*, 37, 3-22 ; fragment 6 – Jamblique, *Protreptique*, 41, 15-43, 25) que la contemplation engendre une science utile à la conduite de la vie, soit en montrant qu'elle s'intègre parfaitement à la définition générique du bonheur, en tant qu'elle est l'activité excellente de la meilleure partie de l'âme (*Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177a12-17 ; *Protreptique*, fragment 6 – Jamblique, *Protreptique*, 41, 15-43, 25), soit enfin en insistant sur l'accomplissement de la nature et de la finalité humaines que la θεωρία rend possible (*Protreptique*, fragment 7 – Jamblique, *Protreptique*, 43, 25-45, 3 ; fragment 10c – Cicéron, *De finibus*, II, 13, 39-40 ; fragment 11 – Jamblique, *Protreptique*, 49, 3-52, 16 ; fragment 14 – Jamblique, *Protreptique*, 56, 13-59, 18 ; *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177a21 ; 1178a2-8).

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b15-16 : (οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνο· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον). Nous suivons la ponctuation de Ross, reprise par A. Laks (2000, p. 231-233). Cependant, parce que cela tient à la lecture que nous estimons être la bonne de la proposition qui suit ce passage (« ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τοῦτου »), nous nous en expliquons plus bas, pp. 563-568.

occupation, dans son cas, ne sera jamais éternelle, pas même la θεωρία qui ne compte pourtant en elle-même aucun motif d'arrêt. Mais c'est aussi parce qu'il est corruptible et potentiel que, même à l'échelle de la totalité de sa vie, l'activité théorique ne sera au mieux qu'intermittente, précisément parce que l'homme est d'une nature composée<sup>1</sup> et que l'actualisation de l'une des parties de son être est toujours au détriment de l'actualisation de toutes les autres. C'est pourquoi, comme toute autre, l'activité théorique entraînera de la fatigue et une certaine lassitude<sup>2</sup>. C'est pourquoi il lui faudra s'interrompre pour pourvoir aux nécessités de la vie (nourriture, soin du corps, repos, sommeil<sup>3</sup>), sans lesquelles elle ne pourrait ni s'accomplir, ni reprendre<sup>4</sup>. On perçoit ainsi toute l'ambiguïté de la comparaison (ὄρα 1072b15) qu'Aristote établit entre la meilleure occupation humaine et celle de la substance immobile. Elle n'indique ni une parfaite identité, ni une simple analogie<sup>5</sup>, mais un rapport complexe, dans lequel l'activité recherchée semble commune, mais où les divers degrés d'actualité de celui qui s'y livre déterminent des critères de différenciation.

## II. 2. b. 1072b15-16 : La valeur du plaisir

La suite de l'examen est plus délicate. Certes, le thème essentiel en est évident : Aristote établit, en 1072b16, que le Premier Moteur prend plaisir à sa διαγωγή. Il est toutefois difficile de déterminer à la fois le sens véritable et la fonction démonstrative exacte de cette allusion au plaisir. Cela tient à deux éléments problématiques : dans une certaine mesure, l'établissement du texte, mais surtout la ponctuation du passage. Il existe deux versions concurrentes de la ligne b16. Les manuscrits E J Ab donnent :

ἐπεὶ καὶ ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια τοῦτου<sup>6</sup>

Ross, cependant, sur la base d'une correction marginale de E, mais surtout de la paraphrase de Themistius et du Pseudo Alexandre, a proposé une conjecture qui intervertit le sujet et l'attribut :

ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τοῦτου

<sup>1</sup> On perçoit ici une certaine réminiscence du *Phèdre* qui rattachait, en un langage mythique et non technique, la brièveté de la contemplation des essences à la composition de l'attelage ailé. Cf. *Phèdre*, 247ae.

<sup>2</sup> *Ethica Nicomachea*, VII, 15, 1054b20-23 ; X, 4, 1175a4-7. Cf. pp. 550 *sqq.*

<sup>3</sup> *De somno et vigilia*, 1, 454b8.

<sup>4</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 9, 1178b33-1179a9.

<sup>5</sup> A. Laks, 2000, p. 233.

<sup>6</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b16. C'est aussi ce que semble lire Averroès.

C'est cette leçon que portent les manuscrits M et C (que Ross n'a pas recensés). C'est elle que reprend la totalité des éditeurs et des interprètes du texte<sup>1</sup>. C'est elle qui donne au texte le sens le meilleur. Selon la première leçon, en effet, il faudrait comprendre que le plaisir est l'acte du Premier Moteur. Dans la relation qu'elle établit entre le plaisir et l'acte, cette proposition peut paraître pertinente, puisqu'on sait qu'Aristote dit du plaisir qu'il réside dans l'acte (ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἢ ἡδονῇ)<sup>2</sup>, qu'il le parachève (ἢ δ' ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας)<sup>3</sup>. Il est clair, cependant que la définition aristotélicienne du plaisir, bien qu'elle les relie nécessairement, n'identifie pas absolument le plaisir à l'acte et, sur ce point, la pure actualité du Premier Moteur ne semble pas pouvoir justifier une nouvelle définition du plaisir. Celui-ci, en effet, n'est pas l'acte lui-même, mais ce qui l'achève, et il ne l'achève pas à la manière d'une disposition immanente (οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα)<sup>4</sup>, mais comme une fin supplémentaire (ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος)<sup>5</sup>. En outre, cette leçon ne se contente pas d'établir une stricte identité entre le plaisir et l'acte ; elle identifie surtout le plaisir à l'acte du Premier Moteur lui-même, comme s'il n'y avait de plaisir qu'en lui. Or, tous les animaux, bien entendu, connaissent le plaisir. Du reste, l'environnement textuel du passage témoigne à lui seul qu'il en va autrement. En effet, il n'y a aucun sens à mobiliser l'exemple de la meilleure occupation humaine, si celle-ci n'est pas plaisante. Il n'est pas plus intelligible de dire, à la suite de cette proposition<sup>6</sup>, que d'autres activités humaines (l'intellection, la veille et la sensation) sont agréables en raison de l'actualité qu'elles contiennent. On pourrait toujours faire l'hypothèse qu'elles sont plaisantes en raison de l'identité maximale du plaisir et de l'acte du Premier Moteur, ce qui impliquerait que ce dernier fût le principe de notre plaisir. Cependant, Aristote n'exprime jamais un tel avis. On pourrait aussi tenter de justifier cette identité entre le plaisir lui-même et l'acte du Premier Moteur, en mobilisant ce texte de l'*Ethica Nicomachea*, VII, 15<sup>7</sup> qui rattache à la simplicité de la nature divine la possibilité d'un plaisir unique et continu. Pourtant, ce texte paraît plus conforme à la seconde leçon qu'à celle-ci, puisqu'Aristote ne dit pas alors que le plaisir est l'acte du dieu, mais plutôt que l'acte du dieu est un plaisir constant. C'est ainsi le sens même de l'analyse aristotélicienne du plaisir qui engage à adopter la seconde leçon qui, du reste, est suffisamment bien établie, parmi les témoins du texte. En disant que l'acte du Premier Moteur est un plaisir, Aristote confirme cette relation, qui n'est pas

<sup>1</sup> Notamment Jaeger, Tredennick, C. Natali (1994, p. 206), L. Elders, (1972, p. 182), A. Laks, (2000, p. 231).

<sup>2</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 4, 1175a1.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1175a15-16.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1174b32.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1174b33.

<sup>6</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b17-18.

<sup>7</sup> *Ethica Nicomachea*, VII, 15, 1154b24-26. Cf. p. 550.

une identité, entre l'acte et l'accomplissement que l'agrément lui donne. Il confirme aussi le caractère inexorable et constant du plaisir que ressent la substance immobile, elle qui est simple et acte, dont l'acte, par conséquent, est nécessairement et continuellement plaisant. Il confirme encore que l'occupation du Premier Moteur sera conforme à sa pure actualité, puisque le plaisir n'est pas un mouvement<sup>1</sup>, ni une progression<sup>2</sup>, mais un tout parfait<sup>3</sup>, achevé. Il confirme enfin que c'est bien de la θεωρία qu'il va s'agir, puisque celle-ci est toujours décrite, depuis le *Protreptique*, comme une activité plaisante et même la plus plaisante<sup>4</sup>.

Ces remarques, cependant, ne suffisent pas à fixer le sens de la proposition : demeure encore le problème de la structuration du texte et, par suite, de sa ponctuation. De fait, cette proposition ne consiste pas uniquement à énoncer que l'acte du Premier Moteur est un plaisir, mais surtout à faire fond sur cette équivalence (« ἐπεὶ »), dans le but de démontrer l'un des points qui précèdent. À l'évidence, la proposition « ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον »<sup>5</sup> est une simple digression qui ne peut être ce sur quoi porte l'explication. Le plaisir que le Premier Moteur prend à son acte n'est pas la raison pour laquelle il nous est impossible de nous livrer éternellement à l'occupation la meilleure. C'est pourquoi tous les éditeurs du texte placent cette proposition entre parenthèses. Dès lors, le problème est de savoir si « ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου » porte sur ce qui précède immédiatement l'énoncé mis entre parenthèses, à savoir « οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο »<sup>6</sup>, ou bien sur le premier élément de l'examen, c'est-à-dire sur la comparaison entre l'occupation humaine la meilleure et celle du Premier Moteur : « διαγωγή δ' ἐστὶν οἷα ἢ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν »<sup>7</sup>. Dans le premier cas, il faudrait suivre la ponctuation de Jaeger :

διαγωγή δ' ἐστὶν οἷα ἢ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο (ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου<sup>8</sup>

Dans le second, celle de Ross :

διαγωγή δ' ἐστὶν οἷα ἢ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου

<sup>1</sup> *Ibidem*, X, 3, 1174a19 ; 1174b6-7.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1174a19-b5 ; b7-9.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1174b5-6 ; b9 ; b13-14.

<sup>4</sup> *Protreptique*, fragments 14 (Jamblique, *Protreptique*, 56, 13-59, 18) et 15 (Jamblique, *Protreptique*, 59, 19-60, 15) ; *Ethica Nicomachea*, X, 4, 1174b13-24 ; X, 6, 1176a1-3 ; X, 7, 1177a23-27.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b16.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1072b15.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1072b14-15.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 1072b14-16.

D'un point de vue purement syntaxique, il paraîtrait plus naturel d'adopter la première hypothèse. En effet, la présence du « μὲν » seul et surtout celle des deux « γάρ », ou bien encore l'anacoluthé engendrée par « μὲν γάρ », rendent la ponctuation de Jaeger plus satisfaisante. Il faudrait donc traduire le passage ainsi :

« Quant à son occupation, elle est comme celle qui est la meilleure pour nous pendant peu de temps. En effet, lui, il est toujours ainsi (car pour nous, à la vérité, c'est impossible), puisque que son acte est aussi un plaisir. »

Dans cette lecture, on le voit, c'est le plaisir que le Premier Moteur prend à son acte qui explique qu'il s'y livre éternellement. Cela n'est pas dénué de fondement. Les interprètes<sup>1</sup> qui soutiennent cette lecture font valoir, en effet, que le plaisir est un motif de poursuite de l'activité, voire d'éternité dans le cas de l'Acte pur. À nouveau, on peut mobiliser ce passage de l'*Ethica Nicomachea*, VII, 15 qui rattache à la complexité de notre nature corruptible la fatigue que nous ressentons, lorsque nous exerçons trop longtemps une activité et en raison de laquelle on y met un terme<sup>2</sup>. En revanche, un être simple, comme la substance immobile, ne se lassera pas, de sorte qu'il n'y a aucune raison pour qu'il cesse de s'y livrer<sup>3</sup>. En outre, il ne semble pas que ce soit uniquement dans la différence entre le Premier Moteur et l'homme que l'analyse aristotélicienne du plaisir puisse donner un fondement à l'éternité de l'occupation divine car, même pour l'homme, le plaisir peut expliquer la poursuite d'une activité. Le plaisir, en effet, augmente (συνάξει) l'activité. Il la rend plus intense, plus précise, plus réussie<sup>4</sup>. Le plaisir est aussi un motif de prolongation : c'est parce qu'une activité est déplaisante, ou parce qu'elle le devient, qu'on s'en détourne ; c'est parce qu'elle est plaisante qu'on continue de s'y adonner<sup>5</sup>. Malgré ces quelques cautions, cette lecture ne paraît ni totalement satisfaisante, ni tout à fait exacte. Il est vrai que le plaisir explique que nous poursuivions plus longtemps une activité. Il est encore vrai que l'Acte pur ne se fatiguera jamais de son occupation. Cependant, il est très clair que ce n'est pas le plaisir qui peut expliquer que le Premier Moteur se livre éternellement à sa διαγωγή, mais sa pure actualité. Par rapport à l'éternité, ce n'est pas le plaisir qui est premier ; c'est l'Acte pur. Le plaisir est en fait, au même titre que l'éternité, la conséquence de l'actualité. C'est uniquement dans le cas d'êtres

<sup>1</sup> Pseudo Alexandre, *op. cit.*, 697 ; H. Bonitz, 1849, p. 501 ; R. Brague, 1988, p. 440 ; C. Natali, 1994, p. 206.

<sup>2</sup> Cf. également *Ethica Nicomachea*, X, 4, 1175a3-10.

<sup>3</sup> *Ibidem*, VII, 15, 1154b24-26. Cf. p. 550.

<sup>4</sup> *Ibidem*, X, 5, 1175a32-33 : « par exemple, ils deviennent des géomètres ceux qui prennent plaisir à pratiquer la géométrie et ils en comprennent mieux chaque aspect » / οἷον γεωμετρικοί γίνονται οἱ χαίροντες τῷ γεωμετεῖν, καὶ κατανοοῦσιν ἕκαστα μᾶλλον

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1175b13-15 : « Puisque le plaisir propre <à l'activité> la rend plus précise, plus longue et meilleure... » / ἐπεὶ δ' ἡ μὲν οἰκεία ἡδονὴ ἐξακριβοῖ τὰς ἐνεργείας καὶ χρονιωτέρας καὶ βελτίους ποιεῖ

potentiels, c'est-à-dire d'êtres qui doivent nécessairement, à un moment ou à un autre, cesser une activité, que le plaisir qu'ils y prennent les engage un temps à la poursuivre. C'est donc sur la base de la puissance que s'explique la prolongation que le plaisir peut engendrer. Par suite, l'argumentation qui voit dans l'allusion au plaisir la raison de l'éternité de l'occupation du Premier Moteur semble inverser les raisons démonstratives. Du reste, ce serait une étrange argumentation que celle-ci : en fondant sur le plaisir l'éternité de cette occupation, c'est la doctrine de l'Acte pur qu'Aristote mettrait à mal, puisque il pourrait ainsi laisser croire que l'éternité de l'occupation du Premier Moteur est uniquement fonction du plaisir qu'il y prend, laissant ainsi ouverte la possibilité de comprendre à tort qu'il en changera, dès qu'elle lui deviendra pénible<sup>1</sup>.

C'est pourquoi il est nécessaire de mieux envisager la seconde structuration du passage. En vérité, les difficultés syntaxiques ne semblent pas insurmontables. Le « μὲν », relié à un pronom personnel (« ἡμῖν »), peut avoir une valeur intensive ; quant à la répétition de « γὰρ », elle peut indiquer une sorte de précision dans la précision, une parenthèse dans la parenthèse, un enchaînement, certes inélégant, du discours, mais qui n'est pas totalement incompréhensible. À moins qu'on ne lise « μὲν γὰρ » comme un tout et qu'on ne lui donne une valeur d'opposition à la proposition précédente, de sorte que l'anacoluthie disparaîtrait alors. Selon cette ponctuation en tout cas, l'opposition entre l'éternité de l'occupation du Premier Moteur et l'impossibilité qui est la nôtre de nous livrer éternellement à l'activité qui, pour nous, est pourtant la meilleure, serait un véritable balancement qui, à l'intérieur d'une unique parenthèse, aurait pour fonction de gloser rapidement – parce que ce n'est pas, à l'évidence, l'aspect le plus problématique de la proposition précédente<sup>2</sup> – le « μικρὸν χρόνον ἡμῖν ». Le texte trouve ainsi une construction argumentative cohérente. Surtout, cette ponctuation permet de faire porter la mention du plaisir sur l'attribution au Premier Moteur d'une occupation semblable à celle qui est la meilleure pour nous. En somme, ce serait l'adjectif « ἀρίστη » que le plaisir devrait expliquer. Or, dans ce nouveau cas de figure, le plaisir semble à même de remplir sa fonction : le fait que l'acte du Premier Moteur donne lieu à un plaisir qu'on sait constant permet de rendre compte de façon simple, mais néanmoins convaincante, de ce que l'occupation qu'on attribue au Premier Moteur est excellente. Adoptons donc la ponctuation de Ross, reprise par A. Laks et B. Botter<sup>3</sup>, et traduisons ainsi le passage :

« Quant à son occupation, elle est comme celle qui est la meilleure pour nous pendant peu de temps (en effet, lui, il est toujours ainsi ; mais pour nous, c'est impossible),

<sup>1</sup> C'est pourquoi A. Laks (2000, p. 233) s'étonne qu'on puisse rattacher l'éternité au plaisir.

<sup>2</sup> Ainsi qu'A. Laks le remarque (2000, p. 233).

<sup>3</sup> A. Laks, 2000, pp. 231-233 ; B. Botter, 2005, p. 196.



puisque que son acte est aussi un plaisir. » / διαγωγή δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνο· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου

## II. 2. c. 1072b17-18 : La valeur de l'acte

La mention du plaisir permet ainsi de justifier que la διαγωγή du Premier Moteur soit ἀρίστη, mais cette justification est ici relativement limitée, puisqu'elle porte seulement sur la valeur subjective de « ἀρίστη ». La notion de plaisir, en effet, ne peut faire mieux qu'expliquer pourquoi une activité est ressentie comme excellente par celui qui la pratique, non pas pourquoi elle l'est en elle-même : au regard de la perfection, le plaisir est une conséquence, plutôt qu'un fondement. Cependant, il permet de progresser d'une description des motifs subjectifs de la perfection vers une description de ses motifs objectifs. Point de plaisir, en effet, sans actualité. C'est pourquoi la perfection subjective de la διαγωγή du Premier Moteur repose *in fine*, à travers le plaisir, sur l'Acte pur lui-même. C'est pourquoi également le plaisir que nous prenons à nos occupations – et à la meilleure d'entre elles *a fortiori* – repose également, en dernière instance, sur l'actualité qu'elles impliquent. Aussi Aristote précise-t-il :

« Et c'est pour cette raison que la veille, la sensation et l'intellection sont les plus plaisantes, tandis que les espoirs et les souvenirs le sont à cause d'elles. »<sup>1</sup>

Ces activités ne sont pas toutes d'égale valeur. Une double différence les sépare. La première, la plus explicite, distingue les activités présentes (veille, sensation, intellection), de celles qui impliquent de regarder vers l'avenir ou le passé. Dans le premier cas, il s'agit d'activités qui, parce qu'elles sont présentes, impliquent une présence plus grande de l'acte, une actualité dans le double sens du terme. C'est pourquoi ces activités s'opposent non seulement au regard du temps dans lequel elles envisagent l'actualisation d'une puissance, mais encore quant au degré d'actualisation que chacune implique. Elles s'opposent donc aussi, pour ces mêmes raisons, relativement au degré de plaisir qu'elles rendent possible. Plus l'activité est présente, plus elle est actuelle. Plus elle est actuelle, plus elle est plaisante. De la sorte, Aristote montre que le plaisir pour l'homme est, ainsi qu'il en va pour le Premier Moteur, fonction du degré d'actualité qu'une activité implique<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b17-18 : καὶ διὰ τοῦτο ἐγγήγορσις αἰσθησις νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνημαὶ διὰ ταῦτα.

<sup>2</sup> Cependant, il n'est certainement pas besoin de lire dans cette précision, ni dans le « διὰ τοῦτο » qui l'introduit, une référence au Premier Moteur : A. Laks (2000, p. 234) montre, en effet, que τοῦτο, dans διὰ τοῦτο, vise l'ἐνέργεια et non τούτου (c'est-à-dire le Premier Moteur), à la même ligne. Sans doute ne s'agit-il pas non plus d'une allusion à l'Acte pur lui-même (contrairement à ce que propose G. Aubry, 2006, p. 234), plutôt qu'à la notion d'acte en général. En disant que c'est pour une certaine raison,

Par là, Aristote prolonge la pertinence de ce recours au schème humain pour décrire sa διαγωγή. La meilleure occupation humaine et celle du Premier Moteur répondent l'une et l'autre au même critère de perfection. C'est pourquoi il faut, avec A. Laks<sup>1</sup>, estimer qu'il n'est pas nécessaire de considérer, ainsi que le font Ross et Jaeger par la ponctuation qu'ils adoptent, que cette précision sur le plaisir que nous prenons à des activités plus actuelles est purement parenthétique<sup>2</sup>. Plus qu'une digression ou une précision à la marge, elle est une façon de prolonger la validité de ce rapprochement entre l'homme et la substance immobile. L'examen de la διαγωγή du Premier Moteur a ainsi commencé par mobiliser l'exemple de la meilleure occupation humaine pour la rapprocher de celle du Premier Moteur, puis a justifié ce rapprochement à partir de la notion de plaisir que l'Acte pur rend nécessaire. Il semble normal qu'Aristote cherche alors à confirmer cette première description de la διαγωγή du Premier Moteur, en montrant que le plaisir qu'il y prend répond à des structures que l'homme ne méconnaît pas. La mobilisation du modèle humain implique ainsi d'adopter une structure en miroir : l'analyse va de l'homme à la substance immobile, puis, de celle-ci, retourne à l'homme.

On a dit qu'une double différence distinguait, dans ce court passage, l'ensemble des activités qu'Aristote y mentionnait. La plus évidente oppose, au regard de l'actualité et du plaisir, les souvenirs ou les espoirs aux activités présentes et plus actuelles que sont la veille, la sensation et l'intellection. Une autre distinction court parmi cette dernière sorte d'activités. Il est évident qu'Aristote les énumère dans un ordre hiérarchique : la veille implique une potentialité plus grande que la sensation qui, à son tour, a plus d'affinité avec la puissance que l'intellection, ne serait-ce que parce que celle-ci est plus autarcique et plus continue. De même donc que le premier et le second groupe d'activités s'opposent quant à leur actualité et à leur plaisir, de même, au sein de ce premier groupe, on lit une distinction qui s'appuie sur ces deux mêmes critères : l'intellection apparaît, à tout point de vue, comme l'une des activités humaines les plus actuelles et donc les plus plaisantes. Sans doute, dès ce moment, est en partie déterminée à quel type d'occupation l'homme et le Premier Moteur se livrent ensemble et prennent le plus de plaisir. Une partie de la nature de cette διαγωγή est dès lors établie – il s'agit d'une νόησις ; un aspect de sa perfection – l'actualité et donc le plaisir – est justifié. Mais, parce que, au sein même de la

---

énumérée plus haut, que la veille, la sensation et l'intellection sont plus plaisantes pour l'homme que ne le sont le souvenir et l'espoir, Aristote ne vise sans doute pas à fonder le plaisir humain sur la doctrine de l'Acte pur, ni, par là, à rattacher le plaisir que nous éprouvons à cette finalité universelle que représente la parfaite actualité de la substance immobile, mais, plus vraisemblablement, à montrer simplement un parallélisme structurel, sur la question du plaisir, comme sur celle de l'acte, entre l'homme et le Premier Moteur.

<sup>1</sup> A. Laks, 2000, p. 234.

<sup>2</sup> L'un et l'autre la placent entre parenthèses.

νόησις, on peut envisager des degrés divers de perfection, selon qu'elle est plus ou moins actuelle, et donc plus ou moins plaisante, la suite de l'examen consistera à déterminer le degré maximal de perfection d'une νόησις. On comprend, en tout cas, que la prochaine section argumentative s'ouvre directement sur le concept de νόησις, au sujet duquel Aristote énonce l'existence d'une forme particulièrement pure, orientée vers la saisie d'un objet particulièrement bon. De fait, c'est dans l'énoncé hiérarchisé des activités humaines qui sont plus plaisantes et plus actuelles qu'intervient, au sommet de cette liste, l'entrée en scène de l'occupation noétique qui permettra à l'examen d'avancer, en en déterminant les conditions de perfection et, par suite, les affinités possibles avec l'occupation du Premier Moteur. On comprend aussi que cette recherche de la perfection n'aura, pour progresser, que cette seule base de l'actualité, puisque c'est sur elle que se fondent *in fine* la valeur du plaisir et celle de l'intellection. On comprend en somme que la découverte de l'occupation du Premier Moteur consistera à traduire, dans le langage du plaisir et de l'intellection les exigences de la pure ἐνέργεια.

### II. 3. 1072b18-19 : L'intellection du meilleur

« Or, l'intellection qui est par soi (ἡ καθ' αὐτήν) porte sur le meilleur par soi (τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου) et celle qui l'est au plus haut point (ἡ μάλιστα) porte sur ce qui l'est au plus haut point (τοῦ μάλιστα). »<sup>1</sup>

Est ainsi implicitement confirmé ce que la conjugaison de la doctrine de l'Acte pur et de la description du Premier Moteur comme un intelligible premier laissait supposer<sup>2</sup> : le Premier Moteur est un νοῦς. À partir de maintenant, l'occupation recherchée ne cessera d'être envisagée sous l'ange noétique. Ici, Aristote ne vise sans doute pas tant à justifier qu'il soit, à partir de maintenant, question de νόησις, qu'à déterminer à quel type de νόησις s'identifie l'occupation la meilleure<sup>3</sup>. C'est pourquoi, dans la première proposition, Aristote fait se correspondre une νόησις καθ' αὐτήν et le meilleur par soi. Par νόησις καθ' αὐτήν, il est probable qu'il ne faille pas uniquement comprendre l'intellection en elle-même, c'est-à-dire n'importe quelle intellection<sup>4</sup>, mais plutôt une forme particulière de νόησις. C'est, ce que suggère, à un premier niveau, le redoublement de l'article (« ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτήν »). C'est ce que suggère surtout la polysémie de καθ' αὐτό qu'Aristote

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b18-19 : ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτήν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα.

<sup>2</sup> Cf. p. 556.

<sup>3</sup> En effet, le caractère noétique de cette occupation est un acquis implicite des développements précédents.

<sup>4</sup> Contrairement à ce que suggère la traduction d'A. Laks : « Or l'intellection est en elle-même [intellection] de ce qui est le meilleur par lui-même... » (cf. 2007, p. 87).

explicite en *Métaphysique*, Δ, 18. Si la νόησις καθ' αὐτήν, en effet, désignait uniquement la quiddité de la νόησις, ainsi que le premier sens de καθ' αὐτό l'indique<sup>1</sup>, on comprendrait alors mal qu'Aristote expliquât ensuite que cette intellection, par son essence même, porte sur le meilleur par soi, puisqu'il est de nombreux actes intellectifs, qui méritent ce nom, mais qui ne visent pas un objet aussi noble. C'est pourquoi c'est sans doute à un autre sens de καθ' αὐτό qu'il faut s'en remettre ici, lequel spécifie, à l'intérieur de la νόησις, une forme particulière qui, en l'occurrence, est particulièrement noétique. Καθ' αὐτό, en effet, se dit encore de ce qui n'a pas d'autre cause que soi (ἐστὶ οὐ μὴ ἔστιν ἄλλο αἴτιον)<sup>2</sup>. On comprend ainsi mieux que l'intellection en question porte sur un objet excellent, puisque c'est d'une intellection pure qu'il s'agit, d'une intellection uniquement intellectuelle, c'est-à-dire d'une intellection qui ne doit rien aux autres facultés de l'âme, mais qui s'accomplit au moyen de la seule faculté noétique. J. G. Defilippo<sup>3</sup> montre que cette description de la νόησις καθ' αὐτήν s'inspire vraisemblablement d'un passage du *Phédon*<sup>4</sup>, dans lequel Platon indique que c'est par une réflexion par soi (« καθ' αὐτήν [...] τῆ διανοία »), libérée des images et de toutes les autres sensations, qu'on peut atteindre la connaissance de ce que chaque chose est en elle-même (αὐτὸ καθ' αὐτὸ [...] ἕκαστον). Dans ces deux textes, une pensée par soi ouvre sur la connaissance d'un objet par soi. Dans ce texte, comme ici sans doute en Δ 7, l'intellection par soi désigne une pensée pure, déliée du concours que lui peuvent prêter les sens ou d'autres facultés psychiques. C'est ainsi, du reste, que Ross la comprend<sup>5</sup> : la νόησις καθ' αὐτήν indique selon lui l'intellection qui ne dépend pas de l'imagination ni des sens. Mais, il ne s'ensuit pas nécessairement de là, contrairement à ce que pose Ross<sup>6</sup>, que l'intellection ici décrite concerne uniquement celle du Premier Moteur, à l'exclusion de la pensée humaine. Il arrive certes bien à Aristote de dire que l'âme ne peut penser sans images<sup>7</sup>, mais sans doute vise-t-il alors l'intellect pratique. Il est vrai que, pour les formes engagées dans la matière, l'intellection théorique de celles-ci implique d'avoir perçu antérieurement des êtres sensibles, mais il demeure que l'intellect en entéléchie première, peut ensuite les penser sans passer à nouveau par la perception ni l'imagination<sup>8</sup>. Il

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Δ, 18, 1022a25-27. On peut exclure les autres sens de l'expression (ceux qui concernent l'attribution) car ils n'ont manifestement aucune pertinence dans ce contexte.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1022a32-33.

<sup>3</sup> J. G. Defilippo, 1994, p. 405.

<sup>4</sup> Platon, *Phédon*, 65e-66a.

<sup>5</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 379.

<sup>6</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 379 : « ἡ ... νόησις ἢ καθ' αὐτήν, thinking in itself as distinguished from human thinking which depends on sense and imagination. »

<sup>7</sup> *De Anima*, III, 7, 431a16-17.

<sup>8</sup> *Ibidem*, III, 4, 429b7-8. C'est pourquoi l'hypothèse d'Alexandre, qui voit là une allusion au νοῦς καθ' ἐνέργειαν, par opposition au νοῦς καθ' ἔξιν et au νοῦς δυνάμει, quoi qu'en dise Ross (1924, II, p. 379), n'est pas dénuée de sens.

demeure surtout qu'il est à la portée du νοῦς humain de penser des objets parfaitement intelligibles, qui ne s'inscrivent jamais dans une matière<sup>1</sup>, et dont l'intellection, par suite, ne doit rien aux autres facultés psychiques. Au reste, les développements précédents ont montré qu'Aristote prenait soin d'établir la possibilité d'étudier l'occupation du Premier Moteur à partir de l'exemple de la meilleure occupation humaine. L'opposition entre l'éternité de l'occupation du Premier Moteur et la fugacité de la nôtre<sup>2</sup> n'a pas démenti la validité de ce modèle. Elle l'a simplement nuancée, en laissant entrevoir la nécessité d'ajuster les résultats de l'enquête à la supériorité de l'Acte pur<sup>3</sup>. C'est donc de la νόησις en général qu'il est ici question<sup>4</sup>.

Cette forme particulièrement pure d'intellection théorique, Aristote la met en rapport avec un objet d'un genre particulier : le meilleur par soi (τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου). On pourrait s'étonner de ce qu'il ne s'agît pas de l'intelligible par soi, ou plutôt du plus intelligible par soi. Pourquoi une intellection pure devrait-elle porter sur le bien, plutôt que sur l'intelligible ? En vérité, cette mise en relation de l'intellection et du bien traduit la nécessité de déterminer une διαγωγή ἀρίστη. Surtout, elle prolonge très clairement, comme l'indiquent J. G. Defilippo et A. Laks<sup>5</sup>, les enseignements du premier volet de Λ 7, dans lequel l'argument des rangées<sup>6</sup> a montré la correspondance entre l'intelligible et le beau et même l'identité du premier intelligible et du premier désirable<sup>7</sup>. Du reste, le redoublement du καθ' αὐτό et son attribution au meilleur indiquent assez clairement qu'Aristote tire ici profit des résultats de cet argument, au moyen duquel il a pu énumérer des intelligibles *par soi* (νοητῆ [...] καθ' αὐτήν)<sup>8</sup> qui sont aussi autant de termes bons (τὸ καλόν)<sup>9</sup> et préférables en vertu d'eux-mêmes (τὸ δι' αὐτὸ ἀίρετόν)<sup>10</sup>. De la sorte, dire que l'intellection par soi est une intellection du meilleur par soi, en même temps qu'il fait porter l'intellection sur le bien, la relie aussi à l'ordre intelligible.

Par l'attribution d'un tel objet de pensée à la νόησις καθ' αὐτήν, Aristote insiste – à la marge – sur la pureté de cette intellection, puisque le νοῦς, contrairement au sens, n'est pas

<sup>1</sup> *Ibidem*, 430a3.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b15-16.

<sup>3</sup> Ce sera le cas à partir de 1072b25 : εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε.

<sup>4</sup> C'est pourquoi la plupart des interprètes s'accordent à souligner la validité générale de cette description de l'intellection : J. G. Defilippo (1994, p. 405), C. Natali (1994, p. 208), A. Laks (2000, p. 234), B. Botter (2005, p. 201).

<sup>5</sup> J. G. Defilippo, 1994, p. 405 ; A. Laks, 2000, p. 234.

<sup>6</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072a30-b1. Cf. chapitre V, pp. 335-345.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1072a27.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 1072a30-31.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 1072a34.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 1072a35.

astreint à la saisie d'un objet médiocre. À l'inverse de l'œil qui est ébloui par une lumière trop forte et qui demeure aveugle quelque temps après, l'intellect peut penser un intelligible fortement intelligible. Il renforce ainsi sa capacité intellectuelle, plutôt qu'il ne la détruit<sup>1</sup>. Il produit surtout une description habituelle de la νόησις la plus haute qu'il met toujours en rapport avec l'objet le plus haut. À ses yeux, en effet, la valeur d'une pensée ne se mesure pas uniquement à la pureté de l'intellection, mais tout autant à celle de l'objet sur lequel elle s'exerce. Disons même plus précisément qu'il n'est d'intellection vraiment pure que celle qui s'exerce sur un objet vraiment intelligible<sup>2</sup>. À ce qui est *au plus haut point* νόησις correspond ce qui est *au plus haut point* le meilleur, de même que, en *Métaphysique*, E, 1, la science la plus précieuse (« τὴν τιμιωτάτην ») porte sur le genre d'être le plus précieux (« περὶ τὸ τιμιώτατον γένος »). On rencontre une formulation encore plus similaire, en *Métaphysique*, A, 2, où ce qui est science *au plus haut point* (« τὴν μάλιστα ἐπιστήμην »)<sup>3</sup> porte sur ce qui est *au plus haut point* objet de science (« τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ »)<sup>4</sup>.

À tous égards, la description qu'Aristote donne ici de ce qu'est, ou de ce qu'est, en partie, la διαγωγή la meilleure se propose comme le produit d'une intensification de l'ensemble des critères dont il dispose pour en déterminer la nature. Ces critères sont au nombre de trois ; ce sont ceux que le début de l'examen (1072a14-18) a pu mettre en évidence, à savoir, l'acte en premier lieu, puis ses deux corollaires que sont le plaisir, et la νόησις elle-même. Dans ce court passage, Aristote exploite ce dernier critère : sera meilleure, voire parfaite, la νόησις qui sera le plus νόησις, c'est-à-dire la νόησις du genre le plus haut qui se tourne vers la saisie de l'objet le plus haut ou le plus propre à être saisi. Par là, Aristote élabore les conditions d'une νόησις optimale. Mais, de la sorte, il traduit, en réalité, dans le langage de l'intellection, les conditions d'une ἐνέργεια véritable : si la

<sup>1</sup> *De Anima*, III, 4, 429a31-b4 : « Le sens, en effet, ne peut pas percevoir à la suite d'une perception sensible très forte (...), mais l'intellect, quand il pense une chose très fortement intelligible, ne pense pas moins les réalités inférieures, il les pense plus au contraire. » / ἢ μὲν γὰρ αἰσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, (...)· ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἥττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον·

<sup>2</sup> C'est ainsi souvent en raison de la noblesse de l'objet intelligible qu'Aristote fait l'éloge d'une certaine pensée, d'une certaine intellection ou d'une certaine science. C'est ainsi qu'il justifie en partie, en *Ethica Nicomachea*, X, 7, le bonheur de la vie contemplative, en montrant qu'elle s'oriente vers des réalités belles et divines (περὶ καλῶν καὶ θείων, 1177a15) ou qui sont les plus connaissables (γνωστών, 1177a21) ; c'est ainsi qu'il argumente régulièrement en faveur de la supériorité d'une certaine science, qu'il s'agisse de la σοφία (*Ethica Nicomachea*, VI, 7, 1141a19-23 ; *Métaphysique*, A, 2, 982a30 sqq) ou de l'ἐπιστήμη θεολογική (*Métaphysique*, E, 1, 1026a21-22), en montrant que leur primauté vient toujours de la primauté de leur objet. En chacun de ces textes, on retrouve cette correspondance entre deux superlatifs qu'exprime aussi la seconde proposition du passage : « καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. »

<sup>3</sup> *Métaphysique*, A, 2, 982a32-b1.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 982b1-2.

νόησις, en effet, est une activité plus actuelle, une νόησις vraiment νόησις sera d'autant plus une ἐνέργεια et ce, surtout si elle s'exerce, comme c'est ici le cas, sur un objet proprement intelligible qui actualise mieux encore – et qui stimule même<sup>1</sup> – les capacités intellectives. De la sorte, une νόησις optimale est aussi une ἐνέργεια plus parfaite. Dans ces deux lignes, Aristote exploite aussi le critère du plaisir, mais, là encore, c'est une façon de le rattacher, non plus seulement à l'ἐνέργεια en général, mais à sa forme la plus achevée. En *Ethica Nicomachea*, X, 4, en effet, Aristote montre que le plaisir implique une adéquation entre une faculté et son objet, adéquation qui exige elle aussi de reconduire la νόησις en général, vers une νόησις optimale telle qu'elle est décrite dans ces deux lignes de Λ 7<sup>2</sup>. Cette adéquation entre une faculté bien disposée et un objet excellent ne vaut pas uniquement pour le plaisir sensoriel<sup>3</sup>, mais, au-delà, pour une activité rationnelle, qu'il s'agisse de la διάνοια ou même de la θεωρία. Le critère du plaisir paraît donc lui aussi faire signe vers la nécessité de déterminer l'occupation du Premier Moteur et celle qui est la meilleure pour nous comme le produit d'une adéquation entre une faculté noétique bien disposée et un objet intelligible de haut rang<sup>4</sup>.

Il demeure, cependant, une difficulté, celle de la signification exacte de la seconde proposition : « καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. » La formule n'est certes pas sans parallèle, on l'a vu<sup>5</sup>, mais elle est suffisamment elliptique pour qu'on ne sache pas par quoi la compléter. Faut-il, avec Ross ou J. G. Defilippo<sup>6</sup>, comprendre qu'Aristote se contente ici de reformuler élégamment la première proposition, en insistant plus que précédemment sur la primauté de chacun de ces éléments, de sorte que ἡ μάλιστα serait synonyme de νόησις ἢ καθ' αὐτήν et τοῦ μάλιστα de τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου ? Ou bien faut-il accorder au

<sup>1</sup> Cf. *supra*, p. 573, n. 1, le texte cité du *De Anima*.

<sup>2</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 4, 1174b14-20 : « Or, comme chaque sens passe à l'acte par rapport à son sensible, et comme est achevé celui qui est bien disposé par rapport au plus beau des objets soumis à la sensation (car tel semble être au plus haut point l'acte achevé (...), pour chaque sens alors, est le meilleur l'acte de celui qui est le mieux disposé par rapport à l'objet le meilleur qui lui est soumis. Cet acte sera le plus achevé et le plus plaisant. » / Αἰσθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης, τελείως δὲ τῆς εὖ διακειμένης πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν (τοιούτου γὰρ μάλιστ' εἶναι δοκεῖ ἡ τελεία ἐνέργεια. ...), καθ' ἑκάστην δὲ βελτίστη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἀρίστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑπ' αὐτήν. αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1174b21 *sqq.*

<sup>4</sup> À cet égard, le fragment 14 du *Protreptique* (Jamblique, *Protreptique*, 56, 13-59, 18) développe une argumentation étonnamment proche des enjeux de ce passage de Λ 7, puisque, si l'on en croit Jamblique, Aristote y montrait que la connaissance la plus haute des objets les plus hauts était l'acte le plus haut et le plus plaisant et que, en celui qui le réalisait, résidait la plus haute forme de vie. On y retrouve ainsi la mise en correspondance d'une intellection au superlatif et d'un intelligible au superlatif, dans le but de déterminer l'acte le plus actuel et le plus plaisant, synonyme de vie la meilleure.

<sup>5</sup> p. 573.

<sup>6</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 379 ; J. G. Defilippo, 1994, p. 405.

superlatif une valeur plus forte encore et considérer qu'il permet d'isoler, au sein de la description contenue dans la première proposition, une forme absolue d'intellection et une forme absolue d'objet intelligible<sup>1</sup>. Dans ce cas, il faudrait comprendre que ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα désigne la forme la plus haute d'intellection par soi, laquelle porte sur la forme la plus haute de meilleur par soi. Quoique difficile, cette lecture n'est pas tout à fait impossible. Il faut se souvenir, en effet, que ce passage se propose d'interroger la perfection de la νόησις considérée en général, c'est-à-dire à la fois humaine et divine. De la sorte, bien qu'il puisse paraître délicat de comprendre en quoi consiste ce degré suprême de la pensée par soi, il n'est pas exclu qu'Aristote vise par là, si ce n'est le Premier Moteur directement, à tout le moins, le cas qui lui correspondra, en ménageant la possibilité d'envisager une pensée par soi absolument par soi, qui non seulement ne doit rien, dans son exercice présent, aux facultés psychiques inférieures, mais qui, de surcroît, n'a jamais nécessité leur appui<sup>2</sup>. Cette forme de pensée par soi, assurément, n'est pas accessible à l'homme<sup>3</sup>. En somme, une intellection par soi au plus haut point pourrait désigner la νόησις d'un pur νοῦς, c'est-à-dire la νόησις d'un intellect totalement séparé des autres facultés de l'âme.

Plus difficile est la question de l'objet de cette intellection absolument par soi. Dans l'hypothèse, en effet, où τοῦ μάλιστα ne serait pas uniquement un synonyme de τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, il semblerait alors qu'Aristote décrirait cet objet d'intellection par une accumulation plutôt inintelligible de superlatifs. À quoi peut bien correspondre le meilleur au plus haut point, le meilleur meilleur ? À moins qu'on ne fasse porter μάλιστα, non pas seulement sur « τοῦ (...) ἀρίστου », mais sur l'ensemble de l'expression et, par là, sur « καθ' αὐτὸ » surtout. De la sorte, Aristote ne décrirait pas un meilleur meilleur, mais le meilleur par soi au plus haut point, ou bien encore le meilleur qui est le plus par soi, ce qui, à nouveau, semble pouvoir indiquer le Premier Moteur, soit parce qu'il faudrait comprendre qu'Aristote fût ainsi signe vers le terme absolument premier de la rangée des intelligibles, dont on peut penser que tous les termes sont des meilleurs par soi<sup>4</sup>, soit, parce qu'il insisterait plus fortement sur la pure actualité et l'autarcie de cet objet. En tout cas, dans cette hypothèse de lecture, on perçoit clairement que l'intellection la plus parfaite consiste en une intellection du Premier Moteur, ce qui, à l'évidence, implique que le Premier Moteur se pense lui-même. Toutefois, même la première hypothèse de lecture de cette seconde proposition, la plus simple peut-être, mais aussi la moins riche, porte la même

<sup>1</sup> C'est ce que nous avons essayé de rendre dans la traduction.

<sup>2</sup> Et pour cause, puisque l'intellect divin est séparé.

<sup>3</sup> Par là, on voit qu'attribuer la νόησις καθ' αὐτήν à l'homme aussi n'est pas nécessairement, comme le croit Ross, une façon d'oublier que la pensée humaine n'est totalement pas indépendante des sens et de l'imagination. Cf. pp. 571-572.

<sup>4</sup> Ainsi qu'A. Laks (2000, p. 234) et V. Gomez-Pin, (1976, pp. 164-167) en font l'hypothèse.



signification, puisque, si τοῦ μάλιστα est une façon de redire τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, alors, dans ce cas également, on doit ainsi se reporter à la lettre même de l'argument des rangées qui explique clairement que le premier des intelligibles par soi est ἀριστον. Du reste, Ross et J. G. Defilippo<sup>1</sup>, qui se rallient à cette première lecture, n'en comprennent pas moins qu'Aristote exprime ici, entre les lignes, la nécessité de définir l'occupation du Premier Moteur comme une intellection de soi.

Ainsi, quelle que soit la façon d'entendre ce texte, il apparaît clairement que l'occupation la meilleure est une intellection du Premier Moteur, ce qui, dans son cas, implique une intellection de soi. Sans doute, cependant, cette remarque n'a-t-elle guère de sens, tant qu'on n'en situe pas la valeur conceptuelle exacte. De fait, il est bien des façons d'envisager qu'on puisse se penser soi-même. Disons, pour le moment, qu'on peut, à ce sujet, opérer deux distinctions qui se peuvent éventuellement recouper. La première consiste à différencier l'intellection de soi, l'intellection de l'intellect et l'intellection de l'intellection. La seconde distinction fait une différence entre un rapport à soi, au motif qu'on est l'objet qu'on pense, et la véritable réflexivité qui consiste à *se prendre pour objet*. À ce stade de l'enquête de Λ 7, la recherche d'une occupation pleinement actuelle, c'est-à-dire d'une intellection et d'une intellection optimale, qui ne laisse subsister en elle aucune potentialité, invite à envisager que le Premier Moteur se pense lui-même. Notons que cette intellection de soi ne présente rien, pour le moment, qui permette de la cantonner à la simple intellection de l'intellect, ni à l'intellection de l'intellection<sup>2</sup>. Notons aussi que, à strictement parler, elle ne s'identifie pas *ici* à la pure réflexivité. L'intellection la meilleure ne consiste pas ici à *se penser*, mais à penser le meilleur et c'est en vertu de son identité nécessaire et constante à cet objet que le Premier Moteur *se* pense. Mais, rien, pour le moment, n'indique que le rapport à *soi* ait une valeur. La première évocation de l'auto-contemplation du Premier Moteur repose ainsi sur la valeur de l'objet dont il doit s'occuper, non pas sur celle de la réflexivité.

<sup>1</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 379 : « ...when Aristotle says that the divine νόησις ἢ καθ' αὐτήν is of τὸ καθ' αὐτὸ ἀρίστον he means the conclusion to be drawn “and therefore of the divine νοῦς itself”... » ; J. G. Defilippo, 1994, p. 405

<sup>2</sup> Si du moins cette distinction, dans le cas du Premier Moteur, a un sens, dans la mesure où il n'est rien d'autre qu'un intellect et où, en tant qu'il est purement actuel, se penser et penser son acte de pensée reviennent au même. Dans le cas de l'homme, en revanche, dans la mesure où il n'est ni un pur intellect, ni purement actuel, l'intellection de l'intellect n'est pas une connaissance pleine de soi, pas plus que l'intellection de l'intellection n'est une pleine connaissance de l'intellect.

## II. 4. 1072b19-24 : L'intellection du νοῦς par lui-même

À cette première description, très brève, de la διαγωγή ἀρίστη sous les traits d'une νόησις optimale, fait immédiatement suite une seconde description, sensiblement plus étoffée, qui la rattache à une intellection du νοῦς par lui-même et, plus précisément, du νοῦς en acte, c'est-à-dire à une intellection de l'intellection. Par ce nouveau développement, Aristote exhausse l'actualité et le plaisir de la διαγωγή ἀρίστη, en garantissant l'autarcie de cette occupation. L'argumentation progresse ainsi en deux temps : le premier (1072b19-23), énonce l'existence de cette auto-intellection du νοῦς, le second (1072b23-24) en dégage la valeur, jusqu'à conclure que la διαγωγή recherchée, celle qui, en l'homme, présente le plus de points de comparaison avec l'occupation du Premier Moteur, est une θεωρία.

### II. 4. a. 1072b19-23 : la nature de l'intellection de l'intellect

« Et l'intellect se pense<sup>1</sup> lui-même en prenant part<sup>2</sup> à l'intelligible car il devient intelligible en le touchant et en le pensant, de sorte que l'intellect et l'intelligible sont identiques. En effet, le réceptacle de l'intelligible et de la substance formelle, c'est l'intellect, et il est en acte lorsqu'il les possède... »<sup>3</sup>

L'intellection de l'intellect est celle qu'il arrive à l'homme d'atteindre<sup>4</sup>. La description qu'Aristote en donne est parfaitement conforme aux enseignements de la

<sup>1</sup> Afin d'éviter les néologismes « intelliger » et « intelligé », nous traduisons, dans les pages qui vont suivre, les termes « νοεῖν » et « νοούμενον » par « penser » et « pensé ».

<sup>2</sup> Nous traduisons « κατὰ μετάληψιν » en un sens assez fort (« prendre part », en suivant Ross, Tredennick et J. G. Defilippo, 1994, p. 404 et C. Natali, 2004, p. 98) car, sinon, le texte serait relativement circulaire ou redondant. Si l'on devait le rendre par « appréhension » (A. Laks, 2007, p. 87) ou « saisie » (Tricot, A. Jaulin & M.-P. Duminil), Aristote dirait alors presque deux fois la même chose : l'intellect se pense lui-même en saisissant ou en appréhendant l'intelligible car quand il le touche, il lui devient identique. Il serait alors difficile de déterminer la différence fondamentale entre une saisie ou une appréhension et un toucher. C'est pourquoi « κατὰ μετάληψιν » doit avoir un sens sensiblement distinct de « θιγγάνων ». Il en est le résultat et non pas simplement un terme approchant.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b19-23 : αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταυτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων...

<sup>4</sup> Le passage possède sans doute une validité générale qui n'exclut pas qu'il s'agisse en premier lieu de l'intellection humaine. Entendons par là que la recherche de la διαγωγή du Premier Moteur consiste, depuis le début de l'examen, à en passer par le modèle de la διαγωγή ἀρίστη de l'homme. C'est donc elle qu'Aristote décrit principalement, sans exclure d'introduire ici ou là (comme c'est peut-être le cas plus haut, dans la proposition ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα) l'indice d'une perfection plus grande encore, d'une meilleure intellection. Disons donc qu'Aristote décrit ici une intellection qui peut être commune à l'homme et au Premier Moteur, mais en prenant appui sur les caractéristiques de l'intellection humaine, intellection à partir de laquelle on peut envisager en quoi consiste, moyennant les nuances qu'exigent une perfection et une actualité maximales, l'intellection de la substance première. Du reste, que ce soit

noétique humaine, telle qu'il la développe en *De Anima*, III, 4. Chacun des éléments de cette section de  $\Lambda$  7 y trouve une formulation semblable et plus développée.

Ce passage comporte deux étapes argumentatives distinctes, mais complémentaires. Dans le premier membre de phrase, au tout début du passage (« Et l'intellect se pense lui-même en prenant part à l'intelligible » /  $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\delta\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\ \delta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\psi\iota\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\eta\tau\omicron\upsilon\cdot$ ) Aristote énonce le thème principal de la section, à savoir, la possibilité pour l'intellect de se penser lui-même, possibilité qu'il énonce aussi dans le *De Anima*, III, 4, dans des termes assez semblables :  $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \delta\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ (\dots)\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\tau\alpha\iota\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ <sup>1</sup>. Ici, en  $\Lambda$  7, Aristote présente cette intellection de l'intellect par lui-même comme la conséquence d'une certaine opération : celle de la participation de l'intellect à son intelligible. La suite se présente comme une justification, en deux temps (scandés par les deux  $\gamma\acute{\alpha}\rho$ ), de la possibilité de cette intellection de soi. Dans un premier moment, Aristote paraît expliquer pourquoi il a circonscrit l'intellection de l'intellect au cas de la participation à l'intelligible. C'est, dit-il, parce que l'intellect est alors identique à son objet («  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}\nu$  »), de sorte que, lorsqu'il le pense, il se pense aussi. Dans le *De Anima*, il énonce à nouveau cette identité du pensant et du pensé, en des termes sans doute plus explicites encore, puisqu'il la rattache uniquement à l'intellection de l'immatériel<sup>2</sup>. En  $\Lambda$  7, Aristote présente cette identité de l'intellect et de l'intelligible comme le résultat d'un processus d'identification de l'intellect à l'intelligible («  $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \gamma\acute{\iota}\gamma\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$  »), lequel repose, en dernière instance, sur la nature du rapport que l'intellect entretient avec son objet : il le touche. Penser («  $\nu\omicron\omega\acute{\nu}$  ») revient, dans son cas, à toucher («  $\theta\iota\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\omega\nu$  »)<sup>3</sup>, c'est-à-dire à entrer en contact avec son objet, sans qu'aucun intermédiaire ne l'en sépare. Dans un second temps, qui correspond à la seconde phrase du passage, Aristote énonce de nouvelles conditions à cette auto-intellection de l'intellect, des conditions plus fondamentales, qui rendent compte de la possibilité de cette pensée sans intermédiaire, de

---

l'intellection humaine qu'Aristote décrit ici principalement, c'est ce que confirment non seulement le verbe «  $\gamma\acute{\iota}\gamma\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$  » (1072b21) qui suggère un devenir qui n'a de sens qu'au sujet d'un être potentiel, mais aussi la référence à un intellect réceptacle qui, par définition, implique une puissance – ce qui ressort d'autant mieux de sa mise en balance avec une phase d'actualisation de cette réceptivité ( $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}$  1072b22). C'est ce que confirme encore, ainsi que le remarque A. Laks (2000, p. 234), cette allusion, dans la seconde partie de la section, à ce que l'intellect a de divin (*Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7, 1072b23 : «  $\dots\delta\ \delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\ \delta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota\nu$  » Cf. *infra*, pp. 584-592), ce qui, de toute évidence, n'a de sens qu'au sujet d'un intellect qui n'est pas divin lui-même.

<sup>1</sup> *De Anima*, III, 4, 429b9.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 430a2-4 : « Et il [l'intellect] est lui-même intelligible comme le sont les objets intelligibles car, en ce qui concerne ceux qui sont immatériels, c'est la même chose que ce qui pense et ce qui est pensé. » /  $\kappa\alpha\acute{\iota}\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \delta\epsilon\ \nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \tau\grave{\alpha}\ \nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}\cdot\ \epsilon\pi\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\ \acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \nu\omicron\omicron\upsilon\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{\omicron}\ \nu\omicron\omicron\acute{\upsilon}\mu\epsilon\iota\omicron\nu\omicron\nu\cdot$

<sup>3</sup> Le terme revient en *Métaphysique*,  $\Theta$ , 10, 1051b25 où Aristote assimile la pensée ( $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) de la forme seule – par opposition à la pensée attributive – au toucher ( $\theta\iota\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ ) lui-même.

ce contact<sup>1</sup>. La première réside dans la nature de l'intellect, qui est une pure réceptivité (« τὸ γὰρ δεκτικόν »), qui donc non seulement ne met rien de lui-même dans son opération d'intellection, mais qui manifeste en plus avoir la capacité de saisir la totalité de cet intelligible et, par là, de s'y identifier entièrement. La seconde condition fondamentale repose sur la nature de l'objet saisi, substance formelle en l'occurrence (« τῆς οὐσίας ») et qui, de son côté non plus, n'apporte à l'opération intellectuelle rien qui lui soit étranger ni qui mette en péril la possibilité, pour l'intellect, de s'y identifier. À nouveau, cette double description de la nature de l'intellect et de l'intelligible est en tout point conforme à celle que fournit le *De Anima*, III, 4. Dans ce chapitre, l'étude de la faculté noétique s'ouvre sur cette même assimilation de l'intellect à un réceptacle des formes<sup>2</sup>, c'est-à-dire à un intellect qui ne possède par lui-même aucune nature<sup>3</sup> et qui ne fait donc pas obstacle à la manifestation de la nature de la forme reçue<sup>4</sup> :

« Il doit en être comme dans une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit en entéléchie : il se trouve que c'est précisément le cas de l'intellect. »<sup>5</sup>

C'est pourquoi l'intellect, en *De Anima*, III, 4, est clairement comparé à la faculté sensitive, puisque lui aussi reçoit son objet, à cette différence qu'il reçoit un forme intelligible plutôt qu'une forme sensible<sup>6</sup> et qu'il n'est pas dépendant d'un organe

<sup>1</sup> A. Laks (2000, p. 235) place cette phrase entre parenthèses car il estime qu'elle est une seconde justification de « αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ », plutôt que de la phrase précédente. Une partie des raisons qui l'y conduisent tient au sens de ce qui suit ce passage (« ὅστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν ») et à la difficulté de donner aux deux démonstratifs un référent satisfaisant (nous y reviendrons donc pp. 584 *sqq.*). La structure argumentative de notre passage, cependant, semble plus progressive, si la seconde phrase sert à justifier la possibilité d'un contact et, par là, l'identité de l'intellect et de l'intelligible, plutôt que de proposer une seconde explication du début de la section car, dans ce cas, ce début aurait deux justifications, mais qui, à l'évidence, ne se situent pas exactement au même niveau d'explication. La première est plus immédiate, la seconde plus fondamentale. C'est donc que celle-ci est subordonnée à celle-là, plutôt qu'elle ne la répète.

<sup>2</sup> *De Anima*, III, 4, 429a15-16. Un lieu des formes (τόπον εἰδῶν) en *De Anima*, III, 4, 429a27-28. Voir également *Eudème*, fragment 8 (Simplicius, *In libros aristotelis de anima commentaria*, 221, 30) : τῶν εἰδῶν δεκτικὴν.

<sup>3</sup> *De Anima*, III, 4, 429a21.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 429a20-21.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 429b31-430a2 : δεῖ δ' οὕτως ὡσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μὴθὲν ὑπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. La conjecture de Cornford (*Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, 1906, p. 13), reprise par Hicks (1907, pp. 495-496) et Ross (1961, p. 294), qui corrige δεῖ en δυνάμει non seulement a un fondement paléographique, mais donne aussi à la phrase une syntaxe plus claire. Le sens de l'argument, cependant, n'en est pas altéré. La conjecture de Ross, en revanche, qui remplace ὑπάρχει par ἐνοπάρχει n'est pas nécessaire.

<sup>6</sup> *De Anima*, III, 4, 429a17-18.

corporel<sup>1</sup>. On comprend donc que cette appréhension de l'intelligible puisse être décrite, en Λ 7, tel un toucher, puisque la réception est un contact, puisque l'intellect est une perception intelligible.

En Λ 7, Aristote énonce une dernière condition à l'intellection de l'intellect. Il s'agit de la nécessité d'un passage à l'acte, d'une actualisation de cette double potentialité : celle de l'intellect et celle de l'intelligible (« ἐνεργεῖ δὲ ἔχων »). On s'est beaucoup interrogé sur le sens de cette proposition : « ἐνεργεῖ δὲ ἔχων » et, plus particulièrement, sur la signification exacte du participe. Selon Bonitz<sup>2</sup>, ἔχων désignerait la possession de l'intellect par lui-même. Rien, cependant, ne semble accréditer un tel sens. Il est bien question, deux lignes plus haut, de l'intellection de l'intellect par lui-même, mais l'idée d'une possession se rattache plus naturellement à la mention de l'intellect réceptacle, mention qu'Aristote met uniquement en rapport avec l'intelligible et la substance formelle, sans reprendre l'idée de l'intellection de soi. Pour Krische, ἔχων désignerait la disposition de l'intellect, l'ἕξις, laquelle correspondrait au stade de l'entéléchie première. Ross<sup>3</sup>, à la suite de Bonitz<sup>4</sup>, estime que les fondements textuels de cette lecture de ἔχων sont assez faibles. Il en déduit donc que la seule interprétation possible est celle avancée par le Pseudo Alexandre<sup>5</sup> : lorsque l'intellect a reçu les formes intelligibles, lorsqu'il les a acquises, il possède alors son objet, de sorte qu'il n'est plus un pur réceptacle vide de contenu, de sorte aussi qu'il peut le penser actuellement. Cependant, cette interprétation, si elle ne retient pas le sens de disposition du participe « ἔχων », n'exclut pas tout à fait de lire le passage en référence à la question de l'entéléchie première. D'une part, en effet, c'est ce même verbe qui peut ordinairement servir à la désigner<sup>6</sup>, d'autre part, la première description de l'intellection recherchée, celle de la νόησις καθ' αὐτήν, implique, pour que celle-ci soit véritablement par soi, qu'elle corresponde à l'actualisation de l'intellect en entéléchie première, c'est-à-dire de l'intellect qui possède déjà les formes. Or, c'est de lui qu'Aristote dit clairement, dans le

<sup>1</sup> *Ibidem*, 429a27. C'est grâce à cela qu'il peut penser un objet fortement intelligible, à l'inverse du sens qui ne peut percevoir un sensible excessif qui détruirait l'organe dont il dépend. Cf. *De Anima*, III, 2, 426a30-b8 ; III, 4, 429b4-5 et *supra*, p. 573, n. 1.

<sup>2</sup> H. Bonitz, 1849, p. 502.

<sup>3</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 381.

<sup>4</sup> H. Bonitz, 1849, p. 502. Bonitz fait valoir que, dans les textes que Krische mobilise (*Physique*, 255a34; *De Anima*, 412a26; 417b5), ἔχων est toujours associé à l'ἐπιστήμη, ce qui n'est pas le cas en Λ 7. L'argument est faible. On aura l'occasion de voir plus loin que, en Λ 7, figure toutefois le concept avec lequel l'ἐπιστήμη est toujours associée pour décrire la différence entre l'entéléchie première et l'entéléchie seconde : la θεωρία.

<sup>5</sup> Alexandre d'Aphrodise, *op. cit.*, 698, 29.

<sup>6</sup> *De Anima*, II, 5, 417a25 ; a32.

*De Anima*<sup>1</sup>, qu'il peut penser par lui-même et c'est à son sujet qu'il précise, dans le même texte, qu'il peut se penser lui-même<sup>2</sup>. Dans le *De Anima*, en effet, l'évocation de la possibilité que l'intellect se pense lui-même intervient au moment d'une distinction implicite entre l'entéléchie première et l'entéléchie seconde :

« Et quand il [l'intellect] est devenu chaque chose, comme l'on dit qu'est savant celui qui l'est en acte (et ceci arrive quand il peut passer à l'acte de lui-même), même alors il est en puissance d'une certaine manière – cependant, non pas comme avant d'avoir appris ou d'avoir trouvé ; mais alors aussi il peut se penser lui-même. »<sup>3</sup>

Il n'est donc pas inenvisageable que cette section de Λ 7, si semblable, on l'a vu, aux développements du *De Anima*, subordonne elle aussi l'auto-intellection du νοῦς à l'accession au stade de l'entéléchie seconde<sup>4</sup>, de sorte que la proposition « ἐνεργεῖ δὲ ἔχων » ne désignerait peut-être pas uniquement l'actualité en général d'un intellect qui n'est pas tout à fait vide, mais peut-être, plus précisément, celle de l'entéléchie seconde, au stade de laquelle intervient la possibilité de l'auto-intellection<sup>5</sup>.

Dans ce texte du *De Anima*, l'auto-intellection du νοῦς s'exprime en des termes légèrement différents de ceux de *Métaphysique*, Λ, 7. Aristote ne la rattache pas ici à son identification présente (γίγνεται) aux intelligibles, mais à son identification préalablement obtenue (γένηται). Il pourrait donc sembler qu'Aristote la fasse succéder à l'intellection des intelligibles, si bien qu'on pourrait avoir l'impression qu'elle s'en désolidarise en

<sup>1</sup> *Ibidem*, III, 4, 429b5-9.

<sup>2</sup> C'est pourquoi la distinction entre deux formes de potentialité – et, par suite, deux formes d'actualité – n'est peut-être pas totalement absente de Λ 7, contrairement à ce que conclut Brunschwig (2000, p. 302, n. 84). Il est clair, cependant, qu'il a raison d'insister sur l'absence de formulation explicite de cette distinction.

<sup>3</sup> *De Anima*, III, 4, 429b5-9 : ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνεργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὐρεῖν· καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύνεται νοεῖν. À la ligne b9, Ross (*De Anima*, Oxford Classical Texts, 1956), en suivant Bywater (1888, p. 40), corrige « δὲ αὐτὸν », que donnent pourtant tous les manuscrits, ainsi que Themistius, Philopon et Simplicius, en δι' αὐτοῦ. Il explique dans son commentaire (*De Anima*, 1961, p. 292) que le passage n'aurait aucun intérêt s'il devait y être question de l'intellection de l'intellect. Aristote souhaiterait, en réalité, traiter de la gradation entre la pure puissance et l'entéléchie première, puis entre l'entéléchie première et l'entéléchie seconde. En vérité, le passage serait circulaire, si l'on devait retenir la correction de Bywater : Aristote dirait deux fois la même chose, puisque la capacité de l'intellect en entéléchie première à penser par lui-même fait déjà l'objet du membre de phrase placé entre parenthèses. En conséquence, le nombre des témoignages en faveur de la leçon δὲ αὐτὸν invite à la conserver, ce que fait, du reste, la totalité des éditeurs et des commentateurs modernes du passage.

<sup>4</sup> C'est un point qui ressort clairement, en tout cas, de l'analyse de Norman (1969, pp. 65-68)

<sup>5</sup> Dans ce cas, on aurait ici un degré supplémentaire de l'acte, fort convenable à l'acte du Premier Moteur, c'est-à-dire un acte qui est à lui-même son propre fondement. Les implications de cette lecture apparaîtront plus clairement lorsqu'il faudra déterminer le sens exact de la prochaine section argumentative. Cf. *infra*, pp. 584 sqq.

partie, puisque ce ne serait pas en pensant les intelligibles, mais après les avoir pensés, que l'intellect pourrait se penser lui-même. En réalité, ces différences dans l'expression tiennent uniquement au moment auquel Aristote se situe pour décrire cette intellection, de sorte qu'il ne semble pas qu'il faille en déduire que l'intellection de l'intellect par lui-même fonctionne indépendamment de l'intellection présente et actuelle des intelligibles. En *De Anima*, III, 4, Aristote se situe ici avant la réalisation de l'auto-intellection du νοῦς, tandis que c'est cette réalisation elle-même qu'il énonce en Λ 7, mais, à dire vrai, cette pensée effective de soi, en Λ 7, et sa possibilité, en *De Anima*, III, 4, répondent au même critère, qui est celui de l'intellection de l'intelligible auquel l'intellect s'identifie. Il ne semble donc pas que l'auto-intellection, telle qu'Aristote la présente ici, soit désolidarisée de l'intellection actuelle de l'intelligible. La succession temporelle qu'il instaure entre l'intellect qui est devenu (γένηται) chacun des objets intelligibles et l'intellect qui peut se penser lui-même ne suggère pas que l'intellection de l'intellect par lui-même soit quelque chose de chronologiquement postérieur – et donc distinct – de l'intellection des formes, mais, plus simplement, qu'elle advient à un stade plus grand d'actualité, à un stade plus accompli d'intellection des intelligibles.

On perçoit ainsi la nature de cette auto-intellection. Elle est une intellection de l'intellection uniquement : c'est seulement dans cette mesure que l'intellect se pense et que l'homme se connaît. Elle n'est pas sans rapport avec cette appréhension de soi-même et de son acte que chaque sens peut réaliser à son propre sujet<sup>1</sup>, puisqu'elle repose, tout comme eux, sur une potentialité réceptive et, par suite, sur l'identité de la faculté en acte à son objet actuellement saisi<sup>2</sup>. Nul doute que l'intellection de l'intellect, en *De Anima*, III, 4, de même qu'en *Métaphysique*, Λ, 7, repose sur un processus comparable<sup>3</sup>, si bien que l'homme, pour les mêmes raisons, en même temps qu'il pense, a conscience de cette pensée et se connaît à travers son intellect et dans la mesure seulement de son acte. Peut-être même cette intellection de l'intellect en acte constitue-t-elle même une appréhension plus complète de soi que celle qui advient à l'occasion de l'activité sensitive, non seulement parce que l'acte intellectif est plus actuel que celui du sens, de sorte que l'intellection de l'intellection est une conscience plus grande, mais encore parce que l'appréhension intellectuelle est une saisie plus véritable de l'être des choses, qu'elle repose sur une identité plus grande entre soi et l'objet, si bien que l'intellection de l'intellection est une façon plus aboutie de s'appréhender, peut-être enfin parce que l'intellect est la meilleure partie de nous-mêmes, celle à laquelle Aristote identifie parfois l'homme<sup>4</sup>, de

<sup>1</sup> *De Anima*, III, 2, 425b12.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 425b25-27 : l'acte du sens et celui du sensible sont le même.

<sup>3</sup> W. D. Ross, 1924, II, pp. 379-380.

<sup>4</sup> *Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166a17-18 ; IX, 8, 1169a2 ; X, 7, 1178a2-3.

sorte que se penser en train de penser est une appréhension plus exacte de soi<sup>1</sup>. Il est parfaitement clair, cependant, que cette intellection de l'intellection n'est pas une connaissance totale ni parfaite de l'intellect ni de soi. Elle n'est pas une introspection, elle ne consiste pas à se considérer au-delà des limites de l'intellection. Ce rapport à soi intervient à l'occasion de l'acte intellectif, il est enserré dans les limites de l'auto-intellection du νοῦς. Il est surtout parfaitement clair qu'il n'est pas une réflexivité. Entendons par là que l'intellect n'est pas libre de se prendre lui-même pour objet d'intellection, mais qu'il peut seulement se percevoir intellectuellement à l'occasion de l'intellection d'autre chose, d'une chose à laquelle il a pu s'identifier<sup>2</sup>. Bien que certains interprètes<sup>3</sup> présentent cette intellection de l'intellect comme la capacité qu'a le νοῦς de se prendre lui-même pour objet, à la fois directement et indépendamment de l'intellection d'un intelligible qu'il n'est pas, il est manifeste, en réalité, qu'Aristote, par des indications récurrentes<sup>4</sup>, l'assujettit à l'intellection d'autre chose<sup>5</sup>. Il est donc clair que cette intellection de l'intellect en acte n'a rien de la réflexivité, ni même du narcissisme, qu'elle ne consiste pas en une capacité de l'intellect à se considérer lui-même subitement. Elle n'est rien d'autre, en réalité, que le produit de l'identification de l'intellect à l'intelligible qu'il pense.

#### II. 4. b. 1072b23-24 : la valeur de l'intellection de l'intellect.

Ce développement sur l'auto-intellection et ses conditions de possibilité intègre assez brutalement la discussion. Aristote ne le fait précéder d'aucune transition qui en justifie l'intérêt. Il semble pourtant que cette question soit d'un enjeu crucial, puisque c'est après en avoir traité qu'Aristote parvient à distinguer, au sein de l'intellect, un élément de supériorité – de divinité, en l'occurrence – qui lui permet de conclure à la nature véritable de la διαγωγή recherchée. Il apparaît donc que cette question permet d'approfondir et

<sup>1</sup> Peut-être Aristote se souvient-il en cela de cette définition que Platon donne, dans l'*Alcibiade majeur*, 133c, de l'injonction delphique du « Γνωθι σεαυτόν » et qui consiste en une connaissance de cette partie de l'âme qui accueille la science véritable.

<sup>2</sup> C'est pourquoi Hicks (1907, p. 485) insiste fortement sur le caractère accidentel de cette intellection du νοῦς par lui-même.

<sup>3</sup> Elders, 1972, 188-190 ; B. Botter, 2005, p. 201.

<sup>4</sup> Et, à cet égard, la précision κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ, en Λ 7, est fort significative.

<sup>5</sup> Ainsi que la majorité des interprètes, antiques ou contemporains, en rendent compte. Citons, par exemple, Alexandre d'Aphrodise (*De anima*, 86, 14 sqq.), Themistius (*In libros aristotelis de anima paraphrasis*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume V, 3, édité par R. Heinze, Berlin, G. Reimer, 1880, 175, 24), Pseudo Alexandre (*op. cit.*, 697, 7), Hicks (1907, pp. 484-485), Rodier (1900, II, pp. 440-441), Ross, (1924, II, pp. 379-380), Nuyens (1948, p. 295), Norman (1969, pp. 64-66), H. W. Baillie (1978, pp. 239), J. G. Defilippo, (1994, pp. 406-407), C. Natali (1994, p. 208), G. Romeyer Dherbey (2009, p. 149).



d'amender la première description de l'intellection la meilleure. Sans doute est-ce parce qu'elle en renforce l'actualité, jusqu'à garantir que l'occupation qui la réalise soit la plus plaisante et la meilleure, en un sens absolu cette fois-ci, et non plus seulement relatif.

(1). APPROFONDISSEMENT DE LA VALEUR DE L'ACTE

En 1072b23, à l'issue de la description du fonctionnement de l'intellection du νοῦς par lui-même, Aristote en souligne la valeur, en montrant que, dans l'un ou l'autre des éléments énoncés plus haut, réside cette divinité que l'intellect possède. Le passage est particulièrement délicat car il n'indique que fort obscurément l'identité exacte de cet élément divin. Aristote s'y exprime par le biais de deux démonstratifs dont il est difficile de déterminer le référent véritable. Les principaux manuscrits (E J M Ab), ainsi que le lemme du Pseudo Alexandre, portent la leçon :

ὥστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν

Compte tenu de ce qui précède immédiatement ce passage (τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων), il semble qu'il faille comprendre que cela (ἐκεῖνο), que l'intellect a de divin, est la propriété d'être un réceptacle, tandis que ceci (τούτου), qui semble moins divin, serait l'actualisation elle-même. Bien sûr, une telle lecture n'a pas grand sens. Pour échapper à cette incohérence, certains interprètes situent les référents des deux démonstratifs plus haut dans le texte. Ainsi, A. Jaulin et M.-P. Duminil comprennent que ἐκεῖνο renvoie à « τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας », à la ligne b22, tandis que τούτου renverrait au νοῦς qui le reçoit<sup>1</sup>. De la sorte, l'intelligible serait plus divin que l'intellect, sans doute en raison de la potentialité de ce dernier. Néanmoins, l'intelligible non plus, en tant qu'intelligible, n'est pas toujours en acte, puisqu'il peut ne pas être pensé<sup>2</sup>. Aussi faut-il peut-être remonter plus haut encore dans le texte, afin de trouver un référent valable à cette divinité de l'intellect. Averroès<sup>3</sup> remonte jusqu'à la ligne b18, puisque, selon lui, ἐκεῖνο désigne la νόησις καθ' αὐτήν, qu'il interprète, depuis le début, comme l'intellection pure et parfaite du Premier Moteur. En conséquence, ceci, qui est moins divin, désignerait l'intellect tel qu'il vient d'être décrit, c'est-à-dire l'intellect humain. Cette lecture, cependant, bouleverse considérablement la progression argumentative du passage. D'une part, en effet, il apparaît clairement que rien ne permet de refuser que la νόησις καθ' αὐτήν n'ait pas une valeur générale qui ne se limite pas au cas du Premier Moteur. Comment comprendre sinon qu'Aristote prenne soin, à partir de la ligne b25, d'évoquer précisément

<sup>1</sup> Elles traduisent donc : « ...de sorte que l'intelligible, plus que l'intellect, est ce que l'intellect semble avoir de divin... » (A. Jaulin, et M.-P. Duminil, 2008, p. 393)

<sup>2</sup> Telle est d'ailleurs, avons-nous dit p. 556, l'une des raisons qui motivent sans doute Aristote à traiter de l'occupation du Premier Moteur en l'assimilant à une intellection de lui-même.

<sup>3</sup> Averroès, *op. cit.*, pp. 234-239.

son cas en montrant à quelles conditions la νόησις qui a été définie jusque là lui peut convenir ? D'autre part, on comprendrait tout aussi difficilement qu'Aristote expliquât, dans ce passage, que l'intellect, auquel il attribue un élément divin – et qui, de ce fait même, ne semble pas pouvoir être celui du dieu –, possède cette νόησις καθ' αὐτήν qu'Averroès a pourtant dit ne pouvoir convenir qu'au Premier Moteur. Par cette proposition de lecture, cependant, Averroès prolonge cette tendance interprétative qui voit dans cela qui est divin une référence au Premier Moteur lui-même. Ainsi, selon Themistius<sup>1</sup>, ἐκεῖνο serait un renvoi direct au Premier Moteur qu'Aristote a déjà désigné par le même démonstratif à la ligne b15<sup>2</sup>. En conséquence, τούτου désignerait l'intellect humain et il faudrait ainsi comprendre que ce que l'intellect, en général (et non pas celui de l'homme), possède de divin, réside de préférence dans le Premier Moteur. C'est une interprétation assez semblable que formule le Pseudo Alexandre. À ses yeux, Aristote explique ici que la divinité de l'intellect appartient de façon privilégiée au Premier Moteur lui-même. Toutefois, il semble qu'il ait lu un texte différent de son lemme et de la leçon des principaux manuscrits, un texte dans lequel les cas des démonstratifs sont inversés :

ὥστ' ἐκεῖνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν

C'est pourquoi il peut comprendre que le texte ne signifie pas qu'une chose est, plus qu'une autre, un élément divin de l'intellect, mais que ceci même que l'intellect possède de divin appartient à celui-là, c'est-à-dire au Premier Moteur<sup>3</sup>. En l'occurrence, cette chose divine que le Premier Moteur possède en premier lieu consiste à se penser lui-même (τὸ νοεῖν ἑαυτόν)<sup>4</sup>, ce qu'il peut réaliser éternellement<sup>5</sup>, puisqu'il est un acte et qu'il possède toujours son intelligible, dans la mesure où il le constitue lui-même<sup>6</sup>.

Ross<sup>7</sup> retient cette leçon, mais il refuse de comprendre le texte comme le Pseudo Alexandre. Selon Ross, la consécutive « ὥστ' ἐκεῖνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν » ne peut contenir un renvoi au Premier Moteur, ni même une allusion implicite à l'intellection de soi-même. À ses yeux, la simple mention de ce que l'intellect comporte de divin est trop imprécise pour permettre de rapatrier ce point de l'argumentation à l'arrière-plan du passage. Il estime donc que les deux référents des pronoms démonstratifs doivent être plus évidents, qu'ils doivent donner au texte une signification plus naturelle. C'est

<sup>1</sup> Themistius, *op. cit.*, 21, 1 *sqq.*

<sup>2</sup> οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο.

<sup>3</sup> Pseudo Alexandre, *op. cit.*, 693, 34-36.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 693, 35.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 698, 40.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 699, 1-2.

<sup>7</sup> W. D. Ross, 1924, II, pp. 380-381.

pourquoi il propose de comprendre que τοῦτο désigne l'intellect en acte, celui qui possède les intelligibles<sup>1</sup>, par opposition à l'intellect réceptacle<sup>2</sup> qui est, quant à lui, synonyme de puissance. De la sorte, le texte énoncerait la plus grande valeur de l'acte, sa supériorité sur la puissance. Cette hypothèse, du reste, corrobore la lecture que plusieurs interprètes du passage tendaient à formuler, même sur la base de la leçon des manuscrits. Ainsi, Zeller<sup>3</sup> estime que les démonstratifs ἐκεῖνο et τούτου ne renvoient pas respectivement à l'élément le plus éloigné et au plus proche, mais, au contraire, au plus rapproché, puis au plus lointain. Il comprend donc que cela, que l'intellect a de divin, est le fait de posséder l'intelligible (ἐχων), tandis que ceci, qui l'est moins, désignerait l'autre participe (τὸ [...] δεκτικόν) et, par ce biais, la réceptivité du νοῦς<sup>4</sup>. Cette lecture aurait ainsi l'avantage d'accorder aux deux occurrences du verbe ἔχειν un sens identique, mais aussi un même référent : ce que l'intellect possède de divin, ce serait précisément de posséder l'intelligible. Bonitz<sup>5</sup> opte aussi pour cette opposition entre l'actualité – divine – de l'intellect et sa potentialité et il évoque même la possibilité, qui lui semble plus naturelle dans ce contexte, d'adopter la leçon que Ross éditera. On comprend donc, en vertu de ce consensus, que ce soit à la leçon de Ross que se rallient les éditeurs du texte<sup>6</sup> et que la plupart des commentateurs en donne une interprétation sensiblement identique<sup>7</sup>.

Cependant, cette lecture demeure problématique à plusieurs égards : quant à son sens, d'une part, puisqu'elle revient à faire dire au texte quelque chose de relativement anodin, alors qu'elle semble devoir ouvrir sur la définition tant attendue de la διαγωγή recherchée ; quant à sa littéralité, d'autre part, car il peut apparaître difficile de lire le couple δύναμις – ἐνέργεια derrière deux expressions qui ne les mentionnent pas explicitement. A. Laks<sup>8</sup> remarque que s'il n'est pas impossible de considérer que τὸ δεκτικόν soit un synonyme de la puissance, il est, en revanche, plus délicat d'assimiler le verbe ἐνεργεῖ au substantif ἐνέργεια. C'est pourquoi il n'estime pas nécessaire de retoucher

<sup>1</sup> *Métaphysique*, A, 7, 1072b23-24 : ἐνεργεῖ δὲ ἔχων.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1072b23 : τὸ γὰρ δεκτικόν (...) νοῦς.

<sup>3</sup> E. Zeller, 1921, II, 431-433.

<sup>4</sup> Reale (1968, p. 591) opte pour le même balancement entre les deux participes.

<sup>5</sup> H. Bonitz, 1849, p. 502.

<sup>6</sup> Jaeger, Reale ou Tredennick, par exemple. Tricot traduit : « Aussi la possession plutôt que la faculté est-elle l'élément divin que l'intellect semble renfermer. » (1933, II, p. 175). Tredennick (1933, p. 151) est tout aussi clair : « Hence it is actuality rather than potentiality that is held to be the divine possession of the rational thought... »

<sup>7</sup> B. Brunschwig (2000, p. 302) et A. Kosman (2000, p. 310), par exemple.

<sup>8</sup> A. Laks, 2007, p. 116, n. 75. B. Botter (2005, p. 197) présente le même texte et en donne une interprétation comparable, à cette exception près que ἐκεῖνο renvoie, selon elle, à l'intellection de soi et τούτου à l'intellect réceptacle. Mais alors, pourquoi continuer à placer τὸ γὰρ δεκτικόν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων entre parenthèses, si l'un des deux démonstratifs doit y renvoyer ?

le texte des manuscrits, puisque la correction de Ross ne permet pas d'en tirer un sens satisfaisant. Du reste, il estime que l'on doit structurer autrement l'ensemble du passage, depuis 1072b19. Le cœur de l'argument, selon lui, serait cette première proposition : αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. La suite en serait une explication qui viserait toujours à rendre compte de cette première proposition et d'elle uniquement. Il propose donc de placer entre parenthèses la phrase qui précède la consécutive et d'éditer le texte suivant :

αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν (τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων), ὥστε<sup>1</sup> ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν...

De la sorte, Aristote énoncerait une hiérarchie entre cela qui est plus divin et qui désigne le fait que l'intellect devienne lui-même intelligible (νοητὸς γὰρ γίγνεται) et que, par là, il se pense, et ceci qui consiste simplement à toucher et à penser (θιγγάνων καὶ νοῶν) son objet. Nul doute que cette hiérarchie permette de ne pas faire dire au texte quelque chose d'aussi quelconque que la supériorité de l'acte sur la puissance. Néanmoins, ni son fondement conceptuel, ni son fondement textuel ne sont tout à fait satisfaisants. Le texte, en effet, ne présente aucune rupture suffisamment forte qui permette de désolidariser « νοητὸς γὰρ γίγνεται » de « θιγγάνων καὶ νοῶν », au point de les opposer l'un à l'autre. Du reste, pour l'intellect, toucher et devenir intelligible sont sans doute une même chose ou, du moins, se produisent dans la même opération intellectuelle. Il pourrait donc sembler curieux qu'Aristote cherchât à les opposer, alors qu'ils participent l'un de l'autre. En réalité, la hiérarchie que propose A. Laks serait plus satisfaisante, sur le plan conceptuel, si l'élément divin de l'intellect désignait son identité à l'intelligible (ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν) car cette identité dit quelque chose de plus fort que la simple intelligibilité de l'intellect et elle permet mieux de lire une allusion à la pensée de soi. Cependant, parce que cette identité s'exprime elle aussi dans une consécutive, il semble alors plus difficile de situer le référent de τούτου dans la proposition qui précède. Du reste, la ponctuation du passage, elle non plus, ne semble pas tout à fait adéquate. D'une part, en effet, il paraît curieux de lire ainsi une accumulation de consécutives que rien ne permet de connecter sur le plan argumentatif, puisque cette ponctuation revient à faire l'hypothèse qu'Aristote ne déduit pas la divinité de l'intellect de ce que celui-ci est parfois identique à son objet, mais plutôt de ce qui précède l'énoncé de cette identité. D'autre part, il n'est pas certain, comme on l'a vu plus haut<sup>1</sup>, que la phrase « τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων » soit une seconde justification de la possibilité pour l'intellect de se penser, plutôt qu'une explication nouvelle de la phrase qui précède immédiatement, c'est-à-dire du fonctionnement de la pensée et, plus précisément, de ce toucher qui permet à l'intellect

<sup>1</sup> Cf. pp. 578-580 et n. 1, p. 579.

de s'identifier à son objet. Si l'intellect se pense, en effet, c'est parce qu'il s'identifie à son objet en le touchant. Et s'il le touche, c'est parce qu'il est un réceptacle. En ce sens, la progression argumentative du passage irait plutôt dans le sens d'une structuration qui fasse porter chacune des deux phrases introduites par γάρ sur celle qui précède. Le passage serait une explication à tiroirs, plutôt qu'une explication redondante. Pour cette raison, il ne semble pas nécessaire de toucher à la ponctuation transmise. Ajoutons, cependant, qu'il ne semble pas non plus utile d'adhérer à la leçon de Ross, dans la mesure où ἐκεῖνο peut fort bien renvoyer au dernier terme et τούτου au premier. On peut donc, avec A. Laks, reprendre appui sur le texte des manuscrits et traduire ainsi le passage :

« Et l'intellect se pense lui-même en prenant part à l'intelligible car il devient intelligible en le touchant et en le pensant, de sorte que l'intellect et l'intelligible sont identiques. En effet, le réceptacle de l'intelligible et de la substance formelle, c'est l'intellect, et il est en acte lorsqu'il les possède, de sorte que cela, plutôt que ceci, est ce que l'intellect semble avoir de divin... »<sup>1</sup>

Il existe donc de nombreuses interprétations de ce passage, mais aucune, quel que soit le texte qu'elles lisent, ne parvient tout à fait à lui donner un sens qui soit à la fois cohérent et à la hauteur de l'enjeu démonstratif de ce moment de la discussion. Un premier courant interprétatif, rendu plus systématique par la correction de Ross, propose assez naturellement de relier le texte à des référents qui lui sont proches. Cependant, le sens qu'on en retire est, *in fine*, assez décevant. Dans une seconde catégorie interprétative se rangent ces hypothèses qui, quelle que soit la ponctuation du texte qu'elles adoptent, élaborent une lecture conceptuellement plus significative, soit en adossant le texte à une comparaison entre l'intellect humain et celui du Premier Moteur, soit en rattachant cela qui est divin à l'intellection de l'intellection. Cependant, c'est au prix de la continuité argumentative du propos qu'elles le font, car il faut alors lire cette proposition consécutive non pas en lien avec ce qui la précède immédiatement, mais avec ce qui ouvre la section à laquelle elle appartient<sup>2</sup>, voire avec ce qui précède cette section<sup>3</sup>. Ajoutons que chacune des solutions avancées par les partisans de cette seconde option interprétative commet sans doute l'erreur de tenir pour acquis ce que ce passage doit précisément permettre d'établir. En effet, en faisant comme si cela, qui est divin, était une allusion soit au Premier Moteur, soit à l'intellection de l'intellect, ils présupposent que l'on sait déjà, à ce stade de l'examen, soit que le Premier Moteur est un dieu, soit que son occupation consiste à se penser lui-même uniquement et éternellement. Pourtant, le Premier Moteur n'a encore

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b19-23 : αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν...

<sup>2</sup> Avec A. Laks et B. Botter.

<sup>3</sup> Avec Themistius et Averroès et le Pseudo Alexandre.

jamais été qualifié de divin, de dieu encore moins. Cette équivalence entre le Premier Moteur et la divinité n'est pas une base sur laquelle appuyer notre passage. Ce doit plutôt en être une conséquence, puisque c'est après cette évocation de ce que l'intellect a de divin que le terme *θεός*, pour la première fois de *Métaphysique*, Λ, apparaît subitement au sujet du Premier Moteur. Quant à la valeur et la divinité de l'intellection de l'intellect en acte, rien ne les a encore jamais explicitement soulignées.

Remarquons que le texte de la section tout entière, pour peu qu'on n'en modifie pas la ponctuation, présente un parallélisme de structure qui convainc de ne pas chercher les référents de *ἐκεῖνο* et de *τούτου* au-delà de la phrase qui les précède immédiatement. Le texte, en effet, paraît assez bien structuré : à une première phrase qui énonce l'information principale de la section (l'intellect se pense lui-même), succèdent deux explications, chacune introduite par *γάρ* et qui ouvre chacune sur une consécutive (*ὥστε* / *ὥστ'*). Remarquons aussi que la divinité de cela que l'intellect possède n'a sans doute qu'un sens fort général, qui ne fait pas ou pas exclusivement fond sur la divinité du Premier Moteur. On peut envisager, bien entendu, qu'Aristote anticipe un peu ici sur ce qu'il montrera à la fin du passage, mais sans doute cette anticipation n'est-elle pas la seule et unique raison de la mobilisation de l'adjectif *θεῖον*. A. Laks<sup>1</sup> insiste d'ailleurs sur la valeur générale du terme, laquelle serait d'autant plus avérée qu'Aristote le connecte au verbe *δοκεῖ*, qui indique que la divinité en question est conforme à une opinion générale, plutôt qu'à un exposé technique. En l'occurrence, il n'est pas rare que l'intellect soit qualifié de divin<sup>2</sup> et, s'il fallait déterminer ce qui, à l'intérieur même du *νοῦς*, permet de le dire tel, sans doute faudrait-il alors se tourner vers cette propriété qu'il a d'être séparé du corps, de ne pas dépendre d'un organe. C'est ainsi, du moins, que se justifie la première mention, dans le *De Anima*<sup>3</sup>, de la supériorité de l'intellect et c'est sur elle encore que se fonde, dans le même traité, l'évocation de sa nature divine, ou plus divine (*θειότερον*)<sup>4</sup>.

Si donc l'on recherche, dans ce qui précède les deux démonstratifs du passage, ce qui pourrait faire signe vers une séparation de l'intellect, il faudrait alors mentionner cette allusion probable aux deux stades de l'actualisation que sont l'entéléchie première et l'entéléchie seconde et que contient peut-être la proposition<sup>5</sup> « ἐνεργεῖ δὲ ἔχων ». De fait, ce sont les mêmes termes qui servent à les nommer, dans la description qu'Aristote en donne,

---

<sup>1</sup> A. Laks, 2000, p. 235.

<sup>2</sup> Cf. pp. 544-548.

<sup>3</sup> *De Anima*, I, 1, 403a8-12.

<sup>4</sup> *Ibidem*, I, 4, 408b29-30. Plus précisément, la divinité de l'intellect est ici mise en relation avec son impassibilité, impassibilité qui, elle-même, se justifie en raison de l'indépendance de l'intellect vis-à-vis du corps (408b18-20).

<sup>5</sup> Cf. pp. 580-582.

au début de *De Anima*, II, 5<sup>1</sup>. Or, ces deux niveaux d'actualisation témoignent, de la part de l'intellect, de sa séparation vis-à-vis du corps. Dans le *De Anima*<sup>2</sup>, c'est précisément après avoir montré que l'intellect est séparé du corps, puisqu'il peut penser des objets fortement intelligibles, qu'Aristote en vient à évoquer en quoi consiste l'entéléchie première, en vertu de laquelle l'intellect peut non seulement penser par lui-même, mais aussi se penser lui-même. Bien sûr, ni l'entéléchie première, ni l'entéléchie seconde ne sont des concepts qui concernent exclusivement l'intellect. Cependant, dans le cas de l'intellect, ils en soulignent la séparation. En *De Anima*, II, 5, en effet, Aristote, après les avoir définis, applique ces deux concepts à la faculté sensitive. Pour le sens, l'entéléchie première consiste uniquement à exister de telle sorte qu'aucune anomalie n'en empêche le fonctionnement<sup>3</sup>. L'entéléchie seconde, en revanche, désigne la perception actuelle du sensible. Aucun de ces deux degrés de l'acte ne peut donc être atteint sans une inscription dans la matière. De surcroît, l'entéléchie seconde ne dégage jamais le sens de sa dépendance à l'égard du sensible, puisque son acte est soumis à la manifestation présente – et qu'il ne contrôle pas – de son objet<sup>4</sup>. Dans le cas de l'intellect, en revanche, le niveau de l'entéléchie première représente la possession en soi de son objet, précisément parce que cet objet est intelligible et non pas sensible, précisément aussi parce que la faculté ne s'incarne pas dans un organe. C'est pour cette raison que l'intellect peut, dès ce stade, penser par lui-même, puisqu'il n'est pas tenu d'attendre l'apparition de son objet, mais qu'il peut le convoquer lui-même à volonté<sup>5</sup>. En ce sens, si le stade de l'entéléchie première désigne déjà, dans le cas de l'intellect, sa séparation du corps, le passage de l'entéléchie première à l'entéléchie seconde, quant à lui, désigne une séparation parfaitement achevée et, en ce sens, un élément de divinité. Du reste, dans la mesure où il n'est pas impossible qu'une référence implicite et partielle au Premier Moteur soutienne cette évocation de la divinité de l'intellect, il apparaît alors que la question de l'entéléchie seconde permet, là encore, de proposer un référent acceptable à cet élément divin que l'intellect possède. De fait, l'une des rares informations dont on dispose, à ce moment de l'examen, sur l'occupation du Premier Moteur est qu'elle est conforme à l'Acte pur. Or, la capacité qu'a l'intellect de penser actuellement et par lui-même, c'est-à-dire d'être au fondement de sa propre activité, est une caractéristique qui, bien entendu, n'est pas semblable à l'Acte pur lui-même, mais qui, cependant, peut en évoquer la perfection, non pas, certes, en proposant l'exemple d'un acte qui ne succède pas à la puissance – puisque

---

<sup>1</sup> *De Anima*, II, 5, 417a25 ; a32 ; b1.

<sup>2</sup> *Ibidem*, III, 4, 429a31-b10.

<sup>3</sup> *Ibidem*, II, 5, 417b16-18.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 417b18-26.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 417b24 : *ὅταν βούληται*.

l'entéléchie première est une puissance, en un sens<sup>1</sup> –, mais en exemplifiant la possibilité de passer à l'acte de façon autonome.

Dans ces conditions, on pourrait faire l'hypothèse que la proposition « ὥστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν » se réfère à « ἐνεργεῖ δὲ ἔχων » et qu'elle signifie que cela que l'intellect semble avoir de divin est de s'actualiser (ἐνεργεῖ), plutôt que de posséder simplement son objet sans le penser actuellement (ἔχων), de sorte qu'il s'agirait en fait, pour Aristote, de valoriser le dernier stade de l'actualité, celui de l'entéléchie seconde, par rapport à celui qui lui est immédiatement inférieur. Certes, cette hypothèse consiste bien, à l'instar de celle que proposent Zeller, Bonitz et Ross, à valoriser l'acte au détriment de la puissance. Cependant, ce serait d'une valorisation moins banale qu'il s'agirait alors, puisqu'elle permettrait de discerner un degré plus haut de l'actualité, c'est-à-dire un degré plus conforme non seulement à la perfection du Premier Moteur, mais aussi à la séparation du corps qui caractérise l'intellect et qui permet de le qualifier de divin. Quant à la possibilité de déduire la notion d'ἐνέργεια du verbe correspondant, elle ne paraît pas particulièrement problématique, puisque c'est le verbe qui, dans la définition qu'Aristote donne de l'entéléchie seconde en *De Anima*, II, 5<sup>2</sup>, permet de désigner cette dernière. Du reste, ce qui compte ici, c'est que l'intellect passe à l'acte, qu'il soit en acte et c'est par le verbe, plutôt que par le substantif, qu'il arrive à Aristote de désigner cette actualisation<sup>3</sup>. De la sorte, cette section argumentative, consacrée à l'intellection du νοῦς en acte par lui-même, commencerait par énoncer cette possibilité ; elle la fonderait ensuite sur l'identité de l'intellect à l'intelligible en raison du contact qu'il entretient avec lui, puis, sur la réceptivité de l'intellect lui-même qui rend compte, conjointement avec la nature immatérielle de l'intelligible, de la possibilité de ce contact. Ce serait précisément l'analyse de cette réception de l'intelligible par l'intellect qui permettrait de discriminer entre un premier niveau d'actualité, qui correspond à l'acquisition de la forme, et un second niveau d'actualité, qui désigne, quant à lui, la possibilité de réactualiser à volonté cette forme acquise. Et, puisque ce second niveau est plus actuel et plus indépendant, Aristote chercherait à en souligner la noblesse. Mais, de la sorte, la question de l'intellection de l'intellect ne serait pas tout à fait absente de ce dernier développement, précisément parce que l'entéléchie seconde correspond à cette pensée dans laquelle l'intellect est parfaitement identique à son objet et où, par conséquent, il se pense lui-même. Ainsi, en rattachant la dernière proposition de la section à « ἐνεργεῖ δὲ ἔχων », on évite de prendre pour acquis ce que le texte n'a pas encore explicitement formulé, à savoir la valeur de l'auto-intellection, mais on évite également de minorer l'enjeu du passage en

<sup>1</sup> *Ibidem*, III, 4, 429b7-8.

<sup>2</sup> *Ibidem*, II, 5, 417b1.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b12, 14, 17, 18, 23, 2 ; 1072a10, 11-12, 13.



lui faisant exprimer une valorisation anecdotique de l'acte, tellement anecdotique qu'on aurait du mal à comprendre comment la définition de la διαγωγή peut alors s'ensuivre. En somme, ce que l'intellect possède de divin, c'est de s'actualiser en entéléchie seconde, de sorte qu'il achève sa séparation vis-à-vis du corps, de sorte aussi qu'il jouit d'une autonomie remarquable, de sorte enfin qu'il se pense lui-même.

(2). LA θεωρία : EXCELLENCE ET NATURE

Que cette valorisation de l'intellect en entéléchie seconde soit effectivement celle qu'exprime l'évocation de l'existence, dans l'intellect, d'un élément divin, c'est ce que semble encore confirmer le second moment de la consécutive :

« ...de sorte que cela, plutôt que ceci, est ce que l'intellect semble avoir de divin et que la contemplation est ce qu'il y a de plus plaisant et de meilleur. »<sup>1</sup>

Ici, à l'évidence, Aristote formule enfin une définition de la διαγωγή qu'il recherche depuis le début de l'examen. Il en énonce enfin la nature et en précise la valeur en des termes clairs et définitifs. Cependant, A. Laks<sup>2</sup> a raison d'insister sur le fait que ce nouvel élément n'est pas déconnecté de la consécutive qui précède, mais qu'il lui appartient de plein droit. Cette conclusion, en effet, n'est pas sans lien avec l'accent que le premier élément de la proposition consécutive a mis sur l'actualité de l'intellect en entéléchie seconde : il n'est pas anodin que ce soit la notion de θεωρία qu'Aristote mobilise ici. Bien sûr, il n'y a là rien d'incompréhensible, dans la mesure où elle fait signe vers une activité intellectuelle. Pourtant, on pourrait s'interroger sur les raisons de sa mobilisation à ce moment précis de l'argumentation. Ross<sup>3</sup>, dans son commentaire, précise que le terme souligne l'actualité de l'occupation ainsi décrite, par opposition au terme d'ἐπιστήμη qui s'apparenterait plus à la puissance. Pour appuyer cette opposition, il indique plusieurs textes<sup>4</sup> dans lesquels la science est mise en balancement avec la contemplation. Assurément, chacun de ces passages énonce bien la différence entre la contemplation et la science, celle-ci désignant une forme de potentialité, celle-là une actualité. Toutefois, il faut remarquer encore de quelle puissance et de quelle actualité il s'agit. En l'occurrence, l'ἐπιστήμη est toujours assimilée à l'entéléchie première, la θεωρία à l'entéléchie seconde :

<sup>1</sup> *Ibidem*, Λ, 7, 1072b23-24 : ...ὥστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.

<sup>2</sup> A. Laks, 2000, p. 235.

<sup>3</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 381.

<sup>4</sup> *De Anima*, II, 1, 412a11, 23 ; II, 5, 417a29 ; *De generatione animalium*, II, 1, 735a11 ; *Ethica Nicomachea*, VII, 5, 1146b31-35 ; *Physique*, VIII, 4, 255a34 ; *Métaphysique*, Θ, 6, 1048a34. On peut exclure de cette liste l'occurrence en *Métaphysique*, Θ, 8, 1050a12-14, dans la mesure où le texte et l'argumentation du passage sont très discutés.

« Or, celle-ci [l'entéléchie] se dit en deux sens : soit comme la science, soit comme le fait de contempler. »<sup>1</sup>

Sans doute n'est-ce pas un hasard si le terme de θεωρία apparaît ainsi subitement dans l'argumentation de Λ 7. Dans la mesure où Aristote assimile couramment la contemplation à l'exercice intellectuel en entéléchie seconde, la mobilisation du terme, à cet endroit du développement, confirme, à sa manière que l'élément divin que l'intellect possède vise bel et bien la capacité de cet intellect à mener, dans une contemplation en entéléchie seconde, une activité plus actuelle et plus indépendante. Et ce serait précisément parce qu'Aristote aurait souhaité valoriser cette pensée plus actuelle qu'il serait à présent habilité à en déduire que, puisque la pensée en entéléchie seconde est quelque chose de supérieur et de divin, alors cette pensée – qu'on nomme ordinairement θεωρία – est l'occupation la plus plaisante et la meilleure qui soit.

Il est donc probable que la θεωρία ne désigne pas uniquement ici l'occupation du Premier Moteur<sup>2</sup>, mais qu'elle serve à nommer cet élément divin que possède l'intellect qui n'est pas un dieu. Cette occupation peut dorénavant être décrite telle une contemplation, c'est-à-dire telle une activité noétique vraiment actuelle, non seulement parce que la νόησις est, de toutes les activités que l'homme peut mener, celle qui est la plus actuelle, mais encore parce que la θεωρία implique un niveau supérieur de réalisation, un degré plus intense d'actualité, celui de l'entéléchie seconde, qui permet d'envisager une pensée libre, indépendante des attaches du corps et dans laquelle l'homme est à lui-même, dans une certaine mesure, son propre principe d'actualisation. C'est pourquoi Aristote peut dire qu'elle est la meilleure, puisqu'elle satisfait l'ensemble des critères de perfection qu'il a dégagés jusqu'à présent : l'actualité, bien entendu, puisqu'elle consiste en la réalisation actuelle du type d'activité (la νόησις) qui présente déjà en lui-même le rapport le plus abouti à l'ἐνέργεια ; le plaisir, puisque l'agrément qu'elle procure est à la mesure de l'actualité qu'elle déploie ; la νόησις enfin, puisqu'elle consiste précisément en une intellection achevée.

Cependant, il faut encore remarquer, comme l'indique A. Laks<sup>3</sup>, qu'il s'agit ici d'une sorte de conclusion générale qui ramasse l'ensemble des développements précédents et qui les condense en une définition succincte. L'apparition subite du terme de θεωρία (alors qu'il n'était question, jusqu'à présent, que de νόησις), la valorisation explicite de son plaisir et de sa perfection par des superlatifs que rien ne vient relativiser, le fait même que l'examen, à l'issue de cette définition, ne s'attache plus à déterminer la nature de

<sup>1</sup> *De Anima*, II, 1, 412a22-23 : αὐτὴ δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν.

<sup>2</sup> Ainsi que Ross (1924, II, p. 381) et A. Laks (2000, p. 235) l'admettent.

<sup>3</sup> A. Laks, 2000, p. 235.

l'occupation la meilleure, mais sa convenance au Premier Moteur, tout cela confirme en effet, que ce second élément de la consécutive intervient ici comme une conclusion générale qui referme le premier grand moment de l'examen de la διαγωγή du Premier Moteur. La θεωρία condense en elle les formulations antérieures, elle unifie sous un seul terme, sous un seul concept, les précédentes descriptions de la νόησις recherchée. Il est donc nécessaire, pour saisir en quoi consiste précisément cette θεωρία, de comprendre comment s'articulent l'une à l'autre la νόησις optimale et l'intellection de l'intellect. Faut-il estimer qu'il s'agit là d'une sorte de complément d'information, par lequel Aristote poursuivrait la description de la νόησις par soi du meilleur par soi, ou bien faut-il aller jusqu'à penser que ces développements sur l'intellection de l'intellect sont une redéfinition de la νόησις optimale<sup>1</sup> ? Cette dernière éventualité n'a rien d'absurde. En effet, du côté de la νόησις elle-même, la redéfinition de l'intellection optimale en intellection de l'intellect permettrait de donner un sens plus fort encore au καθ' αὐτήν qui lui est accolé, puisque l'intellection du νοῦς par lui-même, en intervenant au stade de l'entéléchie seconde, repose sur une certaine indépendance, qui permet au νοῦς de penser par lui-même, sans attendre la manifestation de l'intelligible le meilleur. Surtout, il apparaît clairement que, dans ces conditions, cette νόησις serait véritablement καθ' αὐτήν, puisque l'intellect serait à lui-même son propre objet, de sorte que son opération noétique ne dépendrait effectivement d'aucune autre cause. Quant à l'objet de cette νόησις optimale, il semble que l'intellection du νοῦς par lui-même exemplifie convenablement ce qu'il doit être. Cet objet, en effet, a été défini, soit dès la formule τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, soit dans ce qui est en est peut-être une intensification (τοῦ μάλιστα), comme le terme premier de la rangée des intelligibles par soi, c'est-à-dire comme une substance simple et en acte. Or, dans l'hypothèse où la meilleure intellection serait une intellection de l'intellect, il semble bien que le νοῦς en acte constitue un objet de ce genre. L'intellection de l'intellect, en effet, repose sur l'identité du pensant et du pensé, de sorte que la simplicité de la substance qui pense est alors évidente, de sorte aussi qu'elle jouit d'une réelle autarcie et qu'elle peut donc être considérée comme une substance d'une actualité véritable. En somme, dans cette hypothèse, l'intellection de l'intellect en acte par lui-même serait, en réalité, la véritable signification d'une intellection pure et par soi de la substance simple et en acte, puisqu'elle garantirait l'actualité, l'autarcie et la simplicité du sujet comme de l'objet, en les identifiant l'un à l'autre. Mais, de la sorte, il semblerait qu'on basculât vers une nouvelle signification du rapport à soi : l'intellection de l'intellect en acte par lui-même ne reposerait pas uniquement sur ce résultat de l'intellection qui fait qu'on se trouve être l'intelligible, puisqu'on s'y est identifié. Elle consisterait plutôt à se prendre activement

---

<sup>1</sup> C'est ce que l'on peut déduire de la description que donne I. Gobry (1995, pp. 50-52) de la vie intellectuelle humaine qui consiste, selon lui, uniquement à se penser, en raison de la valeur de cette réflexivité. Même thèse chez B. Botter, 2005, p. 201.

pour objet. Or, on peut envisager que la réflexivité se justifie pour deux raisons : soit parce qu'on est soi-même un objet bon ou excellent et qu'on cherche donc activement à se prendre pour objet, soit parce que, dans cette réflexivité, l'être pensant gagne en valeur. Dans les traités d'éthique, Aristote, à de multiples reprises, semble exprimer ces deux motifs de valorisation de la réflexivité, en insistant sur l'excellence de ce rapport que l'homme peut entretenir à l'égard de lui-même et, plus précisément, à l'égard de son intellect. On lit ainsi, en *Ethica Nicomachea*, IX, 4<sup>1</sup> que l'homme de bien s'aime lui-même à la mesure de sa propre vertu et qu'il aime surtout son intellect qui est la meilleure partie de lui-même. On lit aussi, au chapitre 8<sup>2</sup> du même livre, qu'il est égoïste, mais d'un égoïsme acceptable, puisque c'est vers le bien qui existe en lui – et vers son intellect encore – que se tournent ses soins et son attention. Enfin, dans l'*Ethica Eudemia*, VII, 12<sup>3</sup>, Aristote explique que, si l'on aime connaître, c'est parce que l'on aime *se* connaître car on devient alors, en étant connu, d'une nature particulière, c'est-à-dire d'une nature définie (« τῆς ὀρισμένης φύσεως »)<sup>4</sup>, ce qui n'est pas sans rapport avec cette simplicité et cette actualité que l'intellection de l'intellect semble pouvoir conférer. La réflexivité recouvre ici une double valeur<sup>5</sup>. Le rapport à soi est un bien, non pas cependant parce que c'est de soi simplement qu'il s'agit – ce qui distingue cette réflexivité du narcissisme ou de la complaisance à soi –, mais surtout parce que c'est son propre bien qu'on contemple et qu'on rend possible en réalisant en soi une actualité qui est une autarcie.

Pourtant, dans cette équivalence entre l'intellection optimale et celle de l'intellect en acte, une difficulté apparaît et qui tient au fondement même de cette intellection de l'intellect. Celle-ci n'est possible, on l'a vu, qu'à la faveur de l'intellection d'une autre chose, à laquelle le νοῦς s'identifie au point de se penser en le pensant. Or, dans l'hypothèse où l'intellection optimale ne serait rien d'autre qu'une intellection de l'intellect, il semblerait alors qu'on négligeât soit cette condition de possibilité de l'intellection du νοῦς, soit l'importance de la valeur de l'intelligible par l'intermédiaire duquel l'intellect peut se penser. Or l'intellect n'est rien par lui-même ; il n'a aucune nature. C'est pourquoi il ne peut se rapporter à lui-même spontanément, de sorte que la réflexivité véritable lui est interdite. C'est pourquoi il ne peut pas non plus, à lui seul, aider l'homme à se constituer telle une substance simple et en acte. Il doit en passer par la saisie d'un intelligible qu'il n'est pas. Mais alors, il semblerait curieux que cela ne fût aucune différence que la meilleure occupation humaine puisse prendre racine sur la pensée

<sup>1</sup> *Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166a10-29.

<sup>2</sup> *Ibidem*, IX, 8, 1168b22-1169a18.

<sup>3</sup> *Ethica Eudemia*, VII, 12, 1244b30-1245a11.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1245a3.

<sup>5</sup> En ce sens, voir A. Kosman, 2000, p. 310.

d'un intelligible quelconque ou sur celle du meilleur d'entre les intelligibles. Ce serait là oublier que la valeur d'une pensée tient aussi à la valeur de l'objet considéré<sup>1</sup>. Or, l'intelligibilité de l'intellect est fonction de l'intelligibilité de l'objet contemplé, de sorte que l'intellection de l'intellect ne permettra de devenir le meilleur par soi qu'à la condition de s'établir sur l'identification préalable de l'intellect à ce meilleur qu'il n'est pas initialement. Si donc la réflexivité possède une valeur, elle ne semble ni véritablement permise à l'homme, ni pouvoir s'établir indépendamment de la valeur de l'objet.

C'est pourquoi il ne semble pas qu'il faille considérer que les développements sur l'intellection de l'intellect, en Λ 7, constituent une redéfinition totale de la νόησις optimale, mais plutôt un approfondissement de sa valeur. Ils permettent, en effet, d'en mieux asseoir la perfection, en proposant un prolongement, voire une intensification, des critères d'excellence exploités jusque là. Puisque l'intellection la meilleure et la plus pure consiste à saisir le meilleur par soi, qu'on sait être une substance simple et en acte, elle consiste donc également, pour le νοῦς à s'identifier à cette substance, de sorte que l'être qui pense devient un peu cette perfection. L'intellection devient pour lui l'occasion de devenir meilleur, de devenir le meilleur ou, du moins, de s'approcher de la perfection en la réalisant un peu en lui. Mais, dans cette identité, c'est alors une intellection de l'intellect qui prend place, de sorte que l'on devient à un niveau supérieur encore cette substance simple et en acte, puisque le pensant et le pensé s'unissent jusqu'à ne plus former qu'une seule réalité simple et autarcique. L'intellection de l'intellect ajoute une dimension d'excellence à cette occupation, en rendant plus grandes encore à la fois la perfection à laquelle le pensant accède dans cette occupation et l'actualité qu'il réalise ainsi. Elle suggère que dans cette διαγωγή ἀρίστη, l'homme accède à un niveau supérieur d'existence.

Dans ces conditions, on comprend encore mieux que ce soit sous le concept de θεωρία qu'Aristote range ces deux aspects de l'intellection la meilleure. En vertu de sa signification traditionnelle<sup>2</sup>, puis platonicienne, le concept est tout à fait apte à décrire une intellection parfaite, parfaitement noétique, de l'être le plus haut, du principe dernier et divin. Par son accointance avec la notion d'entéléchie seconde, elle est aussi à même de désigner le stade de l'actualité à l'occasion duquel il est possible de se penser soi-même. En somme, elle recèle en elle les diverses significations populaires ou philosophiques, héritées ou proprement aristotéliennes, qui permettent d'en faire une intellection pure, hautement actuelle, tournée vers l'objet le plus digne. C'est pourquoi Aristote peut affirmer qu'elle est absolument plaisante et parfaite, en un sens plus grand encore que s'il

---

<sup>1</sup> Cf. p. 573.

<sup>2</sup> Le terme désigne originellement le fait de consulter un oracle ou bien d'assister à des spectacles et notamment, à des cérémonies religieuses. Cf. P. Chantraine, 1968 et R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif, 1958, II, p. 849.

s'agissait uniquement d'une pensée en entéléchie seconde, précisément parce que cette θεωρία, en réunissant la νόησις optimale et l'intellection de l'intellect, propose l'exemple d'une actualité maximale, dont découle, à l'évidence l'agrément le plus grand, de sorte qu'elle réconcilie en elle les aspects à la fois subjectifs et objectifs de la perfection véritable. Dans cette ligne b24, on retrouve ainsi appliqués à la θεωρία, ces deux indices qui avaient ouvert l'examen, ces deux superlatifs (ἤδιστον<sup>1</sup> / ἄριστον<sup>2</sup>) qui avaient permis de caractériser extérieurement et provisoirement l'occupation la meilleure, mais auxquels Aristote, à l'évidence, accordait alors une signification uniquement relative<sup>3</sup>. Ils possèdent à présent une valeur absolue : la θεωρία n'est plus seulement l'occupation la meilleure pour nous, ni la plus plaisante, parmi une liste limitée de termes. Elle est l'exemple même de l'occupation qui emblématise absolument l'ensemble des critères que l'examen a progressivement distingués pour déterminer l'occupation du Premier Moteur. Une première étape de l'enquête de Λ 7 s'achève ainsi. Le modèle de l'occupation parfaite est à présent validé. Mais, puisqu'il a été élaboré sur la base d'un parallèle entre l'homme et le Premier Moteur, il reste à comprendre de quelle manière il faut l'entendre au sujet de ce dernier.

## II. 5. 1072b24-26 : L'application au cas du Premier Moteur

Après avoir énoncé la nature de la διαγωγή la meilleure et la plus plaisante, Aristote opère un retour explicite à la question du Premier Moteur, en appliquant dans son cas les résultats précédemment obtenus :

« Si donc le dieu est toujours dans un état de bonheur tel que celui où nous sommes parfois, c'est admirable ; et si c'est un bonheur plus grand, c'est encore plus admirable. Or, c'est ainsi qu'il est. »<sup>4</sup>

Ici, Aristote énonce à nouveau la pertinence de ce parallèle entre l'homme et la substance immobile. De même qu'il annonçait plus haut que l'occupation du Premier Moteur était

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b17.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1072b15.

<sup>3</sup> *Ibidem* : ἡ ἀρίστη ... ἡμῖν / 1072b17: ἐγρήγορος αἴσθησις νόησις ἤδιστον.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1072b24-26 : εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. Ce nouveau développement confirme rétrospectivement que ceux qui précèdent, consacrés à la νόησις optimale, à l'intellection de l'intellect, puis à l'élément divin du νοῦς et enfin à la θεωρία n'enseignaient rien de spécifique au cas du Premier Moteur, mais qu'ils consistaient plutôt à déterminer, de façon générale, l'occupation la meilleure qui pût réunir, même modérément, l'homme et la substance immobile.

semblable à celle qui était pour nous la meilleure, de même qu'il précisait alors que cette similitude n'était pas une identité et qu'il fallait ménager quelques lignes de divergence entre le cas humain et celui de la substance immobile, de même, il répète ici que le Premier Moteur connaît un état d'excellence que nous n'ignorons pas tout à fait, tout en énonçant les motifs de rupture entre la meilleure occupation humaine et celle du Premier Moteur. Cependant, plutôt que d'une redite, ce passage constitue en réalité une nouvelle conclusion, par laquelle Aristote valide l'outil qui lui a permis d'entamer une discussion, en substituant à la légitimité provisoire qu'il avait alors, une valeur ferme et définitive. Le parallèle entre l'homme et le Premier Moteur n'est plus simplement un indice sur lequel fonder l'examen : il est un résultat de l'enquête, si bien que les lignes de convergence entre leurs occupations respectives peuvent à présent être exprimées avec plus de force et que leurs lignes de divergence peuvent être précisées. À un premier égard, en effet, cette seconde conclusion de l'examen apporte, aux quelques éléments dont on disposait déjà, une confirmation définitive. Dorénavant, il est explicitement dit que la διαγωγή du Premier Moteur et la nôtre consistent dans cette activité contemplative qui a été définie plus haut telle une intellection particulièrement actuelle, voire autarcique, du meilleur par soi. Dorénavant, la perfection de cette occupation, le plaisir qui doit correspondre à son actualité, voire à l'acte du Premier Moteur<sup>1</sup>, sont assumés au sein d'une nouvelle description, celle de l'état auquel elle fait accéder, un état de perfection et de bonheur (« εὖ ἔχει » 1072b24), qui indique qu'elle est plus qu'un passe-temps ou une distraction, mais un mode d'être, le signe d'un certain niveau d'existence. À un second égard, cependant, il apparaît que cette nouvelle conclusion, en même temps qu'elle réactive le parallèle entre l'homme et le Premier Moteur, insiste, plus qu'à l'ouverture de l'examen, sur ce qui les distingue l'un de l'autre. En cela, Aristote exploite à nouveau cette méthode argumentative qui lui avait permis de déterminer, dans le premier volet de Λ 7, le fondement de la motricité du Premier Moteur. Nous remarquons en effet plus haut<sup>2</sup> que, de même qu'il s'appuyait alors sur des concepts ordinaires et plus facilement manipulables (le désirable et l'intelligible), de même, il utilise ici une expérience plus accessible – celle de la meilleure occupation humaine. Il faut à présent prolonger ces remarques, en notant que, en chaque cas, cette exploitation d'un schème conceptuel ordinaire ne va pas sans un temps d'adaptation au cas particulier de la substance première. C'est ainsi que, au sujet de la causalité finale du Premier Moteur, la conclusion n'était accessible qu'à la condition d'affiner le concept de finalité, de façon à l'accommoder à la substance immobile<sup>3</sup>. C'est ainsi, à présent, qu'Aristote adapte la définition de la meilleure occupation aux exigences

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b16 : ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου.

<sup>2</sup> Cf. p. 559.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b1-3. Cf. chapitre V, p. 345-347.

particulières de l'Acte pur, ce qui suppose, en l'occurrence, de comprendre ce qui la distingue de celle que l'homme réalise. En ce sens, il n'est qu'à considérer cette première occurrence du livre Λ du terme *θεός* pour qualifier le Premier Moteur. Sans doute cette dénomination découle-t-elle en partie – en partie seulement<sup>1</sup> – des remarques sur la présence, au sein de l'intellect humain, d'un élément divin. Dans la mesure, en effet, où cet élément divin désigne vraisemblablement la possibilité pour l'intellect de mener une intellection en entéléchie seconde, dans la mesure, d'autre part, où Aristote ici attribue précisément cette activité contemplative au Premier Moteur, dans la mesure, enfin, où ce dernier n'est pas uniquement capable de se hisser au niveau de l'entéléchie seconde, mais où il est un acte pur, il semble normal – si ce n'est attendu – qu'Aristote estime légitime de dire qu'il est un dieu, puisqu'il instancie, à un niveau supérieur, voire absolu, ce qui, plus généralement, mérite le nom de divin. Par cette apparition, encore timide<sup>2</sup>, du registre théologique, c'est l'ensemble du passage qui se teinte d'une expressivité plus grande, conformément à ce que doit être un temps de conclusion. Aristote exprime ici son admiration, en des termes choisis et selon un rythme<sup>3</sup> qui en accentue la force. Surtout, cette dénomination nouvelle du Premier Moteur lui permet de le distinguer plus nettement de l'homme, puisqu'il ne s'agit plus alors simplement de discriminer, par un discours technique, entre l'homme et une certaine substance, mais entre l'homme et le dieu (« ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεί »). Aux termes techniques (πρῶτον κινῶν / οὐσία ἀκίνητος) ou vagues (ἐκεῖνο)<sup>4</sup>, Aristote substitue à présent un terme théologique. Il formule ainsi une frontière philosophique, au moyen d'une rhétorique dont la force d'expressivité déborde largement le cadre d'un discours scientifique et qui, plus que précédemment, en exprime l'imperméabilité.

Cette imperméabilité, Aristote l'énonce doublement, puisque, par deux fois, il trace une ligne de démarcation très nette entre l'état d'excellence et de bonheur auquel l'homme

<sup>1</sup> À un second niveau, en effet, cette dénomination du Premier Moteur peut être lue comme une anticipation sur les démonstrations à venir et, plus précisément, sur les lignes b28-30 qui s'attachent à justifier que l'entente ordinaire du terme *θεός* convient parfaitement au Premier Moteur. Du reste, c'est la totalité de notre passage (1072b24-26) qu'on peut envisager comme une anticipation ou comme une annonce de ce que les ultimes développements de l'enquête démontreront. Ce passage, en effet, énonce deux choses au sujet du Premier Moteur : sa divinité, d'une part, son état excellent et heureux, de l'autre. À ce dernier égard, les lignes b26-28 développeront la pertinence de cette attribution d'un état heureux, en montrant que le Premier Moteur est une vie parfaite et éternelle et ce sera précisément sur ce point que s'appuieront les lignes b28-30, pour justifier qu'il soit un dieu. Nous renvoyons à la troisième partie de ce travail pour une analyse plus précise de ce passage.

<sup>2</sup> Elle le sera moins en 1072b28-30.

<sup>3</sup> On notera le parallélisme de structure : εἰ οὖν οὕτως / εἰ δὲ μᾶλλον ; εἶ ἔχει / ἔχει δὲ ὧδε ; θαυμαστόν / θαυμασιώτερον.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b15.



accède et celui qui convient au Premier Moteur. Il réitère<sup>1</sup> ainsi l'opposition entre, du côté de l'homme, la fugacité et l'intermittence et, du côté du dieu, l'éternité. Il esquisse surtout un nouveau motif de distinction, fondé cette fois-ci non plus sur des considérations chronologiques, mais sur des niveaux de perfection. Non seulement le Premier Moteur connaît toujours un état qui, dans le cas de l'homme, demeure exceptionnel, mais il faut ajouter que, dans son cas, cet état est meilleur encore qu'il ne l'est pour nous (εἰ δὲ μᾶλλον [...] ἔχει δὲ ὧδε). Aristote, cependant, ne va pas jusqu'à préciser ce qu'il faut entendre par là. Il ne dit pas à quel égard son excellence est plus grande. On sait simplement qu'elle est sans rapport avec l'éternité, qu'elle a une supériorité intensive, plutôt qu'extensive. Simplicius estime qu'il peut s'agir d'une référence au Περί εὐχῆς et choisit donc de lire εἰ δὲ μᾶλλον comme une reformulation de ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, en *République*, VI, 509b9. Il est clair, cependant, que cette interprétation a pour seul fondement l'unique fragment de l'unique témoin d'un dialogue prétendument perdu et dont on a vu<sup>2</sup> qu'il peut fort bien n'avoir jamais existé. Aussi est-il préférable de chercher, au sein même de la pensée aristotélicienne, ce qui peut fonder cette plus grande excellence du Premier Moteur. À l'évidence, cette supériorité tient à la qualité de sa contemplation, puisque c'est d'elle que découle l'heureux état qu'on lui attribue. Or, il semble y avoir deux façons de rendre meilleure cette activité contemplative : soit en l'élargissant, soit en la restreignant, c'est-à-dire soit en l'étendant à l'ensemble des intelligibles, soit en la recentrant sur elle-même. C'est la première solution que défend Brunschwig<sup>3</sup>, en faisant l'hypothèse que, par εἰ δὲ μᾶλλον, Aristote veut signifier que la pensée du Premier Moteur, à la différence de celle de l'homme, serait à même d'embrasser la totalité des objets intelligibles et de se penser à cette occasion. Cette hypothèse semble présenter plusieurs avantages : on retrouverait ainsi, au sein de la pensée aristotélicienne, la croyance traditionnelle et philosophique en l'omniscience divine. Il semblerait également qu'on évitât, ainsi que le souhaite Norman<sup>4</sup>, le problème du narcissisme divin, qui découlerait d'une assimilation de la contemplation du Premier Moteur à une pure et simple auto-contemplation. Enfin, comme le soutient J. G. Defilippo<sup>5</sup>, on parviendrait à approfondir, sans la nier jamais, la validité du schème humain, appliqué au Premier Moteur, puisque l'activité contemplative de ce dernier consisterait à penser tout ce que l'homme pense, l'universalité des intelligibles en plus, et non pas, comme c'est le cas dans l'hypothèse de l'auto-contemplation, à opérer des coupes au sein des objets d'intellection humaine. Pour confortable ou harmonieuse qu'elle soit,

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1072b15-16.

<sup>2</sup> Cf. pp. 547-548.

<sup>3</sup> J. Brunschwig, 2000, pp. 303-304.

<sup>4</sup> R. Norman, 1969, pp. 63-64 ; 68-69.

<sup>5</sup> J. G. Defilippo, 1994, pp. 406-407.

cette hypothèse, cependant, ne saurait vraiment convaincre. Dans ce texte, du reste, Aristote ne donne jamais aucun signe en ce sens. Il apparaît, au contraire, que la contemplation du Premier Moteur est analogue à celle que l'homme réalise, à cette différence près qu'elle est nécessairement, constamment et exclusivement une auto-contemplation. Ceci tient à deux raisons fondamentales qui sont comme deux reformulations de la doctrine de l'Acte pur.

En premier lieu, il faut remarquer que les développements sur l'intellection de l'intellect, qui sont, dans le cas humain, avons-nous dit, un approfondissement de la nature de la νόησις optimale, en constituent plutôt une redéfinition, lorsqu'on les applique au Premier Moteur. On a vu<sup>1</sup>, en effet, que, dans son cas, l'intellection de soi-même était immédiatement contenue dans la définition de la νόησις optimale. Et, si tel est le cas, c'est parce que le Premier Moteur est immédiatement et nécessairement le meilleur par soi. Il est lui-même cette substance simple et en acte. Il est donc immédiatement à lui-même son propre objet et, par conséquent, son intellection du meilleur est immédiatement une intellection de soi. Dans le cas de l'homme, en revanche, l'identité au meilleur par soi est une identification<sup>2</sup>. Elle n'est pas immédiate. Elle se conquiert au cours d'un processus d'actualisation des potentialités de la pensée. L'intellection de soi n'advient donc jamais indépendamment de l'intellection de l'intellect et, dans ce cadre, de la médiation d'un intelligible extérieur, pas plus, du reste, que, dans l'*Ethica Nicomachea* ou l'*Ethica Eudemia* – qui valorisent pourtant la réflexivité de la pensée<sup>3</sup> –, la connaissance de soi et la joie qu'elle rend possible n'adviennent indépendamment de ce reflet que l'ami, parce qu'il est un autre soi-même, permet de projeter<sup>4</sup>. L'exemple humain oblige ainsi à distinguer initialement l'intellection du meilleur et l'intellection de l'intellect. La doctrine de l'Acte pur rend cette distinction obsolète, puisque l'occupation qui lui convient implique que soient parfaitement et immédiatement identiques le sujet qui l'opère et l'objet qu'il considère.

Ensuite, il faut aussi souligner que les fondements qu'Aristote donne à l'intellection de l'intellect, dans ce texte, ont une validité somme toute limitée, qui n'autorise pas à conclure que le Premier Moteur ne peut se penser qu'à la faveur de l'intellection d'autre chose. Il est vrai que l'intellection de l'intellect, en l'homme, advient toujours par ce biais. Il serait abusif, cependant, de conclure, sur cette base, comme le font Norman et J. G. Defilippo, que le Premier Moteur, lui non plus, ne peut se penser lui-

---

<sup>1</sup> Cf. p. 576.

<sup>2</sup> Ce sur quoi insiste Brunschwig (2000, p. 302), en soulignant le caractère processuel.

<sup>3</sup> *Ethica Nicomachea*, IX, 9, 1170a16-b19.

<sup>4</sup> Ce sur quoi insiste la plupart des interprètes. Cf. J.-C. Fraisse, 1971, pp. 245-252 et 1974, pp. 241-277 ; Gauthier et Jolif, 1959, II, p. 761, P. Aubenque, 1963, pp. 81-83, 167-173, 181-182.

même autrement. À dire vrai, Aristote, en rattachant l'intellection de l'intellect à sa participation à l'intelligible, montre explicitement que l'intellection qu'il décrit alors est celle de l'homme en premier lieu. De fait, l'intellect humain est originellement une pure puissance. Il est donc exclu qu'il se puisse percevoir spontanément, puisqu'il n'a aucune nature. Brunschwig<sup>1</sup> a donc raison d'attirer l'attention sur l'aspect nécessairement processuel de l'intellection humaine et *a fortiori* de son auto-intellection. Le Premier Moteur, en revanche, est un acte pur. S'il s'apparente à un intellect, ce ne peut donc être à cet intellect potentiel, à cet intellect réceptacle qui n'est rien par lui-même et qui, pour se penser, doit s'actualiser auprès d'un intelligible qui lui procure une détermination. L'intellect du Premier Moteur est toujours déjà en acte, il est toujours déjà en possession d'une nature définie, de sorte que, son auto-intellection n'a nul besoin d'en passer par cette phase d'actualisation et de détermination, en laquelle consiste, pour l'intellect humain, l'intellection d'autre chose. L'intellection de l'intellect, dans son cas, peut être immédiate et spontanée. Disons même qu'elle le doit, puisque toute autre configuration impliquerait l'existence d'une forme de potentialité. En conséquence, quelles que soient les conditions de l'intellection de l'intellect que l'homme réalise, celle du Premier Moteur ne peut être la conséquence de sa considération d'êtres dont il se distingue<sup>2</sup>. Cela ne signifie pas, toutefois, qu'il faille y voir, ainsi que le soutient Norman, la doctrine d'un dieu narcissique qui, selon lui, friserait la caricature. Nulle part, en effet, dans les motifs qui sous-tendent cette auto-intellection, il n'est question de complaisance à soi. Ce n'est pas parce que c'est lui que le Premier Moteur se considère. C'est parce qu'il est le Premier Moteur, c'est-à-dire un être parfait et pleinement actuel. C'est ainsi la valeur de l'acte, de l'intelligibilité et de la perfection qui la rend légitime, non pas celle de l'isolement, de l'ego, voire de l'égoïsme<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Brunschwig, 2000, p. 302.

<sup>2</sup> P. Aubenque, 1963, p. 183 : « ...l'homme a besoin de moyens, alors que Dieu est l'immédiateté même de l'intention et de l'acte. Cette unité, cette "auto-suffisance" originaires de l'essence divine, l'homme ne peut en approcher que par des démarches tâtonnantes et laborieuses, dont le caractère commun est l'exigence d'une médiation. »

<sup>3</sup> Cependant, il ne s'ensuit pas encore de là que la contemplation du Premier Moteur soit une *pure* auto-contemplation. Les deux arguments formulés plus haut consistent, en effet, à nier que son auto-contemplation prenne appui sur la contemplation d'autre chose, non pas que la contemplation d'autre chose ne puisse accompagner, à titre de supplément, puisque ce ne peut être à titre de condition, la considération noétique de soi-même. Pour l'exclure, il faut encore prendre en compte les implications de la perfection du Premier Moteur, ce qui signifie, en l'occurrence, d'entrer dans la question de la réflexivité. Il faut envisager que le Premier Moteur se prenne pour objet, soit parce qu'il se choisit en vertu de sa valeur objective, soit parce que se choisir est condition de sa valeur subjective. En  $\Lambda$  7, Aristote ne souffle mot de ces questions. Ce sera précisément l'objet de  $\Lambda$  9 que d'en faire l'examen.

## II. 6. 1072b26-30 : La vie du Premier Moteur.

Ce second volet de *Métaphysique*, Λ, 7, se referme sur un élargissement du propos où, à strictement parler, il n'est plus question de déterminer la nature de l'occupation du Premier Moteur, puisque cette occupation a déjà fait l'objet d'un éclaircissement dont la section précédente constitue la conclusion, mais à envisager plus généralement deux déterminations essentielles de la substance immobile : sa vie, d'une part, sa divinité de l'autre.

« Et assurément, il est aussi la vie ; car l'acte de l'intellect est vie, or, il est acte. Et son acte est par soi une vie parfaite et éternelle<sup>1</sup>. Or, nous disons bien<sup>2</sup> que le dieu est un être vivant éternel et parfait, de sorte que la vie et la durée continue et éternelle appartiennent au dieu. Et c'est cela même le dieu. »<sup>3</sup>

Le sens et la fonction de cette dernière question – la divinité – feront l'objet d'un traitement à part entière, dans un dernier moment de ce travail, où nous questionnerons la valeur du discours théologique qui, ici ou là, fait quelques brèves apparitions au sein de l'étude philosophique – cosmologique ou ousiologique – des réalités divines principielles. Pour l'heure, il nous importe essentiellement d'évaluer la signification et le domaine de pertinence de cette dernière description du Premier Moteur, description qui ajoute aux déterminations déjà établies – une substance immobile, éternelle, nécessaire, simple et actuelle – celle de la vitalité.

Les concepts mis en jeu par le texte sont relativement clairs, si ce n'est le sens qu'il faut accorder à la première occurrence de *ὑπάρχει*, en 1072b26. On pourrait penser, en effet, que le verbe présente ici le même sens que la seconde occurrence du terme, à la fin du passage en 1072b30. Il faudrait alors considérer que cette section s'ouvre sur l'idée que la vie appartient au Premier Moteur ou au dieu<sup>4</sup>. Cependant, le texte dirait ainsi deux fois la même chose. Aristote tournerait en rond, commençant par annoncer que la vie appartient au dieu, pour conclure ensuite son exposé par cette même affirmation, appuyée

<sup>1</sup> On pourrait construire la phrase autrement et comprendre que la vie du Premier Moteur, qui est par soi parfaite et éternelle, est un acte (cf. M.-P. Duminil et A. Jaulin, 2008, p. 394). Cependant, l'argument manquerait alors de cohérence. De plus, la syntaxe de la phrase, telle que nous la construisons, rappelle la mise en exergue d'une intellection particulière – celle qui est par soi (*ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτήν*, 1072b18) – et semble ainsi l'assimiler à l'acte même du Premier Moteur.

<sup>2</sup> Nous lisons *δή*, plutôt que *δέ* (E, J, Ab), avec Themistius, suivi par Bonitz, Ross, Jaeger, Tredennick et A. Laks.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b26-30 : *καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτήν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν αἰδίου ἀριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδίου ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.*

<sup>4</sup> C'est ainsi que Ross (1924, II, p. 373), Tricot (1933, II, p. 175), M.-P. Duminil et A. Jaulin (2008, p. 393) et Tredennick (1933, p. 151) comprennent le passage.

cette fois-ci sur une considération théologique traditionnelle, plutôt que sur une observation philosophique. Sans mobiliser encore la fonction argumentative de cet appel à la tradition<sup>1</sup>, ni, par suite, la structure démonstrative du passage, on peut simplement remarquer, avec A. Laks<sup>2</sup>, que la syntaxe de la proposition dans laquelle intervient ce premier emploi du terme tend à lui donner une valeur absolue. Il importe encore de remarquer que c'est sans doute le passage dans son entier<sup>3</sup> qui convainc de lui donner un tel sens, dans la mesure où Aristote s'emploie ici à démontrer que le Premier Moteur est d'une actualité telle qu'il est plus qu'un vivant, mais la vie elle-même. La question est donc d'un enjeu modéré, dans la mesure où, quel que soit le sens que l'on donne au terme, la démonstration tout entière engage à penser que la vie s'identifie au Premier Moteur, plutôt qu'elle ne lui appartient.

Pour déterminer la structure de l'argumentation qui suit cette affirmation liminaire, il semble indispensable de s'interroger sur le référent exact du démonstratif ἐκείνος en 1072b27. *A priori*, le plus simple serait de penser qu'il reprend ici le terme θεός, en 1072b25. C'est, parmi tous les candidats possibles, le référent le plus évident et le plus proche. C'est aussi celui que retient la plupart des interprètes qui estiment qu'Aristote prouve ici l'identité du Premier Moteur et de la vie, en établissant une équivalence progressive entre la vie et l'acte de l'intellect<sup>4</sup>, d'une part, le Premier Moteur – ou le dieu – et cet acte même<sup>5</sup>, de l'autre. A. Laks<sup>6</sup>, cependant, considère que cette construction n'est guère satisfaisante, puisqu'elle ne permettrait pas de rendre compte de l'utilité démonstrative des dernières lignes du passage (1072b28-30), consacrées à la définition courante du dieu et qui soulignent à nouveau que la vie lui appartient<sup>7</sup>. Ces remarques, estime-t-il, deviennent parfaitement inutiles, si ἐκείνος renvoie déjà, par l'intermédiaire de θεός, au Premier Moteur, puisqu'elles consisteraient alors à prouver ce qui l'est déjà, à savoir que le Premier Moteur est lié à la vie, que celle-ci lui appartient, voire qu'elle lui est identique. Ce jugement s'appuie sur l'idée que cette section, bien qu'elle développe successivement deux concepts – la vie et la divinité – présente en réalité un seul et unique argument. De fait, on peut avoir l'impression que ces deux aspects constituent les deux faces d'une démonstration unique. Le passage, en effet, commence par la proposition « καὶ

<sup>1</sup> Ce sera l'un des objets d'étude de la troisième partie.

<sup>2</sup> A. Laks, 2000, p. 236.

<sup>3</sup> Quel que soit le référent qu'on donne à ἐκείνος en 1072b27. Cf. *infra*, pp. 604-606.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b26-27 : ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή.

<sup>5</sup> *Ibidem* : ἐκείνος δὲ ἡ ἐνέργεια. A. Laks (2000, p. 237) souligne la valeur démonstrative de l'article qui permet sans doute de comprendre ici que ἐκείνος n'est pas seulement un acte, mais l'acte dont il vient d'être question, à savoir celui de l'intellect (ἡ [...] νοῦ ἐνέργεια).

<sup>6</sup> A. Laks, 2000, p. 237.

<sup>7</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b29-30 : ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ.

ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει.» La suite se propose comme une justification, introduite par γάρ, de cette proposition qui apparaît, de ce fait, comme la thèse à établir. Or, il semble que la démonstration de cette thèse s'étende jusqu'en 1072b30, où l'on retrouve une proposition fort semblable à celle qui ouvre la section : « ζωὴ [...] ὑπάρχει τῷ θεῷ ». De la sorte, il semblerait que l'argument fût plus unitaire qu'il ne semble de prime abord, tout entier consacré à faire la preuve que le Premier Moteur est la vie et utilisant, de ce fait, des considérations de diverses natures : l'activité du νοῦς d'une part, la définition traditionnelle du dieu, de l'autre. A. Laks estime donc que, pour préserver la continuité et la richesse de l'argumentation, il est nécessaire d'attribuer au ἐκείνος de 1072b27 un référent différent de celui que la tradition lui donne généralement. Il propose de le relier au νοῦς qui intervient dans la proposition immédiatement précédente : « ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ »<sup>1</sup>. On obtiendrait ainsi un argument plus ample, mais unique, constitué de deux étapes complémentaires. Dans la première, Aristote, établirait que la vie est l'acte de l'intellect et que l'intellect n'est rien d'autre que cet acte même (pourvu qu'on l'entende au sens d'intellection), de sorte que son activité constituerait une vie parfaite et éternelle. Dans la seconde, il en passerait par la définition traditionnelle de la divinité pour montrer que cette vie parfaite et éternelle, on l'attribue toujours à la divinité, si bien que le Premier Moteur, dont on sait depuis 1072b25 qu'il est un dieu, possède bel et bien la vie, voire qu'il s'y identifie, dans la mesure où il est un intellect en acte. Le recours à la définition du dieu permettrait ainsi de mettre en rapport ce qui ne l'était pas explicitement, dans le premier moment de l'argument, c'est-à-dire le Premier Moteur et la vie parfaite et éternelle de l'intellect. Il permettrait aussi d'achever une argumentation, plutôt que de la répéter inutilement.

De l'aveu même d'A. Laks, cette structure argumentative est complexe. Ajoutons qu'elle est aussi peu naturelle. Sur le plan syntaxique, il semble en effet plus évident de référer ἐκείνος à θεός, plutôt qu'au νοῦς, sur lequel le texte ne met pas l'accent, puisqu'il n'est pas le sujet de la proposition. Du reste, il n'est pas certain que la complexité de l'argumentation soit, comme l'estime A. Laks, le gage de sa cohérence ou de sa force démonstrative. Cette reconstruction du passage, en effet, implique qu'on accepte quelques présupposés qui peuvent sembler relativement arbitraires. Selon l'auteur, il faut partir du principe que la première occurrence de l'intellect, en 1072b26, ne désigne pas l'intellect divin, mais l'intellect en général. Il faudrait aussi faire l'hypothèse que les deux autres occurrences du terme<sup>2</sup> désignent en revanche l'intellect divin, c'est-à-dire l'intellect nécessairement en acte, l'intellect qui est une intellection. Tout cela est possible. Le texte, cependant, ne donne aucun indice explicite en ce sens. Surtout, il apparaît que la démonstration, ainsi reconstruite, est, en réalité, plutôt circulaire. Pour établir que le

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1072b26-27.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1072b27 : ἐκείνος ; 1072b28 : ἐκείνου.

Premier Moteur est la vie, Aristote adopterait, en effet, deux stratégies argumentatives dont chacune, pour être probante, attendrait confirmation de l'autre. Dans la première étape de l'argument, Aristote se donnerait les moyens de montrer que l'activité intellectuelle est une vie, mais sans jamais relier explicitement cette activité au Premier Moteur. Ce lien reposerait en fait sur la mobilisation de la définition traditionnelle du divin. Par elle, Aristote parviendrait à connecter la vie au dieu, mais bien faiblement, puisque le discours théologique sur le dieu lui permet alors seulement d'argumenter en faveur d'une *appartenance*, non pas d'une *identité*. Cette identité, seule la première partie de l'argument, fondée sur l'intellect, peut l'établir. Malheureusement, elle ne fait pas signe, en elle-même vers le Premier Moteur, sans quoi le passage sur la définition traditionnelle du dieu serait tout aussi inutile que dans la construction traditionnelle du passage. Ajoutons, enfin, que cette définition du dieu n'est vraiment un moyen de convoquer le Premier Moteur au sein de cette argumentation, qu'à la condition qu'il soit parfaitement établi qu'il est un dieu. Certes, Aristote l'a dit en 1072b25. Toutefois, il ne l'a jamais prouvé. Pour remplir son office, cette définition ne doit pas faire l'économie d'une preuve de la divinité du Premier Moteur, sans quoi sa mobilisation, à cet endroit de l'argumentation, s'apparenterait à une pétition de principe. Il semble donc qu'on évite ces difficultés en acceptant que le démonstratif ἐκείνος se réfère naturellement à θεός et, par là, au Premier Moteur, et que le premier moment de cette section ne discute pas uniquement de l'adéquation de la vie à l'acte de l'intellect, mais à la substance immobile également. Du reste, c'est ainsi que la tradition manuscrite semble comprendre l'argument, puisque la leçon ἐκείνος apparaît seulement dans le manuscrit Ab, tandis que les manuscrits E et J et la paraphrase du Pseudo Alexandre<sup>1</sup> donnent ἐκεῖνο, ce qui, en l'occurrence, engage à comprendre qu'Aristote se réfère ici au Premier Moteur uniquement, puisque c'est ainsi qu'il le désigne au début de l'enquête, en 1072b15.

Si donc on peut tenir pour assuré que cette dernière section de Λ 7 traite du Premier Moteur uniquement et constamment, on peut alors envisager différemment la structure argumentative du passage. En 1072b26-28, Aristote établit que le Premier Moteur s'identifie à la vie elle-même (καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει), en mobilisant successivement, au sein d'une structure syllogistique, une double équivalence entre l'acte de l'intellect et la vie (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ), entre le Premier Moteur et cet acte (ἐκείνος δὲ ἡ ἐνέργεια). De la sorte, on obtient confirmation que, au sujet du Premier Moteur, la différence qu'on a posée plus haut entre l'intellection de l'intellection, l'intellection de l'intellect et l'intellection de soi n'a plus lieu d'être. Puisqu'il n'est rien d'autre que cet acte du νοῦς, l'intellection de son intellection est pour lui une intellection de son intellect tout entier, et même une intellection de tout son être. La doctrine de l'Acte pur est ainsi

<sup>1</sup> Pseudo Alexandre, *op. cit.*, 699, 18.

successivement traduite dans le langage de l'intellection, puis dans celui de la vie elle-même. Il semblerait qu'il n'y eût là rien d'inattendu. Elders<sup>1</sup>, en effet, a montré la dette que ce passage entretenait à l'égard du *Sophiste*, 248e-249b, où Platon souligne la corrélation nécessaire de la vie et de l'intelligence et, par suite, leur appartenance commune au παντελῶς ὄν. Pourtant, l'argumentation aristotélicienne franchit ici un pas supplémentaire. La vie du Premier Moteur n'est pas le produit d'une animation. Contrairement à Platon dans ce passage du *Sophiste*, Aristote ne relie pas ensemble l'âme et l'intelligence. Le Premier Moteur est une vie, sans être animé et pour cause, puisque l'âme n'est pas le niveau dernier de l'actualité<sup>2</sup>. Cela ne signifie pas, cependant, que la vie du Premier Moteur ait ici un sens purement métaphorique. Ainsi que le souligne I. Koch<sup>3</sup>, le concept de ζωή est un concept unitaire : Aristote le fonde toujours sur celui d'ἐνέργεια. Toutefois, elle remarque<sup>4</sup> aussi que son identité au Premier Moteur, en Λ 7, s'établit dans un cadre scientifique qui dépasse celui de la physique ou de la biologie. De fait, en fondant la notion de vie sur celle d'ἐνέργεια, Aristote rend possible une compréhension univoque de la notion, qu'il s'agisse du vivant ou du Premier Moteur lui-même, mais, de la sorte, il l'autorise également à recouvrir une valeur ousiologique qui est celle de l'ἐνέργεια. La vie du Premier Moteur est une vie réelle, elle n'est pas une façon de parler. Elle n'est toutefois plus une qualité biologique. Elle est une détermination ousiologique de la substance immobile et, en vertu de la transcendance même de cette substance, un concept désormais méta-physique. C'est pourquoi la vie n'est plus un objet d'attribution, elle est l'être même d'une substance.

Or, en fondant l'identité du Premier Moteur et de la vie sur la notion d'acte, Aristote la fonde aussi sur celle de perfection. Ce n'est pas n'importe quel acte intellectif qui peut s'identifier à la vie, mais l'acte intellectif le plus pur et le plus actuel. C'est pourquoi l'identification de l'acte et de la vie, au sein du Premier Moteur, ne peut se faire que par le haut, c'est-à-dire qu'elle ne peut concerner que l'intellection la meilleure et donc, en même temps, la vie la plus parfaite. Aussi Aristote poursuit-il, en 1072b27-28, en précisant que l'acte véritable du Premier Moteur n'est pas simplement la vie, mais une certaine vie, une vie éternelle et parfaite (ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀίδιος). On mesure ainsi le progrès que l'enquête ousiologique, en *Métaphysique*, Λ, permet d'accomplir dans la description du principe ou de la divinité : dorénavant, il n'est plus question de dire, comme c'est le cas

---

<sup>1</sup> L. Elders, 1972, pp. 198-199.

<sup>2</sup> Puisqu'elle est une entéléchie première. Cf. *De Anima*, II, 1, 412b4-7.

<sup>3</sup> I. Koch, 2005, p. 209.

<sup>4</sup> I. Koch, 2005, p. 213.



en *De Cælo*, I, 9<sup>1</sup>, dans un contexte marqué par la science cosmologique, que les êtres transcendants à la sphère des fixes, *possèdent* une vie impassible et parfaite, mais, au contraire, qu'ils sont cette vie même.

### III. MÉTAPHYSIQUE, Λ, 9 : APPROFONDISSEMENT ET SYSTÉMATISATION DU RAPPORT À SOI.

Il pourrait sembler que, à l'issue de *Métaphysique*, Λ, 7, la question de la διαγωγή du Premier Moteur et de son intellection fût suffisamment élucidée. Pourtant, au chapitre 9, Aristote procède à un nouvel examen de cette activité intellectuelle, en des termes qui transposent les résultats du chapitre 7 dans une perspective sensiblement différente, mais qui n'en atténue toutefois jamais la validité : *Métaphysique*, Λ, 9 procède à la systématisation des résultats obtenus en Λ 7, en levant les ambiguïtés qui découlaient alors de la mise en parallèle, pour des raisons heuristiques, de la meilleure occupation humaine et de celle de la substance immobile et en approfondissant aussi la valeur de la réflexivité. Dorénavant, l'intellect divin passe au premier plan de l'enquête. Son actualité et sa perfection en sont des motifs explicites. Aristote verrouille ainsi la doctrine de l'auto-contemplation du Premier Moteur, en rendant inenvisageable toute autre interprétation qui, sur la base de la relative ressemblance de l'intellection divine avec la meilleure intellection humaine, chercherait à réconcilier le dieu avec l'omniscience, au détriment de son autarcie.

#### III. 1. 1074b15-17 : Statut, objet et fonction du chapitre.

Il y a, entre Λ 7 et Λ 9, une parenté thématique indiscutable, puisqu'Aristote, dans ce dernier texte, s'interroge aussi sur l'intellection divine. Mais, en raison de cette parenté, c'est le statut du chapitre qui semble en lui-même problématique. Les hypothèses les plus opposées semblent permises, selon qu'on mettra l'accent sur ce qui rapproche ces deux textes ou bien sur ce qui les distingue, selon qu'on considérera leur proximité thématique ou leur divergence argumentative. Dans le premier cas, le plus naturel semble-t-il, on verra, dans Λ 9, un prolongement évident des démonstrations du chapitre 7 et, à l'image de

---

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 9, 279a21. Nous renvoyons à l'analyse, au chapitre III, pp. 209 *sqq.*, de ce passage du *De Cælo* consacré aux τὰ κεί.

Jaeger ou Guthrie<sup>1</sup>, on s'étonnera donc que ces deux traitements de l'intellection divine soient séparés par celui du nombre des substances immobiles, en *Métaphysique*, Λ, 8. Pourtant, on a vu<sup>2</sup> qu'il n'y avait là rien d'étonnant ou, à tout le moins, que l'objet du chapitre 8 ne présentait en lui-même rien qui pût convaincre qu'il n'appartenait pas de plein droit à la marche de la science de la substance immobile. Toutefois, en soulignant de la sorte l'appartenance de *Métaphysique*, Λ, 8 à son environnement scientifique, il semble qu'on se contente de reporter le problème sur le chapitre 9 lui-même, au sujet duquel il devient alors curieux qu'il ne succède pas immédiatement à l'étude de la διαγωγή du Premier Moteur en Λ 7. On est ainsi porté à considérer, plus que dans l'hypothèse précédente, les points de divergence entre ces deux textes et, par suite, à envisager que Λ 9 constitue un traitement chronologiquement ou conceptuellement indépendant de celui de Λ 7, de sorte que son appartenance au livre Λ et à la progression de l'étude de la substance immobile devient plus problématique qu'elle ne l'était alors<sup>3</sup>. De fait, l'objet même du chapitre peut inciter à faire l'hypothèse que les éditeurs du corpus, frappés qu'ils furent par sa parenté thématique avec Λ 7, ont choisi de l'intégrer au livre Λ, au plan duquel il n'appartenait pas initialement. On est alors conduit à scruter plus en détail les nuances conceptuelles ou argumentatives que ce chapitre introduit. À cet égard, plusieurs interprètes ont fait l'hypothèse que Λ 9 était un texte chronologiquement antérieur aux développements du chapitre 7 sur la διαγωγή du Premier Moteur. Dumoulin, par exemple, note la proximité démonstrative du chapitre avec les fragments 16<sup>4</sup>, 19a<sup>5</sup> et 19c<sup>6</sup> du *De Philosophia*, qui présentent déjà une argumentation structurée en dilemmes et trilemmes, ainsi qu'un examen des diverses impossibilités conceptuelles que la perfection divine oblige à considérer<sup>7</sup>. Il observe également que l'épistémologie du chapitre paraît assez datée<sup>8</sup>. Il estime, en effet, que, en 1074b35-36, l'énumération de la science, de la sensation, de l'opinion et de la διάνοια, témoigne que le texte est antérieur à l'*Ethica Nicomachea*, VI, puisque n'y figure pas la νόησις qu'Aristote rattache pourtant dans ce texte, à ces quatre rapports que l'âme entretient avec un objet extérieur. Il note encore que

<sup>1</sup> W. Jaeger, 1997, pp. 355-359 ; W. K. C. Guthrie, 1974, pp. 95 ; 97.

<sup>2</sup> Cf. l'analyse du statut présumé de Λ 8, au chapitre VII, pp. 492-493.

<sup>3</sup> Une position médiane consisterait, avec Cleary (1995, pp. 407, 415), à faire l'hypothèse que le chapitre est une addition au corps principal du texte, mais une addition qui ne ruine ni l'unité du livre, ni l'affinité que le chapitre entretient avec lui, puisqu'elle serait de la main d'Aristote lui-même. Dans une certaine mesure, cependant, cela revient à souscrire en partie à l'hypothèse précédente, puisqu'on ne questionne alors ni la place du chapitre, ni sa compatibilité avec le traitement que Λ 7 fait de l'intellection divine.

<sup>4</sup> Simplicius, in *De Caelo*, 288, 28-289, 15.

<sup>5</sup> Philon, *De aeternitate mundi*, 5, 20-24.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 8, 39-43.

<sup>7</sup> B. Dumoulin, 1986, p. 338.

<sup>8</sup> B. Dumoulin, 1986, p. 339.

la distinction qu'Aristote développe ensuite entre les sciences poiétiques et les sciences théorétiques, en 1074b37-1075a3, est originale, puisqu'il tend plus à les rapprocher qu'à les différencier. Or, pareille assimilation, explique Dumoulin, n'apparaît guère que dans un texte vraisemblablement ancien, l'*Ethica Eudemia*<sup>1</sup>. Surtout, il souligne que le terme ἐνέργεια est absent du chapitre, quand il est le point vers lequel convergent l'ensemble des démonstrations relatives au Premier Moteur depuis Λ 6. Pour toutes ces raisons, il estime que Λ 9 est antérieur à Λ 1-7. C'est un argument un peu semblable que G. Aubry<sup>2</sup> avance en faveur de l'antériorité du chapitre : Aristote y considérerait le Premier Moteur comme un bien et non comme acte, marquant ainsi une différence de point de vue qui confirmerait que le chapitre n'appartient pas à Λ. Brunschwig<sup>3</sup> également penche en faveur de l'antériorité de Λ 9. Aux raisons avancées par Dumoulin, il ajoute une nouvelle observation : le chapitre 9, à l'inverse du chapitre 7, n'envisage jamais la processualité de la pensée. L'adéquation entre l'intellect et son objet est toujours présentée comme immédiate, tandis que Λ 7 insiste sur la progressive identification du νοῦς au νοητόν. Il en veut pour preuve l'absence du terme νοητόν, dans le chapitre 9, qu'Aristote remplace plutôt par celui de νοούμενον. À la potentialité de l'intelligible se substitue ainsi l'effectivité du pensé. Selon Brunschwig, cela indiquerait un progrès, de Λ 9 vers Λ 7, dans la considération du problème de l'intellection divine. Les nuances du processus intellectif, les différents degrés de l'acte et de la puissance permettraient au Stagirite de s'extraire de cette impasse conceptuelle, en Λ 9, qu'est la thèse de la νόησις νοήσεως νόησις, pour soutenir, en Λ 7, une position moins absurde qui consisterait à dire que le Premier Moteur réalise une intellection simultanée de l'ensemble des intelligibles. Parce qu'Aristote, en Λ 7, ferait la différence entre l'identification de l'intellect à son objet et l'identité finalement acquise, il disposerait d'un moyen d'envisager l'intellection de soi autrement qu'en soustrayant la pensée divine à l'intellection de toute autre chose. En somme, Λ 9 serait un essai, systématique mais intenable, que Λ 7 aurait supplanté.

En vérité, chacune de ces analyses peut être soit minorée, soit renversée, de façon à la faire témoigner en faveur de la postériorité de Λ 9 par rapport à Λ 7. Parmi les éléments qui ne paraissent pas particulièrement déterminants, il y a cette affinité démonstrative entre les dilemmes et les trilemmes de certains fragments du *De Philosophia* et ceux de Λ 9. De fait, Λ 10, dans le texte consacré au général de l'armée<sup>4</sup>, par exemple, présente une forte ressemblance avec le *De Philosophia*, 12b<sup>5</sup>. Bien que Dumoulin estime pour cette

<sup>1</sup> *Ethica Eudemia*, I, 5, 1216b6-22 ; II, 3, 1221b6 ; II, 11, 1227b29-30.

<sup>2</sup> G. Aubry, 2006, p. 177.

<sup>3</sup> J. Brunschwig, 2000, pp. 301-304.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Λ, 10, 1075a11 sqq.

<sup>5</sup> Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 9, 26-27.

raison précisément que ce chapitre également est antérieur au livre Λ, on ne peut toutefois guère douter qu'il apporte une conclusion véritable à l'interrogation liminaire de Λ sur le mode de constitution de l'univers et l'ordre qui y règne<sup>1</sup> et, plus largement, sur la nature des principes des οὐσίαι. Quant aux indices qui sont censés prouver que le chapitre 9 appartient à un climat conceptuel plus ancien, il semble qu'on puisse trouver une explication aux divergences ou aux absences sur lesquelles Dumoulin, Brunschwig ou G. Aubry fondent leur analyse. Il n'est pas nécessairement significatif, en effet, que la νόησις soit absente de l'énumération de 1074b35-36, dans la mesure où l'argumentation qui suit mobilise nommément la νόησις pour montrer qu'elle est identique à son objet<sup>2</sup>. Remarquons aussi que le rapprochement entre les sciences poïétiques et les sciences théorétiques peut ne pas indiquer un décrochage conceptuel important entre Λ 9 et le livre Λ, dans la mesure où Aristote nuance la capacité de la science poïétique à s'identifier son objet, pour finalement l'attribuer surtout à la science théorétique, ainsi qu'il en va en en *De Anima*, III, 4<sup>3</sup> ou III, 7<sup>4</sup>, c'est-à-dire dans un texte qu'on s'accorde généralement à situer à la fin de la carrière du Stagirite. Dumoulin et G. Aubry ont raison de noter que le terme ἐνέργεια n'apparaît jamais en Λ 9. Cependant, cela ne signifie pas que le concept en soit absent. Au contraire, on trouve l'utilisation du concept de δύναμις<sup>5</sup> pour dire la nature d'une substance intellectuelle qui ne serait pas maîtresse de sa pensée. La corrélation entre les concepts de δύναμις et d'ἐνέργεια, d'une part, la valeur manifestement ontologique de cet emploi de la δύναμις, d'autre part, peuvent ainsi convaincre que le texte n'ignore pas la doctrine de Λ 6-7. Du reste, en Λ 9, le concept d'ἐνέργεια est réinvesti à la fois dans celui d'un intellect substantiel qui est une intellection<sup>6</sup> et dans celui de la perfection d'une substance<sup>7</sup>. Or, n'est-ce pas, en effet, deux des résultats de l'enquête de Λ 7 que de montrer que l'Acte pur signifie, selon les contextes de questionnement, la perfection d'une substance ou une pure activité intellectuelle ? On constate même que Λ 9 fait s'équivaloir, d'une part, l'acte d'intellection et la substance d'un être, d'autre part cette substance même et sa perfection<sup>8</sup>, de sorte qu'il ne semble pas douteux que le chapitre s'inscrit dans le contexte des développements de Λ 7 qui ont montré que la pure actualité de la substance la meilleure consistait en une intellection qui s'identifiait à l'être même de cette

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 1, 1069a19-20.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Λ, 9, 1075a3.

<sup>3</sup> *De Anima*, III, 4, 430a4-5.

<sup>4</sup> *Ibidem*, III, 7, 431a1-2.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1074b20 ; 28.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1074b19-20 : ἡ οὐσία νόησις ; 1074b21-22 : ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἡ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησις ἐστι... ; 1074b28 : εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις...

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1074b20 : ἡ ἀρίστη οὐσία.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 1074b19-20 : ἡ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη.

substance<sup>1</sup>. Quant à l'absence d'insistance, que note Brunschwig, sur la progressivité de la pensée intellectuelle qui n'est pas immédiatement identique à son objet, mais qui le devient en franchissant plusieurs degrés d'actualisation, il ne semble pas que ce soit nécessairement un signe de la prétendue faiblesse conceptuelle du chapitre. On peut estimer, au contraire, qu'il s'agit là d'un progrès. C'est toute la différence entre la pure actualité du Premier Moteur et la puissance consubstantielle de l'intellect humain que cette absence soulignerait et que le chapitre 7 ignore, ignorance qui n'est pas tant satisfaisante qu'ambiguë, dans la mesure où elle laisse croire, à tort, que l'intellection divine peut être processuelle, comme l'est celle de l'homme. Le chapitre 9 envisage que l'intellect divin soit une puissance, sans jamais préciser les degrés auxquels cette puissance peut correspondre : cela n'est ni incohérent, ni conceptuellement inabouti, puisque, au regard de l'Acte pur, n'importe quel degré de potentialité revient toujours au même.

On constate donc que les indices mis en avant par les interprètes pour soutenir l'antériorité de  $\Lambda$  9 sur  $\Lambda$  7 ne sont pas nécessairement probants. On constate aussi que le chapitre semble s'établir sur les acquis des démonstrations – positives ou insuffisantes – de  $\Lambda$  7, dans la mesure où, d'une part, il prend acte de la reconduction de la doctrine de l'Acte pur dans le domaine du bien et de l'intellection, où, d'autre part, il prend soin de soustraire l'intellection divine à la potentialité. On constate enfin que le chapitre s'ouvre sur une introduction claire et satisfaisante, qui en précise à la fois l'objet et le statut<sup>2</sup> :

« La question de l'intellect soulève quelques problèmes. En effet, il semble être la plus divine des manifestations, mais, quant au mode d'être qui le rendrait tel, il y a là quelques difficultés. »<sup>3</sup>

Cette introduction est assez neutre : Aristote commence par annoncer que son objet est l'intellect en général, sans préciser explicitement qu'il s'intéressera uniquement à celui de la substance immobile<sup>4</sup>. Il le décrit encore de façon imprécise comme le plus divin des « φαινομένων », c'est-à-dire comme la plus divine des réalités dont, d'une manière ou d'une

---

<sup>1</sup> Pour toutes ces raisons, il ne semble pas que Brunschwig (2000, p. 277) ait raison de dire que  $\Lambda$  9 n'hérite rien ou presque des résultats de  $\Lambda$  6-7.

<sup>2</sup> À moins que cette transition soit l'œuvre des éditeurs du corpus, comme le soutient Elders (1972, p. 249), ce qui n'est guère crédible cependant.

<sup>3</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 9, 1074b15-17 : Τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας.

<sup>4</sup> Nous induisons ici, à nouveau, que le questionnement du chapitre 9 se situe en dehors de la question de savoir s'il existe un ou plusieurs moteurs immobiles. C'est le mode d'être de l'intellect le plus divin, c'est-à-dire de l'intellect de la substance immobile, qui fait ici problème, indépendamment du nombre de ces substances. Cette introduction de  $\Lambda$  9 formule son objet de façon suffisamment générique pour ne pas mettre à mal sa cohérence avec  $\Lambda$  8.

autre, on peut faire l'expérience<sup>1</sup>, sans préciser encore à quel ordre de réalités cet intellect se rattache. Il manifeste encore une certaine prudence en s'en référant à ce qui semble être (δοκεῖ) et non péremptoirement à ce qui est. Cependant, malgré cette apparente neutralité, le champ d'investigation du chapitre est très clairement énoncé, quant à sa forme argumentative, d'une part, puisque Aristote souligne à deux reprises la dimension aporétique du questionnement<sup>2</sup> ; quant à son objet, d'autre part, puisque c'est le mode d'être de la réalité la plus divine – l'intellect – qu'il faudra interroger. Ceci, comme le remarque A. Kosman<sup>3</sup>, ne concerne pas encore explicitement le Premier Moteur. Dire que l'intellect est la chose la plus divine ne revient pas à dire que l'intellect est celui de Dieu. Pourtant, il ne semble guère permis de douter que le Premier Moteur soit concerné par la question. Ce qui fait problème, en effet, c'est la divinité maximale de l'intellect : Aristote semble vouloir l'accorder à l'intellect en général<sup>4</sup>. Il s'agirait donc d'en élaborer une conception qui en respecte la nature tout en autorisant à considérer qu'il est la plus divine des choses. Le problème, en somme, est celui du mode d'être (« πῶς δ' ἔχων ») d'un tel intellect. En cela, on retrouve à l'évidence le thème de l'intellect divin<sup>5</sup>. On pourrait même reformuler cette introduction ainsi : comment l'intellect peut-il être digne de constituer la substance du Premier Moteur ?

L'objet du chapitre ainsi défini, il ne semble pas, contrairement à ce qu'écrit Dumoulin<sup>6</sup>, que Λ 9 soit un doublon de Λ 7. Bien qu'Aristote, dans ces deux textes, traite un même problème, il ne paraît pas l'envisager au même stade d'éclaircissement. Tandis que Λ 7 prend le problème à sa base, en s'interrogeant sur l'occupation du Premier Moteur

<sup>1</sup> Nous reprenons la traduction de G. Romeyer Dherbey (2009, p. 150) qui restitue harmonieusement le caractère indéterminé du terme. Brunschwig (2000, p. 277) opte pour un sens identique : « the things in our experience » et Ross (1924, II, p. 387) est plus neutre encore (« thing »). Quand à Tredennick (1933, p. 163), A. Kosman (2000, p. 307) et M.-P. Duminil et A. Jaulin (2008, p. 399), ils optent pour une transposition du terme : « phénomènes ». Il apparaît en tout cas que φαινόμενων doit servir à ne pas restreindre encore le propos. La question n'est pas de dire que l'intellect est un phénomène sensible. Il ne semble pas en tout cas qu'il faille le rattacher à θεϊότατον, comme le suggère Tricot (1933, II, p. 185), sur la base du commentaire de Thomas d'Aquin, et comprendre ainsi que l'intellect est la plus divine des choses qui semblent telles. Quant à Bonitz (1849, p. 515), il comprend le passage comme indiquant la plus divine des choses divines sensibles, lesquelles indiquent les astres, en *Métaphysique*, E, 1, 1026a18. La syntaxe du passage, cependant, ne permet pas, comme le montre Brunschwig (2000, p. 277, n. 10), de gloser ainsi l'expression.

<sup>2</sup> Ainsi que le souligne A. Kosman (2000, p. 307).

<sup>3</sup> A. Kosman, 2000, p. 307.

<sup>4</sup> C'est pourquoi Brunschwig (2000, p. 277) estime que le νοῦς peut encore désigner ici l'intellect humain et divin. C'est pourquoi également il ne s'étonne pas de l'emploi du terme φαινόμενων, puisqu'on peut, dans une certaine mesure, faire l'expérience de l'intellect humain.

<sup>5</sup> C'est aussi ce que conclut A. Kosman (2000, p. 311) en montrant que Λ 7 a permis d'établir une équivalence entre le dieu et l'intellection.

<sup>6</sup> B. Dumoulin, 1986, p. 338.

et en établissant peu à peu que cette occupation est celle d'un intellect, Λ 9 semble commencer là où Λ 7 s'arrête, en tenant pour acquis que le Premier Moteur est un intellect et que son occupation est une intellection. Il ne cherche pas, comme c'est encore le cas en Λ 7, à déterminer à quelle catégorie d'activités cette occupation appartient. Il l'assume, au contraire, et tente d'en préciser les termes, en s'interrogeant sur les conditions qui permettent l'adéquation de l'intellect et du Premier Moteur, dont la divinité, du reste, établie en Λ 7, semble être un acquis de la discussion. À tous égards, il semble que le chapitre 9 soit redevable, si ce n'est au chapitre 7 exactement, à tout le moins, à la nature des démonstrations qui s'y trouvent. Il tient pour acquis que le Premier Moteur est un dieu et un intellect. Il s'interroge sur son mode d'être (« πῶς δ' ἔχων »), faisant ainsi écho à la question de la διαγωγὴ, du mode de vie, ainsi qu'à la conclusion de Λ 7 sur l'état dans lequel le Premier Moteur se trouve (ἔχει δὲ ὡς 1072b26). Il prolonge la transposition de la doctrine de l'Acte pur dans le langage du bien et de l'intellection<sup>1</sup>. Rien n'oblige donc à ne pas croire Aristote, quand il exprime son embarras au sujet des conditions qui permettraient de faire de l'intellect la plus divine des choses. Par suite, rien n'empêche non plus de suivre H. S. Lang<sup>2</sup> qui montre que la place du chapitre 9 n'a rien d'étonnant, dans la mesure où Aristote s'y livre à l'examen d'apories qui ne l'empêchaient sans doute pas de mener à bien son étude de la substance immobile, de sorte qu'il pouvait, à l'issue de Λ 7, en reporter l'analyse, pour envisager sans attendre une question qui appartient de plein droit à l'étude ontologique – celle du nombre des substances immobiles<sup>3</sup>. Et, s'il fallait déterminer les points obscurs qui, en Λ 7, justifieraient qu'Aristote se penchât à nouveau sur la question, on pourrait sans mal en énoncer trois : d'une part, le caractère particulièrement elliptique de la formule « εἰ δὲ μᾶλλον » en 1072b25, qui doit précisément indiquer les points de divergence entre l'intellection humaine et celle du Premier Moteur, mais qu'il semble difficile – le nombre des interprétations en témoigne<sup>4</sup> – de comprendre immédiatement ; d'autre part, l'omniprésence du schème humain qui risque d'induire en erreur en encourageant à introduire, au sein de l'intellection divine, une potentialité qui ne lui peut convenir ; enfin, les implications conceptuelles de ce schème qui, parce qu'il est interdit à l'homme d'exemplifier la pure réflexivité de la pensée, empêchent de prendre la mesure de celle du Premier Moteur et, par conséquent, de comprendre clairement que son auto-contemplation est une *pure* auto-contemplation. Dans cette hypothèse de lecture, en tout cas, on constate que, contrairement à ce qu'envisage Brunschwig, le mouvement n'est

<sup>1</sup> Il se réfèrera explicitement à son immobilité, en 1074b27.

<sup>2</sup> H. S. Lang, 1993, pp. 258 ; 269. Cf. chapitre VII, p. 493.

<sup>3</sup> En ce sens, G. Romeyer Dherbey (2009, pp. 134-135) note la conformité de cette méthode à celle qu'Aristote utilise en *Ethica Nicomachea*, V : en chaque cas, après l'exposé de la théorie générale qu'il convient d'adopter, Aristote envisage les apories qui demeurent.

<sup>4</sup> Nous renvoyons à l'exposé que nous en donnons, pp. 599-602.

pas de  $\Lambda$  9 vers  $\Lambda$  7, mais, au contraire, de  $\Lambda$  7 vers  $\Lambda$  9<sup>1</sup> ; que la substitution du νοούμενον au νοητόν est plus une façon de systématiser le transfert de l'Acte pur dans le cadre de la noétique que la marque d'un inachèvement de la pensée ; que l'absence de prise en compte du caractère accessoire (ἐν παρέργῳ), chez l'homme, du rapport à soi, en  $\Lambda$  7 n'est pas un progrès, mais une insuffisance conceptuelle.

### III. 2. 1074b17-21 : Première aporie – le point de vue du sujet

Conformément à ce que laisse entendre l'introduction du chapitre, la structure argumentative de  $\Lambda$  9 est essentiellement aporétique. Le texte s'articule autour de deux apories centrales (1074b17-21 et 1074b21-35), qui doivent permettre de déterminer les conditions de la divinité maximale de l'intellect, au terme de l'examen desquelles Aristote conclura qu'il est une intellection de l'intellection, une νόησις νοήσεως (1074b33-35). S'ensuivra alors, *via* l'examen de deux objections fondées sur l'exemple de l'homme et de sa pensée (1074b35-1075a5), puis d'une dernière aporie (1075a5-7) un ultime effort de confirmation d'une conclusion pour le moins étonnante, confirmation à l'issue de laquelle la différence entre l'intellect humain et l'intellect divin sera clairement soulignée (1075a7-10), faisant ainsi pendant à la méthode argumentative qui, en  $\Lambda$  7, tendait plus à les rapprocher qu'à les dissocier.

La première aporie aborde le problème de la divinité maximale de l'intellect à partir de la question de l'effectivité de sa pensée. Elle énonce explicitement un dilemme – qui en cache un second –, grâce auquel on doit pouvoir progressivement trancher entre l'hypothèse d'un νοῦς en puissance et celle d'un νοῦς en acte, puis entre l'hypothèse d'un νοῦς qui n'est pas maître de son intellection, et celle d'un νοῦς souverain :

« En effet, soit il ne pense rien. Mais alors, en quoi serait-il vénérable, car ce serait comme s'il dormait ? Soit il pense, mais quelque chose d'autre en est maître : alors, cela qui est sa substance n'étant pas une intellection, mais une puissance, il ne serait pas la substance la meilleure car c'est parce qu'il pense qu'il a du prix. »<sup>2</sup>

Le premier membre de l'alternative permet d'exclure très rapidement que l'intellect qu'on recherche, celui qui doit être la plus divine des choses, soit un intellect en puissance. Aristote ne prend guère la peine de le prouver : il le suggère plutôt, en mettant

<sup>1</sup> En ce sens, cf. P. Donini, 2011, p. 29, n. 19.

<sup>2</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 9, 1074b17-21 : εἶτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἶτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, οὐ γὰρ ἐστι τοῦτο ὃ ἐστιν αὐτοῦ ἢ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει.



en opposition le caractère vénérable de l'intellect en question avec le peu de valeur qu'il accorde généralement au sommeil<sup>1</sup>. Celui-ci s'apparente toujours à la puissance, quand la veille est, pour le vivant, une première forme d'activité<sup>2</sup>. La nouveauté essentielle du passage consiste à faire coïncider la valeur de l'acte avec un principe de perfection et, plus particulièrement, de perfection divine. Il n'est d'intellect vénérable (τὸ σεμνόν), auguste ou précieux (τὸ τίμιον) que celui qui est en acte. La notion d'ἐνέργεια ne décrit plus ainsi seulement la principalité ou la perfection d'une substance<sup>3</sup>, mais sa divinité<sup>4</sup>.

On peut s'interroger, cependant, sur la signification exacte de cette exclusion de la puissance et du sommeil. Faut-il comprendre qu'Aristote refuse que l'intellect divin soit un dormeur, ainsi qu'il arrive à l'homme de l'être chaque nuit, ou bien qu'il envisage, pour la rejeter, la possibilité qu'il s'apparente à un éternel dormeur, à l'analogue d'Endymion<sup>5</sup>. Dans la première hypothèse, Aristote rejetterait l'éventualité que l'intellect divin soit présentement en puissance, dans la seconde, qu'il soit une pure puissance. Cette première incertitude en rejoint une seconde. Brunschwig<sup>6</sup> note, en effet, que l'alternative qu'Aristote énonce dans cette première aporie peut paraître bancal. Elle met en balance le fait de ne rien penser (« εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ ») à celui de penser (« εἴτε νοεῖ »), quand elle devrait opposer, par souci de symétrie, soit le fait de ne rien penser et celui de penser quelque chose, soit le fait de ne jamais penser et celui de penser parfois ou toujours. Dans le premier cas, l'alternative opposerait une pensée en sommeil, mais qui peut se réveiller – comme celle de l'homme, à une pensée présentement effective<sup>7</sup> ; dans le second, il exprimerait le contraste entre une pensée purement potentielle à une pensée qui ne l'est pas toujours<sup>8</sup>. Sans doute est-ce cette dernière possibilité qu'Aristote souhaite ici exprimer. Toutefois, il est difficile de l'argumenter encore : c'est l'analyse du second membre de cette aporie qui le rendra évident. Notons simplement qu'il n'y a rien, dans le premier membre, qui s'y oppose : il arrive, en effet, qu'Aristote considère l'hypothèse

<sup>1</sup> Entre autres occurrences, citons l'*Ethica Eudemia*, II, 1, 1219b20 ; l'*Ethica Nicomachea*, I, 9, 1099a1 ; I, 13, 112b7-8 ; le *De somno et vigilia*, 2, 455b16-25 ; le *De Anima*, II, 1, 412a23-27. Cette dépréciation du sommeil intervient déjà chez Platon : *Lois*, VII, 808b5.

<sup>2</sup> C'est pourquoi elle figure parmi les activités plus actuelles et plus agréables, en Λ 7, 1072b17.

<sup>3</sup> Comme c'est le cas en Λ 7, 1072a31-b1 et ici, à nouveau : ἡ ἀρίστη οὐσία (1074b20).

<sup>4</sup> Peut-être Aristote prolonge-t-il en cela la caractérisation qu'il a donnée du Premier Moteur en Λ 7 et, plus précisément, son identification à la vie et à la divinité. Elders (1972, p. 251), en tout cas, montre une convergence intéressante de Λ 7 et de Λ 9 vers ce même passage du *Sophiste*, 249a2, où Platon non seulement attribue l'intelligence au παντελῶς ὄν et en déduit qu'il est vivant, mais où il insiste encore sur son caractère vénérable (σεμνόν).

<sup>5</sup> L. Brunschwig, 2000, pp. 278.

<sup>6</sup> L. Brunschwig, 2000, pp. 278-280.

<sup>7</sup> A. Kosman, 2000, p. 314. Même lecture de M. Wedin, 1988, p. 234.

<sup>8</sup> L. Elders, 1972, 251 ; J. Brunschwig, 2000, pp. 279-281.

d'un sommeil qui occuperait la vie entière<sup>1</sup>. Surtout, envisager que l'intellect ne pense rien peut fort bien s'entendre comme signifiant qu'il ne pense jamais rien<sup>2</sup>, de sorte qu'il n'y a pas nécessairement à le mettre en balance avec l'hypothèse qu'il pense quelque chose<sup>3</sup>.

Dans la suite de l'aporie, Aristote fait l'hypothèse que l'intellect est en acte, qu'il pense actuellement, mais qu'il n'est pas maître de cette pensée. Comme le montre très bien Brunschwig<sup>4</sup>, il est nécessaire non seulement de référer τούτου à νοεῖ, mais aussi de considérer que l'apodose n'est pas « τούτου δ' ἄλλο κύριον », mais « οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη. », de sorte que γάρ, en 1074b19, n'est pas une confirmation de ce qui précède, mais une anticipation de ce qui suit<sup>5</sup>. Aristote envisage la possibilité que l'intellect pense actuellement, mais qu'il ne soit pas le maître ou le principe de cette pensée, et non pas que l'intellect, quand il pense, est toujours soumis à la domination d'autre chose. Dans un tel cas de figure, en effet, on n'aurait pas d'autre choix, pour comprendre à quoi correspond cet élément qui est toujours maître de la pensée en acte, que de l'identifier à l'objet pensé<sup>6</sup>. Mais alors, il deviendrait impossible de comprendre comment le νοῦς pourrait être la plus divine des choses, puisqu'une pensée en acte a toujours un objet, puisque donc la substance de l'intellect serait toujours une puissance, plutôt qu'une νόησις. Le chapitre pourrait s'arrêter là, sur un constat d'échec. De plus, une telle conclusion contredirait la valorisation de l'acte que le premier membre de l'alternative contient. En tout cas, on se trouverait dans une impasse, si la puissance ou le repos étaient mauvais et que l'acte ne le fût pas moins. C'est pour toutes ces raisons que Brunschwig<sup>7</sup> estime ruineux de suppléer un τι après εἴτε νοεῖ, car ἄλλο s'y référerait alors, de sorte qu'on se verrait ainsi confronté à cette impasse qui ferait de l'objet pensé le maître de la pensée elle-même. C'est pourquoi également il estime<sup>8</sup> que cette première aporie n'oppose pas, dans son ensemble, la pensée du rien à la pensée de quelque chose, mais la pensée en puissance à la pensée en acte.

Il faut ajouter, en ce sens, que c'est la structure argumentative de cette aporie tout entière qui convainc d'adopter cette lecture. Le second membre de cette alternative permet

<sup>1</sup> *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1095b32.

<sup>2</sup> Ainsi Elders (1972, p. 251) fait l'hypothèse de la valeur adverbiale de « μηδὲν ».

<sup>3</sup> Dire simplement qu'il pense suffit à l'exprimer.

<sup>4</sup> J. Brunschwig, 2000, pp. 280-281.

<sup>5</sup> C'est ainsi, du reste, que Ross (1924, II, p. 396) et Tredennick (1933, p. 163) construisent le passage.

<sup>6</sup> À moins qu'il ne s'agisse, comme l'avance le Pseudo Alexandre, d'une partie de l'intellect qui le détermine à penser. Ross (1924, II, p. 398) exclut cette hypothèse, en montrant que la suite de cette aporie, où Aristote résume le problème en disant que cet intellect est soit un νοῦς, soit une νόησις, montre bien qu'on ne peut faire de distinction entre deux parties de l'intellect. C'est l'intellect en entier qui est soit une puissance (νοῦς), soit un acte (νόησις).

<sup>7</sup> J. Brunschwig, 2000, p. 281.

<sup>8</sup> J. Brunschwig, 2000, p. 281.

de préciser les termes de l'actualité de l'intellect. Le premier membre a conclu que l'intellect qui est la plus divine des réalités est un intellect en acte. Le second explique à demi-mots qu'il s'agit d'un intellect purement actuel. De fait, s'il s'agissait simplement d'un intellect en acte mais que quelque chose fût au principe de cette actualité, qu'une réalité extérieure, quelle qu'elle fût<sup>1</sup>, expliquât que l'intellect pensât actuellement, alors la substance de cet intellect serait une puissance plutôt qu'un acte, un νοῦς plutôt qu'une νόησις. En somme, il ne serait pas une substance parfaite, il ne correspondrait pas à la définition qu'on a donnée de la substance immobile en Λ 7, 1072a35-b1. Il faut donc non seulement que l'intellect soit en acte, mais qu'il soit au principe de son actualisation. Il faut, en somme, qu'il soit un acte pur, une pure νόησις. Le transfert de l'Acte pur dans le domaine de l'intellection et de la divinité progresse ainsi vraiment<sup>2</sup>. Par suite, il apparaît que si l'on considère que l'aporie tout entière oppose un intellect qui ne pense jamais, à un intellect auquel il arrive d'être en acte, (plutôt qu'un intellect qui ne pense rien présentement, à un intellect présentement en acte), on obtient alors une aporie à la fois plus graduelle et plus introductive : plus introductive, parce qu'elle permet de commencer par envisager le problème de l'intellect divin en se demandant, très simplement, s'il est une pure puissance ou non ; plus graduelle aussi car elle permet de franchir une première étape dans l'examen, en tenant pour acquis que l'intellect recherché n'est pas un intellect purement potentiel, mais un intellect qui est capable de passer à l'acte. Une seconde opposition se dessine alors plus naturellement : celle du second moment de l'aporie qui oppose un intellect en acte à un intellect-acte.

Certes, on pourrait penser, ainsi qu'A. Kosman<sup>3</sup> le suggère, que c'est l'autre hypothèse de lecture la plus cohérente. Dans la mesure, en effet, où la deuxième aporie consistera bientôt à examiner l'objet de cet intellect en acte, on pourrait croire que la nécessité de cet examen s'imposât dès à présent, dans une aporie qui opposerait la pensée

---

<sup>1</sup> Brunschwig (2000, p. 281) insiste sur l'importance de l'indétermination de cette autre chose. Elle signifie, en l'occurrence, qu'il n'est pas encore question de l'objet de l'intellect.

<sup>2</sup> On retrouve sans doute ici cet accent qu'Aristote, en Λ 7, soit à l'occasion de la définition de la νόησις optimale, soit au cours de l'exposé du fonctionnement de l'intellection de l'intellect, met sur l'indépendance de cette activité. La νόησις optimale (Λ, 7, 1072b18-19), en effet, est une intellection par soi, qui n'a aucune cause extérieure. Quant à l'intellection de l'intellect, elle traduit bien en l'homme cette indépendance, puisqu'elle advient au stade de l'entéléchie seconde, lors duquel l'intellect peut penser par lui-même, sans dépendre d'une autre cause (*Ibidem*, 1072b19-23). En tout cas, A. Kosman (2000, p. 314) a raison de souligner que l'argumentation contenue dans cette première aporie, mime celle de Λ 6 (1071b12-22) qui conclut à l'essentielle actualité du Premier Moteur. On retrouve ici ces deux niveaux de l'analyse qui consistent à conclure, dans un premier temps, que la substance immobile est en acte, plutôt qu'en puissance, puis, dans un second temps, qu'elle est un acte, plutôt qu'elle n'est en acte. On retrouve encore, si ce n'est la valeur ontologique de l'ἐνέργεια, à tout le moins, celle de la δύναμις qui définit ici une substance.

<sup>3</sup> A. Kosman, 2000, p. 314.

du néant à la pensée de quelque chose. Il est vrai que la première aporie conduit à la deuxième, c'est-à-dire que l'examen du rapport que l'intellect divin entretient avec la puissance ou l'acte oblige à considérer la nature de son objet. Cependant, concevoir ainsi le rapport de la deuxième aporie à la première a sans doute tendance à affaiblir la subtilité argumentative du passage. La question de l'objet de l'intellect divin n'est pas le problème suivant sur une liste de questions à examiner, ni la redirection<sup>1</sup> qu'Aristote donne à son examen. Elle est plutôt l'une des conditions essentielles qui permettent d'adopter la solution que la première aporie esquisse. Il faut remarquer, en effet, que, à l'issue de cette première aporie, Aristote ne conclut rien de précis. La suite du passage consistera à s'interroger sur l'objet de cette pensée, quel que soit le statut de l'intellect, c'est-à-dire qu'il soit un νοῦς ou qu'il soit une νόησις, qu'il soit une puissance ou qu'il soit un acte. Aristote ne formule donc pas encore la solution qu'il préconise d'adopter au problème soulevé par le dernier membre de la première aporie. Et pour cause, car il est des objets de pensée qui interdiront à l'intellect divin en acte d'être au principe de son intellection. Il en est un, en revanche, qui remplira cette condition : l'intellect lui-même<sup>2</sup>. La première aporie trace ainsi en pointillés l'orientation à suivre, sans pouvoir la confirmer encore, dans la mesure où c'est de la discussion de la deuxième aporie qu'elle attend confirmation<sup>3</sup>. Si donc on peut estimer que cette première aporie explore les conditions de la divinité maximale de l'intellect, en adoptant le point de vue du sujet – son actualité –, tandis que la deuxième adoptera le point de vue de l'objet, il faut cependant remarquer que ces deux ordres de réquisits ne s'ajoutent pas l'un à l'autre, qu'ils ne s'additionnent pas, mais qu'ils se soutiennent mutuellement. La pleine actualité de l'intellect est partie prenante de la nature de son objet et, inversement, cette actualité rend l'intellect digne d'être à lui-même son propre objet d'intellection. Dans la doctrine de l'Acte pur, le sujet et l'objet ne font plus qu'un.

---

<sup>1</sup> A. Kosman (2000, p. 315), en effet, fait une analogie entre cette deuxième aporie et la redirection du discours sur l'amour, dans le *Banquet*, 199d-221c.

<sup>2</sup> Il apparaîtra même, à cette occasion, qu'il n'est possible à l'intellect d'être vraiment le principe de son acte qu'à la condition qu'il se considère lui-même réflexivement. L'auto-contemplation devient ainsi nécessaire et pure, en n'étant plus seulement le produit de l'identité du sujet et de l'objet, mais celui d'une réflexivité. On mesure donc que les apories soulevées par A 7 sont grandes, dans la mesure où le texte exprime la nécessité de cette actualisation de l'intellect par lui-même, mais où il n'entre jamais vraiment, en raison de la présence du schème humain, dans le thème de la réflexivité, omettant ainsi une condition essentielle de la perfection, c'est-à-dire de la pleine actualité de l'intellect divin.

<sup>3</sup> On comprend donc que cette même ambivalence revienne au cœur de la discussion de la deuxième aporie : εἰ μὴ νόησις ἔστιν ἀλλὰ δύνάμις (1074b28). Nous y revenons plus loin, pp. 625 sqq.

### III. 3. 1074b21-35 : Deuxième aporie – le point de vue de l’objet

L’examen de la deuxième aporie permet à la fois de répondre plus clairement à la première difficulté et à l’enquête de toucher au but, puisque c’est au terme de cet examen qu’Aristote formulera le cœur essentiel du chapitre : le νοῦς, s’il doit être la plus divine des réalités, n’est rien d’autre qu’un acte intellectif de lui-même, une νόησις νοήσεως. Aristote prend ici la peine d’envisager un à un les objets d’intellection, pour mieux exclure progressivement, mais sans ambiguïté, tous ceux qui ne sont pas l’intellect lui-même. L’autarcie de la pensée divine apparaît ainsi comme l’unique moyen de satisfaire à la fois la pleine actualité de l’intellect et la dignité de sa pensée, pour satisfaire, en un mot, l’hypothèse d’une substance parfaite.

#### III. 3. a. 1074b21-23 : Énoncé du trilemme

Dans la deuxième aporie, Aristote substitue le trilemme au dilemme.

« En outre, que sa substance soit l’intellect ou bien qu’elle soit l’intellection, que pense-t-il ? En effet, soit il se pense lui-même, soit il pense autre chose et, si c’est autre chose, il s’agit d’une chose qui est soit toujours la même, soit toujours différente. »<sup>1</sup>

Aristote aborde ici un nouveau problème<sup>2</sup>, plutôt qu’il ne prolonge la discussion du premier qui, en effet, n’a pas encore trouvé de réponse. Aristote le marque ostensiblement, en montrant son indécision quant à la substance de l’intellect recherché. Il ne se prononce pas encore en faveur de sa substance potentielle (νοῦς) ou actuelle (νόησις). Sans doute faut-il préciser que cette indécision n’est toutefois pas radicale, c’est-à-dire qu’elle ne concerne pas la première aporie dans sa totalité : Aristote en rejette très évidemment le premier membre qui assimilait l’intellect à un dormeur. L’intellect dont la substance est ici une puissance n’est donc pas celui qui ne pense jamais, mais celui qui n’est pas maître de la pensée qu’il réalise, tandis que l’intellect dont la substance est une intellection ou un acte correspond à celui qui est au principe de son actualité, un intellect purement actuel en somme<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1074b21-23 : ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἢ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησις ἐστὶ, τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὐτὸν ἢ ἕτερόν τι· καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο.

<sup>2</sup> « ἔτι δέ », ainsi que le souligne Brunschwig, 2000, p. 282.

<sup>3</sup> Cf. J. Brunschwig, 2000, p. 282. On note aussi la convergence des formules entre ce début de deuxième aporie (« ἢ οὐσία αὐτοῦ » 1074b21-22) et le second membre de la première (« αὐτοῦ ἢ οὐσία » 1074b19-20).

En dépit de cette indétermination (ou peut-être en raison d'elle), Aristote montre qu'on peut envisager que l'intellect recherché ait trois objets différents. Dans une première alternative, il oppose l'intellect lui-même (hypothèse 1) à n'importe quel objet extérieur (hypothèse 2). Dans une seconde, il précise, à l'intérieur de cette dernière classe, une première rubrique dans laquelle l'objet pensé est éternellement le même (hypothèse 2a) et une seconde rubrique qui correspond à un objet changeant (hypothèse 2b). Cette énumération appelle deux remarques. La première en souligne le caractère visiblement exhaustif et systématique : il ne s'agit pas tant, pour Aristote, d'énumérer certains objets de pensée en fonction de leur nature, que de couvrir l'ensemble des possibilités qui se peuvent présenter. La seconde remarque tire les conséquences de cette systématicité : contrairement à ce que suggère Th. de Koninck<sup>1</sup>, rien n'indique, en effet, que ces trois catégories d'objets puissent se recouper. L'énumération est clairement disjonctive (ἢ [...] αὐτὸν ἢ ἕτερόν τι / ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο). Si tel n'était pas le cas, la systématicité en serait ruinée. Il faudrait encore compléter l'énumération par la prise en compte des diverses combinaisons possibles de ces trois objets : soi-même, en même temps qu'autre chose, qu'il s'agisse toujours d'une même réalité ou bien d'objets variables. Cependant, Aristote ne montre ici aucun souci de proposer de telles combinaisons. Du reste, l'adverbe ἀεὶ, dans la seconde alternative, montre clairement qu'elles sont impossibles : on ne peut penser à la fois toujours le même objet et des objets changeants : si tel était le cas, en effet, l'objet de la pensée, considéré de façon générale, ne serait pas toujours identique. Si donc la seconde alternative est clairement exclusive, il faut, sans doute aucun, en dire de même de la première. Rien ne permet ici de penser qu'Aristote ménage la possibilité d'attribuer à l'intellect divin la pensée de soi, en même temps que celle d'autre chose<sup>2</sup>. C'est pourquoi également il semble que si l'examen révèle que l'intellect est à lui-même son propre objet, il ne pourra en avoir d'autres encore. Dans la mesure, en effet, où Aristote n'envisage pas de ménager une place, à l'intérieur de l'intellect le plus divin, pour ces trois types d'objets d'intellection, il semble que se penser soi-même ne consiste alors pour lui ni en une intellection d'un objet extérieur, auquel il aurait pu s'identifier, ni simplement en une conscience de lui-même qui accompagnerait l'intellection effective d'autre chose.

### III. 3. b. 1074b23-25 : Une précision

Avant d'entamer vraiment l'examen de cette aporie et de rejeter successivement les deux dernières hypothèses, Aristote croit bon de formuler une précision liminaire qui

<sup>1</sup> Th. de Koninck, 1991, pp. 135-136 ; 1999, pp. 365-367 ; 2008, p. 42.

<sup>2</sup> C'est pourquoi il semble légitime de suivre Ross (1924, I, p. CXLII) et Brunschwig (2000, pp. 282-283), lorsqu'ils insistent sur le caractère clairement disjonctif de cette énumération.

permet de mieux situer, quelle que soit l'hypothèse qu'il s'avèrera nécessaire d'adopter, le domaine de réalités auquel elle doit appartenir :

« Cela fait-il donc ou non une différence de penser le beau ou une chose au hasard ?  
Ou bien n'est-il pas absurde de réfléchir à certaines choses ? »<sup>1</sup>

Manifestement, cette précision est d'une évidence telle qu'Aristote s'autorise à la formuler au moyen d'une question rhétorique à laquelle il n'attend aucune réponse. Cette évidence a deux fondements. Le premier, subjectif, correspond à la confirmation que l'expérience humaine de la pensée peut apporter à ce jugement<sup>2</sup>. Le second fondement, plus objectif, repose sur la valeur que l'objet pensé confère à la pensée elle-même. On retrouve<sup>3</sup> ainsi cette valeur objective de la pensée, qu'Aristote mobilise souvent.

Assurément, cela fait une grande différence de penser le beau ou n'importe quel objet qui se présente, surtout s'il est vil<sup>4</sup>. L'intellect, pour être la plus divine des choses, doit choisir son objet à l'intérieur des réalités belles et bonnes. Le champ des candidats possibles se restreint donc. Notons, toutefois, qu'aucune des trois hypothèses énumérées précédemment n'est encore disqualifiée par cette précision. Certes, leur référent n'en est que plus précis. Cependant, dire que l'intellect qu'on recherche doit penser des termes beaux uniquement ne permet pas encore de décider entre elles. En tant qu'il est la plus divine des choses, en effet, l'intellect demeure un candidat fort pertinent. Un autre objet, s'il est beau, peut encore convenir. Enfin, rien n'indique qu'il n'y ait qu'un seul terme beau : ils peuvent fort bien être multiples, de sorte que la pensée divine peut aller de l'un à l'autre et, ainsi, changer d'objet. De fait, Aristote montre bien, en Λ 7<sup>5</sup>, que, à la rangée positive des termes intelligibles par soi, appartient aussi le beau (τὸ καλόν). Bien sûr, il n'est pas nécessaire de considérer l'argument des rangées pour se rendre compte que plusieurs choses sont belles. Cependant, la suite de ce passage, en tout cas, consistera à remonter, comme en Λ 7, du beau au plus beau.

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1074b23-25 : πότερον οὐκ διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; Contrairement à Brunschwig (2000, p. 283), nous arrêtons ici cette section argumentative. La proposition suivante, en effet, qui énonce que l'intellect divin pense le plus divin et le plus précieux, participe déjà d'une détermination de son objet et donc d'une exclusion de l'hypothèse 2b.

<sup>2</sup> Brunschwig remarque (2000, p. 284) qu'Aristote convoque ici un degré inférieur de la pensée (τὸ διανοεῖσθαι), un degré proprement humain, pour corroborer l'évidence du caractère indésirable de la pensée des choses indignes. Il faut remarquer aussi qu'il ne se réfère ici jamais à l'intellect qu'il recherche, mais au fait indéterminé et impersonnel de l'intellection (τὸ νοεῖν) ou de la réflexion (τὸ διανοεῖσθαι).

<sup>3</sup> Cf. *supra*, p. 573.

<sup>4</sup> En ce sens, cf. l'insistance de Brunschwig (2000, p. 284) et G. Romeyer Dherbey (2009, p. 137).

<sup>5</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072a34-35.

### III. 3. c. 1074b25-27 : Un unique objet d'intellection

La précision exprimée en 1074b23-25 est loin d'être inutile. Elle permet, en effet, de clarifier le domaine d'appartenance de l'objet de l'intellect le plus divin. Elle donne aussi l'occasion de formuler le premier résultat positif de la section, en argumentant le rejet de l'hypothèse (2b) : quoi que puisse penser l'intellect recherché, il s'agit toujours du terme le plus divin et le plus précieux, de sorte qu'il est certain qu'il ne change jamais d'objet :

« Il est donc évident qu'il pense le plus divin et ce qui a le plus de prix et qu'il ne change pas. C'est en effet vers le pire que tendrait le changement, et pareille chose serait déjà un mouvement. »<sup>1</sup>

Préciser que, même pour l'homme, cela fait une grande différence de penser le beau ou n'importe quel objet, donne l'occasion de formuler cette remarque, fort simple et logique, que l'être le meilleur ne peut se contenter de penser le beau : il doit penser le plus beau, ici défini comme la réalité la plus divine et la plus précieuse. On assiste à ce procédé très simple, qui apparaît par deux fois en  $\Lambda$  7 et qui consiste à remonter, lorsqu'il s'agit du Premier Moteur, au terme premier : de même que l'argument de rangées permettait d'aller des termes intelligibles et beaux au premier intelligible et au premier désirable, de même que l'examen de la διαγωγή du Premier Moteur proposait une intensification de la perfection de l'objet de pensée en le définissant tel le meilleur par soi au plus haut point, de même, le principe général selon lequel il est, pour n'importe quel intellect, préférable de penser le beau fait l'objet d'une intensification qui revient à faire se correspondre l'intellect le plus divin et la chose la plus divine et la plus précieuse.

Cette intensification permet d'exclure l'hypothèse (2b) qui prêterait à l'intellect divin une pensée changeante. Deux critères motivent cette exclusion, qui expriment tous deux ce même principe de perfection dont le procédé d'intensification n'est rien d'autre qu'une variante. Le premier critère, d'ordre objectif, repose sur cette nécessaire reconduction, de l'intellect qui pense le beau vers l'intellect le meilleur qui pense l'être le plus précieux. Or, à l'évidence, l'être le plus divin ou qui a le plus de prix désigne clairement une réalité unique<sup>2</sup>. L'accumulation des superlatifs ne permet vraisemblablement pas d'en douter. Et c'est précisément pourquoi l'intellect divin ne change pas d'objet<sup>3</sup> car tout changement d'objet, à partir de ce terme excellent, serait un

<sup>1</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 9, 1074b25-27 : δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θεϊότατον καὶ τιμιότατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κινήσις τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.

<sup>2</sup> Contrairement à ce que suggère Brunschwig (2000, p. 284), qui fait l'hypothèse qu'il y ait plusieurs réalités les plus divines.

<sup>3</sup> Contrairement à Ross (1924, II, p.398) et à G. Romeyer Dherbey (2009, p. 150), et conformément à ce que suggèrent plusieurs interprètes (Brunschwig, 2000, p. 283, A. Kosman 2000, p. 315, Tricot, 1933, II,



changement vers le pire. Aristote exploite dans ce passage le fragment 16 du *De Philosophia*<sup>1</sup> qui démontre l’immuabilité divine, en raison de la déchéance que ce changement impliquerait. Le principe de perfection est ici à double détente : il permet, dans un premier temps, de renvoyer l’intellect ou la substance parfaite vers le terme le meilleur ; il permet aussi de les fixer solidement l’un à l’autre, en excluant qu’il se désolidarisent. À ce premier critère, Aristote en joint un autre<sup>2</sup>, qui ne tient pas à la valeur de l’objet, mais à celle du sujet qui le pense. Si l’intellect divin changeait d’objet, ce serait, on vient de le voir, une déchéance objective, parce qu’il penserait un objet de valeur moindre ; ce serait aussi une déchéance subjective, puisque tout changement de la pensée d’un terme vers un autre est un mouvement. Le Premier Moteur, on le sait, est par définition une substance immobile. Cette variation de la pensée est donc inadmissible. Aristote continue ici d’exploiter les acquis démonstratifs des chapitres 6 et 7 sur la substance immobile. Il témoigne ainsi de ce que le problème de Λ 9 est tout sauf le traitement d’une question indépendante de l’étude du livre Λ : déterminer à quelles conditions l’intellect peut être la plus divine des choses participe donc de la complétude de la science de l’οὐσία ἀκίνητος.

De la conjugaison de ces deux critères, il découle en tout cas que l’intellect en question, quoi qu’il pense – lui-même ou autre chose –, ne change jamais d’objet, que celui-ci est unique et simple, de sorte que sa pensée n’est pas composée, pas plus que lui du reste<sup>3</sup>. Toutefois, il reste encore à déterminer l’identité exacte de cet objet. On devine cependant qu’il correspond à l’intellect lui-même : l’occurrence des superlatifs *θειότατον* et *τιμιώτατον*, lorsque c’est soit le même terme (*θειότατον* 1074b16), soit le terme correspondant (*τὸ τίμιον* 1074b21) qui a servi à qualifier cet intellect dont on recherche l’objet, suggère en effet qu’on a, dès à présent, trouvé ce que l’on cherchait. Aristote, néanmoins, ne peut le conclure encore, précisément parce qu’il n’est pas encore certain que cet intellect soit un acte ou une puissance. Dans ce dernier cas, en effet, il ne pourrait être la plus divine des choses ; il ne pourrait être digne de se penser. La dernière section de cette deuxième aporie consistera donc à prouver que l’intellect se pense lui-même, ce qui,

---

p. 186, Tredennick, 1933, p. 165, M.-P. Duminil et A. Jaulin, 2008, p. 400), nous considérons que le sujet de *μεταβάλλει* est le même que celui de *νοεῖ* (c’est-à-dire l’intellect) et non pas *τὸ θεióτατον καὶ τιμιώτατον*. De fait, à quoi pourrait bien correspondre un être suprêmement divin, mais changeant ?

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragment 16 (Simplicius, in *De Caelo*, 288, 28-289, 15). Un aspect de ce fragment reviendra dans la section suivante, où Aristote montrera que si l’intellect divin pense autre chose que lui-même, cette chose est alors plus divine que lui, de même que dans ce fragment, il montre que si le dieu est changé par quelque chose d’extérieur, cette chose est son principe et c’est donc elle le dieu.

<sup>2</sup> C. Natali (1994, p. 210) insiste à juste titre sur l’importance de ce nouvel argument.

<sup>3</sup> Les conséquences de cette simplicité sont analysées par Aristote, en 1075a5-7.

on le conçoit, implique également d'en repasser par la première aporie, afin de lui donner une réponse ferme et définitive.

### III. 3. d. 1074b28-33 : Soi comme objet

« En premier lieu donc, s'il n'est pas une intellection mais une puissance, il est raisonnable de penser que lui est pénible la continuité de l'intellection. Ensuite, il est évident que quelque chose d'autre aurait plus de prix que l'intellect, à savoir l'objet pensé. Et en effet, le fait de penser, c'est-à-dire l'intellection, appartiendra même à celui qui pense le pire, de sorte que, s'il faut fuir cela (car en effet, ne pas voir certaines choses vaut mieux que de les voir), l'intellection ne serait pas ce qu'il y a de meilleur. »<sup>1</sup>

De toute évidence, c'est à nouveau le principe de perfection qui guide l'argumentation de bout en bout. Il permet d'envisager qu'une intellection pénible ne peut correspondre à la substance la meilleure ou l'intellect le plus divin, puis d'exclure cette absurdité que l'intellect le plus divin et le plus précieux soit subordonné au prix plus grand encore de l'objet pensé. Enfin, il autorise à refuser que cet intellect pense le pire, parce que sa pensée ne serait pas une perfection, puisque lui-même ne serait pas tel qu'on souhaite le définir : une substance parfaite, la chose la plus divine qui soit. C'est lui, en somme, qui permet d'argumenter l'exclusion de l'hypothèse (2a) : l'intellect, s'il est une substance parfaite, si son intellection est la meilleure, doit se penser lui-même.

Le passage présente très clairement une structure en deux temps (πρῶτον μὲν οὖν / ἔπειτα), une accumulation de deux arguments que clôt une conclusion intermédiaire (ὥστε) que viendra bientôt résumer et systématiser la prochaine section argumentative, en formulant la conclusion générale et définitive de l'enquête (ἀρα 1074b33). On pourrait toutefois s'interroger sur l'objet exact de cette section, douter qu'Aristote poursuivît bien ici l'examen de la deuxième aporie. Il est curieux, en effet, de le voir entamer l'argument par une formule (πρῶτον μὲν οὖν) qui paraît plutôt indiquer le début d'un traitement que l'approfondissement d'un même problème. Il ne l'est pas moins de constater qu'il s'exprime ici dans des termes très semblables à ceux qui ont servi à formuler la première aporie. L'expression « εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις », en 1074b28, rappelle en effet celle de 1074b19-20 (« τοῦτο ὃ ἐστὶν αὐτοῦ ἢ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις »), tandis que celle de 1074b33 (« οὐκ ἂν εἶη τὸ ἀριστον ἢ νόησις ») est proche de la conclusion de la première aporie en 1074b20 : « οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἶη ». De ce fait, il semblerait qu'Aristote opérât

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1074b28-33 : πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχές αὐτῆ τῆς νοήσεως· ἔπειτα δὴλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἶη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι, ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν εἶνα κρείττον ἢ ὁρᾶν), οὐκ ἂν εἶη τὸ ἀριστον ἢ νόησις.

ici une sorte de retour en arrière. Ross<sup>1</sup> construit son commentaire en ce sens. À ses yeux, la ligne 1074b28 marque le retour au second membre de la première aporie, tandis que le traitement de la deuxième aporie ne reprendrait pas avant la fin de cette section, à la ligne 1074b33. De la sorte, il ne lui semble pas qu'il y ait un véritable principe de progression entre la section présente et la prochaine, qui énonce la thèse de la νόησις νοήσεως : celle-ci ne découlerait pas directement de ce que montrent ces lignes, mais, de façon plus tortueuse, de la conjugaison de la réponse à la première aporie et de l'attribution, en 1074b25, de l'objet le plus divin à l'intellect en question<sup>2</sup>. C'est en raison de cet apparent désordre que Sandbach<sup>3</sup> propose de réorganiser la construction de l'argumentation, en le sectionnant en deux morceaux (1074b28-30 / 1074b30-33) et en en insérant la première partie à l'intérieur du second membre de la première aporie. Il faudrait ainsi lire :

« Soit il pense, mais quelque chose d'autre en est maître : alors, cela qui est sa substance n'étant pas une intellection, mais une puissance, il ne serait pas la substance la meilleure. En premier lieu donc, s'il n'est pas une intellection mais une puissance, il est raisonnable de penser que lui est pénible la continuité de l'intellection. Ensuite, il est évident que quelque chose d'autre aurait plus de prix que l'intellect, à savoir l'objet pensé car c'est parce qu'il pense que l'intellect a du prix. »

εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, οὐ γὰρ ἔστι τοῦτο ὃ ἔστιν αὐτοῦ ἢ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη. πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησις ἔστιν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως· ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει.

De la sorte<sup>4</sup>, la fatigue qu'une intellection continue inflige à l'intellect dont la substance est une puissance répondrait immédiatement à l'apparition de cette hypothèse. Elle en constituerait un premier motif de rejet, quand la supériorité de l'objet pensé en constituerait un second, en même temps qu'il permettrait d'identifier quelle est cette autre chose qui est maîtresse de l'intellection. La fin du passage, qui énonce la corrélation entre le prix de l'intellect et son acte, servirait de justification à ce second argument, en raison de la proximité de deux occurrences d'un même concept : τιμιώτερον / τὸ τίμιον. L'argument ainsi reconstitué aurait une certaine continuité, puisque chaque apparition d'un concept trouverait immédiatement une réponse. Il aurait aussi une plus grande progressivité, puisque le rejet de l'hypothèse d'un intellect dont la substance est une

<sup>1</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 396.

<sup>2</sup> Aussi Ross exprime-t-il son désappointement face à la structure argumentative du passage : « The argument is somewhat confused by the failure to keep the second and the third questions distinct. » (1924, II, p. 398)

<sup>3</sup> F. H. Sandbach, 1954.

<sup>4</sup> Nous retranscrivons ici en partie la structuration du passage, telle que Brunschwig la donne (2000, pp. 286-287)

puissance serait immédiatement exprimé. Quant à la suite du texte, l'examen, dans la deuxième aporie, passerait directement de l'affirmation selon laquelle l'intellect recherché pense le plus divin, à l'idée qu'il est des choses qu'il est préférable de ne pas voir

« Il est donc évident qu'il pense le plus divin et qui a le plus de prix et qu'il ne change pas. C'est en effet vers le pire que tendrait le changement, et pareille chose serait déjà un mouvement. Et en effet, le fait de penser, c'est-à-dire l'intellection, appartient même à celui qui pense le pire, de sorte que, s'il faut fuir cela (car en effet, ne pas voir certaines choses vaut mieux que de les voir), l'intellection ne serait pas ce qu'il y a de meilleur. »

δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κίνησις τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρχει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι, ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὄραν ἔνια κρεῖττον ἢ ὄραν), οὐκ ἂν εἶη τὸ ἄριστον ἢ νόησις.

Ce serait donc l'évidence de la correspondance entre l'intellect le plus haut et l'objet le plus divin qui soutiendrait à elle seule la thèse de l'intellection de soi. L'intellect le plus divin se penserait ici pour les mêmes raisons qu'en Λ 7 : parce qu'il est identique à l'objet le meilleur, non pas aussi en raison d'un acte réflexif.

Brunschwig<sup>1</sup> montre très clairement que cette transposition n'est ni nécessaire, ni satisfaisante. Concernant le premier passage, il remarque que le premier argument, qui repose sur la fatigue qu'engendre une intellection continue, est peu approprié à la thèse à réfuter, puisque rien n'a introduit le thème de la continuité de la pensée. Dire que l'intellect qui n'est pas maître de son intellection est substantiellement une puissance n'implique pas nécessairement que cet intellect pense toujours et continûment un même objet. Le premier argument manquerait donc de nécessité. Le second, quant à lui, serait plus cohérent, mais sa justification, en revanche, n'aurait aucune pertinence. De fait, on comprend mal comment la valeur de l'objet pensé peut servir de fondement à la valeur de l'acte de pensée. En vérité, le second argument et sa justification disent plutôt deux choses différentes, voire opposées : la valeur de l'objet pensé pour l'une, celle de l'acte pour l'autre<sup>2</sup>. Enfin, Brunschwig note que, dans le second texte, la conclusion découle fort mal de ce qui précède. En tout cas, elle permet difficilement de lire le rejet de l'hypothèse (2a), de sorte que la thèse de la νόησις νοήσεως aurait un fondement bien mince. En somme, la transposition de Sandbach, malgré les apparences, non seulement affaiblirait la clarté

<sup>1</sup> J. Brunschwig, 2000, pp. 286-287.

<sup>2</sup> Du reste, si l'on transposait la totalité du passage à cet endroit, cela ne résoudrait pas mieux le problème : non seulement, comme le montre Brunschwig, la thèse de la νόησις νοήσεως n'aurait plus aucun fondement, mais en outre la phrase « διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. » ne serait pas une meilleure justification de ce qui précède.

démonstrative de la première aporie et de la thèse de la νόησις νοήσεως, mais elle interdirait également de vraiment fixer le sens du passage transposé lui-même.

Concluons donc, avec Brunschwig, qu'il n'y a aucune raison pour que cette section, en dépit de l'emprunt qu'elle fait aux termes de la première aporie, soit lue ailleurs qu'à la place que la tradition lui a assignée. Brunschwig a raison d'insister sur le fait qu'Aristote n'entreprend pas ici de retourner au problème de la première aporie. Il continue d'envisager le deuxième problème, il est effectivement en train d'exclure que l'intellect divin pense autre chose que lui-même. Chacun des deux arguments développés le montre assez clairement : le second, par exemple, en mobilisant pour la première fois du chapitre le thème de l'objet pensé, indique qu'on se situe toujours dans le cadre de la deuxième aporie, puisque c'est ce problème précisément qu'elle traite et puisque la première aporie, même lorsqu'elle faisait l'hypothèse que quelque chose fût maître de l'intellection, n'allait pas jusqu'à préciser qu'il devait s'agir de l'objet pensé. Quant au premier argument, celui de la continuité de l'intellection et de la fatigue qu'elle occasionne, il présente deux indices clairs en faveur de son appartenance au traitement de la deuxième aporie : le thème de la continuité, d'une part, qui n'a de sens que s'il est question d'un objet de pensée toujours identique, c'est-à-dire que s'il est question de traiter l'hypothèse (2a) de la deuxième aporie ; le thème de la fatigue, d'autre part, dont on peut penser qu'il n'implique pas uniquement qu'un agent extérieur contraigne l'intellect à passer à l'acte, mais aussi que cette contrainte s'exerce sur un objet dont l'intellect se distingue<sup>1</sup>. En *De Cælo*, II, 1, 284a14-18<sup>2</sup>, en tout cas, le rejet de l'éventualité selon laquelle la rotation serait source de fatigue, pour le ciel, ne repose pas uniquement sur l'hypothèse qu'un moteur contraindrait le ciel à se mouvoir, mais aussi sur celle selon laquelle la rotation ne serait pas le mouvement naturel des astres. De la sorte, la fatigue serait la conséquence de la réalisation d'un mouvement qui ne convient pas à la nature astrale, qui n'en est pas le prolongement, qui constitue, en somme, une forme d'altérité. Quant à l'expression « πρώτον μὲν οὖν » qui ouvre le passage, elle ne signifie pas nécessairement qu'Aristote aborde ici une nouvelle question qui n'a rien à voir avec la deuxième aporie, mais, plus simplement, qu'il inaugure l'examen de l'hypothèse (2a), au sujet de laquelle il a deux arguments à faire valoir et qui, du reste, paraît plus complexe que l'hypothèse (2b), qu'une simple précision a très rapidement permis d'évacuer.

Cependant, il est peut-être réducteur, sous prétexte qu'Aristote traite ici la deuxième aporie, d'exclure, comme le propose Brunschwig<sup>3</sup>, qu'il y ait dans ce dernier développement, un retour en arrière. La proximité entre la lettre même du passage et celle

<sup>1</sup> Donc il ne s'agit pas uniquement de gloser « τοῦτου δ' ἄλλο κύριον ».

<sup>2</sup> Cf. les précédentes analyses de ce texte, dans le chapitre III, pp. 162-168.

<sup>3</sup> J. Brunschwig, 2000, p. 286.

de la première aporie est plus qu'une simple coïncidence. En effet, la première aporie n'a toujours pas trouvé de réponse définitive. Bien qu'on devine vers quel parti vont les préférences d'Aristote, il n'est pas encore clairement décidé si la substance du νοῦς est une puissance ou un acte, s'il est à lui-même le principe de son passage à l'acte ou s'il le doit à une réalité extérieure. On comprend donc que l'examen de la deuxième aporie ne puisse négliger cette incertitude. Certes, Aristote n'a pas encore eu besoin de la prendre en compte, pour exclure l'hypothèse (2b), parce que cette exclusion ne présentait rien de problématique. Que l'intellect divin soit une puissance ou un acte, il doit, en tant qu'il est la plus divine des choses, penser l'être le plus divin et le plus précieux. Ceci peut se déduire du statut supposé de l'intellect (sa divinité maximale). On peut aussi exclure facilement qu'il pense plusieurs choses à la suite, sans se demander s'il est au principe de son intellection car ce n'est pas le fonctionnement de cette intellection qui est mis en cause par l'hypothèse d'une multiplicité successive d'objets de pensée. En revanche, l'examen de l'hypothèse (2a) ne peut plus faire l'économie du problème ; en se demandant si l'objet de l'intellect lui est extérieur ou intrinsèque, il considère le rapport que l'intellect entretient avec lui et pose donc la question de son principe d'actualisation. Il semble donc normal, si ce n'est nécessaire, qu'Aristote, au moment où il aborde le premier aspect de la deuxième aporie qui nécessite, pour trouver une réponse, qu'on détermine la solution à la première aporie, opère un retour vers ce point, non pas pour se désintéresser de l'objet de l'intellect, mais au contraire pour le déterminer de façon satisfaisante.

C'est pourquoi le premier argument qui refuse que l'intellect pense autre chose que lui-même commence par rappeler l'indécision dans laquelle on est resté à l'issue de la première aporie. Si la substance de l'intellect est une puissance, s'il n'est pas le principe de son actualisation, alors la pensée d'un seul et même objet, différent de lui, est une fatigue. Pour ne pas cesser de penser cet objet, il serait nécessairement redevable à une réalité extérieure, qu'il s'agisse uniquement de l'objet pensé, ou bien également d'un agent extérieur d'actualisation. Dans le premier cas, il devrait fournir un effort pour ne pas céder à sa pente naturelle qui est le repos. Dans le second, il subirait en plus une contrainte nécessairement désagréable. Dans tous les cas, il faudrait convoquer à nouveau l'équivalence qu'Aristote pose souvent entre la puissance, la fatigue et le déplaisir<sup>1</sup>. Aristote énonce ici la face négative de l'argument qu'il formule au début de l'étude de la διαγωγή du Premier Moteur<sup>2</sup>.

Le second argument explore les conséquences du premier, en continuant d'envisager l'hypothèse de la puissance consubstantielle de l'intellect. On a pu déduire de

<sup>1</sup> Par exemple en *De Cælo*, II, 1, 284a14-18, en *De somno et vigilia*, 454a26 ou en *Métaphysique*, Θ, 8, 1050b24 *sqq.*

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b16 : ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τοῦτου. Cf. pp. 563 *sqq.*

la première aporie que, si la substance de l'intellect est une puissance, il existe donc quelque chose de meilleur que lui, puisque son prix lui vient de son acte<sup>1</sup> et qu'il ne coïncide pas avec. Or, pareil intellect est celui qui n'est pas le principe de son actualisation ; l'être qui lui sera supérieur sera donc le principe qui l'actualise et qui, parce qu'il est un principe, est plus actuel. Or, puisqu'on considère ici, dans la deuxième aporie, que cet intellect pense autre chose que lui-même, cette réalité supérieure, parce que principielle et plus actuelle, ne sera rien d'autre que l'objet pensé lui-même, précisément parce l'objet pensé est alors, à tout le moins, l'un des principes d'actualisation de l'intellect, de sorte qu'il en est le maître, ou l'un des maîtres, ainsi que la première aporie l'a suggéré<sup>2</sup>. On tient ainsi un nouvel argument qui souligne l'incompatibilité de l'hypothèse (2a) avec l'objectif démonstratif du chapitre, qui consiste à dévoiler les conditions de la divinité maximale de l'intellect.

La suite se présente comme un second approfondissement du premier argument : toute réalité potentielle<sup>3</sup> est une puissance d'actualisation des contraires. C'est ce même principe des contraires qui accompagne la corrélation qu'Aristote établit, dans d'autres textes<sup>4</sup>, entre la puissance, la fatigue et le déplaisir. Si l'être potentiel se lasse, c'est parce que son activité présente – et pénible – est contraire à une autre, qui lui est tout aussi naturelle. Si donc l'intellect dont la substance est une puissance pense un même objet, défini plus haut comme le plus divin et le plus précieux, il pourra aussi passer à l'acte (« τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ») au sujet de l'exact opposé. Dans ces conditions, on serait obligé non seulement de renoncer à remplir l'objectif du chapitre, c'est-à-dire à prouver qu'il est un certain mode d'être selon lequel l'intellect est la plus divine des choses, mais encore à revenir sur cette évidence qu'Aristote a énoncée à l'entrée du traitement de la deuxième aporie : qu'il est meilleur de penser le bien plutôt que le mal, que l'intellect le meilleur pense donc ce qui est tel. Ici, la contradiction avec ce qui précède serait double. Sans doute Aristote a-t-il expressément en vue cette évidence, lorsqu'il explique qu'il est des choses qu'il vaut mieux ne pas voir. Brunschwig<sup>5</sup>, en effet, montre que le verbe « ὄραϊν »

<sup>1</sup> *Ibidem*, Λ, 9, 1074b20-21 : διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει.

<sup>2</sup> On constate à nouveau que l'argumentation de *Métaphysique*, Λ, 9 se souvient des données du fragment 16 du *De Philosophia*, puisque c'est à une même ressource argumentative qu'il a recours : la réalité la plus divine, en *De Philosophia*, 16, ou la plus précieuse, ici en Λ 9, est nécessairement la plus principielle.

<sup>3</sup> Du moins, lorsqu'il s'agit d'une puissance rationnelle, a raison de préciser Brunschwig, 2000, p. 286. C'est l'objet de *Métaphysique*, Θ, 2 de l'établir. Toutefois, en Θ, 8, Aristote étend ce principe des contradictoires aux puissances irrationnelles elles-mêmes, en raison de leur présence ou de leur absence (1059b34 sq.)

<sup>4</sup> *Métaphysique*, Θ, 8, 1050b24 sqq. ; *De Caelo*, II, 1, 284a14-18 ; *Ethica Nicomachea*, VII, 15, 1150b20-23.

<sup>5</sup> J. Brunschwig, 2000, p. 286.

permet de rapporter la proposition à l'expérience humaine et de fonder sur elle l'idée qu'elle exprime. Or, on se souvient que, en 1074b25, c'était déjà à partir de l'expérience humaine de la réflexion qu'Aristote argumentait la moindre valeur de la pensée du mal. Toutefois, cette proposition est plus qu'une reprise de cette idée. Elle en est une systématisation : non seulement la vision de la beauté est préférable à celle de la laideur, mais la cécité elle-même lui est préférable. G. Romeyer Dherbey<sup>1</sup> insiste donc sur ce passage pour argumenter son refus d'une intellection divine qui s'étende au-delà de Dieu lui-même : s'il est meilleur de ne rien voir que de voir la laideur, s'il vaut mieux ne rien penser que de penser le laid, il est assurément inconcevable que le Premier Moteur connaisse quoi que ce soit du monde. Ici non plus<sup>2</sup>, l'hypothèse d'une providence divine ne saurait résister à la lettre même de l'argumentation aristotélicienne.

On pourrait avoir l'impression que cette argumentation n'est pas totalement probante. Certes, elle permet parfaitement de motiver le refus de l'hypothèse (2a), dans le cas d'un intellect dont la substance est une puissance, mais elle n'a rien dit du cas inverse. Il semblerait donc que, pour conclure légitimement, comme Aristote s'apprête à le faire, que cet intellect se pense lui-même, il fallût encore compléter l'argumentation par l'examen de cette éventualité, en se demandant ce qu'il en est d'un intellect actuel qui pense toujours autre chose que lui-même. Il semblerait, en la matière, qu'on échappât à chacun des arguments qu'Aristote a mobilisés : un intellect qui n'est pas potentiel est un intellect qui ne se fatigue pas, qui n'est pas soumis à la pensée des contradictoires et qui n'est pas subordonné à la valeur, ni à la principialité de l'objet pensé. Pourtant, cet examen est inutile, d'une part, parce qu'un intellect dont la substance est un acte ou une intellection, est une substance parfaite et donc l'être le plus divin, de sorte qu'il constitue à lui-même son propre objet, selon les termes de 1074b26, d'autre part, parce qu'il n'est d'autre manière, pour l'intellect, d'être au principe de son actualité qu'en se pensant lui-même. De fait, il y a concurrence, plutôt que complémentarité, entre l'actualisation que l'intellect exerce sur lui-même et celle qu'exerce l'objet pensé. Certes, l'objet pensé peut ne pas être le seul principe d'actualisation de l'intellect, mais, assurément, il en est un, de sorte qu'il s'avère impossible de conjuguer l'éventualité d'un intellect pleinement actuel avec l'hypothèse (2a). On perçoit ainsi que satisfaire au critère de la pleine et entière actualité de l'intellect suppose d'en passer par la question de la réflexivité : pour être vraiment le seul et unique principe de son intellection, l'intellect divin doit se prendre pour objet, non pas seulement lui être identique. Son auto-contemplation doit devenir le produit d'une réflexivité, non pas seulement celui d'une identité du sujet à l'objet.

---

<sup>1</sup> G. Romeyer Dherbey, 2009, p. 137.

<sup>2</sup> Pas plus que face à la thèse de la causalité finale du Premier Moteur.



Est-ce à dire, pour autant, comme le propose A. Kosman<sup>1</sup>, que cette argumentation force à concevoir la valeur de l'intellect indépendamment de son objet ? Il ne le semble pas. Aristote insiste trop sur la valeur qu'une pensée retire de son objet pour tenter d'argumenter la valeur de l'intellect contre celle de l'objet ou indépendamment d'elle. Sans doute vaut-il mieux remarquer que le thème de la réflexivité lui-même répond à deux motifs, dont l'un est objectif et l'autre subjectif. Il est vrai qu'il n'est d'intellect parfait qui ne se pense lui-même, qui ne se prenne pour objet, puisqu'il doit être un acte et, partant, ne rien devoir à un principe extérieur d'actualisation, quel qu'il soit. Mais il demeure tout aussi vrai qu'il n'est pas non plus d'intellect parfait qui pense un objet vil. Or, si l'intellect n'était pas parfait à cet égard, il serait indigne de se prendre lui-même pour objet d'intellection. Il ne se penserait donc pas, ou pas uniquement. C'est donc pour deux raisons, celle de l'objet et celle du sujet, que cet intellect doit se prendre lui-même pour objet. La recherche de l'intellect le plus divin, en entrant dans la question de la réflexivité, ne substitue donc pas la valeur du sujet à celle de l'objet. À dire vrai, elle les unifie : si le sujet se prend pour objet, c'est parce qu'il est un sujet parfait ; c'est aussi, et pour les mêmes raisons, parce qu'il est un objet parfait.

### III. 4. 1074b33-35 : Conséquence – la νόησις νοήσεως νόησις

L'énoncé de la conclusion de la deuxième aporie et, plus généralement, de l'enquête du chapitre, confirme à la fois l'entrée en scène de la réflexivité de la pensée divine et le maintien de ses deux critères – objectif et subjectif :

« Il se pense donc lui-même, si du moins il est ce qu'il y a de plus excellent, et son intellection est une intellection de l'intellection. »<sup>2</sup>

Le passage peut se décomposer en trois éléments. Le premier (« αὐτὸν ἄρα νοεῖ ») est très évidemment la réponse définitive à la question soulevée par la deuxième aporie : Aristote reprend ici les termes mêmes qui ont servi à l'énoncé du trilemme. Des trois hypothèses énumérées, c'est la première qu'il faut choisir : le νοῦς, qui est la plus divine des choses, se pense lui-même. De la sorte, son intellection, qui est une intellection de son intellect, est aussi une intellection de son être tout entier. Cette intellection paraît également exclusive de tout autre forme de connaissance ou de tout autre objet d'intellection : dans la mesure, en effet, où Aristote se réfère ici à l'une des trois hypothèses dont l'énoncé a ouvert l'examen de la deuxième aporie, il semble qu'il en

<sup>1</sup> A. Kosman, 2000, pp. 316-318.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1074b33-35 : αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἔστι τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

assume également le caractère exclusif : Aristote, en affirmant ici que le νοῦς, se pense lui-même, affirme également qu'il ne pense rien d'autre.

Le second élément du passage (« εἴπερ ἔστι τὸ κράτιστον ») propose une justification du premier, fondée sur le motif essentiel de l'examen, depuis le début du chapitre, à savoir le principe de perfection. Si l'intellect divin se pense lui-même, c'est parce qu'il est la réalité la plus excellente qui soit. Cela peut et doit s'entendre en deux sens. S'il se pense lui-même, c'est, d'une part, parce qu'il est à la hauteur de ce que doit être l'objet d'un pareil intellect. On retrouve ainsi certaines analyses de la deuxième aporie qui ont commencé par faire se correspondre l'intellect le plus divin et la réalité la plus divine, qui ont ensuite montré que la cécité valait mieux que la vision déplaisante de ce qui ne valait même pas le coup d'œil. S'il se pense lui-même, c'est, d'autre part, parce qu'il ne saurait autrement être la réalité la plus excellente qui soit. À nouveau, ceci est conforme aux dernières démonstrations de la deuxième aporie. S'il ne se pensait pas, en effet, son être serait une puissance, il serait dépassé par la valeur de l'objet pensé. Par suite, dans « εἴπερ ἔστι τὸ κράτιστον », on lit une justification exhaustive de la réflexivité énoncée précédemment : l'intellect se pense en raison de la perfection de l'objet qu'il constitue ; en raison de l'impossibilité d'être un sujet parfait sinon.

Le dernier élément (καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις) propose une variante du premier. Il ne s'agit plus alors de dire que l'intellect se pense lui-même, de sorte que son intellection serait une intellection de son être, mais qu'elle est une intellection de l'intellection. À l'évidence, cette variante est une reformulation du premier élément du passage. Toutefois, cela peut s'entendre de deux manières. Dire que l'intellection de l'intellection est, pour l'intellect concerné, une intellection de soi également peut signifier, dans le contexte présent, qu'Aristote assume ici la réponse à la première aporie. Dans la mesure, en effet, où la substance de l'intellect n'est pas une puissance, mais une νόησις, il est clair que se penser, revient pour lui à penser sa pensée. Il y aurait donc, entre le premier et le dernier élément du passage, un progrès fondé sur le motif du deuxième élément (εἴπερ ἔστι τὸ κράτιστον) : la reformulation serait donc une précision, plutôt qu'une restriction ou un condition. Brunschwig<sup>1</sup>, cependant, fait l'hypothèse qu'on peut entendre en un second sens la fonction de ce troisième élément. Il se fonde sur l'exemple du *Charmide*, pour exprimer cette différence qu'il y a entre se connaître<sup>2</sup> et connaître sa connaissance<sup>3</sup>. Dans le second cas, la connaissance n'est pas directement tournée vers le sujet qui la mène, mais vers l'acte cognitif lui-même. Se connaître, ce n'est pas connaître qu'on connaît. Cependant, connaître qu'on connaît est une façon de se connaître, de se

<sup>1</sup> J. Brunschwig, 2000, pp. 288-290.

<sup>2</sup> Platon, *Charmide*, 165c : ἐπιστήμη ἑαυτοῦ.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 169b1 : ἐπιστήμης ἐπιστήμη.

connaître connaissant. Cette connaissance de la connaissance est donc en un sens une connaissance de soi. Toutefois, elle n'est pas incompatible avec la connaissance d'autre chose, voire avec la connaissance de plusieurs autres objets, car il est indifférent, pour se connaître connaissant, que la connaissance soit immédiatement tournée vers soi, ou vers X, ou vers X puis Y. On perçoit bien, en tout cas, en quoi consisterait l'application de cette distinction à ce passage de  $\Lambda$  9 : si l'intellect se pense lui-même, ce serait uniquement dans la mesure où il penserait son intellection, où il se penserait pensant. En ce sens, la  $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$  ne serait plus alors une redéfinition de l'intellection de soi, fondée sur l'équivalence entre soi et l'intellection elle-même, mais une condition restrictive de cette intellection. Certes, l'intellect se pense en pensant sa pensée, mais dans une mesure restreinte cependant et qui n'a plus rien à voir avec l'acte réflexif<sup>1</sup> qui consiste à se prendre pour objet de pensée. Dans cette hypothèse de lecture, il semblerait que trouvât quelque légitimité l'interprétation d'A. Kosman<sup>2</sup> qui estime que si le Premier Moteur se pense lui-même, c'est uniquement parce qu'il a conscience de lui-même, sans que cela exclue jamais qu'il pense d'autres réalités. C'est une ligne interprétative semblable que Norman<sup>3</sup> exprime déjà : la pensée de l'intellect divin n'est pas une intellection de soi, au détriment d'autre chose, mais une conscience de pensée, plus parfaite, mais analogue à la conscience intellectuelle humaine. Brunschwig, cependant, ne va pas jusque là. À ses yeux, la  $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$  n'est pas compatible avec l'hypothèse d'une pensée d'autre chose. Cela tient, en partie, au caractère restrictif de l'énoncé du trilemme, au début de la deuxième aporie. Cela tient surtout à la réponse qu'Aristote donnera à quelques difficultés<sup>4</sup> que la thèse de la  $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$  soulèvera et qui montrera sans ambiguïté que l'intellection de l'intellection n'admet pas d'objet supplémentaire. Néanmoins, il demeure, selon lui, que l'intellection de soi est, pour l'intellect divin, une pure et simple intellection de l'intellection. La  $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$  ne serait pas une redéfinition de l'intellection de soi pour un intellect en acte, mais la condition de cette intellection. Il en veut pour preuve que la première difficulté<sup>5</sup>, dont l'énoncé suit immédiatement la section présente, interroge la possibilité que la science soit à propos d'elle-même, non pas que le savant ait la science de son être. Ceci témoignerait en faveur de l'interprétation de Brunschwig : si Aristote ne se questionne pas sur l'une des deux significations possibles

---

<sup>1</sup> Brunschwig utilise le terme de réflexivité pour parler de cette intellection de l'intellection, alors qu'il préfère appeler centripète l'intellection de soi. À dire vrai, l'intellection de l'intellection est réflexive en un sens, mais elle ne l'est pas en un autre. Elle est réflexive en ce qu'il s'agit vraiment d'une application d'un terme à lui-même. Elle ne l'est pas en ce que le sujet pensant ne se prend pas alors pour objet.

<sup>2</sup> A. Kosman, 2000, p. 323.

<sup>3</sup> R. Norman, 1969, p. 71.

<sup>4</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 9, 1074b35-36 ; 1074b36-38 et 1074b38-1075a5.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1074b35-36.

de la νόησις νοήσεως, ce serait la preuve que ce n'est pas ainsi qu'il l'entend. *Métaphysique*, Λ, 9 exprimerait donc cette thèse originale que l'intellection de l'intellect divin est une conscience intellectuelle mais qui n'accompagne pas l'intellection d'autre chose<sup>1</sup>. C'est pourquoi il serait nécessaire à Aristote de soustraire la pensée divine au modèle humain qui suggère que le rapport à soi est toujours accessoire (ἐν παρέργῳ), qu'il est toujours à la suite d'un rapport à autre chose que soi. C'est pourquoi la place que l'enquête de Λ 7 accorde au processus d'identification de l'intellect humain à son objet serait un progrès car Aristote, plutôt que d'avoir à nier le modèle humain de la pensée pour expliquer ce qu'il en est du cas divin, pourrait plus simplement, au sein d'un même fonctionnement intellectif, produire une distinction entre l'identification et l'identité.

On peut objecter à l'interprétation de Brunschwig qu'elle paraît inutilement complexe. Compte tenu de ce qui précède cette section, il n'est guère de raison de douter que la νόησις νοήσεως est une redéfinition de ce qu'implique, dans le cas d'un intellect dont la substance est une νόησις, l'intellection de soi. La progression de l'argumentation va en ce sens, surtout si l'on ne refuse pas, comme Brunschwig, de comprendre ce qu'implique ce retour, au sein de la deuxième aporie, aux termes de la première et qu'on admette, de la sorte, que la détermination de l'objet de l'intellect divin doit nécessairement en passer par la preuve que sa substance est un acte. Il ne semble donc pas vraiment pertinent de plaquer sur ce texte la distinction du *Charmide*, quand ce qui le précède et le justifie consiste précisément à montrer que cette distinction ne tient plus<sup>2</sup>. Quant à ce qui suit ce passage, il est vrai que les deux difficultés visent la possibilité, chez l'homme, d'une intellection de l'intellection. Cependant, il n'est pas certain que le texte envisage cette possibilité uniquement ni que, dans la réponse qu'Aristote formule, il ne montre pas que c'est de l'intellection de l'intellect par lui-même que dépend l'intellection de l'intellection<sup>3</sup>. Il n'est pas certain non plus qu'Aristote parvienne vraiment à se soustraire à cette nécessité humaine d'un troisième terme<sup>4</sup>, de sorte que comprendre ainsi que le propose Brunschwig la thèse de la νόησις νοήσεως semble condamner l'argumentation aristotélicienne à l'échec. Du reste, Brunschwig reconnaît cet échec, puisqu'il estime que, bien qu'il soit exclu que l'intellect divin pense autre chose que lui-même, Aristote cependant ne réussit pas

<sup>1</sup> Une conscience d'avoir conscience, une conscience vide en somme. C'est ainsi que H. W. Baillie (1978, p. 249) comprend le texte : Dieu penserait l'acte de pensée, c'est-à-dire la conscience de soi.

<sup>2</sup> C'est, du reste, une éventualité que formule Brunschwig (2000, p. 290), sans toutefois l'admettre comme établie.

<sup>3</sup> Nous y revenons plus bas, en III. 5.

<sup>4</sup> Ni, du reste, qu'il faille assimiler le modèle du « ἐν παρέργῳ » à la nécessité, pour l'homme, de penser un objet extérieur pour se penser. Sans doute ce caractère accessoire de la pensée de soi est-il autre chose que le besoin d'une médiation.

vraiment à l'établir. Néanmoins, l'argumentation aristotélicienne est parfaitement probante à cet égard, si l'on comprend autrement la thèse de la νόησις νοήσεως.

Concluons donc que cette section énonce la thèse centrale du chapitre : l'intellect, entendu comme la plus divine des réalités, mène une intellection de lui-même qui, compte tenu de l'actualité pure de cet intellect, doit être redéfinie comme une intellection de l'intellection<sup>1</sup>. Cette thèse se justifie en raison de la perfection de cet intellect, perfection qui lui enjoint de penser le meilleur, qui lui enjoint aussi d'être ce meilleur. Le principe de perfection implique ainsi d'asseoir l'auto-intellection non pas simplement sur l'identité de l'intellect divin à l'objet le meilleur, mais encore sur la réflexivité d'un intellect qui, pour être le meilleur, n'a pas d'autre choix que de se penser. On retrouve ainsi deux critères qui ont servi, en Λ 7, à définir la διαγωγή du Premier Moteur : celui de l'objet – et de sa valeur – et celui de l'autarcie. Néanmoins, Λ 9 dit quelque chose de plus que Λ 7 : il exprime la nécessité de la réflexivité. De la sorte, c'est la thèse de l'auto-contemplation elle-même qui s'enrichit et se systématise. Ce qui n'était qu'implicite en Λ 7, à savoir, que le Premier Moteur ne pouvait rien penser d'autre que lui-même, devient, en vertu de cette réflexivité, explicite et nécessaire. Aristote ne se contente plus de suggérer, par une précision bien énigmatique (εἰ δὲ μᾶλλον)<sup>2</sup>, que la contemplation du Premier Moteur est analogue à celle de l'homme, bien qu'elle soit meilleure encore. Ici, les motifs de cette perfection sont clairement exprimés. Si l'état du Premier Moteur est plus heureux et plus excellent, ce n'est pas uniquement parce que, en raison de sa pure actualité, cet état est constant, de sorte que la vision du beau est une jouissance continue. C'est aussi parce que, en raison de cette même actualité, l'autarcie de la pensée est réflexive et, par suite, totale. Il est clair qu'elle ne se limite pas à une pure et simple conscience de soi. Celle-ci, en effet, n'est rien d'autre que cette présence à soi de l'intellect, au moment même où il considère actuellement ce qui peut ne pas être lui. Elle n'est pas non plus le produit de l'identification du νοῦς à un objet extérieur car cette identification, quand bien même elle réussirait à donner lieu, *in fine*, à une stricte identité entre le νοῦς et le νοούμενον, reposerait toujours cependant sur une puissance initiale. On comprend donc que le cas humain se fasse bien plus discret qu'en Λ 7 et, en tout cas, qu'il ne constitue jamais un modèle, dans la mesure même où il s'avère incapable de penser l'intellection sans la puissance originelle de l'intellect, ni l'auto-intellection sans le support d'un objet extérieur, où il échoue donc à justifier pleinement la pure réflexivité. Utile pour déterminer l'occupation du Premier Moteur, alors qu'on ne disposait encore d'aucun indice, il devient ruineux, si

<sup>1</sup> Comme le fait remarquer G. Romeyer Dherbey (2009, p. 133), le dieu emblématise ainsi la pure clarté à soi, puisque son intellection de son intellection est une intellection de tout son être. Il propose une version particulièrement philosophique du Γνωθι σεαυτόν.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b25.

l'on doit le maintenir. L'examen de Λ 9, consacré à la détermination des conditions de la divinité maximale – et non plus seulement à la sélection du type d'occupation de cette divinité – l'évacue donc à juste titre<sup>1</sup>.

### III. 5. 1074b35-1075a5 : Objections du point de vue humain

Bien que l'examen des deux apories précédentes la rende logiquement nécessaire, la thèse formulée en 1074b33-35 ne laisse pas de paraître étonnante. Elle l'est tout particulièrement du point de vue humain, qui ne donne guère l'exemple d'une pensée qui soit principalement à propos d'elle-même, ni au sein de laquelle le sujet et l'objet soient indistincts. C'est pourquoi Aristote en fait suivre l'énoncé d'une série de deux objections qui questionnent, sur la base du cas humain, la légitimité de la définition de l'intellection divine. À ces deux objections, Aristote propose de répondre par un exemple unique qui justifiera les deux éléments par lesquels l'intellection divine a été définie, à savoir l'intellection de soi et l'intellection de l'intellection. La νόησις, en effet, lorsqu'elle porte sur un objet immatériel, permet à l'intellect de s'identifier à son objet, de sorte que celui qui pense est aussi ce qui est pensé, de sorte également que l'intellection est alors à propos d'elle-même, de sorte, en somme, qu'on peut conclure que l'intellection que mène l'intellect le plus divin ne relève pas d'une impossibilité radicale.

#### III. 5. a. 1074b35-36 : Le caractère accessoire de la conscience de soi

« Or, il apparaît que la science, la sensation, l'opinion et la réflexion portent toujours sur autre chose, et sur elles-mêmes accessoirement. »<sup>2</sup>

Cette première objection appelle deux remarques : l'une qui concerne son objet précis, l'autre, son fondement. Brunschwig<sup>1</sup> souligne que cette objection découle de la

---

<sup>1</sup> Cela n'exclut pas que l'examen le retrouve ensuite. C'est le cas dans ces objections qu'Aristote formule à sa propre thèse et qui s'appuient toutes sur l'expérience humaine de la pensée. C'est encore le cas dans cette réponse qu'Aristote leur donne et qui consiste à montrer un parallèle entre la noétique humaine et la noétique divine, parallèle qui doit justement vérifier la possibilité de la définition de l'intellection divine et de son objet. Cependant, cela fait une grande différence de mobiliser le schème humain pour déterminer la nature de l'intellection divine, comme c'est le cas en Λ 7, ou bien simplement pour vérifier, sur la base de ce schème, la possibilité de la définition qu'on a donnée. Dans le premier cas, le schème humain est un outil positif, qui conduit l'enquête, dans le second, sa vertu est plutôt négative : il vérifie plus qu'il ne prouve.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1074b35-36 : φαίνεται δ' αἰετὸν ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ.

conclusion qui précède, dans laquelle Aristote a affirmé que l'intellect divin se prend pour objet et que son intellection est une intellection d'elle-même. Toutefois, il est clair qu'elle ne discute pas ces deux éléments à la fois, mais le second uniquement. C'est la thèse de la νόησις νοήσεως qui est ici testée<sup>2</sup>, vraisemblablement parce qu'elle est la définition dernière de l'intellection divine. Or, si Aristote se permet ici de douter de sa possibilité, c'est parce qu'elle semble contraire à ce qu'enseignent ordinairement les activités humaines psychiques inférieures. On touche ici au second aspect remarquable de cette objection. Pour la formuler, Aristote sort clairement du cadre conceptuel qui a prévalu jusque là : il ne discute plus de l'activité du νοῦς le plus divin, mais de celle de l'homme, en mobilisant l'exemple de ces activités qu'un intellect séparé ne peut connaître : la science, la sensation, l'opinion ou la διάνοια. Aristote ne traite plus de noétique non plus. La νόησις est la grande absente du passage. Néanmoins, cela n'a rien d'étonnant, non seulement parce que la réponse à cette première objection consistera précisément à montrer que celle-ci n'est valable que lorsqu'il ne s'agit pas de νόησις, mais encore parce qu'Aristote prolonge en cela une méthode argumentative ordinaire dans ce chapitre. On se souvient, en effet, que, par deux fois, il a pu mobiliser l'exemple d'une activité ni divine, ni noétique, pour apporter à l'étude de l'intellection la meilleure une confirmation d'autant plus forte qu'elle faisait appel à des phénomènes plus fondamentaux et plus simples. La διάνοια<sup>3</sup> ou la perception visuelle<sup>4</sup> ont ainsi permis, pour l'une, de s'assurer que l'intellection du beau était préférable à celle de n'importe quoi, pour l'autre, que l'absence d'intellection était meilleure que l'intellection du pire. Dans l'un et l'autre cas, c'est une expérience humaine et infra-noétique qui permet d'affirmer avec confiance qu'il en va de même en ce qui concerne l'intellection divine. On comprend donc que cette première objection ne mentionne ni l'intellection divine, ni l'intellection humaine. On comprend aussi ce qui la motive : dans la mesure où, jusqu'à présent, la détermination des conditions de la divinité maximale de l'intellect n'a rien dit qui s'opposât explicitement aux activités humaines infra-noétiques, il semble normal que, lorsque celles-ci apparaissent en contradiction avec l'intellection divine, Aristote éprouve un doute quant à la légitimité de la description qu'il vient d'en donner.

Ce doute, en l'occurrence, repose sur ce constat que ni la sensation, ni l'opinion, ni la réflexion, ni la science ne semblent fonctionner de telle sorte qu'on puisse parler, au sujet de l'intellection cette fois-ci, de νόησις νοήσεως. Cette dernière thèse, en effet,

---

<sup>1</sup> J. Brunschwig, 2000, pp. 291-292.

<sup>2</sup> Contrairement à Brunschwig, cependant, nous ne pensons pas que ce soit le seul aspect de la conclusion qu'Aristote discute dans cette fin de chapitre. Le premier élément aussi se voit justifié.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1074b25.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1074b32-33.

implique que l'acte intellectif soit à lui-même son propre objet. Or, toutes les activités mentionnées en 1074b35-36 portent initialement et principalement sur un objet dont elles se distinguent essentiellement. L'essence de l'opinion sera toujours distincte de celle de son objet. On peut en dire autant de la *διάνοια* et même de la sensation, dont la définition différera toujours de celle de l'objet perçu, quand bien même sentir consisterait à en recevoir la forme sensible car celle-ci n'équivaut pas à l'essence de l'objet. Quant à la science, elle possède également, dans ses aspects pratiques ou poïétiques<sup>1</sup>, une essence différente de celle de son objet : la définition de la science de l'architecture n'est pas celle du bâtiment, pas plus que la science de la vertu ne s'identifie à la vertu elle-même. Bien sûr, on peut aussi sentir qu'on sent<sup>2</sup>, savoir qu'on sait, avoir l'opinion qu'on opine ou bien encore réfléchir au fait qu'on réfléchit. Dans chaque cas, il existe une certaine conscience d'accomplir un acte et cette conscience est le produit de cet acte lui-même qui donne à la faculté qui l'accomplit l'occasion de se percevoir alors elle-même. Toutefois, cela ne semble pas suffisant pour admettre la thèse de la *νόησις νοήσεως*, dans la mesure où c'est accessoirement (*ἐν παρέργῳ*) que l'activité infra-noétique se prend elle-même en considération. Cela ne signifie pas que cette conscience n'accompagne pas toujours et nécessairement l'acte épistémique ou sensitif. N'importe quelle sensation d'un objet extérieur est toujours l'occasion pour le sens de se sentir. À strictement parler, cela ne signifie pas non plus que c'est parce qu'elle advient toujours en même temps que la saisie d'un autre objet que cette conscience est accessoire. Si tel était le cas, Aristote ne parviendrait pas à se soustraire à cette objection, car il n'est jamais aucune sensation, aucune science, ni aucune intellection humaine qui ne porte sur un objet extérieur. Cela signifie plutôt que ce rapport à soi est *secondaire*, qu'il n'est pas *au centre* de l'activité elle-même. La sensation est d'abord orientée vers un objet qu'elle n'est pas. Se sentir elle-même en est un effet constant, mais qui advient *de surcroît*. G. Romeyer Dherbey exprime fort clairement ce point : « La saisie de soi, ici, n'est pas frontale ; elle se fait latéralement, par la bande... »<sup>3</sup> Si donc la sensation, la science, l'opinion et la réflexion témoignent à l'encontre de la thèse de la *νόησις νοήσεως*, c'est parce qu'Aristote, lorsqu'il a énoncé cette dernière, a clairement laissé entendre que l'intellection n'avait pas d'autre objet qu'elle-même, de sorte que l'intellection n'était plus alors pour elle-même un objet accessoire ou supplémentaire, mais un objet central au contraire. Si l'on veut donc mettre en conformité la thèse de la *νόησις νοήσεως* divine et l'expérience humaine, il faudra parvenir à montrer que ces activités infra-noétiques, ou l'une d'entre elles, ou l'intellection humaine au moins, peut être à elle-même un objet principal. Cela n'engage pas nécessairement à

<sup>1</sup> La suite du texte, cependant, consistera à nuancer le cas des sciences poïétiques. Cf. pp. 641 *sqq.*

<sup>2</sup> *De Anima*, III, 2, 425b12 *sqq.* Cf. la première analyse de ce passage, p. 582.

<sup>3</sup> G. Romeyer Dherbey, 2009, p. 139.



considérer la possibilité que l'intellection humaine, ainsi qu'il en va de celle de l'intellect divin, n'ait pas d'autre objet qu'elle-même. Cela implique, en revanche, de pouvoir montrer que, dans certains, cas, il y a si peu de distance entre l'acte et son objet que la saisie de celui-là par lui-même est au cœur de l'opération première.

### III. 5. b. 1074b36-38 : La distinction sujet / objet

La seconde objection aborde explicitement le cas de l'intellection :

« En outre, si penser et être pensé sont deux choses différentes, selon quel terme l'intellect possède-t-il le bien ? Car l'essence de l'intellection et celle de l'objet pensé ne sont pas identiques. »<sup>1</sup>

Dans cette remarque, Aristote condense, pour les discuter, plusieurs éléments du chapitre. Plus précisément, il s'appuie à la fois sur l'objet même de l'enquête et sur les trois éléments qui composent la définition de l'intellection la meilleure, en 1074b33-35. À un premier égard, en effet, il donne ici un écho à l'objet de sa recherche depuis le début du chapitre, à savoir les conditions de la divinité maximale de l'intellect. En se demandant de quel aspect de sa pensée l'intellect tire son bien, il se réfère ici très clairement à ce réquisit de perfection qui motive l'argumentation. À un deuxième égard, cette seconde objection traduit également le premier élément de la conclusion formulée en 1074b33-35 : l'intellect se pense lui-même (« αὐτὸν ἄρα νοεῖ » 1074b33-34). C'est, à l'évidence, l'une des raisons de la perplexité d'Aristote. Cette perplexité, cependant, ne peut vraiment se comprendre si l'on ne se souvient du second élément de cette définition. Aristote, en effet, a justifié que l'intellect se pensât lui-même, en recourant au thème de son excellence. C'est parce qu'il est le meilleur (« εἴπερ ἔστι τὸ κράτιστον » 1074b34) qu'il se pense, ce qui, on l'a vu<sup>2</sup>, peut se comprendre d'un double point de vue : parce qu'il est un objet digne d'être pensé, parce que c'est en se pensant qu'il est le meilleur. Manifestement, Aristote traduit ici ce double motif de perfection, mais pour mieux s'en étonner : si le bien de l'intellect est fonction de sa capacité à être un objet de pensée, s'il est aussi fonction de sa capacité à être un acte, duquel de ces deux aspects tire-t-il vraiment son bien ? D'être l'objet le meilleur (τὸ νοεῖσθαι) ? D'être un intellect actuel qui pense effectivement (τὸ νοεῖν) ? À un dernier égard, cette seconde objection traduit encore le dernier élément de la définition de 1074b33-35, en prolongeant la difficulté de l'intellection de l'intellection<sup>3</sup>. De fait, puisqu'il vient

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1074b36-38 : ἔτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῷ τὸ εἶ ὑπάρχει; οὐδὲ γὰρ ταῦτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ. Nous suivons la quasi totalité des interprètes et des traducteurs, en adoptant le sens objectif de « τὸ εἶ ὑπάρχει ». En ce sens, Brunschwig (2000, p. 293) souligne que rien, contrairement à Λ 7, n'a préparé au thème du bonheur ou du plaisir divin.

<sup>2</sup> Cf. pp. 632-633.

<sup>3</sup> C'est le seul motif que Brunschwig (2000, p. 292) accorde au passage.

d'être suggéré, dans la première objection, que l'intellection, pas plus que la science ni la sensation, n'est vraiment ni principalement à propos d'elle-même, il semble qu'on puisse maintenir une distinction constante et franche entre l'intellection et son objet, entre l'acte de penser (τὸ νοεῖν) ou l'intellection (τὸ εἶναι νοήσει) et le fait d'être pensé (τὸ νοεῖσθαι) ou l'objet de la pensée (τὸ εἶναι [...] νοουμένω).

Chacun des motifs de cette seconde objection, cependant, a quelque chose de commun à l'ensemble des autres. Le problème qu'Aristote soulève ici est lié à la difficulté qu'il éprouve à considérer indistinctement le sujet d'une pensée et son objet. Là encore, c'est le cas humain qui crée la confusion. Il semble toujours livrer l'exemple d'une pensée qui se rapporte à autre chose qu'à elle-même, si bien qu'il empêche d'assimiler l'une à l'autre la valeur de l'acte et celle de l'objet. Répondre à cette difficulté impliquera donc de montrer qu'il est des cas d'intellection où le sujet se confond nécessairement avec son objet. D'une telle démonstration, on obtiendra, d'un même coup, le moyen de répondre plus exhaustivement à la première objection.

### III. 5. c. 1074b38-1075a5 : Une double réponse

Contrairement à ce que posent Ross et Brunschwig<sup>1</sup>, il ne semble pas que la réponse qu'Aristote élabore en 1074b38-1075a5 oublie la seconde objection pour mieux se concentrer sur la première. Ces deux interprètes ont raison de remarquer que cette deuxième objection tient d'une mécompréhension singulière de la définition de l'objet de l'intellection divine. Ils ont aussi raison de souligner qu'Aristote, parce qu'il y oppose l'activité à la passivité, peut faire confiance à la sagacité de ses interlocuteurs pour percevoir que l'acte est meilleur et que c'est à lui que revient le bien. Cependant, cela ne signifie pas qu'il n'élabore pas une réponse à cette difficulté, en montrant les conditions qui dispensent de la considérer. En réalité, c'est au moyen d'une argumentation unique et progressive qu'Aristote répond aux deux objections qu'il vient de formuler :

« Ou bien, <ne faut-il pas dire que>, dans certains cas, la science est son objet ; que, d'une part, dans les sciences poïétiques dégagées de la matière, c'est la substance formelle et la quiddité ; que, d'autre part, dans les sciences théorétiques, son objet, c'est la définition et l'intellection ? Par conséquent, puisque l'objet pensé et l'intellect ne diffèrent pas l'un de l'autre, pour toutes les choses qui n'ont pas de matière, ils seront identiques et l'intellection ne fera qu'un avec l'objet pensé. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> W. D. Ross, 2000, II, p. 398 ; J. Brunschwig, 2000, pp. 292-293.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1074b38-1075a5 : ἡ ἐπὶ ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἢ οὐσίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὐκ ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. Le texte du passage est sans doute altéré. La syntaxe en est fort difficile et les manuscrits E et J portent une lacune à cet endroit. Le

Aristote introduit ici sa réponse de façon peu explicite, mais qui n'est pas inhabituelle dans ce chapitre<sup>1</sup>. Elle fonctionne en trois temps, au cours desquels Aristote passe progressivement d'une analyse du fonctionnement de la science à celui de l'intellect, puis à celui de l'intellection. Ce faisant, il passe également d'une réponse aux termes précis de la première objection à une réponse qui vise la seconde, pour ensuite argumenter à nouveau son rejet de la première difficulté, non plus sur les concepts qu'elle mobilisait explicitement (les opérations infra-noétiques), mais sur la noétique elle-même. De la sorte, ce sont non seulement les deux objections, mais encore les deux éléments définitionnels

---

manuscrit E omet ce qui se trouve entre « καὶ τοῦ », à la ligne a4, et « νοουμένῳ », à la ligne suivante. La lacune du manuscrit J est plus grande encore : de « τοῦ », à la ligne a3, jusqu'à « νόησις », à la ligne 5. Brunschwig (2000, pp. 294-295) note que, dans la mesure où le manuscrit J lit, en a5, « τοῦ νοουμένου », à la place de « τῷ νοουμένῳ », sa lacune relève sans doute d'un saut du même au même (entre « τοῦ νοουμένου » à la ligne a3 et « τοῦ νοουμένου » à la ligne a5). Il tente de reconstruire le texte que J a omis : ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα ; καὶ ἡ νόησις, οὐχ ἑτέρου [οὔν] ὄντος τοῦ νοουμένου, τῷ νοουμένῳ μία. L'addition du « οὔν » s'expliquerait en raison d'une erreur de ponctuation qui rapporte la νόησις à ce qui précède, plutôt qu'à ce qui suit. Cette erreur aurait également pu motiver l'addition de « καὶ τοῦ νοῦ », de façon à rétablir le balancement avec « τοῦ νοουμένου ». Elle pourrait enfin expliquer l'insertion de « καὶ ἡ νόησις » à la ligne a5, qui donne un sujet à « μία ». Le texte dirait alors « Ou bien, ne faut-il pas dire que, dans certains cas, la science est la chose même ; que, d'une part, dans les sciences poïétiques dégagées de la matière, c'est la substance formelle et la quiddité ; que, d'autre part, dans les sciences théorétiques, cette chose est la définition ? L'intellection également, puisqu'elle n'est pas différente de l'objet pensé, ne fait qu'un avec l'objet pensé. » Cette leçon, néanmoins, laisse encore de nombreux points dans l'obscurité : comment expliquer, par exemple, les propositions « ὅσα μὴ ὕλην ἔχει » et « τὸ αὐτὸ ἔσται » ? En l'occurrence, la proposition « ὅσα μὴ ὕλην ἔχει » n'est sans doute pas négligeable, puisque c'est elle qui non seulement permet à l'argument de progresser, mais qui soutient également plus loin la réponse à la troisième et dernière aporie, en 1075a6-7. Le texte que donne Brunschwig, assurément, rend la syntaxe plus simple et plus cohérente. Il donne cependant une argumentation plutôt tautologique, bien moins riche en tout cas que celle du texte transmis, qui sait, quant à elle, faire la différence entre l'intellection des formes sensibles et celles des formes intelligibles – conformément au *De Anima*, III, 4, 430a4-5 et III, 7, 431a1-2. Dans cette leçon, l'argumentation s'abstient aussi de dire que l'intellect est identique à son objet. Pourtant, contrairement à ce que dit Brunschwig, cette intervention de l'intellect n'a ici rien d'incongru. C'est bien l'intellect qui, en A 7, 1072b21, est dit identique à son objet. Il n'y a donc rien de surprenant à ce qu'Aristote fonde l'intellection de l'intellection sur l'identité du νοῦς et du νοούμενον, dans la mesure où cela en est la condition habituelle : le νοῦς en acte s'identifie à son objet, de sorte que, lorsqu'il le pense, il pense son intellection. Du reste, la correction de Brunschwig participe, dans une certaine mesure, d'une pétition de principe : puisqu'il estime que l'intellection divine n'est une intellection de soi que parce qu'elle est une intellection de l'intellection, il tend à considérer que les deux objections qui suivent ne traitent que de cet aspect. C'est pourquoi il lui semble cohérent d'évacuer la mention de l'intellect et de son identité au pensé, dans le texte qui répond à ces deux difficultés. En revanche, si l'on propose de l'intellection divine une autre lecture, si l'on tente de comprendre l'ensemble des motifs de ces deux objections, il apparaît que cette évocation de l'intellect est plutôt cohérente, voire nécessaire.

<sup>1</sup> Par un simple « ἤ ». C'est la même formule qui annonce, en 1074b25, la réponse à la question qu'il pose en 1074b23-24, sur la différence qu'il peut y avoir entre la pensée du beau et celle de n'importe quel autre objet ; c'est elle encore qui marquera le début de la solution, en 1075a6-7, à la troisième et dernière aporie, en 1075a5-7, au sujet de la composition de l'objet d'intellection.

de l'intellection la meilleure (l'intellection de l'intellect par lui-même et l'intellection de l'intellection) qui se voient proposer un fondement et une légitimité au sein de l'intellection humaine.

Dans un premier temps<sup>1</sup>, Aristote, en renouant avec l'exemple de la science, fait explicitement référence à la première objection. Par là, il montre qu'il faut nuancer cette apparence (φαίνεται 1074b35) qui fait croire à tort que toutes les opérations infra-noétiques citées plus haut portent toujours et *principalement* à propos d'autre chose, que c'est toujours de façon accessoire qu'elles sont à propos d'elles-mêmes. La science, en effet, peut faire exception à cette règle, lorsqu'on en considère l'aspect théorique. Ce peut être le cas des sciences poïétiques, envisagées dans la phase théorique qui précède la réalisation concrète et matérielle de leur objet<sup>2</sup>. C'est encore, et surtout, le cas de l'ensemble des sciences théorétiques dont on peut dire, sans restriction, qu'elles ne sont rien d'autre que leur objet. Ce dernier, en effet, n'est autre que la quiddité ou la substance formelle d'une réalité, tandis que la science en est la possession au sein d'une définition (ὁ λόγος) présente à l'intellect (ἡ νόησις). Dans ces deux éventualités, en tout cas, la science en acte est identique à son objet, puisque celui-ci est une substance formelle ou une quiddité, puisque la science en est la possession et la considération actuelle par l'âme. Aristote rejoint ainsi cette remarque du *De Anima* :

« La science en acte est identique à la chose même. »<sup>3</sup>

Aussi peut-on estimer que le rapport de la science à elle-même n'est pas toujours ἐν παρέρργῳ : dans la mesure, en effet, où la différence entre la science et son objet, lorsqu'on envisage ce dernier comme quiddité, n'existe plus, la science de la chose et la science de la science sont une même opération et non pas seulement deux phases – l'une centrale, l'autre épiphénoménale – d'un même acte. Ce premier développement répond strictement aux termes de la première objection, en ne mobilisant que les concepts sur lesquels elle

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1074a38-1075a3 : ἡ ἐπὶ ἐνίων ἢ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἢ οὐσίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις;

<sup>2</sup> On pourrait encore faire l'hypothèse qu'il s'agit de certaines sciences poïétiques qui ne visent pas la production d'un objet matériel, comme la médecine, par exemple (Cf. *Métaphysique*, Ζ, 7, 1032a32 sq.). Comme le montre Brunschwig (2000, p. 295), cela dépend de ce à quoi on rattache « ἄνευ ὕλης » : à « τῶν ποιητικῶν » ou à « ἡ οὐσία » ? Il existe une vraie ambiguïté sur ce point et les interprètes se partagent sur cette question. À la première hypothèse se rallient, par exemple, Ross (1924, II, p. 398), Brunschwig (2000, p. 295), A. Kosman (2000, p. 320) et G. Romeyer Dherbey (2009, p. 151), à la seconde, Elders (1972, pp. 263-264), mais en mobilisant le cas des sciences mathématiques, sous prétexte qu'Aristote utilise parfois le verbe ποιεῖν, au sujet des constructions géométriques, bien qu'il soit très clair qu'elles appartiennent à l'ordre des sciences théorétiques. En réalité, dans la mesure où « τὸ πρᾶγμα », comme on le verra p. 644 n. 3, ne désigne pas tant la réalité extérieure sur laquelle porte la science, que sa dimension épistémique, il semble qu'il faille adopter la première hypothèse uniquement.

<sup>3</sup> *De Anima*, III, 5, 430a19-20 : τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.

faisait fond pour introduire le modèle de l'accessoire (ἐν παρέρρω). Cependant, il permet également de faire un pas à la fois vers des questions spécifiquement noétiques et vers les problèmes soulevés par la seconde objection. De fait, la démonstration de l'identité de la science théorique et de son objet a contraint à mobiliser la question de la νόησις, puisque, dans ce cas, la science n'est autre que l'intellection de la quiddité de l'objet connu. De la sorte, elle donne l'occasion de considérer ce qu'il en est du rapport de l'intellect à lui-même, puis de l'intellection de l'intellection.

Le deuxième temps de cette section<sup>1</sup>, en mobilisant une condition nouvelle, approfondit l'identité que le premier temps a permis de conclure, au sujet de la science théorique et de son objet. Aristote y envisage le cas particulier de l'intellection des réalités immatérielles (ὅσα μὴ ὕλην ἔχει). La science théorique, on l'a dit, est identique à son objet, puisque celui-ci est une quiddité et celle-là une intellection de cette quiddité. En tant que telle, cette quiddité est bien sûr immatérielle. Toutefois, il ne s'ensuit pas de là qu'elle appartienne à un objet qui le soit également<sup>2</sup>. C'est la raison pour laquelle Aristote a mis les sciences théoriques sur le même plan que la phase théorique de certaines sciences poétiques<sup>3</sup>. Toutes les sciences théoriques ne portent pas sur un objet immatériel, bien qu'elles considèrent ce qui, dans cet objet, n'a pas de matière. On peut donc gravir un degré supplémentaire et atteindre, de la sorte, une identité plus forte encore entre l'intellect, l'intellection et l'objet pensé. Si l'on considère, en effet, le cas des sciences théoriques qui portent sur un objet lui-même immatériel<sup>4</sup> – indépendamment de l'immatérialité nécessaire de sa quiddité –, il apparaît alors que ce n'est plus seulement la science et son objet qui sont identiques, mais l'intellect lui-même et l'objet tout entier, non plus considéré, cette fois-ci, comme objet de science, c'est-à-dire comme quiddité, mais comme réalité à part entière<sup>5</sup>. Par cette restriction de l'analyse des sciences théoriques à

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1075a3-4 : οὐχ ἐτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται.

<sup>2</sup> En ce sens, il faut comprendre τὸ παρᾶγμα comme signifiant τὸ ἐπιστητόν. Voir, en ce sens, la remarque de Hicks (1907, p. 492).

<sup>3</sup> On comprend donc pourquoi c'est la première hypothèse de lecture qu'il faut maintenir au sujet de la précision « ἀνευ ὕλης », en 1075a1-2.

<sup>4</sup> On voit donc que la proposition « ὅσα μὴ ὕλην ἔχει » n'est pas inutile à la démonstration, puisque sa suppression implique de faire l'économie de ce qui est sans doute le fondement d'une gradation argumentative.

<sup>5</sup> On retrouve ici implicitement ces trois conditions qui, en *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b19-23, permettent de justifier que l'intellect humain se pense lui-même : l'absence de nature de l'intellect, l'immatérialité de son objet et sans doute la nécessité d'un passage à l'acte. Aristote, en effet, en ne disant pas, à strictement parler, que l'intellect et le νοούμενον sont identiques, mais plutôt qu'ils le seront (τὸ αὐτὸ ἔσται), esquisse peut-être la nécessité de cette actualisation de l'intellect pour oblitérer son identité au pensé. On retrouve également cette remarque qui, dans le *De Anima*, III, 4, 430a2-4, explique à quelle condition envisager une identité entre le pensant et le pensé : « Et il [l'intellect] est lui-même intelligible

celles qui envisagent un objet tout entier immatériel, Aristote se donne les moyens d'argumenter une identité non plus seulement de la science à son objet épistémique, mais de l'intellect en acte à la réalité pensée et non pas uniquement à la réalité en tant qu'elle est pensée, c'est-à-dire la quiddité. Il parvient également à prouver l'indistinction légitime qui réside, dans ce cas, entre le sujet et l'objet d'une pensée. Il répond ainsi non seulement à la seconde objection, en en montrant l'absurdité, mais il légitime également le premier élément définitionnel de l'intellection la meilleure, en prouvant qu'elle n'a rien d'absurde ni d'impossible, dans la mesure où l'intellect humain également peut se penser en raison de son identité – certes non réflexive – à son objet d'intellection. Aussi Aristote peut-il, dans le troisième et dernier temps<sup>1</sup> de cette section, revenir à la question soulevée par la première objection, afin d'en montrer les limites non pas uniquement au sujet de certaines opérations infra-noétiques, mais, plus spécifiquement, dans le cas de l'intellection. En effet, dans la mesure où c'est l'intellect en acte qui est identique à l'objet immatériel qu'il pense, il est évident que son identité à l'objet est en réalité celle de l'intellection. De la sorte, Aristote explique à demi-mots que l'auto-intellection de l'intellect en acte est une intellection de l'intellection. La possibilité de cette dernière, au sein même de la noétique humaine<sup>2</sup>, est ainsi établie<sup>3</sup>, de même qu'est justifié le dernier élément définitionnel de l'intellection divine.

Cela peut convaincre que la lecture proposée plus haut<sup>4</sup> de cette définition était la bonne. En effet, si la notion d'intellection de l'intellection n'était pas la conséquence de l'intellection de l'intellect actuel par lui-même, mais sa condition, comme le soutient Brunschwig, Aristote, en toute rigueur, ne devrait pas, dans cette réponse, faire écho à l'auto-intellection de l'intellect, puisque cette question devrait être englobée dans celle de la νόησις νοήσεως. Surtout, il ne devrait pas fonder celle-ci sur la possibilité de celle-là, mais procéder à l'inverse. Or, il est ici très clair que c'est sur l'identité de l'intellect en acte à son objet que repose celle de l'intellection<sup>5</sup> et donc que c'est de l'auto-intellection du νοῦς en acte que dépend la possibilité de l'intellection de l'intellection. Il est ainsi remarquable

---

comme le sont les objets intelligibles car, en ce qui concerne ceux qui sont immatériels, c'est la même chose que ce qui pense et ce qui est pensé. » Voir p. 578, n. 2.

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1075a4-5 : καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.

<sup>2</sup> Ross, (1924, II, p. 398) estime que ce dernier moment est tout entier consacré au cas de l'intellection divine : « ἡ νόησις » signifierait l'intellection suprême et « τῷ νοουμένῳ » l'objet suprême d'intellection. Il est clair, cependant, que rien n'indique un basculement du discours de l'ordre humain vers l'ordre divin.

<sup>3</sup> Assurément, l'intellection de l'intellection est encore moins accessoire que la science de la science, dans la mesure où l'identité entre l'intellection et l'objet pensé est ici plus forte que celle qui réside entre la science et son objet épistémique, puisqu'elle repose sur une identité de l'intellect tout entier à son objet, tandis que le savant n'est jamais, en tant que tel, identique à son objet de science : sa science seule l'est.

<sup>4</sup> pp. 635-637.

<sup>5</sup> Compte tenu de la valeur causale du génitif absolu : « οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ ».

que cette section reproduise partiellement la même structure argumentative que celle de la conclusion dédiée à l'objet de l'intellection divine. Aristote commence par établir, dans les deux cas, que l'intellect se pense lui-même ; il en suggère ensuite le fondement – l'intellect en acte est identique à son objet – ; enfin, il redéfinit cette intellection de l'intellect en acte par lui-même en une intellection de l'intellection. Bien entendu, cette structure argumentative n'a pas la même signification dans les deux cas : tandis que l'intellect le meilleur se pense parce qu'il n'est rien d'autre qu'il puisse penser, dans le cas de l'homme, en revanche, il se pense grâce à l'intellection d'un immatériel qu'il n'est pas ; tandis que l'actualité de l'intellect le meilleur est pure, celle de l'intellect humain est relative ; tandis que l'intellection de l'intellection est, pour le dieu, une connaissance de l'intellect tout entier et, au-delà, une connaissance de tout son être, elle est seulement, pour l'homme, une appréhension d'une modalité de soi. Surtout, il est clair que ni l'intellection de l'intellect par lui-même ni l'intellection de l'intellection n'ont, en l'homme, aucune nuance réflexive, si l'on entend par là la possibilité de se prendre spontanément pour objet unique de pensée<sup>1</sup>. Cependant, cela n'est pas un aspect problématique qui empêche Aristote de valider la thèse qu'il avance : la réflexivité, en effet, n'est autre que la conséquence de la perfection de l'intellect considéré comme la plus divine des choses et, plus précisément, de la redéfinition de sa perfection en une pure actualité. Il est donc normal qu'on n'en retrouve trace, au cours de l'examen de l'intellection humaine. En cela, Aristote marque la différence qui réside entre l'intellect le meilleur et l'intellect en général<sup>2</sup>. Pour justifier son étude, il lui importe surtout de montrer que l'intellection de l'intellect par lui-même et l'intellection de l'intellection reposent, toujours sur le même fondement : l'identité de l'intellect en acte à son objet.

### III. 6. 1075a5-7 : Une dernière difficulté : la composition de la pensée

Alors qu'on pourrait croire que chaque difficulté soulevée par la question du mode d'existence de l'intellect le plus divin a précédemment trouvé une réponse, Aristote énonce cependant une dernière aporie, relative à la composition de l'objet d'intellection et, par suite, à la possibilité de maintenir l'immutabilité de l'intellect qui le pense :

---

<sup>1</sup> Ainsi qu'A. Kosman le fait remarquer (2000, pp. 319-321). Toutefois, il semble abusif de soutenir comme lui que cela vaut également pour l'intellect divin : la pleine actualité du divin engage sans doute à considérer autrement la question de la réflexivité.

<sup>2</sup> Différence qu'il exprimera plus clairement encore dans la conclusion du chapitre, en 1075a7-10.

« Alors, il reste encore un problème, si l'objet pensé est composé, car il [l'intellect] changerait dans les parties du tout. Ou bien, <ne faut-il pas dire qu'> est indivisible tout ce qui ne comporte pas de matière ? »<sup>1</sup>

Le terme d' *ἀπορία* pourrait ici laisser croire que cette difficulté est du même ordre que celles qui ont ouvert le chapitre et qu'elle porte donc, à leur instar, sur les conditions de la divinité maximale de l'intellect exclusivement. Ce serait donc l'immutabilité de l'intellect divin que cette aporie questionnerait, en envisageant l'éventualité que cet intellect lui-même, en tant qu'objet et non plus en tant que sujet, fût un être composé<sup>2</sup>. Toutefois, à ce stade de l'analyse, il peut sembler, si ce n'est absurde, du moins inutile, de poser une telle question. Aristote, en effet, a déjà clairement rejeté l'éventualité que l'intellect divin pensât plusieurs objets, au motif que cela impliquerait de sa part un certain changement<sup>3</sup>. Par là, il a explicitement indiqué que l'intellect en question était immuable. Il a aussi *ipso facto* suggéré que son objet était indivisible, de sorte que, en affirmant que l'intellect divin se pense lui-même, il a aussi posé qu'il était à la fois immuable et simple<sup>4</sup>. En somme, les démonstrations qui précèdent cette remarque de 1075a5-7 ont suffisamment évacué le problème de la composition de l'objet de l'intellection divine et, par suite, celui de la mobilité de l'intellect le meilleur, pour convaincre que cette difficulté n'est pas tant une troisième aporie relative au mode de divinité de l'intellect qu'une troisième objection, formulée sur la base de la pensée humaine, à la légitimité de la définition de l'intellection divine, qui figure en 1074b33-35. Cependant, cette troisième objection n'est pas une façon de mettre en doute la possibilité de l'auto-intellection du νοῦς ni celle de la νόησις νοήσεως. Elle est plutôt une manière de tester la fermeté de la réponse qu'Aristote a formulée aux deux premières objections. Cette réponse, en effet, a montré que, pour l'intellect humain, avait lieu, à chaque fois qu'il considérait actuellement un immatériel, une intellection de soi qui devait être redéfinie en une intellection de l'intellection. De la sorte, Aristote espérait sans doute montrer que, pour l'homme, comme pour Dieu, on pouvait établir ce parallélisme structurel entre l'intellection actuelle et son objet effectif. Cependant, ce parallélisme ne tient plus, si l'objet avec lequel l'intellection ne doit faire qu'un est un composé car, d'une part, l'objet auquel s'identifie l'intellection humaine et qui permet de parler, dans son cas, d'intellection de l'intellection, n'est plus analogue à celui que saisit l'intellect divin et qui assurément est indivisible ; car, d'autre part, l'intellect humain lui-

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1075a5-7 : ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον· μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου. ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην.

<sup>2</sup> Telle est la lecture que proposent Ross (1924, II, p. 398), A. Kosman (2000, p. 322) et G. Romeyer Dherbey (2009, p. 151), dans une certaine mesure.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1074b26-27.

<sup>4</sup> De cette simplicité et de cette indivisibilité de la substance immobile qu'Aristote souligne en Λ, 6, 1071b24, Λ, 7, 1072a32 et 1073a5-7.



même serait contraint au changement, se distinguant ainsi de la structure immuable de l'intellect divin<sup>1</sup>. En somme, Aristote teste ici la validité de cette réponse, par laquelle il a tenté de fonder la possibilité même de l'intellection divine sur son analogie structurelle avec l'intellection humaine, en soulevant un dernier motif de distinction entre la noétique humaine et la noétique divine. Bien entendu, la réponse d'Aristote à cette dernière objection ne fait guère de difficulté. Le Stagirite peut se contenter de rappeler que l'identité de l'intellection à son objet n'a pu être établie qu'à la condition que l'intellect pensât actuellement un objet immatériel. Partant, l'objet pensé est indivisible, de même que l'intellection qui le considère. L'intellect en acte ne change donc pas en le considérant. En somme, rien ne fait obstacle à ce parallèle, entre l'intellection humaine et l'intellection divine qui permet de s'assurer de la véracité de la définition qu'Aristote a donnée de cette dernière.

Bien que ce ne soit sans doute pas là son objet, il apparaît cependant que cette dernière difficulté permet encore de lever le doute quant à un autre mode, plus subtil, de composition de l'objet d'intellection. Cette difficulté, en effet, formule uniquement l'éventualité que le νοούμενον, auquel l'intellect s'identifie, soit composé, c'est-à-dire que l'être qui lui correspond soit en lui-même composé d'une multiplicité de parties, indépendamment du fait qu'il soit saisi par l'intellect. Toutefois, en montrant qu'il est inconcevable que l'immatériel soit composé, il semble qu'Aristote exclue également que l'auto-intellection du νοῦς introduise en lui un nouveau motif de composition. De fait, on pourrait envisager, au sujet de l'intellection humaine, que le νοῦς, lorsqu'il se pense à l'occasion de son identification à un objet immatériel, demeure toutefois distinct de cet objet, de sorte qu'il pense deux choses à la fois, plutôt qu'une seule, à savoir lui-même en plus du νοούμενον initial. On pourrait encore, au sujet de l'intellection la meilleure cette fois-ci, faire l'hypothèse que l'intellect le plus divin, en se prenant pour objet, se divise en un aspect objectif et un aspect subjectif. Dans les deux cas, l'objet d'intellection serait composé, l'intellection elle-même serait un changement. C'est une critique de ce genre que Plotin formule à l'encontre de la doctrine de *Métaphysique*, Λ, 9 : rien de simple ne peut se penser car *se penser* implique une diversité<sup>2</sup>. En effet, on ne peut se penser soi-même, dit-il, qu'en pensant à soi comme à quelque chose de différent du pensant<sup>3</sup>. La

<sup>1</sup> C. Natali (1994, p. 210) montre que le changement qu'implique l'intellection du composé n'est pas identique à celui que requiert la διάνοια : dans ce dernier cas, le changement tient du processus, au terme duquel la pensée atteint sa fin, à savoir la vérité. Dans le cas de l'intellection, en revanche, l'objet est déjà tout entier présent au νοῦς. Ce dernier est donc toujours dans sa fin. Le changement qu'Aristote discute ici ne tient donc pas du processus d'accès à la finalité, mais de la nécessaire transition d'une partie à une autre de l'objet pensé.

<sup>2</sup> Plotin, *Ennéade*, VI, 7, 37, 10-24 ; VI, 7, 39, 3-8.

<sup>3</sup> *Ibidem*, VI, 7, 39, 10-15 ; V, 6, 11-14.

pensée, en se pensant, se démultiplie donc toujours en un élément pensant et un élément pensé<sup>1</sup>. C'est pourquoi elle implique toujours un mouvement car un mouvement simple et toujours identique, comme le contact, n'a rien d'intellectuel<sup>2</sup>. C'est pourquoi le Bien, selon Plotin, est au-delà de l'intelligence<sup>3</sup>.

Aristote aurait sans doute jugé que cette critique est dépourvue de sens. G. Romeyer Dherbey<sup>4</sup> fait valoir que Plotin fait erreur en liant l'un à l'autre le mouvement et l'intellection : l'acte n'est pas toujours un mouvement et l'acte pur, assurément, est immobile. Il insiste surtout sur le caractère trompeur de cette auto-intellection qui fait croire à tort qu'est double ce qui demeure au contraire dans la simplicité. Ajoutons que l'insistance d'Aristote sur la simplicité de l'objet immatériel suffit à dissiper le doute d'une démultiplication de l'intellect dans cette pensée de lui-même. Dans ce qui est immatériel, en effet, il n'y a rien sur quoi fonder une multiplicité. L'acte est fondamentalement une simplicité : c'est la puissance, au contraire, qui engendre le multiple, en étant au fondement des contradictoires. Ainsi, en même temps qu'elle fonde la νόησις νοήσεως humaine sur la saisie d'un objet immatériel qui exonère la pensée de l'altérité et du mouvement, la réponse d'Aristote à cette troisième objection permet également d'exclure l'éventualité que l'intellect divin déroge au principe de perfection, en se dédoublant au sein de sa propre intellection. Aussi peut-on, sur la base de cette dernière difficulté, refuser cette ligne interprétative qui essaie d'élargir l'intellection divine à d'autres objets qu'elle-même, au motif que la nature du dieu, cause première et universelle, contiendrait en elle la forme d'autres réalités, de sorte que, en se contemplant, l'intellect contemplerait en même temps toute chose. Cette interprétation est pourtant fort ancienne et fort répandue. Themistius<sup>5</sup> l'énonce déjà dans sa paraphrase : en vertu de sa nature causale et principielle, le Premier Moteur connaîtrait le monde en se contemplant lui-même uniquement. En se considérant, il considérerait qu'il est une cause. Il connaîtrait donc par là ce dont il est la cause, non pas certes en menant une intellection de chaque réalité individuelle, mais de sa forme universelle et immatérielle uniquement<sup>6</sup>. Thomas

<sup>1</sup> *Ibidem*, V, 6, 1, 23-24 ; V, 6, 6, 23-24 ; VI, 7, 39, 13-14 ; VI, 7, 40, 5 *sqq.*

<sup>2</sup> *Ibidem*, VI, 7, 39, 18.

<sup>3</sup> *Ibidem*, VI, 7, 37, 24 ; VI, 7, 39, 20-33 ; V, 3, 13, 35-37.

<sup>4</sup> G. Romeyer Dherbey, 2009, p. 145.

<sup>5</sup> Themistius, *op. cit.*, 23, 19-24, 3 ; 32, 25-34, 22.

<sup>6</sup> Averroès (*op. cit.*, p. 269) propose une critique intéressante de l'interprétation de Themistius. La science, explique-t-il, s'applique à l'homme et au dieu de façon homonyme. À strictement parler, on ne peut dire de la science du dieu ni qu'elle est universelle, ni qu'elle est particulière, car, dans les deux cas, cela implique de lui conférer une certaine puissance : d'un côté, la puissance qui réside dans la matière de l'individu, de l'autre, celle de la science universelle qui est toujours une connaissance de l'individuel en puissance.

d'Aquin<sup>1</sup> reprend cette interprétation à son compte et, après lui, Brentano, Fuller, Elders, R. Brague, H. Krämer, ou encore Th. de Koninck<sup>2</sup>.

Les raisons de refuser cette interprétation sont très nombreuses. Elle implique, en effet, que la perfection d'un intellect soit la conséquence de l'étendue de son savoir, comme s'il était impossible que l'être le meilleur ignorât certaines choses, alors que c'est précisément l'inverse qu'Aristote affirme dans ce chapitre 9, lorsqu'il précise fort clairement qu'il est meilleur de ne rien voir que de voir le laid ou le vil<sup>3</sup>. Elle s'appuie également sur une appréciation fautive de la causalité divine qui est uniquement finale et uniquement motrice. Il n'est donc aucune raison pour que l'intellect divin connaisse ce qui se meut grâce à lui, puisqu'il ne s'investit nullement dans ce mouvement. Il n'est aucune raison non plus pour qu'il contienne en lui les essences de ce qu'il ne crée pas, dont il n'est, par conséquent, ni la cause efficiente ni la cause formelle. Enfin, cette interprétation nie à l'évidence les implications logiques de cette simplicité divine qu'Aristote énonce à mots couverts, à l'occasion de cette dernière objection. Si l'intellect divin est immatériel et indivisible, il est impossible que sa nature contienne une quelconque essence d'un être extérieur, puisque ce serait là un motif de composition et de multiplicité. Certes, s'il en était la cause productrice, formelle, ou du moins volontaire, on pourrait envisager que la notion de son effet soit partie prenante de son être. Puisqu'il est exclu que le monde se rattache à lui autrement qu'au titre d'une dépendance dans laquelle il ne s'investit pas<sup>4</sup>, il est parfaitement évident que l'essence d'aucune des réalités de ce monde ne lui est consubstantielle<sup>5</sup>. Concluons donc avec Ross<sup>6</sup> que cette interprétation est « une ligne de pensée possible et fertile, mais que ce n'est pas celle qu'adopte Aristote en fait. » L'auto-intellection divine est exclusive.

---

<sup>1</sup> Thomas d'Aquin, *op. cit.*, §§ 2614-2615.

<sup>2</sup> F. Brentano, 1967, pp. 186-194 ; 234-250 ; B. A. G. Fuller, 1907, pp. 170-183 ; L. Elders, 1972, pp. 258-259 ; R. Brague, 1988, p. 325, n. 2 et 450, n. 77 ; H. Krämer, 1994, pp. 176-178 ; Th. de Koninck, 1991, pp. 148-149 ; 1999, pp. 385-389 ; 2008, pp. 56-59.

<sup>3</sup> K. Oelher (1984, p. 85) insiste à juste titre sur ce point.

<sup>4</sup> Car sinon le monde ne pourrait plus dépendre de lui car il ne serait plus une cause finale.

<sup>5</sup> C'est ce que démontre fort bien V. Gomez-Pin, 1976, pp. 179-180.

<sup>6</sup> W. D. Ross, 1924, I, p. CXLII : « This is a possible and fruitful line of thought, but it is not that which Aristotle actually adopts. »

### III. 7. 1075a7-10 : Conclusion. Similitude et différence de l'intellect humain et de l'intellect divin

Dans les dernières lignes du chapitre, Aristote donne à son enquête une conclusion à la fois élégante et habituelle, en proposant une comparaison pondérée entre l'intellect humain et l'intellect divin. Un tel procédé n'a rien d'inattendu, non seulement parce que c'est lui qui guide l'examen en *Métaphysique*, Λ, 7, mais encore parce que les derniers moments du chapitre 9 ont consisté à s'assurer, à partir d'une étude de l'intellect humain et de son fonctionnement, de la pertinence de la définition qu'Aristote, en 1074b33-35, a livrée de l'intellection la meilleure. On comprend donc que le chapitre se referme sur une comparaison entre ces deux intellects, dans la mesure où c'est la prise en compte de leur similitude qui a permis de valider le résultat essentiel de l'enquête. Toutefois, cette comparaison, pas plus que celle de Λ 7, ne révèle une stricte identité.

De ces motifs, cependant, il s'avère difficile de déterminer la nature exacte, dans la mesure où l'on ignore à quel titre l'intellect humain est ici convoqué dans cette comparaison. Plus précisément, cette incertitude tient à l'expression « ὁ γε τῶν συνθέτων »<sup>1</sup> qui fait suite à la première mention de l'intellect humain (« ὁ ἀνθρώπινος νοῦς »)<sup>2</sup> et par laquelle Aristote semble préciser à quel aspect de cet intellect il s'intéresse dans la comparaison qui va suivre. En l'occurrence, il semble qu'on puisse accorder au génitif « τῶν συνθέτων » un sens soit objectif, soit subjectif. Dans le premier cas, il semblerait qu'Aristote, en même temps qu'il refermerait le chapitre sur une comparaison conclusive entre l'intellect divin et l'intellect humain, poursuivît également la réponse à la troisième et dernière objection en approfondissant les implications de l'intellection des composés, intellection qui, bien entendu, est humaine uniquement. Dans le second cas, il semblerait au contraire qu'il s'attachât, en une section conclusive qui ne doit rien à la question précédente, à comparer l'intellect le meilleur et celui des êtres inférieurs, l'intellect humain ou, plus largement, celui des êtres composés. Les interprètes se divisent sur cette question. À la première option se rallient notamment Bonitz et Brunschwig. Le premier<sup>3</sup> rattache cette pensée intellectuelle des composés à la connaissance du vrai qu'Aristote définit en *Métaphysique*, Θ, 10 comme la reproduction dans l'intelligence de l'union ou de la séparation réelles des êtres<sup>4</sup>. Le second<sup>1</sup> ajoute qu'il est nécessaire d'accorder une

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1075a8.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1075a7.

<sup>3</sup> H. Bonitz, 1849, p. 517.

<sup>4</sup> Par opposition, la pensée des incomposés (τὰ ἀσύνθετα) est une intellection indivise de l'être des choses qui ne peut être vraie ni fausse, puisqu'il n'y a de vérité ni de fausseté qu'en raison de la reproduction adéquate ou non de la liaison effective entre les réalités. Plutôt que d'être vraie ou fausse, l'intellection des ἀσύνθετα est donc présente ou absente.

valeur objective au génitif « τῶν συνθέτων » car sinon, estime-t-il, la réponse à la troisième objection serait insuffisamment convaincante, si elle devait se limiter à faire signe en direction de l’indivisibilité des intelligibles immatériels. Aristote, en réalité, approfondirait sa réponse ainsi :

« L’état dans lequel l’intellect humain, ou du moins celui qui porte sur des objets composés, se trouve dans un certain temps (car il ne possède pas son bien en ceci ou en cela, mais c’est dans une certaine totalité qu’il possède sa perfection, laquelle est autre chose), n’est-il pas semblable à celui dans lequel se trouve l’intellection qui est elle-même à propos d’elle-même pendant l’éternité tout entière ? »<sup>2</sup>

De la sorte, il faudrait comprendre qu’Aristote, après avoir montré que la solution générale à la difficulté qu’il vient de soulever réside dans l’immatérialité de certains intelligibles qui, parce qu’il sont alors indivisibles, laissent intact l’immuabilité de l’intellect, avouerait toutefois qu’on ne saurait étendre cette solution à l’ensemble des pensées de l’intellect humain. Il arrive certes bien à ce dernier de penser des êtres incomposés. Il est clair, cependant, qu’il pense également des réalités composées. Aristote profiterait alors de cette précision pour formuler clairement les similitudes et les dissemblances entre l’intellect divin et l’intellect humain. Dans la mesure où ce dernier pense aussi des êtres composés, son intellection prend donc un certain temps, puisqu’elle implique une intellection séparée de chacun des composants de son objet. C’est donc dans une totalité qui les rassemble tous que cet intellect atteint sa perfection, tandis que l’intellect divin, puisqu’il est immatériel, préserve, en tant qu’objet d’intellection, la perfection d’une pensée toujours achevée<sup>3</sup>. Dans cette lecture, on le voit, ce serait donc en raison de son intellection des composés que le νοῦς humain se différencierait du νοῦς le meilleur. C’est pourquoi, note Brunschwig<sup>4</sup>, cette comparaison est un peu bancale, en mettant face à face deux opérations intellectives dont l’objet n’est pas semblable. Cependant, poursuit-il, si Aristote cherchait à différencier l’intellection humaine de l’indivisible et celle de l’intellect le meilleur, il échouerait nécessairement, puisque la pensée humaine des indivisibles s’apparente à celle du divin.

Cette lecture du passage présente plusieurs avantages. Elle permet de conserver à deux occurrences fort proches d’un même terme<sup>5</sup> un sens toujours identique. Elle permet

<sup>1</sup> J. Brunschwig, 2000, p. 299.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 9, 1075a7-10 : ὡσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἢ ὁ γε τῶν συνθέτων ἔχει ἐν τινι χρόνῳ (οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὔ ἐν τῷ δὲ ἢ ἐν τῷ δὲ, ἀλλ’ ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἀριστον, ὃν ἄλλο τι) – οὕτως δ’ ἔχει αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα;

<sup>3</sup> Nous restituons le plus fidèlement possible la paraphrase que Brunschwig donne du texte (2000, p. 300).

<sup>4</sup> J. Brunschwig, 2000, p. 301.

<sup>5</sup> « σύνθετον » en 1075a5 et « τῶν συνθέτων » en 1075a8. Ross (1924, II, p. 399), cependant, tout en reconnaissant cet avantage, avoue ne pas être troublé par l’emploi, chez Aristote, d’un même terme en deux sens différents.

aussi de comprendre plus aisément les idées exprimées dans la parenthèse, en référant, d'une part, « ἐν τῶν δὲ ἢ ἐν τῶν δὲ » aux différentes parties du composé, auxquelles Aristote a déjà fait allusion précédemment<sup>1</sup>, en référant, d'autre part, « ἐν ὅλῳ τινι » à la totalité qu'elles constituent et de laquelle, à nouveau, il a été question quelques lignes plus haut seulement<sup>2</sup>. Cependant, sans doute sont-ce là les seuls avantages de cette interprétation. Il existe plusieurs raisons, en effet, de refuser de lire ainsi cette section et, par suite d'accorder à « τῶν συνθέτων » un sens objectif. Commençons par remarquer que la question de l'intellection des composés semble tout à fait inappropriée au contexte du passage. La lecture objective de « τῶν συνθέτων » intègre à la discussion des concepts qui en brisent la continuité conceptuelle et argumentative. De fait, bien que Bonitz croie trouver en *Métaphysique*, Θ, 10 un fondement à cette intellection des composés, bien que Ross<sup>3</sup> admette qu'on puisse trouver chez Aristote un emploi du νοῦς avec un génitif objectif<sup>4</sup>, d'un point de vue conceptuel cependant, il paraît relativement inhabituel de parler d'intellection des composés, puisque c'est à la διάνοια plutôt qu'au νοῦς qu'appartient la connaissance des composés. Dans ce passage du *De Anima*, en tout cas, où Aristote lie le νοῦς à un génitif objectif, on lit très clairement la distinction qu'il pose entre l'affirmation (κατάφασις) et l'intellection : à la première convient justement la pensée attributive des composés, à la seconde, la saisie de ce qui n'a pas de parties<sup>5</sup>. Et, quand bien même on admettrait qu'il pût être effectivement question d'une intellection des composés<sup>6</sup>, il demeure toutefois que, sur le plan argumentatif, la section ainsi comprise proposerait une démonstration à la fois étrange et inutilement complexe<sup>7</sup>. Bien sûr, l'intellect humain ne pense pas toujours des réalités immatérielles. Cependant, on saisit mal le gain qu'Aristote retirerait d'une mise en parallèle de la pensée humaine des composés et de celle du divin. En quoi cette comparaison entre deux réalités qui ne se situent absolument pas sur le même plan pourrait-elle bien intéresser la présente enquête ?<sup>8</sup> En quoi permet-elle de

<sup>1</sup> « ἐν τοῖς μέρεσι » en 1075a6.

<sup>2</sup> « τοῦ ὅλου » en 1075a6.

<sup>3</sup> W. D. Ross, 1924, II, p. 398. Il penche pourtant en faveur d'une lecture subjective. Du reste, il considère que cet emploi du génitif objectif, bien que possible, est syntaxiquement difficile.

<sup>4</sup> *De Anima*, III, 6, 430b28 : ὁ <νοῦς> τοῦ τί ἐστι.

<sup>5</sup> Cf. C. Natali, 1994, pp. 210-211 qui met très bien ce point en évidence.

<sup>6</sup> En ce que la définition, selon Brunschwig (2000, p. 300, n. 71) implique le genre et sa différence.

<sup>7</sup> Du reste, Brunschwig (2000, p. 301) reconnaît volontiers la complexité ou, du moins, le caractère paradoxal, de la lecture qu'il propose.

<sup>8</sup> La conjecture de Carlini, suivie pas G. Reale (1968, II, p. 578), Dumoulin (1986, p. 339) et G. Romeyer Dherbey (2009, p. 151), propose de lire « μὴ ὅ γε τῶν συνθέτων », plutôt que « ἢ ὅ γε τῶν συνθέτων ». Selon cette leçon, le passage ne serait plus bancal, puisqu'Aristote développerait une comparaison entre deux intellections analogues, en mobilisant l'exemple de l'intellect humain qui ne pense pas des choses composées. Cette conjecture est très habile et elle conserve au passage une grande cohérence. Toutefois,

formuler des observations pertinentes sur l'intellection la meilleure ? Brunshwig, pour justifier le caractère bancal de cette comparaison, explique que si elle était tout à fait symétrique, elle manquerait alors son but, puisqu'Aristote ne parviendrait pas alors à distinguer l'intellection humaine et l'intellection divine. Toutefois, si tel est vraiment le cas, pourquoi essayer de différencier les modalités humaines et celles divines de la pensée, si elles peuvent être identiques ? Du reste, cette identité entre l'intellection divine et celle, humaine, des incomposés, semble délicate. Oui, l'intellect humain peut s'identifier à son objet et se penser ainsi en pensant son intellection. Cela ne signifie pas, cependant, que son auto-intellection ni sa νόησις νοήσεως ne se distinguent en rien de celles du divin. L'intellection humaine des incomposés est, à elle seule, capable de proposer des motifs de distinction, précisément parce que l'intellection, en l'homme, n'advient jamais spontanément ni réflexivement.

Au demeurant, les raisons qui plaident en faveur d'une lecture subjective du génitif « τῶν συνθέτων » paraissent aussi nombreuses que celles qui dissuadent d'adopter la lecture alternative.

« L'état dans lequel l'intellect humain, ou du moins celui des êtres composés, se trouve dans un certain temps (car il ne possède pas son bien en ceci ou en cela, mais c'est dans une certaine totalité qu'il possède sa perfection, qui est autre chose), n'est-il pas semblable à celui dans lequel se trouve l'intellection qui est elle-même à propos d'elle-même pendant l'éternité tout entière ? »<sup>1</sup>

C'est cette lecture que défend, pour des motifs variés, la plupart des commentateurs du passage, parmi lesquels le Pseudo Alexandre, Ross, C. Natali, A. Kosman ou G. Aubry<sup>2</sup>. En sa faveur, il y a, d'une part, l'emploi déjà répertorié<sup>3</sup> du terme συνθέτων pour désigner un être mi-humain, mi-divin, composé en tout cas d'un intellect et d'un corps. Il y a, d'autre part, l'homogénéité argumentative que cette lecture conserve au passage et, plus largement, à l'ensemble du chapitre. On comprend, en effet, aisément qu'Aristote, en vertu de la nécessité que l'intellect humain, pour se penser lui-même, pense autre chose,

---

elle ne permet guère au texte de dire autre chose que ce que la lecture subjective de la leçon des manuscrits permet de lire. De plus, peut-être la fonction de la parenthèse, dans cette leçon, est-elle alors moins nette. Dans la lecture subjective du texte transmis, le caractère processuel de l'accès au bien, pour l'intellect des êtres composés, peut se comprendre en raison précisément de leur composition. En revanche, si l'on adopte la conjecture de Carlini, cette parenthèse n'a plus rien sur quoi se fonder dans ce qui précède. On discerne mal quel point elle vient expliquer.

<sup>1</sup> Nous maintenons une lecture objective de τὸ εἶ ἔχειν et de τὸ ἀριστον ἔχειν. Brunshwig (2000, p. 299, n. 68) a raison de montrer que ces formules ne sont pas équivalentes à εἶ ἔχειν.

<sup>2</sup> W. D. Ross, 1924, II, pp. 398-399 ; C. Natali, 1994, pp. 210-211 ; A. Kosman, 2000, p. 326 ; G. Aubry, 2006, pp. 179-180.

<sup>3</sup> Ross (1924, II, p. 398) indique les occurrences de *Ethica Nicomachea*, 1177b28 et 1178a20.

saisisse cette occasion pour dessiner, ainsi qu'il en a l'habitude en ces matières<sup>1</sup>, les points de convergence et de divergence entre l'homme et le divin. Il semble normal également qu'il transpose cette comparaison dans le cadre d'une discussion qui mêle la noétique à l'éthique, en s'en référant à l'état dans lequel l'intellection décrite plus haut met celui qui la mène. Du moins, est-ce ainsi qu'il procède en *Métaphysique*, Λ, 7. Du reste, il est abusif d'estimer que la portée noétique du passage disparaît. Aristote, en vérité, ne fait rien d'autre ici que tirer les conséquences de l'intellection qu'il vient de décrire. Et, ce faisant, il ne semble pas qu'il fasse basculer son chapitre de son domaine propre de validité (la noétique) vers un registre nouveau du discours (l'éthique). Au contraire, il remplit adéquatement la tâche qu'il s'est fixée dans l'introduction de Λ 9, en précisant quel est le mode d'être de l'intellect le plus divin. En l'occurrence, l'état (« οὕτως δ' ἔχει » 1075a10) dans lequel se trouve cet intellect fait très clairement écho non seulement à celui qu'Aristote énonce en Λ 7 (« ἔχει δὲ ὧδε » 1072b26), mais encore à celui qu'il dit vouloir déterminer à l'ouverture de son étude (« πῶς δ' ἔχῳ » 1074b16). C'est pourquoi il demeure pertinent de lire ce passage en parallèle avec l'*Ethica Eudemia*, VII, 12, 1245b16-19<sup>2</sup>, où Aristote, à la question « L'homme heureux possède-t-il des amis ? », répond en prévenant contre le risque que l'emploi du parallèle homme-Dieu fait courir à l'examen. Si l'on devait, en effet, maintenir une stricte identité entre le bonheur humain et le bonheur divin, il faudrait conclure que l'homme heureux ne pense rien<sup>3</sup>, puisque le bien, pour Dieu, consiste en une pensée immédiate de soi, tandis que celle-ci, en l'homme, n'est jamais possible. Il faut qu'un ami lui serve d'intermédiaire :

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b24-26.

<sup>2</sup> Brunschwig, (2000, pp. 298-299), bien qu'il estime indiscutable la proximité conceptuelle entre ce passage et la conclusion de Λ 9, juge toutefois qu'on ne peut lire la dernière section de Λ 9 en parallèle avec ces trois lignes de l'*Ethica Eudemia*. Il explique, en effet, que ces deux textes ont chacun une ambiance conceptuelle propre : la noétique, pour Λ 9, l'éthique pour l'*Ethica Eudemia*. Il ajoute que chacun se focalise sur des notions qui demeurent absentes dans l'autre : l'autarcie, dans le second texte, le temps, dans le premier. Surtout, il juge insuffisante la réponse à la troisième objection, si cette dernière section de Λ 9 ne devait pas traiter de l'intellection des objets composés. Ces objections sont nombreuses, mais peut-être pas définitives. On a vu plus haut que le gain argumentatif de la lecture de Brunschwig était fort mince, puisque celle-ci consistait à formuler à la troisième difficulté une réponse plutôt contre-productive. La variation d'ambiance conceptuelle non plus ne semble pas être un argument particulièrement probant, dans la mesure où il semble appartenir à l'enquête de Λ 9 de traiter de ces questions. Quant aux différences d'accent que ces deux textes comportent, elles peuvent très bien ne pas être à ce point significatives. Il paraît normal que deux enquêtes distinctes proposent d'un même point de doctrine une restitution adaptée au contexte de chacune. Au reste, il n'est pas certain que Λ 9 ne porte pas trace de la thématique de l'autarcie : « ἀτὴ ἀτῆς ἢ νόησις » (1075a10).

<sup>3</sup> *Ethica Eudemia*, VII, 12, 1245b15-16.



« En effet, ce n'est pas ainsi que le dieu est heureux car il est trop bon pour penser lui-même autre chose que lui-même. La cause en est que, pour nous, le bien se trouve en quelque chose de différent, tandis que, pour lui, il est lui-même son propre bien. »<sup>1</sup>

Ce texte éclaire utilement le fondement de cette différence qu'Aristote instaure entre l'intellect humain et celui du dieu, alors même que l'un et l'autre peuvent mener une intellection d'eux-mêmes et de leur acte et se peuvent donc trouver dans ce même état d'excellence qui consiste à se penser soi-même. Tandis que l'homme n'atteint cette perfection de la νόησις νοήσεως qu'au prix d'une identification à un intelligible extérieur, à quelque chose de différent de lui (« τὸ ἄριστον, ὃν ἄλλο τι » 1075a9)<sup>2</sup>, l'intellect le meilleur, en revanche, la trouve en lui-même (« ἀπὴν αὐτῆς » 1075a10)<sup>3</sup>. C'est pourquoi l'un mérite uniquement le nom d'intellect, tandis qu'à l'autre convient mieux l'appellation de νόησις, puisque c'est en raison de sa pure actualité qu'il est à lui-même son bien. C'est aussi pourquoi l'un n'atteint cette perfection qu'au cours d'une certaine durée (ἐν τινι χρόνῳ 1075a8)<sup>4</sup>, et non dans l'instant (ἐν τῷδὲ ἢ ἐν τῷδὲ 1075a9)<sup>5</sup>, puisqu'il lui faut avant s'identifier à un intelligible qu'il n'est pas, tandis que l'autre, en étant à lui-même son bien, la connaît pendant toute l'éternité, c'est-à-dire que son état d'excellence n'a ni terme ni progressivité. On mesure ainsi la proximité que cette conclusion entretient avec

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1245b16-19 : οὐ γὰρ οὕτως ὁ θεὸς εὖ ἔχει, ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτὸς αὐτόν. αἴτιον δ' ὅτι ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ' ἕτερον, ἐκείνῳ δὲ αὐτὸς αὐτοῦ τὸ εὖ ἐστίν. À ce sujet, il est remarquable que le passage correspondant des *Magna moralia* (II, 15, 1212b34-1213a7) exprime une réelle perplexité à l'idée que le dieu se pense lui-même : « Il est donc absurde, dit-on, que le dieu se contemple lui-même. » / ἀποπος οὖν, φησίν, ὁ θεὸς ἔσται αὐτὸς ἑαυτὸν θεώμενος. (1213a6-7) À lui seul, ce passage peut convaincre de l'inauthenticité du traité. Tout se passe comme si un auteur péripatéticien paraphrasait ici un argument de l'école qui lui demeurerait obscur (cf. la récurrence de « φήσι » et de « λόγος » dans le passage). Se prononcent en ce sens Sussemihl (*Magna moralia*, Teubner, 1883, p. XII), Burnet (1900, p. XI), Walzer (1929), A. Mansion (1931, p. 380), Armstrong, (*Magna Moralia*, Cambridge, Massachussets, The Loeb Classical Library, 1935, p. 427), Dirlmeier (1939, pp. 229-234), Dumoulin (1988, p. 178), C. Natali (1994, p. 210) et P. Pellegrin (*Les grands livres d'éthique*, Arlea, 1995, pp. 22-26). *Contra*, Arnim (*Wien Studien*, XLVI, 1928, pp. 5-6), I. Gobry, (1995, p. 106). De façon assez paradoxale, Brunschwig (2000, pp. 304-305), sans se prononcer sur la question de l'authenticité du traité, estime que ce passage constitue plus une défense qu'une attaque de la thèse exprimée en Λ 7-9 et *Ethica Eudemia*, VII, 12.

<sup>2</sup> En ce sens, « ὃν ἄλλο τι » serait une reformulation de « καθ' ἕτερον » en *Ethica Eudemia*, VII, 12, 1245b19.

<sup>3</sup> C'est la même idée qu'exprime Aristote dans ce passage de la *Politique*, VII, 1, 1323b23-26. Cf. chapitre V, p. 304.

<sup>4</sup> Ross (1924, II, p. 399), puis Brunschwig (2000, p. 300, n. 74), semblent avoir raison de rejeter l'interprétation que Bonitz donne de « ἐν τινι χρόνῳ », en rapprochant l'expression de « μικρὸν χρόνον » en Λ 7, 1072b15. La parenthèse qui suit, en effet, montre qu'Aristote n'entend pas désigner par là la brièveté de l'auto-intellection, mais plutôt son caractère médiat.

<sup>5</sup> Il semble donc, conformément à ce que suggère Ross (1924, II, p. 399), qu'il faille suppléer « χρόνῳ » après « ἐν τῷδὲ et ἐν ὅλῳ τινι ». Cela ne signifie pas nécessairement, contrairement à ce qu'ajoute Ross, qu'Aristote fasse allusion à la totalité d'une vie théorique, par opposition à quelques activités isolées. On peut comprendre plus simplement le passage, en notant le caractère processuel de l'identification de l'intellect à son objet, ce sur quoi Λ 7 insiste clairement.

*Μεταφυσική*, Λ, 7, 1072b24-26<sup>1</sup> : dans ces deux passages, Aristote passe de la description d'une certaine activité intellectuelle à celle de l'état dans lequel elle permet de se trouver ; dans ces deux textes, en même temps qu'il esquisse la similitude de l'intellect humain et du dieu, il en souligne également les différences, en insistant sur la plus grande perfection de l'intellect divin. Sur ce dernier point, cependant, nul doute que la conclusion de Λ 9 est plus explicite que ce passage de Λ 7, puisqu'Aristote ne se contente plus alors de dire, sans autre précision, que l'excellence de l'intellect divin est plus grande encore que celle du νοῦς humain, mais il énonce plus clairement les motifs de cette supériorité, en mettant en opposition l'autarcie de l'un et l'extériorité de la perfection de l'autre. *Μεταφυσική*, Λ, 9 semble ainsi avoir correctement rempli la tâche qu'Aristote s'était fixée dans l'introduction du chapitre, en élucidant les quelques apories qui demeuraient au sujet du mode d'être de l'intellect le plus divin et en en précisant clairement les motifs de supériorité et d'excellence.

---

<sup>1</sup> « Si donc le dieu est toujours dans un état de bonheur tel que celui où nous sommes parfois, c'est admirable ; et si c'est un bonheur plus grand, c'est encore plus admirable. Or, c'est ainsi qu'il est. » / εἰ οὖν οὕτως εἶ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε.

*Troisième partie :*  
DE LA PHILOSOPHIE À LA  
THÉOLOGIE

Dans cette étude, nous sommes partis du constat que la place du questionnement proprement théologique, chez Aristote, était, somme toute, très restreinte, non pas en ce sens que les textes qui s'interrogent sur les dieux seraient rares, mais plutôt en ce qu'ils n'abordent guère la question sous cet angle, c'est-à-dire sous l'angle de la divinité, mais préfèrent étudier la nature première et principielle d'êtres qu'on peut aussi qualifier de divins. Aussi a-t-on pu subsumer sous le nom d'archologie l'ensemble des démonstrations les plus substantielles qu'Aristote produit au sujet des réalités divines. *De Cælo*, I-II, *Physique*, VII-VIII, *Métaphysique*,  $\Lambda$ , toutes ces analyses concourent, en effet, à élaborer une représentation philosophique rigoureuse du principe ou des principes divins, en montrant sur quelles exigences conceptuelles il faut modeler leur nature, leur primauté et leur causalité : l'immobilité, l'Acte pur, la perfection et l'intelligibilité pour les substances premières, l'éternité de la rotation et la primauté de l'élément éthéré, en ce qui concerne les astres. Au reste, cette subordination de la conception aristotélicienne du divin au questionnement archologique se vérifie encore, à travers les formulations argumentatives diverses qu'elle occasionne, selon les sciences qui entreprennent l'étude du principe. La recherche d'un principe premier du mouvement produit, en effet, une conceptualisation fort différente, selon qu'elle repose sur une physique de l'automotricité ou sur celle de la transitivité, tout autant que cette étude physique du principe, même lorsqu'elle aboutit à la doctrine du Premier Moteur Immobile, ne laisse pas de se distinguer nettement de la description que la science ousiologique en donne, en vertu des outils conceptuels dont elle dispose et qui sont plus propres à dire la nature d'une substance première que celle d'une cause motrice immobile. En tout état de cause, l'essentiel de l'étude aristotélicienne sur le divin se trouve là, dans cette pleine intégration de la recherche et de la conceptualisation de la nature et des fonctions des dieux à l'enquête sur le principe premier.

Il serait réducteur, cependant, de prétendre que les remarques théologiques sont totalement absentes du corpus ; il serait abusif de taire leur apparition, au sein des recherches philosophiques consacrées aux réalités divines et principielles, – les astres et les substances immobiles. Au reste, ces remarques, à la fois par leur signification, leur forme et leur fonction, attestent, plus qu'elles n'invalident, la pertinence de notre constat de départ. Chacune des occurrences du discours théologique, en effet, frappe par sa place presque toujours conclusive, son contenu toujours traditionnel, sa fonction argumentative toujours travaillée par la recherche d'une ultime confirmation des résultats de l'enquête philosophique. Elles indiquent ainsi dans quelles conditions la recherche archologique, chez Aristote, peut rejoindre le discours théologique traditionnel. À l'origine de ces remarques, en effet, il y a cette confiance qu'Aristote est toujours enclin à accorder aux représentations qui font l'objet d'un consensus. Il y a encore cette lecture qu'il fait de l'histoire de l'humanité et qui le convainc que, au fondement de la tradition, gît un noyau inestimable, une vérité antédiluvienne. À condition donc qu'il ne considère pas, dans la

tradition, les constructions fantaisistes qui la dénaturent, mais cette vérité première qui l'anime, le philosophe n'a pas à craindre que ses recherches le réconcilient avec les représentations théologiques ordinaires, dans la mesure où il s'agit là d'une confirmation non seulement populaire, mais encore philosophique et rationnelle de ses travaux.

## I. UN DISCOURS THÉOLOGIQUE CONCLUSIF

Concernant les développements théologiques qui émaillent l'enquête philosophique qu'Aristote consacre aux réalités principielles, l'observation la plus simple consiste sans doute à noter la place qu'ils occupent, le moment précis de la démonstration auquel ils interviennent, afin de percevoir quels sont les conditions et les motifs de la mobilisation du registre théologique. En l'occurrence, ces développements sont relativement circonscrits, puisqu'ils interviennent dans deux ensembles de textes surtout, à savoir en *De Cælo*, I-II et en *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7-8, c'est-à-dire soit dans le cadre d'un traitement des réalités astrales, soit au sein de l'étude ontologique des substances immobiles. En chaque cas, ces développements sont essentiellement conclusifs. Dans le *De Cælo*, par exemple, ces remarques interviennent souvent au terme d'une démonstration centrale. Il faut ainsi attendre la fin du chapitre 3 du premier livre, c'est-à-dire la fin du premier volet de l'étude qui porte sur l'éther, pour voir apparaître ce recours aux conceptions théologiques ordinaires sur la divinité du céleste<sup>1</sup>. Et, bien que ce soit sur des remarques du même ordre que s'ouvrent les chapitres 1 et 3 du deuxième livre<sup>2</sup>, cela ne signifie pas cependant que c'est le registre théologique qui ouvre une discussion nouvelle, puisqu'Aristote, dans ces deux textes, formule plutôt une conclusion relative aux développements qui précèdent, dans le but de pouvoir tirer ensuite les conséquences, à l'échelle du ciel tout entier, des propriétés singulières de l'élément éthéré. Du reste, le chapitre II, 1, de même que le chapitre I, 3, se referme également sur des considérations théologiques qui suggèrent clairement que le mouvement argumentatif va de la démonstration philosophique vers la conclusion théologique, et non l'inverse<sup>3</sup>. On retrouve le même parcours démonstratif en *Métaphysique*,  $\Lambda$ , au sujet des divinités transcendantes : en  $\Lambda$  7, l'énoncé de la divinité du Premier Moteur intervient seulement au terme de l'étude de sa  $\delta\iota\alpha\gamma\omega\gamma\eta^4$ , c'est-à-dire au terme de l'étude expressément consacrée dans ce chapitre à la substance immobile ; de même, en  $\Lambda$  8<sup>5</sup>, c'est dans un développement conclusif uniquement qu'Aristote souligne la divinité de l'ensemble des substances premières. En réalité, il n'est guère que deux ou trois textes, dans l'ensemble du corpus, conservé ou fragmentaire, qui témoignent de la capacité de la logique théologique à conduire une enquête et à produire des résultats. Il s'agit du fragment 16 du *De Philosophia*, de *De Cælo*, II, 1, 284a27-35 et de *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 9. Dans le premier

<sup>1</sup> *De Cælo*, I, 3, 270b5-7.

<sup>2</sup> *Ibidem*, II, 1, 284a2-6 ; II, 3, 286a7-12.

<sup>3</sup> *Ibidem*, II, 1, 284a35-b5.

<sup>4</sup> *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7, 1072b24-26 et surtout 1072b28-30.

<sup>5</sup> *Ibidem*,  $\Lambda$ , 8, 1074a38-b14.

texte, ce semble être la nature du divin et sa perfection, plus précisément, qui font l'objet d'un approfondissement conceptuel qui conclut à l'immutabilité ; dans le deuxième, c'est la considération de la nécessaire béatitude divine qui oblige à exclure que les astres puissent être mus par une contrainte psychique ; dans le dernier, c'est la question de la plus divine des réalités – l'intellect – qui motive expressément l'étude de certaines modalités d'existence. Notons toutefois que le contexte d'énonciation du premier de ces textes nous est en grande partie, sinon totalement, inconnu. Quant aux deux autres passages, ils ne démentent guère la priorité de l'enquête philosophique sur la logique théologique dans la mesure où, dans les deux cas, cette dernière n'est mobilisée, à titre de raison argumentative, que parce que les réalités, qu'elle doit permettre de mieux connaître, ont déjà été qualifiées de divines, pour des raisons philosophiques uniquement. Ainsi, de même que, dans le *De Cælo*, c'est une certaine investigation physique qui a permis d'argumenter la divinité des astres, au sujet desquels la logique théologique peut ensuite servir à fonder le refus d'une contrainte psychique motrice, de même, en *Métaphysique*, Λ, 9, il n'est envisageable d'interroger le mode d'être de la plus divine des choses, que dans la mesure où l'enquête ontologique a précédemment légitimé ce questionnement, en démontrant que le Premier Moteur était un intellect d'une part, un dieu, de l'autre.

Force est donc de constater que, dans les textes principalement orientés vers la connaissance des réalités divines et premières<sup>1</sup>, les remarques théologiques ne constituent jamais un point de départ de l'enquête, mais, au mieux, une ressource intermédiaire, un point d'aboutissement le plus souvent. Au sujet d'aucune de ces réalités, Aristote ne part de l'idée admise ou supposée qu'elles sont des divinités. Il ne construit jamais son étude sur des motifs théologiques. Ce sont là, au contraire, des remarques qu'il rejoint le plus souvent en bout de course. Les questions théologiques ne sont donc pas totalement absentes de ses recherches. Cependant, le fait qu'il leur accorde une place importe sans doute moins que la place qu'il leur accorde. Ce qui compte, en effet, c'est que ces remarques interviennent toujours une fois l'essentiel de la démonstration accompli, une démonstration proprement et purement philosophique. Aussi peut-on remarquer, avec R.

---

<sup>1</sup> Par là, nous excluons volontairement les textes (éthiques, politiques, biologiques...) qui ne se consacrent pas à une telle recherche et dans lesquels des remarques théologiques peuvent intervenir à des places plus variées, précisément parce qu'elles ne concernent pas la recherche en cours. La question de la divinité peut ainsi intervenir à titre de modèle ou de contre-exemple, comme c'est souvent le cas dans les traités éthiques. Elle permet alors de faire progresser ou de nuancer une argumentation centrée sur le cas humain. Nous renvoyons sur ce point à l'étude de R. Bodéüs, 1988, pp. 27-33. En réalité, il nous intéresse surtout, pour le moment, de comprendre dans quelles conditions et pour quels motifs le registre théologique intervient dans des textes qui, parce qu'ils étudient des réalités divines, doivent y conduire nécessairement.

Bodéüs : « La théologie est modeste servante de la philosophie. Elle ne commande pas, elle obéit, ou ne commande que sur commande. »<sup>1</sup>

Paradoxalement, ces remarques théologiques confirment le caractère non théologique de l'étude aristotélicienne des dieux, puisque la connaissance de leur être est acquise sans qu'il soit besoin de faire mention de leur divinité. Bien sûr, on pourrait avoir le sentiment que ces brèves remarques, par lesquelles Aristote souligne la divinité des réalités dont il traite, ne sont rien d'autre qu'une manière d'apporter une conclusion élégante à un discours parfois aride. Cependant, il semble que, par leur intermédiaire, Aristote cherche plutôt à suggérer que la connaissance de la divinité de certains êtres est, en réalité, le résultat de l'enquête philosophique. Tout se passe, en effet, comme si c'était le discours philosophique qui permettrait, une fois achevé, de s'apercevoir de la divinité de réalités auxquelles on s'est intéressé pour des raisons, soit cosmologiques, soit ousiologiques. Souligner la divinité des astres et des substances immobiles est ainsi une façon de montrer que la philosophie peut, par ses propres moyens, conclure à la divinité de certains êtres, en justifiant que les caractéristiques essentielles du divin leur appartiennent. L'ordre théologique du discours, en étant le produit de l'ordre philosophique, est ainsi pleinement assumé par lui. On a vu, au chapitre II<sup>2</sup>, au sujet de la théologie astrale, que la doctrine aristotélicienne de l'éther permettait à la physique d'argumenter par elle-même l'ensemble des propriétés divines des astres. On peut à présent élargir ce jugement : ce n'est pas la physique uniquement qui assume le dogme particulier de la théologie astrale ; c'est sur la philosophie tout entière que repose n'importe quel aspect théologique. Rien de ce qui concerne la divinité d'un être ne semble inaccessible à une démonstration philosophique réussie. C'est à la philosophie qu'il appartient, en chaque cas, d'établir et de justifier la divinité. C'est le cas, on vient de le voir, en ce qui concerne les astres, dont la divinité est le produit de l'analyse physique et uniquement physique de l'élément premier qui les constitue et qui permet à lui seul d'argumenter leur éternité, leur immutabilité ou leur félicité, sans qu'il soit jamais besoin de faire appel à des motifs étrangers à la physique ou à la philosophie. C'est encore le cas des substances immobiles, au sujet desquelles l'enquête ousiologique permet de conclure à leur divinité. En  $\Lambda$  7, en effet, c'est à l'analyse ousiologique de l'être des substances immobiles, c'est à la mise en évidence de leur nature purement actuelle, c'est à la reconduction de cet acte vers les notions de perfection et de vie, qu'on doit l'identification du Premier Moteur au dieu :

« Et assurément, il est aussi la vie ; car l'acte de l'intellect est vie, or, il est acte. Et son acte est par soi une vie parfaite et éternelle. Or, nous disons bien que le dieu est

---

<sup>1</sup> R. Bodéüs, 1987 (1), p. 187.

<sup>2</sup> Pages 148-153.



un être vivant éternel et parfait, de sorte que la vie et la durée continue et éternelle appartiennent au dieu. Et c'est cela même le dieu. »<sup>1</sup>

Ici, c'est le dernier résultat de l'enquête sur la διαγωγή du Premier Moteur – à savoir, son identité à la vie elle-même – qui explique qu'Aristote, dans la dernière moitié du passage, mobilise le thème de la divinité. L'examen du rapport que le Premier Moteur, *via* son acte intellectif, entretient avec la vie a permis de conclure, en effet, qu'il est une vie parfaite et éternelle. Chacune de ces trois déterminations – la vie, la perfection, l'éternité – se justifie d'un point de vue philosophique, en raison de la nature même de la substance immobile : l'acte pur est éternel ; il est vie ; il est une substance simple et parfaite. Il est clair, néanmoins, que leur conjonction sonne curieusement à l'oreille d'un Grec. L'être qui, traditionnellement, unit en lui ces trois qualités, c'est le dieu. Le résultat de l'enquête philosophique sur la vie parfaite et éternelle que mène le Premier Moteur est ainsi le motif pour lequel Aristote se réfère ensuite à la définition canonique de la divinité (φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν ἄτιδιον ἄριστον), pour la lui appliquer sans restrictions.

Il apparaît ainsi que la mobilisation du discours théologique, chez Aristote, intervient toujours dans des circonstances identiques, qu'elle intègre toujours le même scénario argumentatif. En chaque cas, Aristote opère un transfert du philosophique vers le théologique, précisément parce que celui-ci est le produit ou le résultat de celui-là. Cependant, ce transfert a lieu uniquement si certaines conditions sont réunies, c'est-à-dire si l'ordre philosophique a porté tous ses fruits, s'il a permis d'acquérir, au sujet de la réalité étudiée, une connaissance suffisante pour s'apercevoir clairement de sa divinité. C'est pourquoi ces remarques apparaissent dans deux contextes argumentatifs uniquement, à savoir en *De Cælo*, I-II et en *Métaphysique*, Λ, alors qu'elles sont totalement absentes de la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur Immobile, en *Physique*, VII et VIII. Tandis que la science physique, en effet, est parfaitement à même d'acquérir la connaissance de dieux corporels, elle est, en revanche, tout à fait impuissante à percevoir la nature d'un dieu transcendant. Celle-ci est uniquement accessible à une science supérieure, plus ontologique. Si donc il apparaît que le discours théologique est un produit de la démonstration philosophique bien conduite, il faut encore ajouter qu'il ne l'est qu'à la condition que cette démonstration aboutisse à la connaissance de la totalité de l'être étudié, de sorte que le théologique est en réalité le produit d'une science philosophique adéquate à son objet.

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b26-30 : καὶ ζῶν δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζῶν, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζῶν ἄριστον καὶ ἄτιδιον. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν ἄτιδιον ἄριστον, ὥστε ζῶν καὶ αἰῶν συνεχῆς καὶ ἄτιδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός. Cf. chapitre VIII, p. 601.

## II. UN DISCOURS THÉOLOGIQUE TRADITIONNEL

Il est deux caractéristiques principales des remarques théologiques aristotéliennes : la première, on l'a vu, tient à leur place argumentative conclusive, laquelle indique l'assomption du théologique par le philosophique ; la seconde a rapport à leur contenu, toujours conforme aux opinions traditionnelles : si les astres ou les substances immobiles sont des dieux, c'est parce qu'ils exemplifient l'entente ordinaire du divin, non pas parce qu'ils en bouleverseraient la signification. De cet appel constant aux concepts théologiques traditionnels, il ne faudrait toutefois pas conclure à un certain mélange des genres entre le philosophique et le populaire.

### II. 1. Une théologie consensuelle

Si l'on devait apprécier, d'un point de vue théologique, le contenu des descriptions qu'Aristote donne des réalités qui, à ses yeux, sont des dieux, sans doute n'en soulignerait-on pas spontanément la conformité à la tradition ou aux représentations populaires ; sans doute mettrait-on plus volontiers l'accent sur le caractère purement philosophique et technique de l'ensemble d'entre elles, voire sur l'originalité de certaines. La doctrine des substances immobiles, par exemple, dieux incorporels, dépourvus de toute efficence et parfaitement ignorants du monde et des hommes n'a rien de vraiment conforme à la tradition. Pourtant, Aristote, lorsqu'il énonce la divinité des êtres qu'il étudie, ne semble jamais avoir le sentiment d'innover. Il s'en tient toujours, au contraire, à des définitions théologiques explicitement traditionnelles. À la fin de *Métaphysique*, Λ, 7, par exemple, c'est sur des motifs particulièrement conventionnels qu'il fait reposer l'énoncé de la divinité du Premier Moteur. Celui-ci est un dieu parce qu'il est adéquat à la définition la plus ordinaire et la plus traditionnelle de l'être divin : un ζῶον ἀίδιον ἄριστον. Dans le *De Cælo* également, au sujet des astres et de leur divinité, Aristote reprend à son compte, sans la discuter<sup>1</sup>, la définition traditionnelle des dieux. Il ne discute pas non plus cette association consensuelle entre les dieux et le céleste<sup>2</sup>, ni la croyance ancestrale ou commune dans la divinité de l'éther ou de l'être qui se meut éternellement<sup>3</sup>. Les dieux, en somme, demeurent, à ses yeux, des êtres immortels, immuables et bienheureux. C'est donc

---

<sup>1</sup> Comme on a déjà eu l'occasion de le souligner, en passant, au chapitre II, pp. 150-153.

<sup>2</sup> *De Cælo*, I, 3, 270b5-11 ; II, 1, 284a11-14. Cf. nos précédentes remarques au chapitre II, pp. 144-146.

<sup>3</sup> *De Cælo*, II, 1, 284a2-6 ; *Météorologiques*, 339b16-27.

à ce titre, et non en raison d'une refonte des concepts théologiques<sup>1</sup>, que les astres méritent d'être qualifiés de divins.

La conformité de la définition aristotélicienne du dieu aux représentations traditionnelles n'est pas une simple coïncidence. Aristote la recherche, au contraire, puisque, chaque fois qu'il s'apprête à énoncer la divinité des astres ou des substances immobiles, c'est aux ἔνδοξα qu'il fait explicitement appel. Il n'est ainsi pas un propos théologique qui n'intervienne sans qu'il se réfère à ce que les Anciens ou l'ensemble des hommes conçoivent au sujet des dieux. En *Métaphysique*, Λ, 7, par exemple, c'est sous l'autorité de ce qu'on dit (φαμὲν), sans doute communément, être un dieu qu'Aristote place l'énoncé de la divinité du Premier Moteur. En Λ 8<sup>2</sup>, il encadre cet énoncé par un nouvel appel à la tradition, à l'occasion duquel il fait l'éloge de la perspicacité des Anciens. Quant au *De Cælo*, il y fait, plus qu'ailleurs, référence aux représentations traditionnelles de la divinité, soit pour associer l'éternité du mouvement éthéré à la croyance traditionnelle selon laquelle ce qui se meut toujours est un dieu<sup>3</sup>, soit pour mobiliser la conception théologique que tous les hommes, « les Barbares aussi bien que les Grecs »<sup>4</sup> nourrissent au sujet du divin et selon laquelle le ciel est la résidence privilégiée du divin<sup>5</sup>, soit enfin pour se féliciter de l'harmonie qui règne entre son discours et l'intuition, sans doute traditionnelle ou immédiate, que chacun peut faire au sujet de la nature des dieux<sup>6</sup>.

L'omniprésence des croyances traditionnelles au sein des développements théologiques répond à la lecture qu'Aristote propose de la tradition, de son origine, de son histoire, ainsi que de ses différents constituants. L'ἔνδοξον constitue à ses yeux une confirmation de choix, de sorte que sa mobilisation serait plus qu'une recherche du consensus, de sorte également que, entre la philosophie aristotélicienne et les opinions traditionnelles, s'établirait une continuité véritable, de philosophie à philosophie, de théologie à théologie. Aux yeux d'Aristote, en effet, la tradition est de nature composite : sous les allures d'un récit mythique qui ne présente guère d'intérêt philosophique, elle véhicule, en réalité, un message initial vénérable. C'est pourquoi elle ne peut constituer un point de départ de l'enquête, puisque le philosophe se voit contraint, à son sujet, de discriminer ce qui relève de l'imagination et ce qui, à l'inverse, recèle une vérité. Mais

<sup>1</sup> Au reste, le caractère traditionnel des conceptions théologiques aristotéliciennes affichées explique à lui seul que le registre théologique occupe toujours une place secondaire dans le discours : si Aristote, en effet, souhaitait le renouveler, il en ferait le point de départ de son étude, il le placerait toujours au centre de ses démonstrations.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1074a38-b14.

<sup>3</sup> *De Cælo*, II, 1, 284a2-6. Voir également les *Météorologiques*, 339b16-27.

<sup>4</sup> *De Cælo*, I, 3, 270b7-8 : καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληγες

<sup>5</sup> *Ibidem*, II, 1, 284a11-14.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 284a35-b5. Cf. chapitre II, p. 153.

c'est pourquoi également il peut, moyennant cette décomposition, s'y référer sans crainte, sans chercher à la contredire par de nouvelles théories philosophiques.

## II. 2. L'appréciation philosophique de la tradition théologique

Face à la tradition mythologique, le jugement d'Aristote ne présente guère d'originalité. Il prolonge à bien des égards la critique que la philosophie, dès les Présocratiques, puis chez Platon, a proposée de l'anthropomorphisme vulgaire sur lequel elle repose, soit en attribuant aux dieux une nature corruptible<sup>1</sup> et un visage humain<sup>2</sup>, soit en leur prêtant tous les vices et toutes les limitations qui sont le propre de l'homme<sup>3</sup>. L'aspect mythologique que revêt toujours le discours traditionnel sur les dieux est un produit de l'imagination et de la fantaisie. Le mythe est une fable qui émeut, mais qui n'instruit pas<sup>4</sup>. C'est pourquoi il est souvent un tissu de mensonges : parce qu'il doit impressionner, il n'a que faire de la vérité. Aristote exprime parfois du dédain pour ces légendes qui n'ont rien de commun avec la philosophie<sup>5</sup>. Il en souligne l'irrationalité, soit en les rapprochant de l'enfantillage<sup>6</sup>, soit en insistant sur l'absurdité de l'anthropomorphisme<sup>7</sup>, voire du zoomorphisme qu'elles véhiculent<sup>8</sup>. Aux yeux d'Aristote, ces fictions mythologiques ne sont ni crédibles, ni même proprement théologiques. Elles ne sont pas la conséquence d'une difficulté que l'homme ressentirait à parler des dieux ;

<sup>1</sup> Xénophane, fragment DK 21 B14 (cf. chapitre 1, p. 7).

<sup>2</sup> Xénophane, fragments DK 21 B15, 16, 23 (cf. chapitre I, p. 7).

<sup>3</sup> Xénophane, fragment DK 21 B11 (cf. chapitre I, p. 6 et chapitre V, p. 297) ; Platon, *Euthyphron*, 6bc (cf. chapitre V, p. 298) ; *République*, II, 376e-380a (cf. chapitre V, p. 300).

<sup>4</sup> Cf. l'analyse très claire de R. Bodéüs, 1992, pp. 127-133.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, B, 4, 1000a18-19 : « Mais, quant aux inventions d'allure mythique, elles ne méritent pas qu'on les examine avec ardeur. » / ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφισζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.

<sup>6</sup> *Ibidem*, α, 3, 995a3-6.

<sup>7</sup> *Politique*, I, 2, 1252b26-27.

<sup>8</sup> *Métaphysique*, Α, 8, 1074b5-7. On s'étonne souvent de cette dernière allusion au zoomorphisme. Ross (1924, II, p. 396) explique que : « The traces of zoolatry in Greek religion are very slight and their meaning not clear ». Chantraine (1954, p. 62) indique encore que les formes animales, dans la mythologie traditionnelle, sont exceptionnelles. Le Pseudo Alexandre (*op. cit.*, 710, 18 *sqq.*) et Bonitz (1849, p. 513) songent à une référence au zoomorphisme des dieux égyptiens, tandis que Themistius (*op. cit.*, 23, 11 *sqq.*) rattache cette apparence animale aux figures que forment les constellations dans le ciel. Peut-être Aristote se souvient-il ici tout simplement de la critique très complète que Platon a formulée, en *République*, II, 380d *sqq.* (cf. chapitre V, p. 300), des récits mythologiques de métamorphose des dieux. Dire, en effet, que les dieux n'ont pas forme humaine, c'est réprouber leur représentation traditionnelle. Ajouter qu'ils ne ressemblent pas non plus aux autres animaux, c'est encore refuser qu'ils se transforment, ainsi que certains Olympiens en ont coutume, pour tromper les hommes ou les séduire.

elles ne sont pas le produit d'une adaptation de la nature du divin aux ressources humaines du discours. Le mythe, loin d'être le résultat d'une représentation fautive ou limitée des dieux, s'ordonne, en réalité, à un tout autre projet, un projet politique, en l'occurrence. Il est un récit composé dans le but de frapper les esprits et de persuader les individus de se soumettre aux lois de la cité :

« Quant au reste, c'est sous une forme mythique qu'il a ensuite été ajouté, pour persuader le peuple et pour servir les lois et l'intérêt commun : on dit, en effet, que les dieux ont forme humaine et qu'ils sont semblables à certains autres animaux... »<sup>1</sup>

L'anthropomorphisme et le zoomorphisme permettent d'associer les divinités à l'expérience humaine et ainsi de leur conférer une autorité d'autant plus forte que la projection du mode de vie des hommes sur le leur est facilitée :

« Et tous disent que les dieux aussi sont gouvernés par un roi pour la raison suivante : les uns sont eux-mêmes, aujourd'hui encore, gouvernés par un roi, les autres l'étaient autrefois, et de même que les hommes conforment les figures des dieux à leur image, de même font-ils de la vie des dieux. »<sup>2</sup>

Les lois trouvent alors une justification plus grande ; l'obéissance qu'on leur doit peut s'appuyer sur la crainte<sup>3</sup> ou sur l'habitude :

« Combien l'habitude est forte, les lois le montrent, dans lesquelles ce qui relève de la fable et de l'enfantillage a plus de force, en raison de la coutume, que la connaissance que nous avons d'elles. »<sup>4</sup>

On comprend, en tout cas, aisément, qu'Aristote ne redoute pas de s'opposer parfois aux vues cosmologiques que les mythes expriment, comme c'est le cas au sujet du mythe d'Atlas<sup>5</sup> ou de la *Théogonie* d'Hésiode<sup>6</sup>, puisque ces derniers, pas plus que les autres récits du même genre, ne résultent d'une appréciation rationnelle de la réalité. On comprend aussi qu'il mène, à leur sujet, une enquête historique qui, au lieu d'en louer l'aspect vénérable ou sacré, en souligne le caractère construit et arbitraire. Dans les premiers fragments du *De Philosophia*, on trouve en effet un ensemble homogène de

---

<sup>1</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1074b3-7 : τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ λέγουσι.

<sup>2</sup> *Politique*, I, 2, 1252b24-27 : Καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν, οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν.

<sup>3</sup> Cf. sur ce point, les analyses de R. Bodéüs, 1992, pp. 149-166.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, α, 3, 995a3-6 : Ἡλίκην δὲ ἰσχὺν ἔχει τὸ σύνηθες οἱ νόμοι δηλοῦσιν, ἐν οἷς τὰ μυθώδη καὶ παιδαριώδη μείζον ἰσχύει τοῦ γινώσκειν περὶ αὐτῶν διὰ τὸ ἔθος.

<sup>5</sup> *De Caelo*, II, 1, 284a18-23 ; *De Motu Animalium*, 3, 699a27-32.

<sup>6</sup> *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b27 ; Λ, 7, 1072a19-20.

témoignages<sup>1</sup> qui rapportent qu’Aristote, dans ce dialogue, s’efforçait de percer l’origine de diverses représentations, soit théologiques, soit philosophiques, soit populaires. Dans l’un de ces textes<sup>2</sup>, figure une dénonciation claire de l’inauthenticité du corpus orphique dont l’auteur, sans nul doute, n’est pas Orphée lui-même, mais Onomacrite. Peut-être Aristote transpose-t-il ici, dans le cadre d’une enquête raisonnée et historique des traditions théologiques et religieuses<sup>3</sup>, la critique platonicienne des orphéotélestes<sup>4</sup>. Par là, il témoigne en tout cas du peu d’importance qu’il accorde aux représentations mythologiques qui, en tant que telles, sont plus une construction humaine étrangère aux données théologiques que le récit véridique d’une épopée ancestrale. Au mieux, les mythes témoignent-ils d’un étonnement légitime face à une réalité surprenante qu’ils espèrent expliquer par quelque fable, mais que la recherche philosophique des causes et des principes doit toujours supplanter :

« Or, celui qui est dans l’embarras et dans l’étonnement se juge ignorant (c’est pourquoi même l’amoureux des mythes est, d’une certaine manière, un amoureux de la science car le mythe est composé de choses étonnantes). »<sup>5</sup>

Néanmoins, cette condamnation du mythe est très loin d’être une condamnation de la tradition. Il est possible de jeter un autre regard sur la tradition, un regard en vertu duquel l’enquête historique n’est pas uniquement une façon de dénoncer l’inauthenticité du mythe, mais également celui de remonter à ce qu’il contient de précieux. À la fin de *Métaphysique*, Λ, 8, en effet, Aristote fait plus que rattacher les fantaisies du mythe à une vocation politique de soumission à la loi. Il en montre également la collaboration, au sein de la tradition ancestrale, avec un message initial tout à fait respectable<sup>6</sup>. À un enseignement théologique traditionnel parfaitement admissible en ce qu’il souligne la primauté et la causalité des dieux, est ainsi venu s’agréger une narration mythique qui lui est initialement étrangère et qui en dénature le contenu pour l’asservir à d’autres fins. C’est ainsi que l’intuition initiale selon laquelle les dieux sont des causes peut se

<sup>1</sup> *De Philosophia*, fragments 1-8.

<sup>2</sup> *Ibidem*, fragment 7 (Philopon, in *Aristotelis libros De Anima commentaria*, 186, 14-16 et Cicéron, *De natura deorum*, 1, 38, 107). Il existe une certaine contradiction entre les deux textes du fragment 7 : tandis que Philopon rapporte qu’Aristote a simplement nié qu’Orphée fût l’auteur du corpus qui porte son nom, Cicéron, quant à lui, va jusqu’à dire qu’Orphée, selon Aristote, n’a jamais existé. Toutefois, comme l’indique Untersteiner (1963, p. 118), sans doute faut-il lire le témoignage de Cicéron, en comprenant qu’Aristote a nié l’existence du *poète* Orphée – auteur du corpus orphique.

<sup>3</sup> Aux yeux d’Untersteiner (1963, p. 129), il s’agit d’une entreprise de laïcisation du mythe.

<sup>4</sup> Platon, *République*, II, 364b-c. Voir, sur ce point, P. Boyancé, 1937, pp. 10-33.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, A, 2, 982b17-19 : ὁ δ’ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἔστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων).

<sup>6</sup> *Ibidem*, Λ, 8, 1074a38-b8.

transformer, moyennant quelques fantaisies que la persuasion des foules rend nécessaires, en un récit sur l'autorité politique des dieux. Cela, cependant, ne doit pas dissuader d'accorder de la valeur à la tradition. Il s'agit plutôt de la décomposer en ses différents constituants, de façon à pouvoir isoler le message initial de sa gangue<sup>1</sup>.

À dire vrai, la nature composite de la tradition ne suffit pas à justifier qu'on accorde un quelconque crédit au message initial qu'elle contient. Il faut encore l'associer à la lecture platonicienne de l'histoire de l'humanité. Platon<sup>2</sup>, en effet, exprime souvent cette idée que l'humanité a été plusieurs fois détruite par des cataclysmes auxquels n'ont survécu que de rares individus totalement incultes. Aussi les hommes doivent-ils progressivement réapprendre et redécouvrir ce qui fut englouti avec les membres des civilisations antérieures. Aristote fait sien cette doctrine<sup>3</sup>. Selon lui, l'humanité est soumise à un développement cyclique, entrecoupé de catastrophes qui la détruisent presque entièrement, en même temps qu'elles en font disparaître la civilisation et les sciences. Au cours de chaque cycle, celles-ci se développent progressivement, jusqu'à atteindre leur paroxysme<sup>4</sup>. Le fragment 8 du *De Philosophia*<sup>5</sup> explique que, selon Aristote, la σοφία a toujours désigné la science la plus haute, mais qu'elle a toutefois progressivement changé d'objet, à mesure que la connaissance des hommes augmentait. De la science des moyens de subsistance, elle en est ainsi venue à désigner la science des arts d'agrément, dès lors que la subsistance des hommes fut facilement assurée, puis l'art politique, la science de la nature et, pour finir, à l'époque d'Aristote, la science des réalités divines, hypercosmiques et complètement immuables (τὰ θεῖα καὶ ὑπερκόσμια καὶ ἀμετάβλητα παντελῶς). Cependant, il ne fait aucun doute qu'une catastrophe (famine, guerre, séisme, déluge<sup>6</sup>...) viendra détruire cette civilisation pour plonger les rares

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1074b8-10.

<sup>2</sup> *Timée*, 22c ; 23a-b ; *Critias*, 109d-111a ; *Lois*, III, 676a-677d.

<sup>3</sup> Voir, sur ce point, Untersteiner, 1963, pp. 120-166 et C. Natali, 1974, p. 13 et surtout 1997, pp. 403-424. Cf. aussi W. Jaeger, 1997, 136 et R. Bodéüs, 1992, pp. 135-149.

<sup>4</sup> Selon P. Aubenque (1962, p. 73) cette idée serait la part d'originalité aristotélicienne, puisqu'Aristote associerait ainsi l'idée d'un progrès à celle du cycle.

<sup>5</sup> *De Philosophia*, fragment 8 (Philopon, *In Nicom. Isagogen*, I, 1). Le doute qui pèse sur l'authenticité d'une partie du fragment n'affecte pas la validité de l'argumentation présente : l'affirmation du retour cyclique du vrai (*Météorologiques*, I, 3, 339b27-30 ; *De Cælo*, I, 3, 270b19-20) ou de la destruction de la science par des cataclysmes (*De Philosophia*, fragment 8 ; Synesius, *Calvitii encomium*, 22, 85 c), atteste l'authenticité au moins partielle du témoignage de Philopon. Ajoutons enfin qu'il importe peu ici que ces cinq phases précisément soient aristotéliciennes. Il suffit qu'Aristote, plus généralement, ait adhéré à la thèse d'une destruction cyclique de l'humanité et de ses connaissances. Or, l'authenticité de cette dernière thèse semble hors de doute.

<sup>6</sup> Cf. *Politique*, II, 8, 1269a5 *sq.* L'hypothèse du déluge est scientifiquement expliquée en *Météorologiques*, I, 14, 352a25-31.

survivants dans un état de dénuement et d'ignorance qui les contraindra à recommencer un nouveau cycle de développement :

« En effet, dirons-nous, ce n'est pas une fois, ni deux, ni quelques fois seulement, que les mêmes opinions reviennent périodiquement parmi les hommes, mais un nombre infini de fois. »<sup>1</sup>

Rien ne subsistera donc de la science achevée de l'ère précédente, si ce n'est quelques rares éléments qui, d'une manière ou d'une autre, traverseront les âges pour parvenir jusqu'aux hommes de l'époque suivante. Ce sont ces éléments, dit Aristote, qu'on retrouve dans les proverbes<sup>2</sup> ou encore dans les noms que les Anciens ont transmis<sup>3</sup>. Enfin, ils sont au cœur de la tradition théologique, recouverts d'un vernis mythologique qui leur est étranger<sup>4</sup> :

« puisque selon toute vraisemblance chaque art et chaque philosophie ont, autant que possible, été découverts à plusieurs reprises et de nouveau perdus, ces opinions ont été conservées, comme des vestiges, jusqu'à nos jours. En conséquence, l'opinion de nos pères et des premiers penseurs, dans cette mesure seulement, est claire pour nous. »<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *Météorologiques*, I, 3, 339b27-30 : οὐ γὰρ δὴ φήσομεν ἅπαξ οὐδὲ δις οὐδ' ὀλιγάκις τὰς αὐτὰς δόξας ἀνακυκλεῖν γιγνομένας ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ ἀπειράκις. Le même jugement revient presque au mot près en *De Caelo*, I, 3, 270b19-20 : « Ce n'est pas une fois, ni deux, mais un nombre infini de fois, sachons-le bien, que les mêmes opinions reviennent jusqu'à nous. » / οὐ γὰρ ἅπαξ οὐδὲ δις ἀλλ' ἀπειράκις δεῖ νομίζειν τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς. Même idée en *Politique*, VII, 10, 1329b25 *sq.*, au sujet des institutions politiques qui furent découvertes un nombre infini de fois.

<sup>2</sup> *De Philosophia*, fragment 8 (Synesius, *Calvitii encomium*, 22, 85 c) : « comment ne seraient-ils pas une chose sage, ces proverbes dont Aristote dit qu'ils sont des souvenirs qui ont été conservés grâce à leur concision et à leur finesse, quand l'ancienne philosophie a péri dans les cataclysmes qui ont détruit l'humanité. » / πῶς δ' οὐχὶ σοφὸν περὶ ὧν Ἀριστοτέλης φησὶν ὅτι παλαιᾶς εἰσι φιλοσοφίας ἐν ταῖς μεγίσταις ἀνθρώπων φθοραῖς ἀπολομένης ἐγκαταλείμματα περισωθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα. C'est pour cette raison qu'Aristote fait remonter l'origine du proverbe « τὸ μὴδὲν ἄγαν » à Chilon, l'un des sept Sages qui développèrent la σοφία en son sens politique (fragment 4, Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 14, 61, 1). C'est également pourquoi, selon Festugière (1949 - 1, p. 224), Aristote, dans le fragment 6 (Diogène Laërce, I, Prooem. 8) rattache la σοφία aux Mages plutôt qu'aux Égyptiens qui leur sont nettement postérieurs.

<sup>3</sup> *De Caelo*, I, 3, 270b16-17 : « Le nom, lui aussi, semble bien s'être transmis depuis l'époque des anciens jusqu'à la nôtre. » / Ἐοικε δὲ καὶ τοῦνομα παρὰ τῶν ἀρχαίων παραδεδοσθαι μέχρι τοῦ νῦν χρόνου...

<sup>4</sup> C'est pourquoi B. Botter (2005, p. 83) fait remarquer à juste titre que le mythe n'est pas mensonger en ce qu'il rapporterait des faits irréels, mais en ce qu'il recouvre la réalité d'un habillage merveilleux. Toutefois, P. Aubenque (1962, p. 72) montre bien que, contrairement à Platon, Aristote ne voit plus dans le mythe un élément significatif, mais un élément perturbateur au contraire. Il parle d'une « mystification politique ».

<sup>5</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1074b10-14 : κατὰ τὸ εἶδος πολλάκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἢ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἢ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.



## II. 3. Théologie philosophique et théologie traditionnelle : une confirmation réciproque.

Cette lecture de la nature et du fondement des propositions théologiques traditionnelles permet sans doute de mieux cerner les motifs qui peuvent conduire Aristote à accompagner toujours ou presque chacune de ses remarques théologiques d'un appel aux ἐνδοξα. Bien sûr, Moraux a raison de remarquer que cet appel est souvent conclusif et qu'il peut donc être une manière de clore agréablement un exposé technique difficile. Dans son introduction au *De Cælo*, il note que « l'allure oratoire de ces morceaux est évidente. Après la démonstration, souvent assez sèche et abstraite, qui doit prouver, l'épilogue, avec son style ample, son vocabulaire souvent poétique, (...), est destiné à couronner l'exposé d'une manière brillante et à provoquer, si je puis dire, l'enthousiasme de l'auditeur. »<sup>1</sup> Moraux estime même que, en vertu de leur élégance, ces passages sont sans doute des ajouts qui furent soit rédigés pour l'occasion, soit extraits des dialogues<sup>2</sup> et qui, en tout cas, ont été « insérés après coup à l'endroit où ils se trouvent »<sup>3</sup>.

Cependant, cette appréciation du statut littéraire de ces passages ne doit conduire à négliger ni l'importance des vues qu'ils expriment, ni leur fonction argumentative. À cet égard, Moraux a vraisemblablement raison de noter encore que la continuité qu'Aristote cherche toujours à souligner entre sa philosophie et les opinions populaires ou traditionnelles présente l'intérêt de gommer le conflit que les contemporains d'Aristote auraient pu percevoir entre sa philosophie et la tradition. En soulignant toujours la conformité de la théologie astrale ou de sa doctrine des substances immobiles avec ce que la tradition enseigne être le divin, Aristote cherche sans doute à suggérer que sa philosophie n'est pas fondamentalement originale, que ses conceptions n'ont rien d'impie, que lui-même n'est donc pas un personnage dangereux : « Aristote savaient avec quelle facilité les Athéniens accusaient d'impiété les penseurs qui les gênaient. Ne dirait-on pas qu'il a voulu, en se déclarant si solennellement en accord avec les conceptions ancestrales, ôter à ses détracteurs et à ses ennemis éventuels toute possibilité de lui intenter une γραφή ἀσεβείας ? »<sup>4</sup> On sait, en tout cas, avec quelle rapidité Aristote quitta Athènes, peu après la

---

<sup>1</sup> P. Moraux, 1965, p. CVIII.

<sup>2</sup> C'est l'avis de Kaibel (1893, pp. 9 sq.) et de Jaeger (1997, pp. 290-291) et auquel Moraux n'exclut pas de se ranger.

<sup>3</sup> P. Moraux, 1965, p. CVIII.

<sup>4</sup> P. Moraux, 1965, pp. CIX-CX.

mort d'Alexandre, soucieux de fuir des accusations qui, bien qu'elles répondissent sans doute à des motivations politiques, employaient toutefois le prétexte de l'impiété<sup>1</sup>.

Toutefois, ce ne peut être là la seule et unique motivation argumentative de ces passages. Si tel était le cas, en effet, Aristote n'aurait sans doute pas peaufiné sa défense jusqu'à élaborer, au sujet de la tradition, une lecture qui la fait reposer sur une vérité réelle et philosophique. Aussi faut-il penser que les opinions communes et ancestrales représentent, à ses yeux, un outil argumentatif sincère. À un premier niveau, elles peuvent représenter certains *φαινόμενα*, dont Owen<sup>2</sup> a montré qu'ils désignaient soit des faits empiriques et observables, soit des opinions communes ou philosophiques, en rapport avec lesquels Aristote fait dialoguer son argumentation. Du reste, en raison de la difficulté de l'observation des astres et de l'immatérialité des substances immobiles, il semblerait relativement normal qu'Aristote éprouvât le besoin de se référer aux rares témoignages disponibles sur les êtres qu'il étudie. À un second niveau, il est évident que ces représentations ancestrales constituent un mode de confirmation ou de validation des doctrines aristotéliennes. Cette confirmation repose en partie sur la valeur qu'Aristote accorde au *consensus gentium*<sup>3</sup>. La vérité, en effet, est, en un sens, facile à atteindre :

« Qui manquerait une porte ? »<sup>4</sup>

Cependant, atteindre la porte n'est pas encore mettre dans le mille. Aussi Aristote, en même temps qu'il estime que l'étude de la vérité est aisée, ajoute-t-il qu'elle est aussi, en un autre sens, fort difficile<sup>5</sup>. C'est pourquoi la confirmation qu'apporte la tradition aux démonstrations philosophiques serait, en fin de compte, d'une valeur assez limitée, s'il ne devait être question que d'un *consensus gentium*. Surtout, la notion de *consensus gentium* n'implique pas que la vérité, autour de laquelle il s'organise, ait un quelconque fondement philosophique. Pourtant, c'est bien là ce qu'affirme la lecture aristotélienne de la tradition, qui ne se contente pas de suggérer qu'une vérité gît au fond du mythe, mais qui explique encore que cette vérité est le vestige des derniers développements de la *σοφία*. C'est essentiellement pour cette raison que la tradition est particulièrement digne d'intérêt. Parce qu'elle est le témoin de la science perdue, son enseignement est à la fois rationnel et

<sup>1</sup> R. Bodéüs (1992, pp. 40-51 ; 76-100), à cause de la distance entre la théologie traditionnelle et la conception aristotélienne des astres et des substances premières, refuse de croire qu'Aristote considérerait ces derniers comme des dieux. Il estime donc que la mobilisation du discours théologique est une façon de rendre compréhensible une doctrine philosophique technique et non pas une position théologique.

<sup>2</sup> G. E. L. Owen, 1980, pp. 83-103.

<sup>3</sup> Comme le montre encore Moraux, 1965, p. CVIII.

<sup>4</sup> *Métaphysique*, α, 1, 993b5 : τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι;

<sup>5</sup> *Ibidem*, 993a30 sqq.

philosophique. C'est pourquoi Aristote cherche si souvent à la restituer, non pas seulement parce que le consensus qui s'opère autour d'elle tend à accréditer ce qu'elle enseigne et, par extension, chacune des conceptions qui lui sont conformes, non pas seulement parce que son origine ancestrale la rend vénérable, mais surtout parce qu'elle témoigne des derniers résultats du dernier stade de la philosophie de l'âge précédent. La confirmation qu'elle apporte aux démonstrations aristotéliennes est ainsi particulièrement crédible. On comprend donc qu'Aristote essaie parfois de mettre l'accent sur la valeur de cette confirmation :

« Il semble bien que la raison témoigne en faveur de l'opinion commune, et qu'à son tour celle-ci témoigne en faveur de la raison. »<sup>1</sup>

On comprend aussi qu'il estime si important de référer l'étymologie de certains termes à la sagacité des Anciens, soit au sujet de l'éther<sup>2</sup>, soit au sujet de la durée (αἰών)<sup>3</sup>. On comprend enfin qu'il s'efforce toujours de louer sincèrement la pertinence des conceptions ancestrales :

« Voilà pourquoi il est bon que nous nous convainquions intimement de la vérité des conceptions anciennes qui, par excellence, furent celles de nos aïeux... »<sup>4</sup>

Parce que la tradition est une philosophie qui s'est déguisée en mythologie, parce que le philosophe sait en séparer les composants, Aristote peut même s'autoriser à appeler,

<sup>1</sup> *De Caelo*, I, 3, 270b4-5 : Ἦοικε δ' ὅ τε λόγος τοῖς φαινόμενοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ. On note ici que l'emploi de « τοῖς φαινόμενοις » est conforme aux démonstrations d'Owen. Selon R. Bolton (2009, p. 69), « λόγος » signifierait ici « raisonnement dialectique », tandis que « φαινόμενα » désignerait les phénomènes empiriquement. Aristote suggérerait donc que le raisonnement dialectique, dont il s'est servi pour établir l'existence de l'éther, confirme les rares observations sensibles dont il dispose au sujet du ciel. Pourtant, on a vu plus haut (p. 139) que la preuve de l'existence de l'éther, en I 2, ne faisait, en elle-même, guère profit des arguments dialectiques (pas plus d'ailleurs que l'analyse des propriétés physiques de l'éther, dans la première partie de I 3), mais qu'elle procédait plutôt *a priori* et logiquement. Au sujet de l'éther, les arguments dialectiques, en vérité, ne sont pas présents avant cette citation précisément, qui marque la fin des démonstrations positives et le début d'une tentative de confirmation de ces données, au moyen de l'utilisation, par Aristote, des opinions communes. Aussi est-il peu convaincant que λόγος désigne ici un raisonnement dialectique, dans la mesure où, de raisonnement dialectique, il n'a guère été question jusqu'ici. Quant à φαινόμενα, il n'est pas plus aisé de l'assimiler aux données empiriques, dans la mesure où, dans la suite du passage, il n'en est point question, Aristote se référant uniquement aux opinions traditionnelles sur le divin, et nullement aux observations empiriques.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 270b16-19 : « Le nom, lui aussi, semble bien s'être transmis depuis l'époque des anciens jusqu'à la nôtre. Les anciens nourrissaient des conceptions identiques à celles que, nous aussi, nous professons. » / Ἦοικε δὲ καὶ τοῦνομα παρὰ τῶν ἀρχαίων παραδεδοσθαι μέχρι καὶ τοῦ νῦν χρόνου, τοῦτον τὸν τρόπον ὑπολαμβάνοντων ὄνπερ καὶ ἡμεῖς λέγομεν.

<sup>3</sup> *Ibidem*, I, 9, 279a22-23 : « Et, en effet, les Anciens ont divinement parlé en prononçant ce nom. » / Καὶ γὰρ τοῦτο τοῦνομα θεῖως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων. (Nous traduisons). Cf. chapitre II, p. 151.

<sup>4</sup> *Ibidem*, II, 1, 284a2-3 : Διόπερ καλῶς ἔχει συμπεῖθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατέρας ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους... Cf. chapitre II, p. 150.

lorsqu'il le juge utile et pertinent, le témoignage du mythe lui-même qui peut refléter, ici ou là, certaines vérités. Dans le chapitre 4 du *De Motu Animalium*, par exemple, la preuve de l'immobilité nécessaire du point d'appui du mouvement du ciel le conduit à donner raison à Homère :

« C'est pourquoi, à ceux qui conçoivent les choses ainsi, il peut sembler que Homère a dit avec raison : "Vous n'amènerez pas du ciel à la terre Zeus, qui est au-dessus de tous, quelque peine que vous preniez : accrochez-vous tous, dieux et déesses" »<sup>1</sup> »<sup>2</sup>

Bien sûr, la référence mythologique tient ici la dernière place dans l'argumentation, comme il en va toujours de la tradition, plus généralement<sup>3</sup> : le mythe est en lui-même un témoignage encore irrationnel, essentiellement poétique, qui ne peut se substituer aux démonstrations sérieuses et nécessaires de la philosophie. Th. Benatouïl restitue très bien la fonction et la légitimité de cette référence homérique dans le *De Motu Animalium* : « Le mythe est donc illégitime, lorsqu'il prétend devenir un λόγος explicatif et analytique décrivant les causes motrices des choses. C'est seulement en tant qu'il exprime des opinions anciennes sur les caractéristiques générales des dieux qu'il peut fournir des indications utiles qui confirment la validité des analyses physiques justifiant ces opinions. »<sup>4</sup>

Cette remarque de Th. Benatouïl, en plus de montrer à quelles conditions la tradition ou le mythe peuvent s'inscrire au cœur d'une recherche philosophique, indique également que le mouvement entre la tradition et la philosophie est un mouvement réciproque. L'harmonie qui règne entre les représentations traditionnelles des dieux et celles que la recherche philosophique élabore n'est pas uniquement un moyen, pour ces dernières, de voir leur pertinence attestée par des conceptions antiques vénérables. C'est aussi une façon, pour le discours philosophique, de valider la justesse des vues anciennes, en se positionnant comme leur héritier véritable. Bien sûr, cet héritage ne va pas sans quelques aménagements car, au sens strict, la philosophie ne professe pas exactement les mêmes vues que celles exprimées dans les mythes. Aussi est-il besoin d'une phase d'interprétation de la tradition qui en fasse ressortir le sens initial exact, qui sache percevoir les déformations successives que le temps et le mythe ont fait subir au message

<sup>1</sup> *Iliade*, VIII, 20-22, traduction A. Mazon.

<sup>2</sup> *De Motu Animalium*, 699b35-700a2 (cf. p. 92) : διὸ δόξειεν ἂν τοῖς οὕτως ὑπολαμβάνουσιν εὖ εἰρησθαι Ὀμήρω ἄλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίον δε  
Ζῆν' ὑπατον πάντων, οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε·  
πάντες δ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαι τε θέαιναι.

<sup>3</sup> Cf., en ce sens, les remarques, de C. Natali, (1977, p. 415 et 1974, p. 14) et B. Botter (2005, p. 84).

<sup>4</sup> Th. Benatouïl, 2004, p. 102.

originel qu'il s'agit de retrouver<sup>1</sup>. Il faut ainsi supplanter la conception traditionnelle et mythologique de l'éther, résidence céleste des dieux, par cette doctrine physique aboutie d'un cinquième corps élémentaire éternel. Il faut, de façon concomitante, savoir redonner aux divinités ouraniennes du mythe leur figure originale et rationnelle qui est celle des astres. Il faut encore savoir redresser cette représentation homérique de la fixité et de l'immobilité de Zeus, en montrant, par une analyse physique et philosophique, qu'elles ne sont pas de l'ordre de la force, mais qu'elles la transcendent, au contraire.

Enfin, il faut savoir montrer que, derrière le panthéon traditionnel, se cache cette intuition géniale de l'existence des moteurs immobiles. À la fin de *Métaphysique*, Λ, 8, en effet, Aristote fait l'éloge de la tradition qui, derrière le mythe, témoigne que les Anciens ont su percevoir que les substances premières étaient des dieux :

« Depuis la plus haute antiquité, une tradition, livrée à la postérité sous la forme d'un mythe, enseigne que ces êtres (οὗτοι) sont des dieux et que le divin enveloppe la nature entière. Quant au reste, c'est sous une forme mythique qu'il a ensuite été ajouté, pour persuader le peuple et pour servir les lois et l'intérêt commun : on dit, en effet, que les dieux ont forme humaine et qu'ils sont semblables à certains autres animaux, à quoi l'on ajoute d'autres propos conformes et presque semblables à ceux-ci que l'on a tenus. Parmi cela, si l'on séparait l'élément premier et qu'on ne gardât que lui, à savoir qu'on pensait que les substances premières étaient des dieux, on jugerait que c'est parler divinement et que, puisque selon toute vraisemblance chaque art et chaque philosophie ont, autant que possible, été découverts à plusieurs reprises et de nouveau perdus, ces opinions ont été conservées, comme des vestiges, jusqu'à nos jours. En conséquence, l'opinion de nos pères et des premiers penseurs, dans cette mesure seulement, est claire pour nous. »<sup>2</sup>

À strictement parler, il est relativement difficile de déterminer à quel égard Aristote fait ici l'éloge de la tradition. Plus précisément, il s'avère délicat d'identifier ces êtres (οὗτοι) dont la tradition a raison, selon Aristote, d'enseigner qu'ils sont des dieux. Le passage, en effet,

<sup>1</sup> À dire vrai, plus ces aménagements sont d'importance, plus l'interprétation du mythe doit aller en profondeur, plus l'entreprise est confirmée dans son projet, puisque cela ne fait en somme qu'attester que le mythe impose à la vérité originelle des déformations considérables. Vernant (1979, p. 59) montre ainsi que la philosophie est devenue, chez Aristote, une tentative d'exprimer, en la démythifiant, cette vérité que la religion s'efforçait de dire à sa façon et dans son langage. Elders (1965, pp. 176-177) souligne l'héritage platonicien de cette tentative de donner aux mythes une base rationnelle et philosophique. Même remarque chez C. Natali, 1974, p. 12.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Λ, 8, 1074a38-b14 : παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τὲ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένους, ὡς εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβῃ μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ὄντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρηθῆσαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.

est bâti sur une rupture grammaticale : il n'existe, dans ce qui précède cet extrait, aucun référent immédiat, ni, semble-t-il, naturel, auquel on puisse rapporter le démonstratif « οὗτοι ». La tradition interprétative a pour coutume d'indiquer deux candidats possibles<sup>1</sup> : « οὗτοι » peut faire référence soit, dans ce qui précède, à « θεῶν σωμαίων »<sup>2</sup>, soit, plus haut encore, à « τῶν οὐράνων »<sup>3</sup>. Par suite, il faudrait décider entre l'éventualité que ces êtres, que la tradition considère comme des dieux, soient des astres et celle selon laquelle il s'agirait des substances immobiles elles-mêmes. La majorité des interprètes se range derrière l'hypothèse astrale<sup>4</sup>. Assurément, la difficulté que ces derniers éprouvent à envisager qu'Aristote puisse considérer que sa doctrine, éminemment technique, a quelque chose de commun avec la tradition est pour beaucoup dans leur choix interprétatif. Il leur paraît extraordinaire, en effet, qu'Aristote puisse estimer être en accord, sur ce point également, avec la tradition. C'est pourquoi ils penchent en faveur d'un référent plus attendu, vis-à-vis duquel Aristote pourrait argumenter sans grande difficulté la conformité de sa doctrine avec les conceptions ancestrales. Ainsi, la difficulté que soulève ce texte n'est pas sans rapport avec le poids – et le sérieux – qu'on accordera à la lecture aristotélicienne de la tradition, puisqu'il va sans dire que l'une des deux solutions<sup>5</sup> aura tendance à donner plus d'importance non seulement à l'idée que la philosophie de l'âge précédent a atteint une certaine perfection, mais aussi à celle qui voit dans le mythe un vernis suffisamment épais pour en masquer vraiment les enseignements. Bien sûr, d'autres motifs peuvent encore venir soutenir l'hypothèse d'une référence astrale. Le critère de la proximité plaide en sa faveur. Ce semble également être le cas de la conjonction « τέ...καί » qui relie fortement ces êtres qui sont des dieux à la fonction d'enveloppement de la nature, fonction qu'on aurait spontanément tendance à attribuer à la sphère des fixes. De plus, selon Bonitz<sup>6</sup> – qui suit le Pseudo Alexandre –, l'insistance d'Aristote sur la très haute antiquité dont cette tradition est issue indiquerait que le Stagirite vise ici les Égyptiens qui sont bien connus pour la qualité de leur science astronomique. Selon Themistius, l'anthropomorphisme et le zoomorphisme que le texte mentionne un peu plus bas n'auraient de sens qu'en référence aux constellations. Toutefois, cette solution ne semble pouvoir s'imposer définitivement, puisque la suite du passage indique clairement que le propos porte sur les moteurs

<sup>1</sup> D'autres hypothèses ont été formulées : selon le Pseudo Alexandre (*op. cit.*, 709, 28), il s'agirait des sphères, tandis que selon R. Bodéüs (1992, pp. 49-51), ces dieux seraient analogues seulement aux moteurs immobiles.

<sup>2</sup> 1074a30-31.

<sup>3</sup> 1074a22.

<sup>4</sup> C'est l'hypothèse à laquelle se rallient, entre autres, Jaeger (1997, p. 364), Ross (1924, II, p. 395), G. E. R. Lloyd (2000, p. 268) ou B. Botter (2005, p. 80).

<sup>5</sup> En l'occurrence τῶν οὐράνων.

<sup>6</sup> H. Bonitz, 1849, p. 513.

immobiles : Aristote y mentionne explicitement les substances premières (τὰς πρώτας οὐσίας 1074b9), dont la tradition, explique-t-il, a raison de dire qu'elles sont des dieux<sup>1</sup>. Il n'est, certes, pas rigoureusement impossible que, dans un contexte de pure théologie astrale, les étoiles passent pour des substances premières ; cependant, il semble bien plus naturel, compte tenu des enseignements de Λ, que ces substances désignent les réalités immobiles. Les partisans de la référence astrale pourront alors éventuellement essayer de montrer que la divinité traditionnelle des astres est indirectement le signe de l'existence de substances premières divines. La ligne argumentative du texte ne semble toutefois pas reposer, du moins explicitement, sur un renvoi de ce genre, mais présupposer, au contraire, une stricte équivalence entre « οὐτοί », en 1074b3, et « τὰς πρώτας οὐσίας », en 1074b9. Ajoutons que l'argument, selon lequel c'est en vertu de leur plus grande proximité que « οὐτοί » fait référence à « θεῶν σωματων », n'est pas définitif, car cette proximité n'est que très relative. Notons également qu'il existe une occurrence du verbe περιέχει, en rapport avec le Premier Moteur Immobile, en *Physique*, VIII, 6, 259a3-4, de sorte que la conjonction « τέ...καί » peut continuer d'unir fortement certains dieux à la fonction d'enveloppement de la nature, sans nécessiter d'identifier ces dieux aux astres du dernier orbe. Enfin, il apparaît que l'hypothèse de la référence astrale rend moins tangible la fonction politique du mythe, ainsi que les déguisements dont il revêt le fondement initial de la tradition.

Il reste alors à comprendre pourquoi Aristote estime légitime de convoquer la tradition au sujet de la divinité des substances immobiles. Peut-être faut-il comprendre que ces substances premières, dont Aristote vient de prouver l'existence et le nombre, sont les dieux premiers que les Anciens avaient déjà découverts, et que le temps a ensuite habillés de formes fantaisistes. Puisque c'est indéfiniment, en effet, que les mêmes opinions reviennent parmi les hommes, il n'est pas exclu qu'Aristote estime que les Anciens ont initialement cru en l'existence de réalités divines et premières, à l'origine des phénomènes naturels<sup>2</sup>, et auxquelles on aurait ensuite prêté, pour des motifs politiques, une forme mythique, dont serait issu un culte qui ressemble fort à celui des Olympiens<sup>3</sup>, compte tenu

<sup>1</sup> C'est pour cette raison qu'A. Mansion (1938, p. 442) juge qu'il n'est pas acceptable de rendre οὐτοί par « les astres » : « Au livre XII, 8, 1074b3, M. Tricot avec la plupart des interprètes modernes (Schwegler, Bonitz, Ross) rend οὐτοί par “les astres”, ce qui n'est guère défendable au point de vue grammatical et ne répond pas suffisamment à la pensée plus explicite énoncée à la ligne 9 : les premières substances sont des dieux. Il ne peut être question directement des corps célestes, mais ou bien l'auteur vise en ceux-ci leurs âmes immatérielles ou bien il désigne de façon directe les substances immatérielles que sont les moteurs des sphères. »

<sup>2</sup> Dans la mesure où le divin enveloppe la nature entière.

<sup>3</sup> Bien qu'il estime plus probable que οὐτοί fasse référence aux corps célestes, Ross (1924, II, pp. 395-396) reconnaît que la désignation des planètes par les noms des Olympiens est tardive. C'est pour cette raison qu'il estime qu'Aristote a tort de considérer que les Olympiens furent originellement des étoiles divines,

de ce qui est dit sur le rapport de ce culte à la vie politique, ainsi que sur les éléments anthropomorphiques sur lesquels il s'appuie. De même qu'Aristote suggère dans le *De Cælo* que sa théorie philosophique de l'éther donne un fondement à l'idée que des dieux – et peut-être tout spécialement les Olympiens – habitent le ciel, de même il souhaite peut-être ici convaincre que sa nouvelle doctrine reformule simplement, sur des bases rationnelles et philosophiques, l'origine véridique du panthéon grec<sup>1</sup>.

Du reste, il est un dernier indice qui peut convaincre que c'est bel et bien au sujet de la doctrine des substances immobiles qu'Aristote songe ici à montrer qu'elle est en accord avec la tradition. En effet, Aristote, a, concernant sa position dans l'histoire de la philosophie, une idée assez nette. Cicéron<sup>2</sup> rapporte qu'il ne doutait pas que la philosophie de son époque atteindrait d'ici peu son achèvement, ce qui, lorsqu'on le rapporte à sa théorie du développement cyclique de l'humanité et des sciences, signifie qu'il estimait appartenir à la dernière phase du développement de la *σοφία*, phase auquel un cataclysme viendrait bientôt mettre un terme. Ainsi se dessine un parallèle, qu'Aristote a peut-être à l'esprit dans cette fin de *Métaphysique*, Λ, 8, entre ses propres travaux et les vestiges philosophiques qui gisent au fond de la tradition. Peut-être lui semble-t-il normal que la doctrine des substances immobiles trouve dans la tradition une préfiguration, même inattendue, puisque chacune représente, de part et d'autre de l'histoire, l'acmé de la science philosophique. Et peut-être est-ce précisément en raison de ce parallèle qu'il peut expliquer, dans les toutes dernières lignes de Λ 8, qu'il ne récuse pas intégralement la tradition des Anciens, que sa philosophie ne menace pas les opinions populaires, qu'elle ne prétend pas les détrôner, puisque la philosophie et la tradition sont consonantes en leur fondement. Dans la mesure, en effet, où la tradition est une philosophie qui s'est éteinte et la philosophie le noyau véritable de la tradition, dans la mesure où la philosophie aristotélicienne reflète peut-être le niveau de développement de la *σοφία* perdue, on comprend qu'Aristote cherche parfois à suggérer que ses travaux philosophiques sur les principes premiers sont les continuateurs, voire les dépositaires, de la tradition théologique véritable. Aussi comprend-on que le discours théologique soit, chez lui, si restreint, puisque, de théologie véritable, il n'est que dans l'étude philosophique des réalités principielles.

---

avant d'avoir pris une apparence humaine ou animale. Si cette séquence historique n'est pas convaincante, peut-être est-ce parce que ce n'est pas celle qui est exprimée dans le texte ?

<sup>1</sup> En ce sens, voir C. J. de Vogel, 1970, pp. 223.

<sup>2</sup> *Protreptique*, fragment 8 (Cicéron, *Tusculanae disputationes*, 3, 28, 69).



### III. L'ÉLABORATION D'UNE NOUVELLE PIÉTÉ

Dans la mesure où le discours théologique apparaît comme le produit de la recherche philosophique consacrée aux réalités principielles, dans la mesure où les conceptions ordinaires de la tradition théologique sont elles-mêmes présentées comme la préfiguration ancestrale des résultats de cette recherche, dans la mesure, enfin, où le philosophe peut estimer être l'héritier authentique de la tradition, on pourrait alors envisager, en toute logique, que la philosophie elle-même fût au fondement d'une nouvelle conception de la piété et du culte, d'une conception qui traduirait, au sein du domaine religieux, les enseignements de l'étude philosophique des principes divins. Bien sûr, il serait vain de chercher, chez Aristote, une nouvelle théorie philosophique du culte, non seulement parce qu'il ne remet jamais en cause les pratiques religieuses traditionnelles, mais qu'il les justifie plutôt en insistant sur la joie et le délassement<sup>1</sup> qu'elles procurent, mais encore parce que, d'une part, son refus de l'immortalité de l'âme, d'autre part, sa propre conception des réalités divines, par laquelle il conclut à l'inefficience et à l'ignorance des dieux immobiles, ne se prêtent guère à la pratique d'un culte dont l'officiant ne peut rien obtenir, ni dans cette vie ni dans aucune autre. En matière de religion, la distance entre la philosophie et la tradition semble aussi grande que celle qui semble, de prime abord, séparer les propositions théologiques issues de la philosophie et celles issues des mythes. Pourtant, de même qu'il n'est pas impossible, moyennant une certaine lecture de l'origine de la tradition, de rabattre les conceptions traditionnelles sur celles de la philosophie, de même, on peut lire, chez Aristote, une certaine tendance à mettre le discours religieux en conformité avec les enseignements de la philosophie.

#### III. 1. Les fondements philosophiques de la piété et du culte

Dans les pages qui précèdent, on a eu l'occasion de constater que l'étude philosophique des réalités divines n'excluait jamais, pour Aristote, la possibilité d'exprimer sa piété. L'enquête philosophique, en effet, quel que soit le degré d'inefficience ou d'indifférence des dieux auquel elle conclut, met également toujours en évidence une perfection telle qu'elle justifie à elle seule qu'Aristote exprime son

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, *Politique*, VIII, 3, 1337b37 *sqq.*, au sujet du délassement que la musique des fêtes religieuses procure à l'âme. Sur ce point, cf. par exemple les analyses de Boyancé (1937, pp. 215 *sqq.*) et de B. Botter (2005, pp. 116-117).

admiration, sa dévotion, voire son amour, à l'endroit des dieux<sup>1</sup>. La piété sait ainsi résister à l'absence d'efficiencia et de réciprocité : la dévotion aux dieux naît immédiatement de la connaissance de leur perfection ; elle ne nécessite pas de savoir qu'ils œuvrent pour le bien des hommes ; elle n'exige pas non plus d'entrer en communication avec eux<sup>2</sup>.

Pourtant, dans les *Éthiques*, Aristote affirme, à de multiples reprises, qu'il peut exister, entre l'homme et le dieu, une relation d'amitié. Or, étant donné que la *φιλία* implique toujours une certaine réciprocité entre les amis<sup>3</sup>, il semblerait que cette affirmation, fort conventionnelle au demeurant, fût en contradiction avec les démonstrations philosophiques sur l'objet de la pensée divine. Bien sûr, cette *φιλία* homme – dieu est d'un genre particulier :

« Or, il y a une autre variété parmi celles-ci [les amitiés] : celle qui est conforme à une supériorité, comme par exemple, l'excellence du dieu par rapport à l'homme. »<sup>4</sup>

À l'inverse des trois espèces fondamentales d'amitié<sup>5</sup> qui reposent toutes sur l'égalité entre les amis<sup>6</sup>, cette *φιλία* exemplifie à merveille l'amitié qui peut exister entre deux êtres inégaux. Aristote l'associe donc toujours à d'autres modèles moins extrêmes d'amitié entre inégaux : celle qui existe entre les époux, celle du père et du fils ou encore l'amitié entre le gouvernant et le gouverné<sup>7</sup>. À chacune de ces formes d'amitié qui comportent un élément de supériorité, c'est le schème de l'égalité proportionnelle<sup>8</sup> qui doit régler les rapports entre les amis : chacun donne selon ses moyens. Le fils, par exemple, ne peut

<sup>1</sup> Bien que les astres, par exemple, ne soient jamais dits avoir soin des hommes, la connaissance de leur être indique qu'ils sont si parfaits qu'il faut savoir, dit Aristote, leur témoigner respect et admiration (Cf. *De Philosophia*, fragment 14 – Sénèque, *Quaestiones naturales*, 7, 30 ; Cf. chapitre II, p. 101). Quant aux substances immobiles, en dépit de leur inefficiencia, en dépit également de leur activité d'auto-contemplation qui exclut qu'elles aient connaissance du monde ni des hommes, c'est toutefois l'amour qui semble être le mode normal du rapport que les êtres inférieurs doivent entretenir à leur égard (Cf. *De partibus animalium*, I, 5, 644b31-35 ; *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b3 ; chapitre VI, pp. 403 sq.).

<sup>2</sup> Du reste, l'ἔρως, avions-nous noté plus haut (Cf. chapitre V, p. 364), est une notion fort appropriée à l'ignorance ou à l'indifférence divine, dans la mesure où, à la différence de la *φιλία*, elle n'implique aucune réciprocité.

<sup>3</sup> *Ethica Nicomachea*, VIII, 7, 1157b29-33. C'est ce qui la distingue de la simple bienveillance. L'amitié, pour exister, doit être clairement connue de chaque ami. Elle doit également être partagée.

<sup>4</sup> *Ethica Eudemia*, VII, 3, 1238b18-19 : ἄλλη δὲ διαφορά τούτων ἢ καθ' ὑπερβολήν, ὥσπερ θεοῦ ἀρετὴ πρὸς ἀνθρώπων.

<sup>5</sup> Selon l'agréable, selon l'utile et selon la vertu.

<sup>6</sup> Cf. par exemple, *Ethica Eudemia*, VII, 3, 1238b15-18 ou *Ethica Nicomachea*, VIII, 7, 1158b1.

<sup>7</sup> Cf. entre autres *Ethica Eudemia*, VII, 10, 1242a31-36.

<sup>8</sup> Cf. par exemple *Ethica Eudemia*, VII, 3, 1238b21. L'amitié prend ainsi la forme de la justice distributive. La piété apparaît alors comme une forme particulière de justice. Sur ce point, cf. R. Bodéüs, 1992, pp. 214-234.

faire autant pour son père que ce que ce dernier a fait pour lui, en lui donnant la vie. Il suffit donc que l'amitié du fils s'exprime en rapport avec son propre rang. Plus précisément, l'égalité proportionnelle implique en l'occurrence que le supérieur rende service et que l'inférieur rende les honneurs<sup>1</sup>. C'est la même distribution des rôles qui convient également à l'amitié entre l'homme et le dieu : ce dernier est à l'origine de bienfaits, celui-là, qui éprouve de l'amitié pour un être bon et supérieur<sup>2</sup>, lui rend les honneurs qui conviennent dans la mesure de ses moyens<sup>3</sup>. Par là, il exprime sa reconnaissance envers son bienfaiteur. Ces honneurs, bien sûr, ne sont jamais à la hauteur des biens reçus. Pourtant, dès lors qu'ils sont à la hauteur des moyens dont dispose l'officiant, l'ami, même divin, n'est pas offensé :

« Le dieu aussi supporte de recevoir des sacrifices selon nos moyens. »<sup>4</sup>

À tous égards, cette description de l'amitié entre l'homme et le dieu semble contredire l'ensemble des enseignements rationnels et philosophiques sur les réalités divines principielles. L'enquête philosophique, en effet, ne semble guère autoriser à les décrire comme des bienfaiteurs, puisque les substances immobiles sont des causes finales uniquement. Elle n'autorise pas non plus à imaginer que le dieu puisse nourrir une relation avec l'homme, ni se réjouir de se voir honoré par lui. Aristote semble s'accommoder ici de la conception traditionnelle du culte que les hommes doivent rendre aux dieux ; il la rationalise même un peu, en l'associant à sa théorie de l'égalité proportionnelle ; il ne semble pas la redresser jusqu'à l'accorder avec sa propre théorie philosophique sur la nature des dieux.

Le cas particulier de l'amitié entre l'homme et le dieu introduit ainsi à un problème plus général. La philosophie aristotélicienne, en effet, si audacieuse sur le plan théorique, présente cette curiosité de se satisfaire souvent des habitudes religieuses les plus traditionnelles et qui semblent aussi les plus incompatibles avec sa théorie. Face à ce conflit, les commentateurs ont pour coutume de proposer deux types de solution : soit Aristote se fait l'écho des pratiques religieuses traditionnelles, sans y adhérer jamais, ni en aucune manière, de sorte qu'il y aurait une espèce de dédoublement de sa philosophie entre le versant théorique et le versant pratique qu'il ne mettrait jamais en conformité l'un

<sup>1</sup> *Ethica Eudemia*, VII, 10, 1242b12 *sqq.*

<sup>2</sup> *Ethica Nicomachea*, VIII, 14, 1162a4-5

<sup>3</sup> *Ibidem*, VIII, 16, 1163b13-19 ; IX, 1, 1164b5-6 ; IX, 2, 1165a24.

<sup>4</sup> *Ethica Eudemia*, VII, 10, 1243b11-12 : καὶ ὁ θεὸς ἀνέχεται κατὰ δύναμιν λαμβάνων τὰς θυσίας. Aristote reprend ici ce qui était devenu, à son époque, un lieu commun. Hésiode l'exprime déjà (*Des travaux et des jours*, v. 336) et Xénophon s'en fait souvent l'écho : *Mémoires*, I, 3, 3 ; II, 7, 1 ; IV, 3, 16-17 ; *Cyropédique*, VIII, 3, 44 ; VIII, 4, 32 ; *Anabase*, III, 2, 9.

avec l'autre<sup>1</sup> ; soit, en réalité, il adhère totalement et uniquement aux dieux de la tradition et ce serait pourquoi ses recherches éthiques et politiques font rarement référence aux substances immobiles ni aux astres qui, aux yeux d'Aristote, ne seraient pas des dieux, mais des principes uniquement<sup>2</sup>. Comme le suggère B. Botter<sup>3</sup>, il y a, entre ces deux options interprétatives, une voie moyenne, plus naturelle et plus légitime. Comment croire, en effet, qu'Aristote dédouble à ce point sa pensée qu'il ne fasse jamais communiquer, lorsque cela est possible, la théorie et la pratique ? Et comment croire, à l'inverse, qu'il puisse ne pas considérer que des êtres principiels et parfaits sont des dieux ? Comment ne pas estimer qu'il est sincère en chacun de ces passages où il affirme la divinité de tels êtres ? Le thème de la *φιλία* homme – dieu, en même temps qu'il introduit à ce problème, en présente également une solution. Le traitement qu'Aristote donne de cette question témoigne en effet d'une certaine adaptation des thématiques traditionnelles aux enseignements philosophiques sur les dieux et, par suite, sur les motifs de la piété ou la nature du culte qu'il faut leur vouer.

En effet, il existe, dans ces textes consacrés à l'analyse de l'amitié entre inégaux, certains indices qui laissent à penser qu'Aristote n'admet pas qu'il puisse exister, au sens strict, une *φιλία* entre l'homme et le dieu. Il est plusieurs passages, en effet, où il exclut clairement que cette amitié puisse respecter le réquisit de la réciprocité. De même que le fils n'aime pas son père exactement comme il en est aimé, de même la *φιλία* homme – dieu est une *φιλία* bancale, voire unilatérale :

« Cependant, dans celles-ci [les amitiés], soit l'amour en retour n'existe pas, soit il n'existe pas de façon semblable. En effet, ce serait ridicule si l'on reprochait au dieu de ne pas aimer en retour de la même manière qu'il est aimé... »<sup>4</sup>

Quand la supériorité est trop grande, la réciprocité est exclue<sup>5</sup>. Plus précisément, ce ne sont ni l'égalité ni l'identité des sentiments que la trop grande supériorité divine empêche d'espérer. C'est la *φιλία* elle-même qu'elle semble compromettre. Dans l'*Ethica Nicomachea*, en effet, Aristote explique clairement que, d'amitié véritable entre l'homme et le dieu, il ne peut être jamais question car la distance qui les sépare est trop grande pour envisager qu'ils se puissent lier ainsi l'un à l'autre :

<sup>1</sup> C'est la position la plus communément partagée par les interprètes.

<sup>2</sup> C'est la position de R. Bodéüs, 1992, pp. 18-71.

<sup>3</sup> B. Botter, 2005, pp. 107-108.

<sup>4</sup> *Ethica Eudemia*, VII, 3, 1238b26-28 : ἐν ταύταις δὲ ἢ οὐκ ἔνεστιν ἢ οὐχ ὁμοίως τὸ ἀντιφιλεῖσθαι. γελοῖον γάρ, εἴ τις ἐγκαλοῖ τῷ θεῷ, ὅτι οὐχ ὁμοίως τὸ ἀντιφιλεῖσθαι ὡς φιλεῖται.

<sup>5</sup> *Ibidem*, VII, 4, 1239a18-19.

« Or, si l'on est séparé par une grande distance, comme on est séparé du dieu, il n'y a plus <d'amitié>. »<sup>1</sup>

Comme le montrent clairement Gauthier et Jolif<sup>2</sup>, non seulement l'homme ne peut rien présenter d'aimable pour un dieu, mais il est également exclu qu'il l'aime en ami, puisqu'il n'a rien de commun avec lui. C'est pourquoi l'on ne peut souhaiter à ses amis qu'ils obtiennent des biens si grands qu'ils surpasseraient la nature humaine car l'amitié ne pourrait alors persister<sup>3</sup>. La *φιλία* entre l'homme et le dieu doit ainsi céder le pas au thème de l'ἕρως. Du reste, dans le chapitre de l'*Ethica Nicomachea*<sup>4</sup> consacré à l'énoncé des formes d'amitié entre inégaux, Aristote ne mentionne plus le cas de la *φιλία* entre l'homme et le dieu, comme c'était encore le cas dans l'*Ethica Eudemia* qu'on considère généralement comme un traité chronologiquement antérieur. On peut alors envisager soit que, de l'*Ethica Eudemia* à l'*Ethica Nicomachea*, Aristote a procédé à la correction, en vertu de motifs philosophiques, d'une opinion, certes commune, mais à laquelle sa propre conception de la nature divine ne lui permet plus d'adhérer, soit que l'image de l'amitié entre l'homme et le dieu sert encore, dans l'*Ethica Eudemia*, de modèle argumentatif pour exprimer en quoi consiste la *φιλία* entre un homme et son supérieur, en formulant clairement l'absence d'égalité entre les amis, l'absence de réciprocité aussi, et en permettant d'identifier la forme que l'amitié de l'inférieur doit prendre (les honneurs). De la sorte, le cas de l'amitié entre l'homme et le dieu est peut-être un outil conceptuel particulièrement efficace pour exprimer, puis conceptualiser, des amitiés véritables, mais dont la supériorité eût pu être moins frappante, si elles n'avaient pas été étudiées par l'intermédiaire d'un tel prisme. Quoiqu'il en soit, il apparaît clairement que la conception traditionnelle d'une amitié, qui se traduit par un culte, entre l'homme et le divin s'efface progressivement, si bien que la connaissance philosophique de la nature des dieux semble contaminer la représentation traditionnelle des rapports entre l'homme et la divinité.

On pourrait toutefois objecter que, même dans l'*Ethica Nicomachea*, persiste l'idée selon laquelle le dieu est un bienfaiteur auquel l'homme doit rendre les honneurs, de sorte que l'absence de *φιλία* entre l'homme et le dieu, dans ce traité, ne serait toutefois pas le signe d'une mise en conformité parfaite de la doctrine philosophique et des motifs religieux traditionnels. Pourtant, il n'est pas nécessaire d'envisager que le dieu est un bienfaiteur providentiel et omniscient pour estimer légitime qu'Aristote voie, dans les substances immobiles, les causes des biens humains. Dans la mesure, en effet, où elles sont des réalités parfaites et les causes premières (finales) de l'ensemble des mouvements

<sup>1</sup> *Ethica Nicomachea*, VIII, 9, 1159a5 : πολλὸν δὲ χωρισθέντος, οἷον τοῦ θεοῦ, οὐδέτι.

<sup>2</sup> R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif, 1958, II, pp. 691-692.

<sup>3</sup> *Ethica Nicomachea*, VIII, 9, 1159a5-10.

<sup>4</sup> *Ibidem*, VIII, 8.

et donc aussi des biens que l'homme peut obtenir, il peut demeurer parfaitement légitime de voir en elles des causes bienfaites<sup>1</sup>. Quant aux honneurs que l'homme doit rendre aux dieux, il n'est pas nécessaire non plus d'envisager qu'ils n'ont de sens que si les dieux en ont connaissance. Une telle position, du reste, tiendrait presque de la corruption. Elle s'apparenterait, en tout cas, à une tentative de manipulation des dieux dont on souhaiterait s'accorder les grâces en leur faisant croire à notre reconnaissance, plutôt qu'en exprimant une gratitude sincère à leur endroit. Or, la réflexion philosophique a montré depuis longtemps, depuis Platon en tout cas, que les dieux n'étaient pas corruptibles<sup>2</sup>, que le culte ne devait donc pas être une transaction commerciale<sup>3</sup>. Par suite, le maintien des honneurs, par Aristote, n'implique pas que les dieux en aient connaissance ni qu'ils s'en réjouissent. À dire vrai, ces honneurs ne sont rien d'autre qu'une façon d'exprimer sa gratitude et sa joie à l'endroit d'une réalité bonne et supérieure, d'une réalité qu'on n'a nul besoin de croire intéressée par l'homme pour l'aimer<sup>4</sup>. N'a-t-on pas vu, en effet, que l'amour pour la divinité naissait uniquement de la connaissance de sa supériorité, quelle que soit son inefficience ou son indifférence à l'égard du monde ? Il apparaît ainsi que l'analyse aristotélicienne du schème de la *φιλία* entre l'homme et le dieu, plutôt que de démentir violemment les enseignements les plus élémentaires de la recherche philosophique sur les principes divins, suggère au contraire une adaptation des concepts fondamentaux de la piété et du culte aux motifs de la recherche rationnelle. Il devient ainsi progressivement inadmissible de maintenir une relation bilatérale (d'amitié), entre l'homme et le dieu. De là, cependant, il ne s'ensuit pas qu'il soit totalement impossible d'élaborer une forme légitime de piété et de culte ; il faut plutôt adapter les thèmes les plus simples de la religion à la nature véritable des dieux, en faisant peu à peu basculer le thème traditionnel de la *φιλία* entre l'homme et le dieu vers celui, plus philosophique, de l'*ἔρως*<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> En ce sens, B. Botter, 2005, p. 108.

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, X, 905e sqq.

<sup>3</sup> Platon, *Euthyphron*, 14e.

<sup>4</sup> Théophraste, en tout cas, semble retenir ces deux motifs de culte (rendre les honneurs à la perfection des dieux et célébrer les bienfaits dont ils sont causes) et il donne même la préférence au premier, encourageant ainsi une pratique désintéressée du culte, pratique au sujet de laquelle il s'est peut-être nourri de la pensée du maître. Sur la piété et le culte, chez Théophraste, voir W. W. Fortenbaugh, 2003, pp. 173-192.

<sup>5</sup> A. Mansion (1960, p. 39), cependant, juge la thématique de l'*ἔρως* insuffisamment développée chez Aristote. Celui-ci ne se hisserait pas jusqu'à la conception d'un amour intellectuel, de sorte que l'absence d'amitié entre l'homme et le dieu ne serait guère compensée par rien.

### III. 2. Le culte philosophique

De même que le thème de l'amitié entre l'homme et le dieu montre qu'Aristote sait donner à la piété et à la pratique du culte un fondement compatible avec les enseignements de la philosophie sur l'absence de providence divine ou sur l'indifférence des dieux immobiles, de même certains textes témoignent que, sur la question plus précise des formes que le culte doit revêtir, il sait aussi procéder à l'adaptation des pratiques religieuses à ses propres thèses philosophiques, concernant la nature des dieux et celle de l'âme. Cette question des modalités rituelles, en effet, demeure problématique, puisqu'elles sont exécutées par des hommes qui n'ont rien à en espérer, ni dans cette vie, ni dans l'au-delà, et qu'elles s'adressent à des dieux qui, de toute façon, ne peuvent pas en avoir connaissance. Il s'avère donc nécessaire d'adapter les voies du culte aux horizons de l'existence humaine, d'une part, à la nature noétique et auto-contemplative des dieux, d'autre part. Répétons que les traités aristotéliens ne présentent que très modérément pareille adaptation. Aristote ne récuse jamais la pratique traditionnelle du culte ; il ne se propose pas d'opérer une réforme des fêtes religieuses ni des coutumes sacrificielles. Au sujet des pratiques cultuelles, son discours est le plus souvent conventionnel. Cependant, dans quelques textes, il exprime une certaine tendance à traduire le culte dans le langage de la philosophie.

Deux passages, en l'occurrence, témoignent de cette adaptation des thèmes religieux aux indications philosophiques, deux passages qui appartiennent tous deux aux développements consacrés à la place que tient la contemplation dans la vie heureuse et dont il ressort, dans les deux cas, que la vie philosophique est une façon de rendre un culte approprié à la divinité. Dans le dernier livre de l'*Ethica Nicomachea*, Aristote, pour convaincre que la contemplation (*θεωρία*) constitue le plus grand bonheur qui soit, multiplie les arguments en tout genre, certains issus de la définition générique du bonheur<sup>1</sup>, d'autres qui mettent l'accent sur les qualités intrinsèques de cette activité<sup>2</sup>, d'autres encore qui affirment qu'elle constitue la finalité naturelle de l'homme<sup>3</sup>, d'autres enfin qui la valorisent en rapport avec les dieux. Ceux-ci, dit Aristote, ne connaissent

---

<sup>1</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177a12 *sqq.* Puisque le bonheur est conforme à la vertu, la vertu la plus haute – celle de l'intellect – sera aussi le plus grand bonheur.

<sup>2</sup> Le plaisir (*Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177a23-27) ; la continuité (*Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177a22-23) ; l'auto-suffisance (*Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177a22-b4 ; X, 8, 1178a9-b7) ; la noblesse de la faculté qui l'exécute (*Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177a21) et des objets qui l'intéressent (*Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177a22) ; le loisir (*Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177b4-20).

<sup>3</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1178a2-8.

aucune autre activité<sup>1</sup> et chérissent donc tout particulièrement les hommes qui s’y adonnent :

« Et celui qui exerce son intellect et qui en prend soin semble être le mieux disposé et le plus aimé des dieux. En effet, s’il arrive que les dieux prennent quelque soin des hommes, comme on le pense, il serait également raisonnable qu’ils prissent plaisir à ce qui est le meilleur et qui leur est le plus apparenté (c’est-à-dire l’intellect) et qu’ils récompensassent ceux qui chérissent et qui honorent principalement cela, parce que ces derniers prennent soin de ce qui leur est cher et qu’ils agissent droitement et de belle manière. Or, que toutes ces qualités appartiennent au savant principalement, cela n’a rien d’obscur. Il est donc le plus aimé des dieux. »<sup>2</sup>

La thèse selon laquelle les dieux prennent soin des hommes est ici clairement présentée comme le produit d’une représentation traditionnelle (ὡσπερ δοκεῖ), qui n’est pas nécessairement à mettre au compte des conceptions aristotéliennes<sup>3</sup>, mais qui trouve toutefois parfaitement sa place au sein d’un discours à la fois éthique et protreptique. Gauthier et Jolif<sup>4</sup> expriment nettement leur refus de croire qu’Aristote s’exprime ici sincèrement : « Mais Aristote ne parle pas ici du Dieu de la *Métaphysique*, auquel il croit, il parle des dieux de la foule, auxquels il ne croit pas, et il se contente de faire appel aux croyances populaires pour faire, devant la foule, l’apologie du philosophe. » On constate ici l’emploi de ce procédé interprétatif<sup>5</sup> qui disjoint radicalement, chez Aristote, les propos philosophiques théoriques et ceux d’ordre pratique. Les auteurs se refusent ici à croire, non pas seulement qu’Aristote adhère à la thèse de la providence divine, mais qu’il puisse être sincère dans l’un ou l’autre aspect de la totalité de cette argumentation. En la matière, Pépin<sup>6</sup> exemplifierait plutôt la recherche d’une voie interprétative moyenne : la philosophie d’Aristote, selon lui, en serait ici à une phase de tâtonnements. Aucune de ces pistes, cependant, n’envisage la possibilité qu’Aristote mélange sciemment un discours philosophique à un discours traditionnel, afin de donner un plus grand crédit à la

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1177b26-1178a2 et surtout X, 8, 1178b7-27.

<sup>2</sup> *Ibidem*, X, 9, 1179a22-30 : ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν. εἰ γὰρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὡσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὐλογον χάρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ’ ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένων καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας. ὅτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλιστα ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. θεοφιλέστατος ἄρα.

<sup>3</sup> S. Broadie et Ch. Rowe (2002, p. 448) estiment toutefois qu’Aristote peut adhérer à cette thèse : il expérimenterait, en tant que philosophe, que le dieu, premier moteur de l’âme comme de l’univers, selon l’*Ethica Eudemia*, VIII, 2, accorde l’illumination. On ne trouve toutefois, dans les textes, nul témoignage clair en faveur de cette interprétation.

<sup>4</sup> R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif, 1958, II, p. 898.

<sup>5</sup> Cf. p. 683.

<sup>6</sup> J. Pépin, 1971, p. 228.



valorisation de la vie philosophique à laquelle il procède ici. R. Bodéüs<sup>1</sup>, en revanche, montre à juste titre qu'il ne faut déduire de ce passage ni qu'Aristote croie vraiment en l'existence d'une providence divine, ni qu'il s'accommode platement des opinions populaires, mais qu'il les utilise plutôt, en les déformant, afin de lutter contre l'antique crainte de l'ὕβρις qui défend aux hommes de vivre la vie des dieux et, par suite, de pratiquer la philosophie. Et, si pareille déformation des opinions traditionnelles est possible, c'est vraisemblablement parce que la lecture aristotélicienne de leur origine l'autorise à fonder sur elles son argumentation philosophique.

De fait, Aristote procède ici à un savant mélange des genres. Il conjugue aux représentations traditionnelles du divin celle que la philosophie a élaborée et fonde le tout sur le principe de l'amour du semblable par le semblable. À l'idée communément partagée selon laquelle les dieux s'intéressent aux hommes, récompensent les hommes de bien et châtent l'injustice ou le vice, il associe cette valorisation philosophique de la philosophie elle-même, au motif que l'homme et le dieu sont apparentés par l'intellect, ainsi que ce principe selon lequel l'amour naît toujours entre deux êtres semblables. Il lui reste alors simplement à tirer les conséquences de ces trois bases argumentatives : les dieux aiment – et récompensent sans doute – l'homme qui leur ressemble le plus, le σοφός en l'occurrence. La philosophie, en ce qu'elle est une imitation du dieu, devient une piété<sup>2</sup>. Platon, déjà, avait exprimé l'idée que le culte consiste à se rendre semblable aux dieux<sup>3</sup> ; il avait aussi affirmé que les dieux valorisent toujours la vertu, une vertu conforme aux définitions philosophiques<sup>4</sup> ; il avait indiqué que l'homme qui contemple la vérité est le plus aimé des dieux<sup>5</sup> ; enfin, il avait suggéré que cette contemplation était une voie d'immortalité et de salut, puisque c'est sur la parenté de l'âme à l'intelligible que l'immortalité de celle-ci se fonde<sup>6</sup>. Aristote prolonge ici cette transposition platonicienne de la philosophie dans le domaine religieux<sup>7</sup> : ici aussi, la philosophie, dans sa plus haute réalisation, apparaît comme un nouveau mode de piété<sup>8</sup>, dans lequel l'homme gagne une forme limite

<sup>1</sup> R. Bodéüs, 1975, p. 27-30.

<sup>2</sup> Sur l'importance du thème de l'imitation dans la définition aristotélicienne de la piété, cf. R. Bodéüs, 1992, pp. 236 *sqq.*

<sup>3</sup> Platon, *Lois*, III, 716c-d.

<sup>4</sup> Platon, *République*, X, 612e-613a.

<sup>5</sup> Platon, *Banquet*, 212a.

<sup>6</sup> Platon, *Phédon*, 84a-b ; 106b-107d.

<sup>7</sup> Sur ce point, voir, entre autres, Festugière (1967, pp. 48-60) ou More (1921, pp. 285-286 et 302).

<sup>8</sup> Comme le soulignent à juste titre S. Broadie et Ch. Rowe, 2002, p. 448. Feibleman (1958-1959, p. 131) a, sur cette question, une formule très frappante : « The religious life is the rational life, the holy life is the life of reason. »

d'immortalité<sup>1</sup>. Elle n'est pas loin de constituer un culte, puisque la σοφία est la meilleure manière de plaire aux dieux et, par suite, de leur témoigner sa déférence.

L'*Ethica Eudemia* procède clairement à cette transposition de la philosophie, du domaine de la piété vers celui du culte. Dans le dernier chapitre du traité, la contemplation du dieu n'est pas uniquement présentée comme le moyen d'établir une norme claire de choix des réalités bonnes qui ne sont pas également belles :

« Le choix et la possession des biens naturels (biens du corps, richesses, amis ou autres biens) qui permettront le plus de contempler le dieu, voilà ce qui sera le meilleur, et cette norme sera la plus belle. En revanche, le choix et la possession qui, soit par défaut, soit par excès, empêchent de servir et de contempler le dieu, ceux-là sont mauvais. »<sup>2</sup>

Ici, Aristote assimile la contemplation théorique du dieu à un culte. C'est le vocabulaire religieux (τὸν θεὸν θεραπεύειν) qui sert à la décrire. Aristote semble se souvenir, dans ce texte, de la caractérisation platonicienne du culte dans le *Timée*<sup>3</sup> qui rattache au soin qu'on porte à l'intellect le service du divin. Il traduit en tout cas, très clairement, dans le domaine religieux, les enseignements de sa philosophie sur la nature noétique du divin, sur son occupation tout entière contemplative, sur la parenté que l'homme entretient avec lui à cet égard. Il associe les thématiques religieuses traditionnelles d'une part à la conception philosophique et platonicienne du culte, qui l'assimile à une imitation, et, d'autre part, à la conception aristotélicienne, non moins philosophique, de la divinité contemplative. De la sorte, la contemplation, parce qu'elle rend semblable à la divinité, est aussi une façon de servir, peut-être même la meilleure. Nul doute, en tout cas, que ce texte témoigne de la contamination des thématiques religieuses par les enseignements théologiques de la philosophie. Parce que la tradition théologique, aux yeux d'Aristote, est une philosophie qui s'ignore, on comprend que le culte de la divinité s'apparente à la pratique de la philosophie<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177b33 : ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν

<sup>2</sup> *Ethica Eudemia*, VIII, 3, 1249b16-21 : ἥτις οὖν αἴρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν, ἣ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος· ἥτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. La conjecture de Robinson, reprise par M. Mingay, τὸ <ἐν ἡμῖν> θεῖον, à la ligne b20, et formulée sur la base de la lecture de Dirlmeier (cf. chapitre V, p. 358, n. 4), n'a aucun fondement. Certes, Aristote peut associer le dieu et notre intellect, comme en *Politique*, III, 1287a28-31, mais il ne les confond toutefois pas. Bien qu'il puisse dire de l'intellect qu'il est un dieu en nous, comme en *Protreptique*, 10c, il ne procède à aucune assimilation du dieu et de l'intellect humain. Du reste, les lignes qui précèdent cet extrait montrent clairement que le dieu ne désigne pas ici notre intellect, mais la divinité elle-même. En ce sens, cf. W. J. Verdenius (1971), S. Broadie et Ch. Rowe (2002), M. Woods (1982, p. 184) et B. Dumoulin (1998).

<sup>3</sup> Platon, *Timée*, 90c.

<sup>4</sup> Cf. R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif, 1958, II, p. 859.

---

## CONCLUSION

---

La conception aristotélicienne du divin est au carrefour de plusieurs paradoxes, réels ou apparents, inhérents ou accessoires, mais dont chacun trouve sa source dans la relation qui unit les concepts qu'Aristote met en œuvre à ce propos et la problématique qui l'y encourage. En premier lieu, il y a cette apparente étrangeté conceptuelle, qui veut que les notions essentielles à la représentation philosophique du dieu, bien qu'elles soient toutes explicitement assumées par Aristote, ne trouvent jamais chez lui le prolongement doctrinal auquel on s'attendrait spontanément de la part d'un héritier du platonisme. Son dieu est bon sans être généreux ; il est intelligent sans être omniscient ; il est une cause de beauté, sans qu'aucune providence n'y collabore. Bien entendu, il n'y a là aucun paradoxe véritable. Aristote ne contrevient pas à la logique, il n'inscrit pas la contradiction au cœur de ces concepts. Disons plutôt qu'il les déplace, en réorganisant le champ auquel ils appartiennent autour de la notion centrale d'ἐνέργεια, de sorte qu'ils collaborent tous désormais à la définition d'un être premier et causalement efficace, d'un principe en somme.

L'histoire de la philosophie enseigne l'existence d'un autre paradoxe, réel celui-ci. La conception aristotélicienne du divin est curieusement passée à la postérité, à l'époque médiévale, en raison de ce qu'on a cru pouvoir lire en elle, mais qu'elle ne contenait pourtant pas : un témoignage rationnel, en faveur de la doctrine judéo-chrétienne d'un dieu unique, omniscient, provident et créateur. Saint Thomas, jusque dans son œuvre de commentateur, souligne l'accord de la pensée du « Philosophe » avec les enseignements de la foi. Aussi explique-t-il que la causalité motrice du Premier Moteur repose sur sa volonté<sup>1</sup>, que son intelligence a connaissance de toute chose<sup>2</sup> ou que l'éternité du mouvement circulaire ne nie pas la doctrine de la Création<sup>3</sup>. Cette lecture répond évidemment à des motivations idéologiques, étrangères à la nature de la philosophie aristotélicienne. On sait très bien que le souhait de mettre la raison et la foi en conformité l'une avec l'autre, de montrer que la théologie révélée prolonge les indications de la raison,

---

<sup>1</sup> Thomas d'Aquin, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, § 2535.

<sup>2</sup> *Ibidem*, §§ 2614-2615.

<sup>3</sup> *Id.*, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*, § 974.

sans en contredire aucune, explique en grande partie que l'interprétation thomiste, si subtile dans son détail, adopte toutefois des orientations générales contraires à son objet. Cela ne dit toutefois rien des mécanismes grâce auxquels peut opérer la déformation. Or, celle-ci semble être le produit d'une tendance à désolidariser chaque concept de son fondement argumentatif, à le considérer isolément ou à l'associer à une logique différente, pour qu'il contribue ensuite à l'élaboration d'une doctrine nouvelle. Rapprocher la doctrine monothéiste de la philosophie aristotélicienne, c'est ainsi, au sein de cette dernière, détacher la question du nombre des dieux de celle du nombre des principes ; c'est confondre l'individualité de l'Acte pur et l'unicité du dieu, au mépris de la logique du principe qui, pour rendre compte de la multiplicité des déplacements stellaires, impose de procéder à la multiplication des moteurs immobiles. Adosser la causalité du Premier Moteur Immobile à la voie de l'efficience et de la création, c'est disjoindre la notion de cause première du principe plus général de l'antériorité de l'acte par rapport à la puissance, principe auquel le Premier Moteur Immobile doit apporter une conclusion absolue. Affirmer l'existence, chez Aristote, d'une providence divine, c'est oublier que l'identité du Premier Moteur Immobile au bien et à l'acte de l'intellect repose, *in fine*, sur son statut de principe et, par suite, sur le réquisit de son autarcie. En somme, il s'agit, en chaque cas, de détacher un concept – l'unité, la cause première, le bien, l'intelligence – de son fondement problématique – l'ἀρχή –, afin de le mettre au service d'autres exigences démonstratives.

Ces deux paradoxes ont ceci de commun qu'ils laissent la conception aristotélicienne du divin intacte. Ils n'en révèlent pas la contradiction interne, mais plutôt l'étonnement ou le malentendu qu'elle peut susciter, lorsqu'on l'envisage d'un regard extérieur, c'est-à-dire lorsqu'on se méprend sur la nature de la problématique philosophique dont elle est le produit. Ces deux paradoxes reposent, chacun à sa manière, sur la considération d'une philosophie désarticulée, dans laquelle les concepts et les doctrines sont coupés de leurs racines problématiques. Cependant, si l'on procède à l'inverse et qu'on ne néglige pas d'observer l'articulation particulière qui relie les concepts aux problèmes, les doctrines aux questions, c'est alors à un troisième paradoxe qu'on aboutit, celui d'une théologie non théologique ou, si l'on souhaite reprendre la terminologie aristotélicienne en la matière, d'une science théologique<sup>1</sup> qui n'est toutefois pas une théologie<sup>2</sup>. Réel, profond, ce paradoxe n'est pourtant ni une contradiction ni l'aveu d'un échec. Il ne suggère pas que la conception aristotélicienne du divin s'enferme dans l'inconséquence ; il n'exprime pas non plus son incapacité à réaliser ses ambitions scientifiques initiales. Il traduit plutôt la singularité de la dynamique argumentative et problématique qui la structure, en montrant comment l'étude aristotélicienne des réalités divines, bien qu'elle propose une définition conceptuellement riche et originale de la nature des dieux, de leurs fonctions et de leurs

---

<sup>1</sup> « ἐπιστήμη θεολογική », *Métaphysique*, E, 1, 1026a19.

<sup>2</sup> Cf. introduction, pp. XIV-XIX.

activités, n'obéit cependant pas au projet d'élaborer une science de la divinité elle-même, mais des êtres premiers bien plutôt, et des principes essentiellement.

Aussi avons-nous pu proposer, au seuil de ce travail, de procéder à une substitution, celle de l'*archologie* à la *théologie*. Par là, nous souhaitons rattacher la conception aristotélicienne du divin à son questionnement fondateur véritable et ainsi rendre pleinement compte de sa signification et de sa fonction. Sans doute ce recadrage épistémique a-t-il quelque légitimité, dans la mesure où il permet d'éclairer la nature du questionnement aristotélicien sur le divin. En effet, il ne semble pas que celui-ci produise une seule doctrine qui ne soit marquée, dans son contenu comme dans sa forme, du sceau de la problématique archologique. Chacune, au contraire, semble avoir été formulée dans l'unique but d'apporter une réponse à la question du principe premier. Il en va ainsi de l'étude physique des réalités divines, dont on a souhaité montrer, dans la première partie, qu'elle répondait à l'élaboration conceptuelle de la nature du principe premier du mouvement. Il en va de même pour l'examen non plus physique, mais ousiologique de ce principe, examen qui fait l'objet de la seconde partie de ce travail, et dont chaque réalisation – la doctrine de l'Acte pur, la perfection et l'intelligibilité maximale du Premier Moteur, la structure téléologique de sa causalité ou bien encore le caractère autarcique de sa contemplation – obéit d'abord au réquisit conceptuel de la primauté, sans lequel il n'est pas de principe véritable, avant de collaborer à l'esquisse du dieu.

Sans doute cette substitution du concept d'archologie à celui de théologie permet-elle également de mieux apprécier le *modus operandi* de chacun des moments principaux de l'enquête aristotélicienne sur le divin, en rendant plus manifeste la subordination de chaque étude du principe aux outils conceptuels de la science au sein de laquelle elle intervient. De fait, il y a, chez Aristote, des nuances méthodologiques et conceptuelles non négligeables qui, au sujet du Premier Moteur Immobile, distinguent entre elles les diverses enquêtes physiques, tout autant que l'enquête physique de l'enquête ousiologique et qui répondent toutes, en tout cas, au souci de produire du principe une représentation qui soit en harmonie avec la nature des êtres et des phénomènes dont il doit rendre compte. La possibilité du concept de Premier Moteur Immobile semble ainsi annexée à la prééminence d'une certaine définition de la science naturelle et du mouvement, définition dont l'absence implique également celle d'un moteur premier transcendant. La *Physique* prête ainsi à ce moteur des qualités d'immobilité, d'éternité, d'unité ou d'immatérialité, qui sont toutes issues de l'analyse du mouvement éternel unique qu'il doit permettre d'expliquer, tandis que l'enquête ousiologique de *Métaphysique* Λ s'organise autour d'outils conceptuels – l'acte, le bien, la *διὰ γωγγή* – qui possèdent une capacité plus grande à dire la nature d'une certaine substance. C'est là le résultat de ce phénomène de *régionalisation des discours* sur lequel nous avons insisté en introduction, de façon à préciser la nature du questionnement archologique auquel la conception aristotélicienne du divin répond, phénomène que nous

avons pu ensuite observer à de multiples reprises dans les textes et qui, en tout état de cause, confirme clairement que la question du divin, chez Aristote, est une question archologique, puisqu'elle épouse toujours la méthode et le rythme grâce auxquels une science donnée parvient à se frayer un chemin jusqu'à l'*ἀρχή* de son objet.

Enfin, ce recentrement de l'analyse autour du concept d'archologie permet de mieux définir les limites du questionnement proprement aristotélicien sur le divin, de sorte qu'il devient alors possible d'apprécier son rapport au discours théologique, avec lequel Aristote le fait parfois dialoguer, à travers quelques remarques allusives et le plus souvent traditionnelles. Aussi avons-nous consacré une dernière partie de ce travail à la résurgence de ce discours théologique qui réaffirme, à sa manière, la nature essentiellement archologique de l'enquête aristotélicienne sur le divin. La tradition théologique, en effet, qu'Aristote convoque le plus souvent, confirme, par sa fonction simplement conclusive, que la recherche archologique est pleinement apte à dire la nature du divin ; elle suggère également, en vertu de son origine philosophique antédiluvienne, qu'il n'est pas de théologie au sens strict, que le discours théologique n'est pas un discours autonome, mais simplement le produit d'une recherche philosophique, dont l'articulation autour de la question du principe suffit à éclairer, si ce n'est intégralement, de façon satisfaisante, à tout le moins, la nature et la fonction du divin. L'étude archologique, en somme, même lorsqu'elle s'efface au profit de la théologie, ne laisse pas de soutenir silencieusement le discours, de sorte que la philosophie est toujours maîtresse des représentations théologiques.

Est-ce à dire que la conception aristotélicienne du divin est le produit d'une recherche problématique tellement étroite, conjugée à une méthode tellement singulière, qu'elle ne présente aucun enseignement dont une pensée proprement théologique puisse s'emparer, pour l'implanter et le faire fructifier dans une terre nouvelle ? Faut-il conclure que, parce qu'elle est initialement étrangère au questionnement théologique, et religieux de surcroît, elle ne présente par conséquent aucune prise à laquelle une réflexion théologique puisse se rattacher ? Il faut répondre par la négative. Ce n'est pas là le moindre des paradoxes de cette philosophie du divin, qui, bien qu'elle ne s'engage pas explicitement dans une recherche théologique, semble pouvoir l'éclairer en retour. Peut-être même est-ce pour cette raison précisément qu'elle donne l'occasion d'envisager la question théologique sous un jour nouveau : parce qu'elle ne s'ordonne pas à la science du dieu, mais à celle du principe, elle s'extirpe donc d'un champ conceptuel qui possède sa propre logique et ses propres attentes. Elle ne s'effraie pas des conséquences logiques des concepts qu'elle met en œuvre et s'évite ainsi d'avoir à opérer certaines concessions. Il en résulte la possibilité, pour la pensée, de procéder à de nouvelles articulations conceptuelles, dont la philosophie et l'intelligence sortent renforcées.

On peut en donner une illustration, en soulignant l'intérêt théologique que présente cette pensée du divin qui, sur la question de la perfection, tout autant que sur celle du principe, se refuse à toute concession. Aristote accepte, une à une, les conséquences de la logique du principe qui réclame tout autant d'en assurer la primauté et, partant, de l'associer à la perfection et à l'autarcie, que d'en passer par la question de la causalité. Il ne renonce pas à la perfection. Il ne renonce pas non plus à ce que cette perfection s'infuse dans le monde. Il ne l'adapte pas au réquisit de la causalité ni ne renonce à la causalité en raison de la perfection. De l'une et de l'autre, au contraire, il respecte scrupuleusement la nature et la pureté, en les réconciliant par le haut, dans cette structure causale nouvelle, qu'il estime être le premier à penser correctement : la finalité. J.-B. Gourinat, remarque que, ce faisant, Aristote propose une « théologie sans espérance »<sup>1</sup>, une théologie dans laquelle l'homme est renvoyé à sa propre responsabilité, puisqu'il n'a rien à attendre de la providence : ni châtiments à craindre, ni récompenses à espérer. Il n'est rien de plus exact. À la question : « Que m'est-il permis d'espérer ? », Aristote aurait sans doute répondu qu'il ne nous était rien permis d'espérer qui vienne de Dieu. Et peut-être aurait-il ajouté qu'il nous était cependant permis d'espérer nous hisser, dans la mesure du possible, jusqu'à son niveau. C'est pourquoi cette théologie *sans espérance* n'est toutefois pas une théologie *désespérée*. Elle réjouit l'âme, au contraire, en faisant naître en elle de l'amour et de l'admiration pour ce dieu si parfait qu'il ne condescend à rien. Elle la purifie de ses attentes mercantiles et de ses passions violentes. Elle l'élève, enfin, en l'encourageant à vivre, par l'acte de l'intelligence, l'existence des dieux. C'est une théologie dépassionnée, en somme, une théologie de l'intelligence, dans laquelle l'homme, s'il n'a rien à attendre de Dieu, a tout à gagner de lui-même.

---

<sup>1</sup> J.-B. Gourinat, 2004, p. 75.

---

# INDEX NOMINUM

---

## A

- ACADÉMIE, 22, 23, 102, 447, 478, 492, 502, 504, 506, 511, 512, 519  
AGAMEMNON, 117, 522  
ALEXANDRE D'APHRODISE / PSEUDO  
ALEXANDRE, 79, 135, 165, 183, 210, 216, 217, 289, 336, 339, 347, 353, 354, 357, 366, 408, 411, 421, 443, 481, 515, 516, 529, 563, 566, 571, 580, 583, 584, 585, 588, 606, 617, 654, 667, 673, 677  
ALLAN, D. J., 18, 213, 419, 420  
AMMONIUS, 19  
ANAXAGORE, 6, 8, 10, 11, 12, 118, 122, 138, 139, 254, 265, 266, 290, 291, 311, 313, 314, 426, 427, 440, 449, 542, 560  
ANAXIMANDRE, 4  
ANAXIMÈNE, 6  
ANDRONICOS DE RHODES, 47  
APULÉE, 125  
ARCHYTAS, 478  
ARISTOPHANE, 117, 118  
ARMSTRONG, G. C., 656  
ARNIM VON, H., 22, 111, 192, 193, 195, 202, 204, 236, 358, 656  
ATLAS, 164, 668  
AUBENQUE, P., V, 32, 77, 78, 85, 170, 408, 444, 450, 601, 602, 670, 671  
AUBRY, G., 246, 280, 281, 282, 288, 289, 290, 312, 313, 314, 325, 344, 355, 356, 377, 415, 421, 455, 456, 491, 514, 520, 568, 610, 611, 654  
AULU-GELLE, 19  
AVERROÈS, 51, 336, 353, 354, 357, 401, 408, 538, 563, 584, 588, 649
- ## B
- BABUT, D., 6  
BAILLIE, H. W., 583, 635  
BARBOTIN, E., 80, 353  
BARNES, J., 6, 7  
BASTIT, M., 247  
BEERE, J., 279, 280, 287, 288, 290, 518, 526, 529, 539, 551  
BENATOUIL, T., 90, 675  
BERNAYS, J., 18, 21, 111, 131, 134, 194, 195, 196, 545, 546  
BERTI, E., V, XV, 22, 23, 33, 101, 111, 121, 132, 160, 194, 195, 197, 201, 206, 210, 215, 220, 222, 224, 236, 237, 238, 240, 245, 339, 376, 377, 378, 382, 383, 385, 389, 398, 408, 409, 425, 426, 427, 448, 454, 456, 489, 545  
BESNIER, B., 169  
BIDEZ, J., 18, 201  
BIGNONE, E., 18, 20, 21, 28, 193, 198, 204, 454  
BLASS, F., 134  
BODÉÛS, R., XII, XIII, XVI, XVII, 84, 94, 106, 135, 139, 143, 153, 208, 221, 303, 352, 353, 453, 662, 663, 667, 668, 670, 673, 677, 681, 683, 688  
BODNÀR, I., 166, 174, 175, 176, 180, 185  
BOLTON, R., 139, 674  
BONITZ, H., 254, 292, 293, 320, 321, 348, 366, 455, 483, 566, 580, 586, 591, 603, 613, 651, 653, 656, 667, 677, 678  
BOS, A. P., 20, 111, 124, 193, 204  
BOTTER, B., VIII, XII, XIII, XV, XVII, 110, 111, 121, 193, 194, 202, 215, 220, 221, 222, 224, 259, 476, 567, 572, 583, 586, 588, 594, 671, 675, 677, 680, 683, 685  
BOUSSET, M., 514, 515  
BOYANCÉ, P., 669, 680  
BRACHET, R., 22, 30, 32, 105, 111, 128, 167, 454, 545, 547  
BRAGUE, R., 558, 566, 650  
BRÉHIER, E., 170, 528  
BRISSON, L., 13, 66, 119, 300, 542, 544  
BROADIE, S., VI, XIX, 5, 6, 7, 69, 170, 182, 230, 355, 425, 428, 441, 456, 561, 687, 688, 689  
BRUNSCHWIG, J., 35, 36, 47, 546, 581, 586, 600, 601, 602, 610, 611, 612, 613, 614, 616, 617, 618, 620, 621, 622, 623, 626, 627, 628, 630, 633, 634, 635, 637, 638, 640, 641, 642, 643, 645, 651, 652, 653, 654, 655, 656  
BURNYEAT, M., 236, 238, 550  
BYWATER, I., 205, 417, 581



**C**

CALLIPPE, 479, 480, 481, 509, 510, 511, 512, 521, 526, 527  
CARDULLO, R. L., 183, 409  
CARTERON, H., 35  
CAUCHY, V., 426, 427  
CHANTRAINE, P., 5, 94, 117, 459, 596, 667  
CHERNISS, H., 110, 111, 131, 165, 167, 168, 191, 195, 202, 210, 222, 224, 225, 313, 545  
CHRIST, W., 354, 355, 357, 359  
CHROUST, A. H., 23, 29, 33, 101, 195, 545  
CICÉRON, 17, 19, 20, 22, 24, 31, 33, 101, 102, 105, 109, 110, 111, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 131, 140, 146, 193, 194, 195, 198, 201, 202, 203, 204, 402, 434, 544, 560, 562, 669, 679  
CLEARY, J., 240, 267, 276, 491, 492, 500, 518, 609  
CLÉMENT DE ROME, 105, 120  
CLEVE, M., 7, 10  
COHEN, S., 175  
CORTE DE, M., 83, 355, 455  
COULOUBARITSIS, L., 49, 85, 169, 170, 171  
CROISSANT, J., 546  
CRUBELLIER, M., 244, 246, 284

**D**

DAVIES, J. C., 158, 229  
DEFILIPPO, J. G., 331, 335, 339, 342, 558, 571, 572, 574, 576, 577, 583, 600, 601  
DÉMOCRITE, 4, 254  
DÉTIENNE, M., 311  
DEVEREUX, D. T., 245  
DICKS, D. R., 511  
DIELS, H., 4, 35, 193, 352  
DIÈS, A., 12, 15, 302, 543  
DIOGÈNE D'APOLLONIE, 6  
DIOGÈNE LAËRCE, 102, 104, 671  
DIRLMEIER, F., 18, 358, 656, 689  
DONINI, P., 240, 518, 539, 615  
DUHEM, P., 120, 147, 478, 519, 521, 526  
DUHOT, J.-J., 364  
DUMINIL, M.-P., 558, 577, 584, 603, 613, 624  
DUMONT, J.-P., 4  
DUMOULIN, B., 111, 194, 202, 210, 224, 225, 236, 358, 453, 510, 522, 534, 609, 610, 611, 613, 653, 656, 689  
DÜRING, I., 23, 109, 231, 236, 248, 453

**E**

EASTERLING, H. J., 46, 197

ELDERS, L., 135, 158, 194, 205, 226, 248, 401, 488, 510, 515, 564, 583, 607, 612, 616, 617, 643, 650, 676  
ÉLÉATES, 8  
ELIAS, 19  
EMPÉDOCLE, 6, 122, 164, 254, 291, 313, 440  
ESCHYLE, 117, 118, 297  
EUDOXE, 22, 23, 103, 477, 478, 479, 480, 481, 511, 512, 521, 526, 527  
EURIPIDE, 117, 118, 297

**F**

FAZZO, S., 89, 322, 323, 327, 355, 359, 360, 361, 362, 363  
FEIBLEMAN, J. K., 688  
FESTUGIÈRE, A.-J., 22, 100, 111, 151, 193, 194, 195, 201, 203, 204, 205, 671, 688  
FINE, G., 262  
FORTENBAUGH, W. W., 685  
FRANCK, E., 547, 560  
FREDE, M., 236, 237, 240, 248, 493, 516  
FREUNDENTHAL, G., 443  
FURLEY, D. J., 121, 131

**G**

GAISER, K., 353, 355  
GAUTHIER, R. A., & JOLIF, J. Y., 18, 22, 236, 406, 596, 601, 684, 687, 689  
GAYE, R. K., 44  
GERSON, L. P., XIX, 7, 70, 237, 311, 514, 515  
GIGON, O., 22  
GILL, M. L., 175  
GOBRY, I., 594, 656  
GOHLKE, P., 192  
GOMEZ-PIN, V., 575, 650  
GOMPERZ, T., 430  
GOURINAT, J.-B., 410, 448, 449, 450, 694  
GRAHAM, D., 79, 174, 510  
GRUBE, G. A., VIII  
GUTHRIE, W. K. C., VIII, 18, 158, 166, 167, 168, 192, 195, 198, 201, 202, 210, 213, 215, 226, 228, 492, 510, 512, 520, 534, 609

**H**

HADOT, P., 460, 546  
HAHM, D. E., 121, 122, 123, 124, 126, 131  
HAMELIN, O., 18, 166, 170, 276  
HANKINSON, R. J., 138, 162, 177  
HEITZ VON, E., 18, 22, 23  
HÉRACLITE, 4, 297, 432, 451, 541  
HERMIPPE, 23  
HERMOTIME DE CLAZOMÈNE, 311, 560

HÉSIODE, XVI, XVII, 6, 94, 117, 254, 266,  
297, 298, 307, 668, 682  
HÉSYCHIUS, 36  
HICKS, R. D., 352, 353, 579, 583, 644  
HOMÈRE, XVI, XVII, 6, 91, 94, 117, 118,  
279, 297, 298, 307, 459, 522, 675

**I**

ISOCRATE, 21

**J**

JAEGER, W., 6, 18, 21, 22, 23, 33, 48, 68, 130,  
134, 193, 194, 202, 210, 213, 221, 224, 228,  
236, 237, 320, 346, 354, 364, 366, 368, 396,  
400, 481, 483, 489, 492, 499, 509, 510, 511,  
512, 515, 534, 545, 550, 564, 565, 566, 569,  
586, 603, 609, 670, 672, 677  
JAMBLIQUE, 21, 183, 205, 434, 452, 560,  
561, 562, 565, 574  
JANNONE, A., 17, 18  
JAULIN, A., XII, 558, 577, 584, 603, 613, 624  
JOHANSEN, T. K., 158, 166  
JOHNSON, M. R., 400  
JUDSON, L., 80, 82, 83, 427, 442, 456

**K**

KAHN, C. H., 418, 461  
KAIBEL, G., 134, 672  
KIRK, G. S., 7  
KNORR, W. R., 477  
KOCH, I., 607  
KONINCK DE, T., 427, 621, 650  
KOSMAN, A., 69, 428, 554, 586, 595, 613,  
616, 618, 619, 623, 632, 634, 643, 646, 647,  
654  
KULLMAN, W., 353, 361, 465

**L**

LAKS, A., 9, 10, 12, 309, 315, 316, 317, 318,  
321, 322, 324, 325, 327, 330, 332, 333, 336,  
337, 339, 343, 360, 364, 365, 366, 367, 368,  
375, 377, 382, 402, 410, 448, 455, 456, 542,  
555, 557, 558, 562, 563, 564, 567, 568, 569,  
570, 572, 575, 577, 578, 579, 586, 587, 588,  
589, 592, 593, 603, 604, 605  
LANG, H. S., 45, 72, 80, 81, 82, 237, 277, 493,  
614  
LAURENTI, R., 18, 104  
LE BLOND, J.-M., 82, 83, 460  
LEFÈVRE, C., 193  
LERNER, M.-P., 120, 163, 461, 463, 513, 526,  
527  
LESZL, W., XI  
LEUCIPPE, 254, 265, 266, 291, 317

LLOYD, G. E. R., 354, 474, 479, 481, 483,  
488, 490, 518, 525, 526, 527, 536, 677  
LONGO, O., 215  
LOUIS, P., 90, 350

**M**

MAGES, 103, 671  
MANSION, A., 461, 465, 489, 534, 656, 678,  
685  
MANUWALD, B., 323  
MÉGARIQUES, 280  
MÉLISSUS, 8  
MENN, S., 261, 263, 264, 290, 292, 293  
MERLAN, P., 210, 221, 226, 227, 490, 518,  
524, 536, 538  
MICHEL D'EPHÈSE, 553  
MINGAY, J. M., 358, 419, 689  
MORAUX, P., IV, VII, 18, 22, 36, 108, 134,  
139, 166, 184, 191, 192, 210, 213, 215, 216,  
220, 221, 222, 223, 672, 673  
MOREAU, J., 18, 22, 33, 98, 100, 111, 125,  
135, 147, 148, 167, 170, 176, 187, 192, 194,  
195, 201, 203, 210, 409, 429, 453  
MOREL, P.-M., 459  
MORISON, B., 63  
MUGNIER, R., 69, 210, 428

**N**

NADDAF, G., 4  
NATALI, C., VI, VIII, XIII, XV, 51, 63, 84,  
163, 175, 185, 210, 213, 220, 222, 224, 269,  
348, 350, 351, 354, 355, 356, 357, 358, 364,  
367, 409, 411, 412, 425, 436, 518, 539, 550,  
552, 553, 564, 566, 572, 577, 583, 624, 648,  
653, 654, 656, 670, 675, 676  
NATORP, P., XVII  
NÉMÉSIUS, 128  
NILSSON, M. P., 94, 95  
NORMAN, R., 581, 583, 600, 601, 602, 634  
NUYENS, F., 22, 23, 193, 236, 583

**O**

OGGIONI, E., 236  
OLYMPIENS, 117, 297, 667, 678  
OLYMPIODORE, 105, 402  
ONOMACRITE, 669  
ORPHÉE, XVII, 669  
OWEN, G. E. L., 673, 674, 245, 750, 753, 759,  
761, 763, 764, 765, 766, 767  
OWENS, J., 236, 237, 238, 377, 441, 496, 518,  
530, 536, 538, 539

**P**

PARMÉNIDE, 4, 8, 22

PAULUS, J., 68  
PELLEGRIN, P., 36, 42, 44, 46, 48, 136, 163,  
182, 183, 184, 190, 191, 215, 465, 656  
PÉPIN, J., 21, 22, 110, 111, 112, 123, 132,  
153, 162, 166, 196, 198, 199, 203, 453, 468,  
545, 546, 547, 687  
PHILODÈME, 17  
PHILON, 19, 24, 28, 29, 30, 109, 124, 125,  
133, 205, 206, 212, 434, 435, 454, 468, 609  
PHILOPON, 47, 136, 171, 183, 205, 352, 440,  
581, 669, 670  
PLATON, VIII, XVI, 4, 11, 12, 16, 20, 21, 22,  
23, 26, 27, 39, 63, 66, 67, 93, 94, 95, 97, 98,  
100, 102, 103, 108, 109, 110, 118, 119, 130,  
131, 140, 145, 147, 149, 150, 168, 193, 207,  
211, 221, 236, 254, 261, 262, 265, 266, 267,  
288, 291, 293, 298, 300, 301, 304, 311, 313,  
314, 317, 337, 347, 392, 402, 406, 410, 426,  
428, 429, 435, 448, 453, 461, 462, 465, 467,  
469, 472, 477, 490, 491, 499, 500, 509, 512,  
519, 520, 527, 542, 543, 544, 547, 548, 560,  
571, 583, 607, 616, 633, 667, 669, 670, 671,  
685, 688, 689  
PLINE, 22, 23, 103  
PLOTIN, 183, 528, 532, 648, 649  
PLUTARQUE, 19, 20, 24, 560  
PORPHYRE, 47  
PRADEAU, J.-F., 409  
PRÉSOCRATIQUES, XX, 4, 5, 310, 311,  
440, 667  
PROCLUS, 183, 560, 636, 649, 691  
PYTHAGORICIENS, 4, 6, 307, 309, 336,  
337, 338, 427

**R**

RASHED, M., IV, 78  
RAVAISSON, F., 18  
RAVEN, J. E., 7  
REALE, G., 348, 364, 586, 653  
RIST, J. M., 547  
ROBIN, L., 11, 18, 96, 312, 313  
RODIER, G., 18, 352, 353, 583  
ROMEYER DHERBEY, G., XX, XXI, 363,  
364, 376, 378, 411, 412, 422, 583, 613, 614,  
622, 623, 631, 636, 639, 643, 647, 649, 653  
ROSE, V., 21, 109, 128, 193  
ROSS, W. D., 16, 18, 35, 36, 38, 42, 44, 45, 47,  
48, 53, 59, 77, 125, 128, 166, 170, 193, 196,  
198, 204, 210, 224, 230, 231, 246, 260, 267,  
280, 287, 288, 292, 293, 307, 310, 312, 321,  
330, 336, 337, 347, 348, 350, 352, 354, 364,  
366, 367, 401, 408, 424, 438, 442, 443, 444,  
454, 455, 458, 460, 461, 475, 481, 482, 483,  
488, 489, 493, 510, 511, 512, 513, 515, 516,  
526, 538, 557, 558, 562, 563, 564, 565, 567,

569, 571, 574, 575, 576, 577, 579, 580, 581,  
582, 583, 585, 586, 587, 588, 591, 592, 593,  
603, 613, 617, 621, 623, 626, 641, 643, 645,  
647, 650, 652, 653, 654, 656, 667, 677, 678  
ROUX, S., 248, 343, 450  
ROWE, C., 687, 688, 689

**S**

SANDBACH, F. H., 626, 627  
SCHOFIELD, M., 7  
SCHWEGLER, A., 348, 353, 356, 678  
SEDLEY, D., 415, 423, 426, 481  
SÉNÈQUE, 24, 101, 106, 201, 681  
SEXTUS EMPIRICUS, 19, 24, 26, 28, 109,  
434, 610  
SHARPLES, R. W., 163, 183, 536  
SIMPLICIUS, VII, 18, 22, 24, 35, 43, 44, 46,  
51, 63, 79, 134, 135, 139, 153, 165, 166, 171,  
183, 197, 204, 210, 213, 216, 217, 221, 222,  
223, 224, 300, 303, 352, 409, 426, 433, 454,  
469, 477, 479, 481, 508, 511, 516, 529, 535,  
545, 546, 547, 561, 579, 581, 600, 609, 624  
SKEMP, S., 194  
SOCRATE, 11, 12, 94, 153, 262, 298, 332, 486  
SOLMSEN, F., 83, 135, 141, 143, 147, 153,  
158, 168, 170, 179, 184, 191, 192, 210, 217,  
220, 223, 226, 228, 297, 301, 409, 462, 543  
SOPHOCLE, 117  
SORABJI, R., 443  
SPEUSIPPE, XVIII, 22, 261, 307, 308, 309,  
337, 370, 410, 427, 472, 490, 491, 500, 502,  
522, 523  
STEVENS, A., XI  
STEWART, D., 510, 514, 535  
STOCKS, J. L., 215  
STRATON DE LAMPSAQUE, 183  
SUSEMIHL, F., 18, 417, 656  
SYRIANUS, 183, 408, 409, 421

**T**

THALÈS, XVIII, 6  
THEILER, W., 22, 23, 110, 194, 202, 236  
THÉMISTIUS, 35, 171, 321, 332, 339, 358,  
407, 408, 481, 514, 516, 529, 563, 581, 583,  
585, 588, 603, 649, 667, 677  
THÉOPHRASTE, 46, 123, 183, 382, 383, 407,  
410, 412, 451, 488, 528, 530, 532, 685  
THOMAS D'AQUIN, 24, 43, 48, 51, 57, 82,  
83, 429, 435, 508, 538, 559, 613, 649, 650,  
690  
TREDENNICK, H., 321, 354, 364, 366, 481,  
483, 558, 564, 577, 586, 603, 613, 617, 624  
TRICOT, J., 18, 215, 223, 558, 577, 586, 603,  
613, 623, 678

**U**

UNTERSTEINER, M., 21, 22, 131, 193, 195,  
206, 454, 510, 511, 512, 669, 670

**V**

VERBEKE, G., 36, 37, 55, 84, 85, 396, 398,  
464

VERDENIUS, W. J., 689

VERNANT, J.-P., 5, 676

VLASTOS, G., 5, 438

VÖGEL DE, C. J., 111, 193, 435, 679

VUILLEMIN, J., 253

**W**

WALZER, R., 125, 128, 134, 193, 358, 419,  
656

WATSON, G., VIII

WEDIN, M., 616

WERNER, C., 68, 210

WIELAND, W., 170

WILAMOWITZ VON, U., VIII

WILDBERG, C., 268

WILPERT, P., 22, 193

WOLFSON, H. A., 510, 514, 515, 536, 538

WOODS, M., 397, 398, 689

WRIGHT, L., 521, 526

**X**

XÉNARQUE, 183

XÉNOCRATE, 261, 472, 490, 491, 500

XÉNOPHANE, 6, 7, 8, 10, 70, 297, 541, 667

XÉNOPHON, 12, 30, 301, 428, 429, 461, 465,  
544, 682

**Z**

ZELLER, E., 18, 22, 170, 210, 224, 586, 591

ZEUS, 91, 103, 117, 297, 307, 542, 543, 675,  
676

ZOROASTRE, 22, 23, 103

ZÜRCHER, J., 23

---

# INDEX RERUM

---

## A

- acroamatiques (ἀκροαματικοὶ λόγοι), 18
- acte, VII, XVII, 10, 36, 41, 64, 65, 78, 84, 85, 114, 149, 151, 159, 161, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 188, 207, 208, 228, 229, 233, 234, 242, 243, 245, 246, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 271, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 308, 309, 314, 316, 317, 322, 324, 330, 335, 339, 340, 341, 343, 344, 356, 365, 367, 368, 369, 370, 373, 375, 377, 387, 400, 403, 405, 413, 414, 415, 417, 418, 421, 422, 423, 441, 442, 444, 446, 447, 448, 468, 488, 502, 503, 516, 533, 540, 548, 549, 551, 554, 558, 559, 564, 565, 566, 567, 568, 573, 574, 576, 577, 580, 581, 582, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 594, 595, 596, 598, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 610, 611, 612, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 624, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 635, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 648, 649, 656, 663, 664, 691, 692, 694
- Acte pur, XVIII, XXIII, XXIV, 84, 208, 234, 253, 259, 260, 263, 264, 267, 269, 275, 276, 277, 278, 282, 283, 284, 288, 289, 290, 292, 294, 295, 308, 310, 315, 319, 340, 344, 378, 405, 413, 415, 416, 417, 421, 422, 436, 441, 443, 453, 503, 505, 525, 548, 552, 554, 555, 556, 557, 558, 562, 566, 567, 568, 569, 570, 572, 590, 599, 601, 606, 611, 612, 614, 615, 618, 619, 659, 691, 692, 780, 781
- actualisation, 52, 74, 84, 163, 170, 171, 173, 174, 176, 180, 188, 230, 243, 282, 286, 414, 415, 443, 549, 563, 568, 578, 580, 584, 589, 591, 593, 601, 602, 612, 618, 619, 629, 630, 631, 632, 644
- aether*, 121, 122
- affirmation (κατάφασις), 653
- agent, 65, 67, 159, 171, 188, 190, 242, 243, 286, 294, 354, 424, 426, 427, 434, 438, 440, 441, 442, 458, 467, 551, 552, 554, 557, 628, 629
- alius quidam*, 111, 123, 194, 195, 202
- allégorie de la caverne, 19, 31, 33, 201
- altération, 55, 61, 67, 92, 142, 157, 178, 218
- âme, 13, 14, 15, 16, 19, 24, 26, 27, 39, 45, 62, 63, 66, 68, 69, 70, 75, 95, 96, 97, 98, 102, 103, 105, 110, 111, 130, 131, 132, 147, 155, 158, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 179, 185, 187, 191, 195, 199, 201, 206, 207, 254, 267, 291, 296, 297, 300, 327, 328, 349, 352, 356, 357, 359, 362, 383, 391, 392, 393, 407, 412, 428, 443, 453, 504, 515, 516, 517, 519, 528, 529, 530, 543, 544, 545, 546, 551, 560, 562, 571, 575, 583, 607, 609, 643, 680, 687, 694
- âme du monde, 14, 16, 26, 39, 66, 68, 69, 70, 95, 96, 97, 103, 110, 111, 147, 165, 168, 195, 201, 267, 291, 453, 504, 543
- amour, 86, 106, 108, 117, 131, 356, 363, 378, 383, 392, 400, 401, 402, 405, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 417, 425, 529, 530, 548, 619, 681, 683, 685, 688, 694
- analogie (ἀνάλογον): 90, 91, 125, 126, 246, 342, 343, 376, 380, 381, 386, 421, 529, 563, 648
- antériorité de l'acte, 84, 253, 264, 282, 284, 286, 289, 290, 293, 317, 344
- anthropomorphisme, 6, 297, 299, 541, 667, 668, 677
- aporie, XVII, 107, 187, 240, 245, 260, 261, 263, 264, 265, 267, 268, 284, 287, 289, 292, 316, 346, 351, 378, 411, 413, 419, 422, 450, 537, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 624, 625, 627, 628, 629, 630, 632, 633, 635, 642, 646, 647
- archologie / archologique, XIV, XV, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIV, 2, 163, 200, 227, 269, 284, 289, 295, 296, 304, 314, 341, 345, 371, 443, 444, 445, 454, 456, 470, 492, 518, 523, 524, 527, 541, 542, 548, 553, 659, 692, 693, 781
- argument des rangées, 338, 341, 344, 375, 572, 576, 622
- arithmétique, 99, 477, 506
- art, 15, 19, 24, 30, 99, 130, 201, 211, 242, 291, 332, 351, 352, 361, 430, 459, 460, 461, 463, 465, 538, 670, 671, 676
- artefact, 28, 157, 206, 351, 352, 359, 361, 435, 465
- artisan, 391, 430, 449, 454, 460, 467
- astres, VIII, X, XI, XIII, XXIII, 2, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109,

116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126,  
127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 139,  
145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 163,  
155, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 182,  
187, 189, 191, 198, 200, 203, 204, 205, 208,  
209, 213, 215, 218, 219, 220, 222, 223, 251,  
257, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 390,  
391, 393, 401, 406, 407, 408, 409, 410, 412,  
413, 416, 417, 421, 425, 431, 433, 435, 443,  
448, 449, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 483,  
485, 487, 513, 517, 519, 523, 524, 527, 528,  
529, 530, 544, 548, 559, 613, 628, 659, 662,  
663, 665, 666, 673, 676, 677, 678, 681, 683  
astres fixes, 31, 96, 210, 216, 219, 220, 412,  
558  
astronomie, 27, 32, 95, 99, 103, 147, 197, 240,  
477, 478, 498, 506, 510, 512, 519, 521, 526,  
537  
athéisme, XX, 15, 26, 28, 428, 429  
augmentation, 55, 61, 112, 142, 157  
autarcie, XXIII, 150, 218, 234, 289, 296, 303,  
304, 308, 314, 378, 380, 444, 451, 540, 541,  
552, 553, 554, 575, 577, 594, 608, 620, 636,  
655, 657, 691, 694  
auto-contemplation, 541, 555, 576, 600, 602,  
608, 614, 619, 631, 636, 681  
auto-intellection, IX, 577, 578, 581, 582, 583,  
591, 602, 636, 645, 647, 648, 649, 650, 654,  
656  
automoteur(s) / automotrice(s), XXIII, 37, 38,  
42, 43, 44, 45, 46, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66,  
67, 89, 92, 155, 158, 159, 161, 163, 173, 175,  
179, 185, 187, 188, 189, 209, 227, 231, 267  
automotricité, XXIII, 14, 37, 38, 39, 41, 42, 44,  
50, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70,  
155, 158, 159, 160, 162, 163, 167, 169, 170,  
172, 175, 177, 179, 184, 185, 192, 199, 228,  
230, 231, 267, 275  
auto-suffisance, 540, 602, 686

## B

beau apparent, 332, 342, 403  
beau réel, 332, 342, 403  
bénéficiaire, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358,  
359, 362, 417  
bien apparent, 332, 333, 334, 375, 403  
bien réel, 333, 334, 335, 375, 403  
bien ἀπρακτόν / biens ἀπρακτά, 388, 389, 404,  
418, 419, 420  
bien πρακτόν / biens πρακτά, 386, 388, 389,  
405, 406, 411, 413, 418, 420  
bienheureux, VII, 93, 104, 121, 153, 194, 303,  
665  
bonheur, VII, IX, 99, 357, 399, 452, 553, 561,  
562, 573, 597, 598, 599, 640, 655, 657, 686

## C

*caeli ardor*, 121, 123  
cataclysmes, 670, 671  
catastrophe, 670  
catégorie, 24, 87, 129, 223, 241, 245, 379, 380,  
398, 420, 421, 426, 442, 452, 498, 544, 588,  
614  
cause / causalité efficiente, 43, 82, 83, 423,  
252, 347, 350, 373, 391, 393, 412, 424, 425,  
426, 427, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 440,  
441, 442, 443, 445, 446, 448, 449, 450, 452,  
455, 456, 457, 469, 650  
cause / causalité finale, 43, 49, 82, 150, 163,  
187, 191, 196, 197, 198, 225, 247, 248, 257,  
289, 290, 294, 295, 306, 314, 315, 325, 326,  
327, 330, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 353,  
357, 362, 363, 364, 373, 374, 375, 376, 377,  
378, 379, 380, 381, 383, 385, 386, 390, 391,  
393, 394, 399, 400, 401, 407, 408, 411, 412,  
413, 414, 416, 418, 421, 424, 425, 426, 427,  
428, 429, 431, 433, 435, 436, 437, 438, 439,  
440, 441, 442, 443, 444, 445, 448, 449, 450,  
451, 452, 455, 456, 457, 458, 463, 464, 465,  
469, 495, 527, 539, 541, 546, 548, 556, 557,  
558, 561, 598, 631, 650  
cause formelle, 166, 230, 261, 313, 314, 414,  
439, 464, 465, 466, 467, 650  
cause matérielle, XVII, 6, 166, 440, 466  
cause motrice, XXIII, 6, 15, 49, 157, 158, 169,  
181, 228, 229, 231, 242, 246, 249, 251, 252,  
257, 259, 262, 266, 268, 271, 273, 275, 283,  
291, 310, 311, 313, 350, 425, 436, 438, 440,  
442, 447, 449, 455, 467, 471, 527, 552, 659  
cause productrice, 427, 433, 440, 447, 467,  
527, 650  
chance, 97, 294, 546  
ciel, VII, XXIII, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 50,  
68, 69, 79, 82, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98,  
101, 103, 104, 105, 108, 109, 111, 114, 115,  
117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 135, 144,  
145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153,  
155, 156, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168,  
176, 180, 184, 185, 186, 189, 191, 192, 193,  
194, 199, 200, 201, 203, 204, 207, 209, 210,  
211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219,  
220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 255, 267,  
301, 303, 307, 318, 319, 322, 324, 326, 331,  
356, 364, 365, 367, 368, 372, 373, 374, 376,  
378, 380, 383, 385, 391, 405, 407, 408, 409,  
410, 411, 413, 421, 426, 428, 432, 433, 434,  
441, 444, 470, 473, 474, 485, 486, 495, 503,  
508, 515, 519, 521, 523, 526, 527, 528, 529,  
530, 531, 532, 534, 535, 536, 537, 539, 545,  
555, 559, 560, 628, 661, 666, 667, 675, 679

cinquième corps / cinquième élément, 116, 117, 118, 119, 122, 124, 128, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 146, 160, 161, 166, 178, 182, 183, 199, 203, 676  
 conformément à la nature (*κατὰ φύσιν*), 57, 58, 151, 209, 349  
*consensus gentium*, 673  
 contact, 33, 40, 41, 42, 43, 76, 86, 87, 88, 101, 103, 171, 406, 441, 455, 520, 546, 578, 579, 580, 591, 649  
 contemplation, 27, 28, 29, 31, 33, 99, 100, 108, 132, 201, 219, 300, 358, 380, 387, 402, 406, 515, 540, 550, 551, 553, 554, 562, 563, 592, 593, 600, 602, 614, 636, 686, 689, 692  
 contiguïté, 47, 75  
 continuité, 41, 42, 47, 53, 74, 75, 76, 113, 116, 131, 134, 140, 149, 150, 166, 179, 180, 213, 221, 222, 226, 238, 251, 255, 270, 276, 315, 318, 338, 342, 350, 360, 370, 371, 488, 490, 494, 496, 497, 502, 507, 510, 513, 535, 539, 551, 588, 605, 625, 626, 627, 628, 653, 672, 686  
 contrariété, 179, 180, 337, 441, 538  
 contre nature (*παρὰ φύσιν*), 25, 55, 58, 115, 129, 133, 138, 148, 159, 161, 172, 173, 189, 198, 211, 550  
 corps célestes, XXII, 94, 95, 97, 100, 104, 107, 109, 128, 132, 145, 164, 166, 181, 197, 198, 258, 401, 433, 448, 475, 678  
 corps élémentaires / corps simples, X, 118, 119, 124, 125, 136, 137, 140, 141, 156, 158, 159, 160, 161, 172, 173, 174, 175, 188, 210, 211, 391  
 corruption, 32, 51, 55, 75, 77, 133, 141, 148, 178, 214, 218, 250, 255, 256, 258, 262, 268, 316, 369, 390, 452, 465, 466, 467, 475, 685  
 cosmologie, 13, 136, 184, 191, 510, 512  
 cosmos, XVIII, 5, 6, 8, 9, 11, 14, 16, 24, 25, 26, 33, 51, 92, 93, 101, 105, 118, 133, 134, 135, 137, 142, 147, 165, 175, 190, 198, 201, 219, 234, 254, 265, 289, 291, 409, 423, 434, 520, 526, 542  
 création *ab aeterno*, 453, 468  
 culte, XXIV, 94, 95, 100, 101, 106, 297, 678, 680, 682, 683, 684, 685, 686, 688, 689

## D

démiurge / démiurgique: 13, 14, 95, 96, 119, 201, 254, 373, 409, 431, 453, 458, 544  
 démon / démonique, 303, 458, 459, 460  
 désir, 61, 108, 247, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 342, 343, 345, 352, 356, 363, 375, 376, 381, 383, 385, 386, 387, 388, 391, 392, 394, 401, 402, 403, 405, 407,

408, 409, 410, 411, 412, 417, 418, 427, 528, 529, 537  
 désirable, 86, 295, 315, 325, 326, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 341, 342, 343, 344, 345, 369, 373, 374, 376, 377, 379, 381, 385, 386, 387, 389, 400, 401, 402, 403, 405, 437, 559, 598  
 diminution, 55, 61, 112, 142, 157, 178

## E

écliptique, 96, 111, 255, 256, 479  
 efficacité, 195, 259, 351, 373, 391, 423, 427, 433, 434, 435, 436, 441, 445, 448, 449, 452, 454, 455, 464, 467, 474, 665, 681, 691  
 éléments, VII, 3, 9, 12, 15, 30, 67, 87, 118, 119, 123, 124, 125, 127, 128, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 159, 160, 161, 163, 169, 173, 175, 176, 179, 182, 184, 188, 190, 210, 211, 215, 219, 224, 235, 238, 246, 264, 265, 292, 310, 312, 315, 318, 321, 323, 353, 374, 385, 390, 391, 393, 410, 440, 455, 468, 469, 471, 486, 497, 509, 534, 563, 574, 578, 584, 598, 610, 632, 638, 671  
 entéléchie, 51, 86, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 247, 248, 257, 278, 280, 284, 414, 415, 486, 503, 532, 534, 549, 571, 579, 581, 589, 591, 592, 593, 594, 596, 599, 607, 618  
 entéléchie première, 170, 174, 581, 590, 592  
 entéléchie seconde, 170, 175, 581, 589, 591, 592, 593, 597, 599  
 érotique, IX, XXIV, 394  
 éternité, VII, IX, XII, XIII, XIV, XVIII, 28, 32, 34, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 84, 93, 96, 99, 100, 104, 105, 109, 112, 113, 114, 123, 133, 142, 143, 144, 145, 148, 150, 151, 152, 153, 161, 179, 180, 181, 186, 205, 206, 208, 218, 219, 221, 223, 226, 250, 251, 254, 255, 257, 260, 266, 270, 271, 272, 275, 276, 283, 289, 291, 303, 317, 318, 352, 365, 369, 391, 392, 393, 394, 395, 408, 410, 413, 415, 416, 424, 457, 468, 469, 475, 476, 489, 497, 509, 513, 516, 540, 541, 551, 552, 561, 562, 566, 567, 572, 600, 652, 654, 656, 663, 664, 666, 690, 692  
 éternité du monde, 28, 133, 205, 206, 424, 457, 468, 469  
 éternité numérique, 392, 416  
 éternité spécifique, 392  
 éther, XVIII, 12, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 163, 155, 156, 160, 161, 162, 164, 166, 167, 168, 169, 176, 178, 179, 181, 182, 183,

184, 185, 187, 190, 193, 194, 199, 202, 203, 204, 208, 211, 214, 218, 219, 222, 223, 225, 227, 229, 231, 475, 659, 661, 663, 665, 674, 676, 679  
 étiologie, 454  
 étoiles, XXIII, 28, 29, 30, 31, 94, 95, 101, 106, 109, 111, 122, 124, 125, 126, 129, 135, 145, 146, 147, 150, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 187, 195, 198, 210, 214, 216, 219, 220, 257, 301, 413, 416, 476, 478, 507, 517, 519, 527, 544, 678  
 étymologie, 122, 139, 145, 219, 224, 674  
 excellence, VII, IX, XII, XVI, 34, 45, 63, 116, 117, 143, 150, 158, 163, 202, 296, 299, 301, 302, 303, 304, 379, 384, 407, 445, 542, 543, 560, 592, 595, 596, 598, 599, 640, 656, 674, 681  
 exotérique(s), 3, 18, 20, 23, 101, 134, 135, 454

**F**

fable, 19, 667, 668, 669  
 fatigue, 218, 549, 563, 566, 626, 627, 628, 629, 630, 631  
 félicité, VII, VIII, 153, 165, 218, 296, 303, 663  
 feu, 7, 98, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 126, 137, 138, 139, 145, 156, 158, 159, 161, 175, 183, 188, 211, 301, 336, 391  
 finalité, XXIV, 30, 31, 32, 43, 76, 196, 201, 225, 248, 292, 294, 305, 313, 314, 327, 330, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 371, 376, 377, 379, 380, 382, 384, 385, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 398, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 407, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 423, 429, 430, 432, 433, 437, 439, 440, 445, 449, 452, 455, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 464, 465, 467, 469, 485, 515, 517, 525, 526, 527, 529, 550, 551, 552, 554, 562, 569, 598, 648, 686, 694, 754, 780, 781  
 finalité immanente, 356, 359, 415  
 finalité transcendante, 356, 359, 415  
 foi, 110, 153, 202, 690  
 forme, XII, XXIV, 7, 19, 41, 69, 80, 95, 141, 148, 158, 171, 177, 182, 188, 190, 203, 205, 206, 214, 226, 233, 241, 242, 243, 245, 246, 254, 257, 261, 262, 267, 268, 270, 285, 286, 289, 291, 294, 296, 300, 301, 313, 322, 325, 329, 334, 355, 356, 378, 379, 392, 407, 408, 409, 413, 414, 415, 416, 417, 437, 438, 441, 443, 447, 460, 463, 464, 465, 466, 467, 469, 471, 486, 515, 525, 533, 538, 543, 545, 570, 572, 574, 575, 578, 579, 591, 592, 602, 613, 616, 628, 632, 649, 667, 668, 676, 678, 681, 684, 685

Formes, 252, 261, 262, 313, 337, 339, 500

**G**

génération, 52, 55, 75, 77, 133, 141, 148, 178, 214, 218, 221, 248, 250, 255, 256, 257, 258, 261, 262, 268, 286, 292, 305, 310, 313, 316, 336, 369, 390, 391, 393, 394, 415, 416, 423, 433, 439, 440, 446, 447, 448, 452, 465, 466, 467, 468, 469, 475, 502  
 géométrie, 150, 477, 506, 526, 566  
 Grande Année, 109

**H**

hasard, 15, 16, 27, 28, 31, 48, 130, 242, 266, 310, 399, 421, 459, 463, 478, 528, 593  
*hippopède*, 479  
 hypercosmique(s), 199, 202, 203, 205, 206, 207, 213, 216, 217, 219, 222, 223, 225, 226, 303, 453, 670

**I**

Idée du bien, 389, 396, 398, 399, 421  
 Idées, 17, 20, 22, 23, 201, 205, 226, 243, 244, 256, 261, 262, 263, 267, 277, 312, 337, 395, 396, 398, 409, 426, 446, 447, 472, 490, 491, 499, 501, 502, 504, 525, 537, 539  
 imitation (*μίμησις*), 13, 99, 391, 408, 409, 410, 412, 688, 689  
 immatérialité, 10, 77, 80, 83, 86, 203, 215, 270, 275, 276, 289, 339, 443, 455, 532, 539, 644, 652, 673, 692  
 immobilité, IX, XII, XVIII, 6, 8, 34, 39, 42, 44, 45, 54, 59, 63, 64, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 79, 80, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 113, 195, 197, 226, 250, 251, 262, 264, 269, 274, 275, 276, 280, 289, 294, 315, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 346, 357, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 368, 369, 370, 371, 377, 378, 380, 386, 408, 411, 420, 442, 476, 516, 548, 549, 555, 614, 659, 675, 676, 692, 780, 781  
 immortalité, VII, 19, 62, 66, 120, 133, 145, 151, 152, 207, 219, 254, 269, 392, 445, 560  
 immutabilité, 24, 33, 34, 73, 80, 84, 89, 93, 96, 97, 109, 111, 112, 115, 142, 148, 150, 152, 186, 197, 205, 214, 222, 223, 226, 270, 408, 444, 520, 624, 646, 647, 652, 662, 663  
 impassibilité, 142, 143, 218, 224, 226, 296, 303, 589  
 inaltérabilité, 142, 178, 224  
 indivisibilité, 455, 456, 476, 647, 652  
 intellect, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 27, 85, 96, 97, 98, 146, 195, 203, 208, 247, 254, 266, 302, 311, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 342, 343, 345, 349, 375, 376,



386, 387, 397, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 408, 413, 428, 429, 431, 449, 453, 492, 493, 519, 520, 530, 540, 541, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 557, 558, 559, 560, 561, 571, 573, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 599, 601, 603, 604, 605, 606, 608, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 635, 636, 637, 638, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 656, 662, 663, 686, 687, 688, 689, 691  
 intellect pratique, 329, 386, 387, 402, 404  
 intellect théorique, 329, 386, 387, 400, 401, 402, 403, 404  
 intellection, 233, 247, 332, 334, 336, 376, 403, 406, 471, 492, 544, 554, 555, 558, 560, 561, 564, 568, 569, 570, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 588, 591, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 600, 601, 603, 605, 606, 607, 608, 609, 611, 612, 613, 614, 615, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 625, 626, 627, 628, 629, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 640, 641, 642, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 651, 652, 653, 654, 655, 656  
 intellection de l'intellect, 576, 578, 580, 582, 588, 591, 594, 595, 596, 601, 606, 618, 635, 643, 646  
 intellection de l'intellection, 576, 577, 582, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 640, 642, 643, 644, 645, 647  
 intellection de soi, 576, 578, 580, 601, 606, 610, 633, 634, 637, 642, 647

**L**

léger légèreté, 87, 127, 129, 141, 142, 158, 172, 174, 175, 176, 178, 184, 188, 189, 211, 324, 325  
 lieu propre, 55, 58, 114, 158, 159, 160, 173, 209, 211, 223  
 loisir, 106, 218, 557, 558, 562, 686  
 lourd, 141, 142, 172, 174, 178, 188, 189, 211  
 Lune, 94, 96, 109, 186, 479, 480, 486, 513, 527

**M**

mantique, 24, 302, 546  
 mathématiques, 14, 27, 33, 96, 98, 116, 147, 201, 261, 339, 470, 472, 477, 478, 482, 487, 490, 491, 492, 494, 497, 498, 499, 500, 505, 506, 518, 523, 524, 525, 526, 527, 537, 643  
*mens*, 194, 196, 202, 204, 207, 544  
*metaphysica generalis*, XIX, 235  
*metaphysica specialis*, XII, XIX

métaphysique, XI, 70, 78, 84, 88, 200, 212, 227, 236, 240, 393, 457, 510, 512  
 moteur immobile, IX, XIV, 46, 68, 72, 73, 75, 88, 89, 90, 92, 172, 192, 221, 224, 234, 240, 270, 272, 273, 276, 319, 320, 321, 323, 325, 328, 332, 367, 368, 369, 370, 375, 379, 380, 403, 437, 442, 486, 493, 496, 503, 507, 510, 511, 528, 529  
 moteur mù, 43, 73, 189, 191, 264, 319, 320, 322, 323, 324, 328, 330, 386, 465  
 mouvement centrifuge, 141, 158  
 mouvement centripète, 141, 158  
 mouvement circulaire, 50, 69, 74, 75, 96, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 121, 129, 131, 132, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 160, 161, 163, 164, 167, 177, 178, 179, 180, 182, 186, 199, 210, 217, 229, 251, 258, 259, 260, 262, 271, 272, 273, 318, 369, 382, 391, 407, 475, 690  
 mouvement contraint, 84, 137, 138, 141, 159, 167, 179, 189, 190  
 mouvement élémentaire, 174, 177, 188  
 mouvement éternel, XVIII, XXIII, 49, 53, 54, 56, 68, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 82, 84, 90, 114, 151, 161, 181, 192, 207, 208, 226, 249, 251, 252, 253, 254, 260, 267, 270, 271, 272, 276, 278, 287, 316, 317, 318, 323, 326, 340, 457, 467, 471, 473, 474, 475, 476, 495, 496, 503, 507, 513, 515, 516, 692  
 mouvement local, 2, 39, 41, 48, 49, 50, 55, 61, 62, 74, 92, 112, 141, 142, 149, 158, 214, 251, 257, 258, 272, 329  
 mouvement naturel, 70, 129, 131, 133, 137, 138, 140, 141, 146, 152, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 169, 172, 175, 177, 178, 179, 182, 189, 190, 199, 223, 468, 628  
 mouvement rectiligne, 74, 113, 114, 136, 137, 138, 141, 146, 160, 178, 217  
 mouvement(s) simple(s), 73, 136, 137, 140, 141, 508, 517, 649  
 multiplicité de substance(s) immobile(s), 470, 472, 473, 481, 489, 491, 495, 496, 503, 505, 510, 514, 515, 518, 521, 524, 531, 532, 535, 536, 537, 538, 539  
 mythe(s), XX, 13, 20, 94, 95, 96, 164, 296, 297, 298, 301, 487, 667, 668, 669, 671, 673, 675, 676, 677, 680  
 mythologie / mythologique, 94, 100, 103, 146, 297, 302, 667, 671, 674, 675, 676

**N**

nécessité, XIV, XVII, 2, 3, 13, 14, 16, 18, 32, 33, 36, 40, 53, 54, 55, 59, 61, 74, 81, 85, 91, 92, 101, 105, 122, 152, 162, 164, 171, 180, 182, 190, 230, 233, 241, 254, 257, 259, 262,

265, 270, 273, 276, 283, 299, 310, 311, 318,  
320, 323, 327, 364, 365, 367, 368, 369, 370,  
371, 372, 393, 416, 430, 435, 445, 463, 464,  
491, 511, 519, 522, 525, 528, 537, 541, 555,  
556, 558, 572, 574, 575, 576, 580, 618, 619,  
627, 635, 636, 644, 654  
Nombres, 17, 20, 201, 261, 263, 277, 446, 447,  
472, 490, 491, 500, 501, 502, 504, 522, 524,  
526, 537, 538, 539

**O**

occupation, XXIV, 233, 471, 540, 541, 548,  
551, 552, 555, 557, 558, 559, 560, 561, 562,  
564, 565, 566, 567, 569, 570, 574, 576, 577,  
584, 588, 590, 592, 593, 594, 595, 596, 597,  
601, 603, 608, 613, 636, 689

**Œ**

œuvre propre, 208, 399, 415, 416, 418, 423,  
544

**O**

omniscient / omniscience, 8, 9, 431, 542, 544,  
600, 608, 684, 690  
ontologie / ontologique, 8, 80, 227, 236, 244,  
245, 261, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284,  
287, 288, 291, 293, 340, 342, 491, 495, 503,  
514, 515, 516, 523, 538, 552  
onto-théologie, V, 284  
orbe(s), 212, 216, 221, 478, 479, 485, 517, 519,  
521, 526, 530  
orbite(s), 109, 130, 214, 216, 255, 477  
orphéotélestes, 669  
ousiologie / ousiologique(s), XXII, XXIII,  
XXIV, 85, 232, 235, 240, 243, 244, 249, 256,  
269, 288, 290, 291, 295, 325, 345, 365, 370,  
445, 457, 470, 482, 487, 491, 492, 494, 498,  
504, 505, 506, 509, 512, 513, 514, 516, 524,  
540, 556, 603, 607, 611, 614, 618, 659, 661,  
663, 664, 692

**P**

panthéon, 676, 679  
par accident (*κατὰ συμβεβηκός*), 37, 38, 57, 62,  
65, 68, 157, 313, 473, 495, 514, 515, 516, 517  
par analogie (*κατ' ἀναλογία*), 143, 245, 246,  
421  
par soi (*καθ' αὐτό*), 37, 38, 62, 64, 68, 75, 136,  
146, 147, 156, 157, 159, 161, 172, 179, 197,  
237, 255, 306, 314, 320, 335, 336, 337, 338,  
339, 341, 342, 345, 346, 360, 363, 380, 404,  
473, 474, 475, 484, 495, 498, 499, 514, 515,  
516, 517, 570, 572, 575, 580, 594, 596, 598,  
601, 603, 618, 622, 623, 663

participation, 126, 243, 262, 352, 356, 362,  
393, 395, 402, 409, 417, 578, 602  
patient, 65, 68, 171, 243  
pesanteur, 87, 129, 141, 142, 158, 164, 175,  
176, 178, 184, 211  
philosophie première, XI, XII, XIII, XIV,  
XVIII, 233, 235, 237, 240, 452, 533  
philosophie seconde, 233  
physique, X, XI, XII, XIV, XXII, XXIII, 1, 2,  
3, 5, 12, 21, 32, 33, 34, 36, 41, 47, 48, 55, 56,  
69, 70, 71, 74, 76, 77, 79, 83, 84, 85, 86, 88,  
89, 91, 92, 93, 116, 120, 121, 124, 128, 132,  
135, 136, 139, 140, 142, 146, 147, 148, 149,  
153, 163, 155, 156, 157, 158, 160, 162, 163,  
164, 166, 167, 168, 169, 177, 178, 182, 184,  
185, 186, 187, 188, 189, 191, 198, 205, 206,  
212, 213, 227, 229, 231, 233, 234, 236, 239,  
240, 241, 243, 269, 273, 274, 275, 276, 277,  
278, 282, 290, 294, 318, 323, 324, 380, 393,  
442, 457, 461, 463, 474, 482, 496, 504, 509,  
512, 524, 526, 542, 556, 607, 662, 663, 664,  
676, 692  
physique de l'automotricité, 659  
physique de la transitivité, 659  
physique des corps, 230  
physique du mouvement, 92, 230  
piété, XX, XXIV, 6, 29, 99, 101, 106, 108, 298,  
680, 681, 683, 685, 686, 688, 689  
plaisir, 233, 300, 390, 398, 430, 540, 550, 555,  
559, 561, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569,  
573, 577, 593, 598, 640, 686, 687  
planètes (Vénus, Mercure, Mars, Jupiter,  
Saturne), 27, 30, 31, 96, 97, 109, 110, 111,  
186, 187, 195, 474, 475, 476, 478, 479, 480,  
508, 515, 516, 517, 524, 526, 678  
pluralité de moteurs immobiles, 75, 488  
poètes, XVIII, 6, 297, 298, 302, 307  
premier ciel, 225, 255, 315, 318, 319, 363, 367,  
369, 381, 383, 390, 508, 536  
premier désirable, 330, 331, 333, 335, 341, 342,  
343, 344, 345, 363, 375, 376, 403, 540, 572,  
623  
premier intelligible, 330, 331, 333, 335, 341,  
342, 343, 344, 346, 363, 375, 376, 403, 540,  
572, 623  
Premier Moteur Immobile, VI, X, XVIII,  
XXI, XXII, XXIII, 2, 34, 44, 46, 49, 53, 56,  
57, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 83, 86, 89,  
91, 92, 129, 149, 150, 163, 155, 162, 169,  
180, 183, 185, 187, 189, 190, 191, 192, 193,  
194, 195, 196, 198, 199, 202, 224, 227, 228,  
229, 233, 234, 235, 240, 241, 249, 271, 276,  
295, 343, 359, 363, 372, 373, 375, 379, 383,  
385, 386, 427, 433, 445, 449, 451, 452, 453,  
455, 467, 473, 529, 533, 539, 545, 555, 659,  
664, 691, 692

principe de contradiction, 64, 65, 171, 228, 441  
 principe de perfection, 616, 623, 625, 633, 636, 649  
 principe du *μάλιστα*, VIII, XIII, 476  
 principe premier, XVII, XVIII, XIX, XXII, XXIII, XXIV, 2, 3, 4, 5, 9, 10, 11, 16, 17, 24, 25, 34, 39, 66, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 77, 78, 82, 85, 132, 196, 198, 200, 225, 227, 241, 249, 253, 258, 259, 261, 262, 267, 291, 295, 305, 306, 308, 312, 314, 325, 335, 340, 363, 370, 372, 394, 402, 417, 423, 426, 427, 437, 444, 447, 448, 449, 457, 473, 528, 542, 692  
 priorité de l'acte, 284, 316, 317, 369, 415, 448  
 priorité *τῆ οὐσίᾳ* de l'acte, 285, 286, 291  
 privation, 69, 241, 243, 246, 251, 337  
 providence, 13, 31, 301, 302, 428, 429, 443, 452, 462, 464, 465, 544, 546, 548, 631, 686, 687, 690, 691, 694  
 puissance, 7, 9, 10, 31, 49, 52, 64, 65, 77, 78, 80, 84, 87, 127, 130, 133, 135, 141, 142, 143, 147, 148, 149, 158, 159, 161, 162, 163, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 188, 228, 229, 242, 243, 245, 246, 252, 253, 254, 257, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 308, 309, 316, 317, 319, 329, 340, 344, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 378, 382, 414, 415, 416, 417, 422, 424, 426, 433, 434, 441, 443, 445, 447, 448, 451, 455, 456, 502, 538, 549, 550, 551, 552, 558, 562, 567, 568, 569, 578, 581, 586, 587, 590, 591, 592, 602, 610, 612, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 624, 625, 626, 627, 629, 630, 631, 633, 636, 649, 691

## Q

quiddité, 340, 395, 414, 486, 532, 534, 571, 641, 642, 643, 644  
 quintessence, IX, 118, 120, 121, 122, 129, 135, 141, 142, 144, 146, 149, 151, 176

## R

réflexivité, 576, 583, 594, 595, 601, 602, 608, 614, 619, 631, 632, 633, 634, 636, 646  
 régionalisation, XXI, 141, 191, 457, 692  
 régression à l'infini, 37, 39, 40, 41, 42, 59, 67, 189, 268, 270, 273, 274, 275, 466, 467, 490, 525  
 religion, 6, 94, 100, 101, 103, 147, 297, 298, 487, 667, 676, 680, 685  
*replicatio*, 110, 111, 194  
 repos, 38, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 69, 72, 73, 74, 90, 91, 112, 113, 114, 115, 116, 157, 158, 159, 160, 165, 169, 173, 175, 262,

270, 301, 336, 337, 407, 410, 411, 415, 437, 563, 617, 629  
 révolution, 9, 95, 96, 110, 192, 193, 195, 217, 258, 479  
 rotation(s), IX, 33, 56, 74, 77, 81, 93, 95, 96, 99, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 123, 128, 129, 131, 135, 137, 138, 139, 142, 143, 145, 146, 149, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 176, 177, 178, 179, 180, 187, 196, 208, 255, 276, 283, 367, 382, 383, 384, 385, 390, 408, 475, 477, 478, 479, 480, 496, 504, 507, 512, 513, 517, 519, 524, 525, 527, 528, 560, 628, 659

## S

science cosmologique, 229, 608  
 science de la nature, XIX, XXIII, 2, 4, 32, 34, 41, 48, 70, 71, 85, 93, 116, 136, 142, 146, 149, 155, 156, 158, 243, 270, 275, 276, 393, 462, 463, 464, 670  
 science ousiologique, XXIII, 85  
 science physique, XXII, XXIII, 2, 3, 33, 34, 41, 47, 70, 85, 86, 89, 93, 133, 135, 148, 153, 163, 155, 156, 192, 229, 233, 244, 457, 504  
 science théologique, XI, XIII, XIV, XVII, 691  
 sciences poïétiques, 610, 611, 641, 642, 643, 644  
 sciences théorétiques, XIV, 610, 611, 641, 642, 643, 644  
 Soleil, 94, 96, 109, 183, 186, 255, 256, 268, 391, 479, 480, 486, 513  
 sommeil, 61, 399, 563, 616  
 sphère, VIII, 4, 8, 49, 81, 96, 110, 112, 116, 119, 129, 135, 148, 167, 168, 186, 195, 197, 201, 202, 210, 211, 213, 214, 215, 217, 220, 227, 255, 256, 258, 301, 357, 377, 381, 400, 405, 408, 425, 428, 444, 466, 478, 479, 480, 483, 508, 513, 516, 520, 523, 526, 528, 529, 530, 531, 536, 608  
 sphère des fixes, 111, 195, 203, 214, 216, 256, 268, 364, 405, 479, 480, 536  
 sphères compensatrices, 480  
 sublunaire, 32, 91, 92, 139, 148, 184, 268, 405, 416, 417, 433, 474  
 subsistance, XXIII, 205, 234, 282, 283, 288, 289, 340, 417, 670  
 supralunaire, 32, 148, 184, 405  
 syllogisme pratique, 387

## T

téléologie / téléologique, 12, 26, 301, 305, 311, 314, 400, 429, 430, 431, 460, 461, 464, 465, 507, 692  
 théologie / théologique, III, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII,

XVIII, XX, XXI, XXII, XXIV, 2, 5, 25, 29, 34, 70, 78, 84, 85, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 106, 108, 116, 121, 123, 128, 132, 135, 144, 146, 149, 153, 163, 155, 162, 163, 166, 169, 187, 191, 192, 197, 200, 202, 203, 221, 222, 227, 233, 235, 237, 240, 241, 277, 284, 290, 295, 296, 298, 304, 314, 443, 444, 445, 455, 461, 462, 470, 477, 487, 493, 510, 513, 540, 541, 544, 547, 553, 599, 603, 604, 606, 658, 659, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 671, 672, 673, 678, 679, 680, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 749, 755, 757, 758, 759, 760, 763, 774, 779, 782

théologie astrale, IX, XXI, 29, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 106, 108, 116, 121, 132, 135, 146, 149, 153, 163, 155, 162, 163, 166, 169, 191, 233, 477, 510, 513, 663, 672, 678

théologie négative, V, 85

théologie philosophique, 672

théologie traditionnelle, 672

théologiens, XVII, 254, 265, 266, 290, 307

théorétique, VIII, 380, 452, 561, 563, 611, 644, 656, 689

toucher, XIX, 87, 88, 441, 485, 543, 577, 578, 580, 587, 620

tradition, V, VIII, XXIV, 8, 18, 121, 125, 129, 144, 150, 153, 163, 192, 193, 200, 221, 253, 254, 297, 317, 319, 322, 352, 353, 364, 391, 408, 487, 490, 540, 604, 606, 628, 659, 665, 666, 667, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 678, 679, 680, 683, 689

transcendance, V, IX, 41, 69, 70, 80, 85, 92, 100, 142, 145, 148, 200, 201, 204, 210, 213, 215, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 226, 243, 244, 356, 359, 444, 545, 560, 607

transitivité, XXIII, 36, 37, 41, 42, 45, 50, 59, 65, 67, 70, 163, 169, 172, 174, 175, 176, 179, 182, 183, 184, 185, 187, 190, 195, 227, 229, 270, 273, 274, 275, 285, 473, 497, 524

## U

*unica in specie*, 538

unicité, 8, 50, 76, 77, 210, 224, 226, 270, 474, 507, 531, 532, 534, 535, 537, 539, 691

unicité du ciel, 486, 533, 534

## V

veille, 281, 564, 568, 569, 616

vie, VII, VIII, X, 51, 62, 96, 99, 105, 106, 123, 124, 127, 151, 165, 167, 187, 207, 208, 209, 218, 219, 220, 221, 224, 281, 290, 304, 372, 383, 391, 406, 416, 432, 451, 452, 513, 540, 544, 551, 553, 555, 556, 557, 558, 560, 561,

562, 563, 573, 574, 594, 599, 603, 604, 606, 607, 614, 616, 617, 656, 663, 664, 668, 679, 682, 686, 688

vivant, VII, 13, 22, 45, 58, 61, 62, 63, 64, 68, 90, 91, 92, 96, 97, 104, 126, 163, 168, 172, 173, 179, 267, 300, 327, 328, 329, 330, 348, 352, 359, 362, 386, 395, 416, 417, 418, 428, 432, 440, 465, 513, 530, 531, 543, 553, 603, 604, 607, 616, 664

## Z

zoomorphisme, 667, 668, 677

## À

ἀγαθός, 300, 431, 543

αἰθήρ, 122, 219

αἰών, 151, 152, 209, 210, 219, 224

ἀρχή, XV, XVIII, XIX, 6, 25, 39, 67, 91, 196, 198, 200, 201, 234, 244, 248, 259, 274, 292, 305, 307, 308, 324, 363, 369, 437, 440, 445, 449, 482, 486, 521, 528, 691, 693

ἀφ' ἑνός, 421

## Δ

διαγωγή, 315, 372, 470, 496, 540, 541, 548, 553, 554, 555, 556, 558, 559, 562, 563, 566, 568, 569, 573, 577, 583, 586, 592, 594, 597, 598, 608, 609, 614, 623, 629, 636, 661, 664, 692

διάσεις, 347, 348, 354, 356, 357, 359, 360, 363, 364, 378

διάνοια, 328, 542, 553, 574, 609, 637, 638, 648, 653

δύναμις, 78, 149, 252, 264, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 287, 288, 293, 415, 451, 549, 586, 611, 615, 618, 619, 625, 626

δυνατόν, 279, 409, 500

## E

εἶδος, X, 171, 246, 262, 279, 286, 289, 313, 329, 334, 378, 414, 437, 466, 525

ἐν παρέργω, 615, 635, 637, 639, 643

ἐνδοξα, 666, 672

ἐνέργεια, VIII, 149, 170, 207, 252, 254, 255, 259, 260, 274, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 289, 290, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 339, 344, 366, 368, 370, 386, 405, 415, 446, 457, 488, 489, 533, 548, 549, 551, 552, 553, 562, 563, 565, 568, 570, 573, 574, 586, 591, 593, 598, 603, 604, 605, 606, 610, 611, 616, 618, 629, 664, 690

ἐνεργεῖα, 259, 261, 266, 284, 285, 290, 330, 366, 368, 369, 448, 533, 564

ἐπιστήμη, V, XI, XVII, XVIII, 156, 237, 263,  
573, 580, 592, 593, 633, 637, 641, 643, 691  
ἐπιστήμη θεολογική, V, XI, XVIII, 573, 691  
ἔργον, 14, 207, 278, 415, 418, 433, 528, 552  
ἔρωσ, 338, 347, 356, 357, 363, 374, 375, 386,  
394, 405, 406, 407, 411, 413, 529, 560, 681,  
684, 685  
εὐπραξία, 552

## Ἡ

ἡδονή, 564

## Θ

θεῖον, VII, VIII, XII, 84, 134, 144, 145, 150,  
151, 197, 202, 205, 207, 209, 302, 303, 304,  
358, 392, 394, 434, 452, 578, 579, 584, 585,  
587, 588, 589, 591, 592, 676, 689  
θεολογία, XV, XVIII  
θεολογική, XII, XVII, XVIII, 237  
θεολόγος / θεολόγοι, XV, XVI, XVII, 266  
θεός, VIII, 7, 28, 30, 84, 143, 202, 358, 380,  
398, 433, 434, 452, 544, 546, 547, 589, 599,  
603, 604, 605, 664  
θεωρία, X, 238, 359, 362, 380, 552, 553, 554,  
561, 562, 563, 565, 574, 577, 592, 593, 596,  
597, 686

## Κ

κίνησις, X, 51, 68, 76, 78, 79, 80, 86, 137, 149,  
171, 208, 251, 252, 259, 260, 263, 280, 282,  
283, 311, 337, 350, 368, 381, 386, 393, 437,  
508, 524, 549, 550, 551, 552  
κινήτικόν, 186, 251, 262, 274, 426, 436, 447,  
448  
κινουῦν, 37, 39, 42, 43, 44, 46, 58, 59, 62, 66, 67,  
68, 76, 77, 78, 79, 80, 87, 88, 90, 171, 186,  
189, 190, 191, 246, 247, 267, 274, 284, 285,  
319, 320, 321, 324, 329, 330, 334, 369, 388,  
427, 436, 441, 442, 460, 473, 475, 486, 495,  
516, 524, 528, 536, 599  
κόσμος, 12, 16, 25, 26, 30, 104, 203, 451, 529

## Ν

νόησις, 150, 208, 332, 334, 432, 553, 557, 568,  
569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577,  
580, 584, 593, 596, 597, 601, 603, 609, 611,  
615, 617, 618, 619, 620, 625, 626, 627, 630,  
632, 633, 637, 641, 643, 644, 645, 649, 652,  
654, 655, 656  
νόησις optimale, 573, 594, 601, 618  
νόησις νοήσεως, 545, 610, 615, 620, 626, 628,  
632, 634, 635, 638, 639, 645, 647  
νοητόν, 326, 332, 374, 376, 403, 558, 573, 577,  
578, 587, 588, 610, 615

νοούμενον, 577, 578, 610, 615, 625, 626, 636,  
642, 644, 647, 648  
νοῦς, 8, 9, 10, 11, 12, 16, 193, 194, 204, 254,  
266, 311, 328, 329, 334, 335, 358, 397, 398,  
403, 426, 427, 492, 542, 543, 544, 545, 546,  
547, 557, 560, 570, 571, 572, 573, 575, 576,  
577, 578, 579, 581, 583, 584, 585, 586, 587,  
588, 589, 591, 592, 594, 595, 596, 597, 605,  
606, 610, 611, 613, 615, 617, 618, 619, 620,  
625, 626, 629, 632, 636, 638, 642, 645, 647,  
648, 651, 652, 653, 657, 687

## Ο

ὄθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, 43, 426, 438, 439, 440  
ὄρεκτόν, 329, 374, 376  
ὄρεξις, 328, 329, 330, 334, 407  
οὐσία ἀκίνητος, 234, 261, 263, 273, 277, 278,  
323, 344, 441, 470, 471, 487, 489, 490, 493,  
494, 496, 499, 502, 504, 513, 518, 540, 556,  
599, 624

## Π

περὶ κινήσεως, 46, 48, 49, 90, 116  
περὶ φύσεως, XVIII, 4, 6, 46, 48, 71, 149, 156  
ποιητικόν, 252, 262, 273, 318, 425, 426, 440,  
446, 448  
πρᾶξις, 208, 368, 385, 389, 548, 550, 551, 552,  
554  
πρὸς ἓν, 239, 245, 277, 421  
πρῶτον κινουῦν, 39, 77, 90

## Σ

σοφία, XV, XX, 204, 300, 302, 304, 305, 306,  
399, 544, 548, 573, 670, 671, 673, 679, 689  
σοφός, 300, 302, 303, 542, 688  
συστοιχία, 294, 335, 336, 337, 343, 344, 359,  
360, 369, 370, 375, 376, 402, 403, 404, 780

## Τ

τάκεϊ, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218,  
219, 220, 221, 222, 224, 226, 608  
τέλος, 54, 99, 113, 114, 115, 151, 180, 209, 225,  
286, 300, 305, 313, 346, 349, 351, 352, 379,  
381, 388, 414, 415, 439, 440, 482, 483, 484,  
485, 495, 535, 550, 564  
τέχνη, 157, 460  
τὸ οὐ ἔνεκα, 196, 305, 346, 347, 348, 349, 350,  
351, 354, 356, 357, 358, 359, 361, 363, 364,  
375, 378, 379, 380, 385, 389, 414, 420, 437,  
438, 439, 440, 458, 525  
τὸ ποιουῦν, 424, 436, 438  
τὸ τούτου ἔνεκα, 350, 360, 361, 385  
τόδε τι, 538

**Υ**

ύβρις, VII, XX, 297, 302, 688

**Φ**

φιλία, 363, 681, 683, 684  
φιλοσοφία πρώτη, XVII  
φρόνιμος, 99, 300, 431, 543

φύσις, XIX, 2, 3, 4, 6, 10, 33, 47, 48, 132, 136,  
157, 158, 163, 206, 221, 229, 271, 306, 372,  
381, 382, 392, 394, 400, 431, 432, 452, 459,  
460, 465, 475, 483, 484, 550, 555

**Ω**

ώς ἐρώμενον, 86, 187, 196, 347, 364, 374, 375,  
376, 378, 405

---

*INDEX LOCORUM – Corpus aristotelicum*

---

*Analytica posteriora*

**II**

- 11,  
94a22-23 ..... 439 n.3

*De Anima*

**I**

- 1,  
402a18-19 ..... XX

**II**

- 1,  
412a22-23 ..... 593  
4,  
415a26-b7 ..... 391-392  
415b2-3 ..... 350, 352  
415b17-20 ..... 349  
415b20-21 ..... 350, 353

**III**

- 4,  
429a31-b4 ..... 573  
429b5-9 ..... 581  
429b31-430a2 ..... 579  
430a2-4 ..... 578 n.2, 644 n.5  
5,  
430a19-20 ..... 643  
9,  
432b16-17 ..... 329  
432b27-29 ..... 386 n.2  
432b29-31 ..... 386 n.3  
10,  
433a1-3 ..... 387 n.1  
433a4-6 ..... 387  
433a13-15 ..... 329 n.8  
433a21-26 ..... 329 n.9, 334  
433a29-30 ..... 388  
433b11-12 ..... 329  
433b13-18 ..... 330 n.1

*De Calo*

**I**

- 1,  
268a1-6 ..... 155-156  
2,  
268b13-14 ..... X, n.1  
268b14-16 ..... 156  
269a2-7 ..... 137  
269a30-33 ..... 143

- 269b13-17 ..... 143  
3,  
269b29-270a2 ..... 161 n.4  
270b1-3 ..... 142  
270b4-5 ..... 674  
270b5-11 ..... 144  
270b13-16 ..... 104  
270b16-17 ..... 671 n.3  
270b16-19 ..... 674 n.2  
270b19-20 ..... 671 n.1  
270b20-24 ..... 145  
270b24-25 ..... 139  
270b26-31 ..... 141 n.2  
4,  
271a33 ..... 432  
8,  
277a33-b2 ..... 159  
9,  
279a11-12 ..... 212  
279a18-b3 ..... 209  
279a22-23 ..... 674 n.3  
279a22-28 ..... 151  
279a30-33 ..... 134  
279a32-33 ..... VII n.3  
279b1-3 ..... 114  
10,  
279b32-280a8 ..... 469

**II**

- 1,  
284a2-3 ..... 674  
284a2-6 ..... 150  
284a11-14 ..... VII n.7, 152  
284a14 ..... 106  
284a14-16 ..... 164  
284a15-16 ..... 162  
284a14-18 ..... 153  
284a27-35 ..... 165  
284a35-b5 ..... 153  
2,  
285a29-30 ..... 102  
3,  
286a4-7 ..... 107  
286a8-9 ..... 415 n.4  
286a8-12 ..... 207  
286a9 ..... VII n.4  
286a9-12 ..... 151  
6,  
288a22-27 ..... 115 n.4  
288a27-28 ..... 186  
288a33-b6 ..... 186  
288b18-21 ..... 148

439 n.

8,		323a25-28.....	87
289b32-33.....	167	323a28-33.....	88, 441 n.4
290a30-35.....	168 n.2	7,	
9,		324b9-13.....	442 n.1
291a23-24.....	168	324b13-14.....	426 n.1
12,		324b13-18.....	440
291b25-28.....	108	<b>II</b>	
292a14-17.....	107	9,	
292a19-21.....	105	335b7-16.....	262
292a22-23.....	384	10,	
292b4-5.....	384	336a34-b4.....	255 n.3
292b4-7.....	385	336b27-31.....	423
292b10.....	384	336b31-32.....	433
292b19-25.....	383 n.4	337a1-4.....	391 n.1
<b>III</b>		337a17-20.....	78
1,		11,	
298a27-b4.....	156	338b14-17.....	393
298a29-32.....	156 n.3	<i>De Incessu animalium</i>	
2,		8,	
300b13-16.....	189	704b15-17.....	465 n.2
300b21-22.....	190	704b17-18.....	465
8,		<i>De Motu animalium</i>	
307b18-b24.....	140 n.5	1,	
<b>IV</b>		698a4-7.....	89
3,		698a7-11.....	90
310a32.....	188 n.1	698a14-15.....	90
310b16-19.....	188	698a15-17.....	90
310b31-32.....	189	698b1-2.....	91
311a9-11.....	188	698b12-15.....	91
<i>De Divinatione per somnum</i>		4,	
1,		699b17-22.....	105
462b20-22.....	303	699b32-700a2.....	92
2,		699b35-700a2.....	675
463b14-15.....	459	6,	
<i>De Generatione animalium</i>		700b17-19.....	327
<b>I</b>		700b23-24.....	328
1,		700b23-26.....	388
715a4-6.....	414 n.2	700b29-35.....	381
715a7-14.....	440 n.1	700b32-35.....	304
<b>II</b>		700b35-701a2.....	328 n.4
1,		<i>De Partibus animalium</i>	
731b20-732a1.....	393-394	<b>I</b>	
731b25-26.....	304	1,	
<b>V</b>		639b11-14.....	439
8,		5,	
788b20-22.....	462	644b31-35.....	108
<i>De Generatione et corruptione</i>		645a16-24.....	431-432
<b>I</b>		645a23-26.....	31
5,		<b>IV</b>	
320a22-23.....	112 n.2	10,	
6,		687a11-12.....	431 n.5
322b21-22.....	87		
323a16-20.....	436		



**De Philosophia**

8 (Synesius, *Calvit. Enc.* 22, 85 c)..... 671 n.2  
 12a (Sextus Empiricus, *Math.*, 3, 20-23) ..... 26, 109  
 12b (Sextus Empiricus, *Math.*, 9, 26-27)..... 28, 109  
 13 (Philon, *Leg. Alleg.*, 3, 32, 97-99)..... 30, 109  
 13 (Cicéron, *De nat. deor.*, 2, 37-95-96)..... 31, 109  
 14 (Sénèque, *Quest. Nat.*, 7, 30)..... 101  
 16 (Simplicius, *in De Calo*, 288, 28-289, 15).....  
 ..... VII n.6, 197, 303  
 17 (*Schol. In Proverb. Salomonis*)..... 25  
 19a (Philon, *De aet. mundi*, 5, 20-24) ..... 133 n.2, 206  
 21 (Cicéron, *De nat. deor.* 2, 15, 42) ..... 102, 124  
 21 (Cicéron, *De nat. deor.*, 2, 16, 44) ..... 102, 129  
 21 (Némésius, *De Nat. Hom.*, p. 69, 16 *sqq.*) ..... 128  
 26 (Cicéron, *De nat. deor.*, 1, 13, 33) .....  
 ..... 110, 121, 193-194  
 27 (Cicéron, *Acad.*, 1, 7, 26)..... 126-127  
 28 (*Physique*, II, 2, 194a35-36) ..... 195, 351

**De Somno et vigilia**

1,  
 453b22-24 ..... 459

**Ethica Eudemia**

**I**  
 7,  
 1217a30-33..... 389, 419  
 8,  
 1217b25-34 ..... 397 n.6  
 1218a27-28..... 391  
 1218a30-32..... 399  
 1218b4-6..... 420  
 1218b6-7..... 389

**VII**

2,  
 1235b25-26 ..... 332 n.5  
 3,  
 1238b18-19 ..... 681  
 1238b26-28 ..... 683  
 10,  
 1243b11-12 ..... 682  
 12,  
 1245b16-19 ..... 655-656

**VIII**

2,  
 1247a28-29..... 303, 358  
 1248a26-27..... 546  
 3,  
 1249b11-16 ..... 380  
 1249b13-17 ..... 304, 358  
 1249b16-21 ..... 689

**Ethica Nicomachea**

**I**  
 4,  
 1096a23-29..... 397

12,  
 1101b23-24 ..... VII n.2

**VI**

7,  
 1141a34-b2..... 104

**VII**

1,  
 1145a25-26 ..... 553  
 15,  
 1154b20-23 ..... 550  
 1154b24-26 ..... 550  
 1154b26-27 ..... 549

**VIII**

9,  
 1159a5..... 684

**IX**

4,  
 1166a21-22..... VII n.6

**X**

2,  
 1173a4-5 ..... 417 n.2  
 4,  
 1174b14-20 ..... 574 n.2  
 5,  
 1175a32-33 ..... 566 n.4  
 1175b13-15 ..... 566 n.5  
 8,  
 1178b8-9..... VII n.2  
 1178b20-21 ..... 553  
 1178b21-22 ..... VIII n.1  
 9,  
 1179a22-30..... 687

**Metaphysica**

**A**

2,  
 982b4-7..... 306  
 982b17-19..... 669  
 983a2..... VII n.5, 302  
 983a5..... 107 n.5  
 983a8-9 ..... XV  
 983a9-10 ..... 544 n.10  
 3,  
 983a30..... 438  
 983a31-32 ..... 305  
 984b8-11 ..... 310  
 984b15-18..... 311  
 984b20-22..... 311  
 6,  
 988a10-11 ..... 313 n.1  
 988a14-15 ..... 312  
 7,  
 988b1-4..... 262  
 988b6-16..... 313  
 9,  
 991b3-9..... 261  
 992a32-b1..... 506

<b>α</b>		1048b25-27 .....	551 n.3
1,		1048b28 .....	551 n.4
	993b5 .....	1048b29-30 .....	551 n.1
2,		<b>8,</b>	
	994a11-19 .....	1049b10-12 .....	285
3,		1049b23-27 .....	281
	995a3-6 .....	1050a9-10 .....	415 n.1
<b>B</b>		1050a21-23 .....	415
1,		1050a30-b1 .....	551
	996a9-10 .....	1050b8-12 .....	287
	996a9-11 .....	1050b16-17 .....	287
2,		1050b20-28 .....	149
	996a22-29 .....	1050b28-29 .....	391 n.2
4,		1050b34-1051a2 .....	263
	1000a7-8 .....	<b>I</b>	
	1000a18-19 .....	1,	
6,			1054b31-1055a2 .....
	1002b33-1003a3 .....		336
	1003a2-3 .....	8,	
			1058b13-16 .....
<b>Γ</b>			337 n.1
2,		<b>Λ</b>	
	1004b27-29 .....	1,	
			1069a18-19 .....
<b>Δ</b>			X n.4, 238
1,			1069a19-21 .....
	1013a21-23 .....		520 n.4
2,			1069a19-24 .....
	1013a32-35 .....		238
	1013a35-b3 .....		1069a30-31 .....
			490
5,			1069a30-33 .....
	1015a33-36 .....		239
	1015b11-15 .....		1069a33-36 .....
			261 n.3
11,			1069a36-b1 .....
	1019a2-4 .....		236 n.3
	1019a11-12 .....		1069a36-b2 .....
			240
<b>E</b>		3,	
1,			1069b35-1070a4 .....
	1026a15-21 .....		466
	1026a21-22 .....		1070a11-12 .....
			247
<b>Z</b>			1070a26-29 .....
8,			243
	1033b11-13 .....	4,	
15,			1070b34-35 .....
	1039b20-27 .....		247
<b>H</b>		5,	
4,			1070b36-1071a2 .....
	1044a36-b1 .....		245 n.6
<b>Θ</b>			1071a19-24 .....
1,			245 n.3
	1045a27-35 .....		1071a29-35 .....
	1045b34-1046a4 .....		246
3,			1071a35-36 .....
	1047a30-32 .....		247
6,		6,	
	1048a9-11 .....		1071b3-5 .....
	1048a25-30 .....		241, 250
	1048b8-9 .....		1071b5-6 .....
	1048b20-22 .....		250, 277 n.7
			1071b6-11 .....
			251
			1071b12 .....
			425
			1071b12-17 .....
			252, 446
			1071b17 .....
			259
			1071b17-22 .....
			252
			1071b19-20 .....
			260
			1071b20-22 .....
			488
			1071b22-24 .....
			253
			1071b23-24 .....
			265
			1071b25-26 .....
			253, 265
			1071b26-28 .....
			266
			1071b28-29 .....
			266, 290
			1071b29-31 .....
			291
			1071b33-36 .....
			266
			1071b37-1072a3 .....
			267
			1072a3-4 .....
			292
			1072a3-7 .....
			254

*Index locorum*

1072a7-9.....	255	1074b21-23.....	620
1072a9-17.....	255	1074b23-25.....	622
1072a17-18.....	256	1074b25-27.....	623
<b>7,</b>		1074b28-33.....	625
1072a19-23.....	315	1074b33-35.....	632
1072a24-26.....	319, 324	1074b35-36.....	637
1072a26-27.....	326	1074b36-38.....	640
1072a26-30.....	331-332	1074a38-1075a3.....	643
1072a29.....	333 n.2	1074b38-1075a5.....	641
1072a30.....	332 n.1	1075a3-4.....	644
1072a30-b1.....	335	1075a5-7.....	647
1072b1-2.....	347	1075a7-10.....	652
1072b1-3.....	348, 354, 363	<b>10,</b>	
1072b3-4.....	364	1075a11-15.....	306
1072b1-4.....	364	1075a16-23.....	399-400
1072b4-13.....	369	1075a36-37.....	307
1072b13-14.....	221, 372, 555 n.4	1075a38-b1.....	313
1072b14-15.....	559	1075b8-9.....	427
1072b15-16.....	562, 566, 567-568	1075b30-33.....	447
1072b17-18.....	568	1075b38-1076a4.....	522
1072b18-19.....	570	<b>M</b>	
1072b19-23.....	577, 588	<b>2,</b>	
1072b23-24.....	592	1077b12-14.....	500
1072b24-26.....	597, 657 n.1	<b>3,</b>	
1072b26-30.....	603, 663-664	1078a21-23.....	499
1072b28.....	VII	1078a23-26.....	499 n.4
1072a29.....	331 n.2	1078a31-32.....	389
1072b30-1073a3.....	309	<b>N</b>	
1073a5-11.....	456	<b>4,</b>	
<b>8,</b>		1091b4-8.....	307
1073a14-15.....	472	1091b13-15.....	312
1073a15-22.....	472	1091b16-19.....	308
1073a22-23.....	472	<b>5,</b>	
1073a23-25.....	473	1092a11-14.....	308
1073a26.....	172 n.1, 473	1092a15-17.....	309
1073a26-27.....	473	1092b23-25.....	525 n.3
1073a27-28.....	474	<i>Meteorologica</i>	
1073a28.....	474	<b>I</b>	
1073a28-34.....	474	<b>1,</b>	
1073a34-b1.....	475	338a25.....	141
1073b1-3.....	523	<b>3,</b>	
1073b1-5.....	477	339b25-27.....	145
1073b5-8.....	477	339b27-30.....	671
1073b8-10.....	477	<i>Physica</i>	
1073b10-17.....	478	<b>I</b>	
1073b38-1074a1.....	480	<b>9,</b>	
1073b38-1074a4.....	520 n.2	192a16-17.....	379 n.2
1074a12-14.....	480	<b>II</b>	
1074a14-17.....	481	<b>1,</b>	
1074a17-22.....	484	192b12-15.....	157
1074a17-23.....	381	192b20-23.....	157
1074a22-24.....	484	193b7-8.....	414 n.4
1074a24-31.....	485	<b>2,</b>	
1074a31-38.....	486	194a34-36.....	351
1074a38-b14.....	676		
1074b3-7.....	668		
1074b10-14.....	671		
<b>9,</b>			
1074b15.....	493 n.4		
1074b15-17.....	612		
1074b17-21.....	615		

3,		3,	
194b29-32 .....	438	253a30-32 .....	54
194b32-35 .....	438	4,	
7,		254b30-33 .....	58
198a22-28 .....	437	255a1-5 .....	172
198a25-26 .....	414 n.1	255b31-256a3 .....	58
198a27-29 .....	46 n.1	5,	
198a28-29 .....	69	256a13-19 .....	59
198a29-31 .....	239	256a28-29 .....	60
198a35-b2 .....	46, 70	256b13-20 .....	321
198a35-b3 .....	190	256b20-24 .....	320
198a35-b4 .....	379	257a25-27 .....	60
8,		257b12-13 .....	64
198b34-36 .....	463 n.3	258b4-9 .....	66
199a18-20 .....	463 n.4	6,	
199b26-32 .....	460	258b10-11 .....	75
9,		259a8-13 .....	76
200a34-35 .....	414 n.1	259a13-20 .....	76
III		259b6-7 .....	62 n.3
1,		259b17-20 .....	62
201a9-11 .....	169	259b23-26 .....	68
201a27-29 .....	170	259b28-31 .....	515
2,		260a3-5 .....	72
202a7-9 .....	86 n.1	260a5-10 .....	73
202a7-12 .....	171	260a11-19 .....	73
IV		7,	
1,		260a20-23 .....	74
208b8-12 .....	159 n.1	8,	
5,		264b10-11 .....	113
212b14-22 .....	214	264b17-19 .....	113
12,		9,	
221b12-14 .....	69	265a29-32 .....	114, 180
V		265a33-b1 .....	113
1,		265b1-2 .....	112
224a21-28 .....	37	265b5-7 .....	180
2,		265b8-11 .....	115
226b10 .....	69	265b11-14 .....	115
3,		265b14-16 .....	180 n.4
226b21-23 .....	86 n.2	10,	
VII		267b6-9 .....	79
1,		267b16-17 .....	72 n.2
241b34 .....	36, 171	267b17-26 .....	77
241b37-38 .....	37	<i>Politica</i>	
241b41-44 .....	37	I	
241b44-242a37 .....	38	2,	
242a49-54 .....	39	1252b24-27 .....	668
242b52-53 .....	40	VII	
242b59-61 .....	42	1,	
242b61-63 .....	41	1323b23-24 .....	VII n.2
2,		1323b23-26 .....	304
243a32-33 .....	43	3,	
VIII		1325b28-30 .....	451 n.4
1,		4,	
250b11-15 .....	X n.3, 51	1326a29-33 .....	433
251a5-7 .....	XVIII, 71	Περὶ εὐχῆς	
2,		1 (Simplicius, <i>in de caelo</i> , 485, 21-22) .....	545
252b35-253a2 .....	53		
253a11-13 .....	61		
253a15-20 .....	61-62		

# BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie n'est bien sûr pas exhaustive. Elle regroupe simplement les différentes œuvres et études qui sont citées dans ce travail ou qui furent consultées dans sa préparation.

## CORPUS ARISTOTELICUM : ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

### Fragments

---

- DÜRING, I., 1961, *Aristotle's Protrepticus, an attempt at reconstruction*, Göteborg, Almqvist & Wiksell.
- GIGON, O., 1987, *Aristotelis opera*, volumen tertium, librorum deperditorum fragmenta collegit et annotationibus instruxit Olof Gigon, Berlin, Walter de Gruyter.
- LAURENTI, R., 1987, *I frammenti dei dialoghi*, Naples, Luigi Loffredo Editore.
- ROSE, V., 1863, *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig, Teubner.
- ROSS, W. D., 1952, *Select Fragments*, in « The Works of Aristotle translated into English », volume 12, Oxford, At the Clarendon Press.
- ROSS, W. D., 1955 (1), *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford Classical Texts.
- UNTERSTEINER, M., 1963, *Aristotele, Della Philosophia*, Rome, Edizioni di storia e letteratura.
- WALZER, R., 1934, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florence, Sansoni.

### Categoria

---

- BODEÛS, R., 2001, *Les Catégories*, Paris, Belles Lettres.
- COOK, H. P., 1938, *Categories*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.
- ILDEFONSE, F. & LALLOT, J., 2002, *Les Catégories*, Paris, Seuil.
- MINIO-PALUELLO, L., 1949, *Categoriae et De Interpretatione*, Oxford Classical Texts.
- PELLEGRIN, P. & CRUBELLIER, M., 2007, *Catégories*, Paris, GF Flammarion.
- TRICOT, J., 1957, *Catégories / De l'interprétation*, Paris, Vrin.

*De anima*

---

- BODEÛS, R., 1993, *De l'âme*, Paris, GF Flammarion.
- HETT, W. S., 1936, *On the Soul*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.
- HICKS, R. D., 1907, *De Anima*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher.
- JANNONE, A. & BARBOTIN, E., 1966, *De l'âme*, Paris, Belles Lettres.
- RODIER, G., 1900, *Traité de l'âme*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 2 volumes.
- ROSS, W. D., 1956, *De Anima*, Oxford Classical Texts.
- ROSS, W. D., 1961, *De Anima*, introduction, texte et commentaire, Oxford, At the Clarendon Press.

*De cælo*

---

- ALLAN, D. J., 1931, *De Cælo*, Oxford Classical Texts.
- DALIMIER, C. & PELLEGRIN, P., 2004, *Du Ciel*, Paris, GF Flammarion.
- GUTHRIE, W. K. C., 1939, *On the Heavens*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.
- LONGO, O., 1962, *Aristotele, De Cælo, Introduzione, testo critico e note*, Florence, Sansoni.
- MORAUX, P., 1965, *Du Ciel*, Paris, Belles Lettres.
- STOCKS, J. L., 1930, *On the Heavens*, in « The Works of Aristotle translated into English », volume 2, Oxford, At the Clarendon Press.
- TRICOT, J., 1949, *Traité du ciel*, Paris, Vrin.

*De generatione animalium*

---

- DROSSAART LULOFS, H. J., 1965, *De Generatione animalium*, Oxford Classical Texts.
- LOUIS, P., 1961, *De la génération des animaux*, Paris, Belles Lettres.

PECK, A. L., 1942, *Generation of Animals*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

PLATT, A., 1911, *De generatione animalium*, in « The Works of Aristotle translated into English », volume 5, Oxford, At the Clarendon Press.

### *De generatione et corruptione*

---

FORSTER, E. S., 1955, *On Coming-to-be and Passing-away*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

JOACHIM, H. H., 1922, *Aristotle On Coming-to-Be and Passing-away*, Oxford, At the Clarendon Press.

MUGLER, Ch., 1966, *De la Génération et de la Corruption*, Paris, Belles Lettres.

RASHED, M., 2005, *De la Génération et de la Corruption*, Paris, Belles Lettres.

TRICOT, 1934, *De la Génération et de la Corruption*, Paris, Vrin.

### *De incessu animalium*

---

FARQUHARSON, A. S. L., 1911, *De Incessu animalium*, in « The Works of Aristotle translated into English », volume 5, Oxford, At the Clarendon Press.

FORSTER, E. S., 1937, *Movement of Animals, Progression of Animals*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

JAEGER, W., 1913, *Aristotelis De animalium motione et De animalium incessu. Ps. Aristotelis De spiritu libellus*, Leipzig, Teubner.

LOUIS, P., 1973, *Marche des animaux*, Paris, Belles Lettres.

### *De interpretatione*

---

COOK, H. P., 1938, *On Interpretation*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

MINIO-PALUELLO, L., 1949, *Categoriae et De Interpretatione*, Oxford Classical Texts.



PELLEGRIN, P. & DALIMIER, C., 2007, *Sur l'interprétation*, Paris, GF Flammarion.

TRICOT, J., 1957, *Catégories / De l'interprétation*, Paris, Vrin.

### *De motu animalium*

---

FARQUHARSON, A. S. L., 1911, *De Motu animalium*, in « The Works of Aristotle translated into English », volume 5, Oxford, At the Clarendon Press.

FORSTER, E. S., 1937, *Movement of Animals, Progression of Animals*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

JAEGER, W., 1913, *Aristotelis De animalium motione et De animalium incessu. Ps. Aristotelis De spiritu libellus*, Leipzig, Teubner.

LOUIS, P., 1973, *Traité du mouvement des animaux*, Paris, Belles Lettres.

NUSSBAUM, M., 1978, *De Motu animalium*, Princeton, Princeton University Press.

### *De partibus animalium*

---

LEBLOND, J.-M., 1945, *Le Livre premier du traité sur les parties des animaux*, Paris, Aubier.

LOUIS, P., 1957, *Les Parties des animaux*, Paris, Belles Lettres.

OGLE, W., 1911, *De Partibus animalium*, in « The Works of Aristotle translated into English », volume 5, Oxford, At the Clarendon Press.

PECK, A. L., 1937, *Parts of Animals*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

### *Ethica Eudemia*

---

BLOCH, O., & LEANDRI, A., 2011, *Éthique à Eudème*, Paris, Encre Marine.

DECARIE, V., 1978, *Éthique à Eudème*, Paris, Vrin.

DIRLMEIER, F., 1969 (rééd.), *Aristoteles Eudemische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag.

- RACKAM, H., 1935, *Eudemian Ethics*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.
- SUSEMIHL, F., 1884, *Ethica Eudemia*, Leipzig, Teubner.
- WALZER, R. R., & MINGAY, J. M., 1991, *Ethica Eudemia*, Oxford Classical Texts.
- WOODS, M., 1982, *Aristotle. Eudemian Ethics, Books I, II and VIII translated with a commentary*, Oxford, Clarendon Press.

### *Ethica Nicomachea*

---

- BIWATER, I., 1894, *Ethica Nicomachea*, Oxford Classical Texts.
- GAUTHIER R. A. ET JOLIF J. Y., 1958, *L'Éthique à Nicomaque, introduction, traduction et commentaire*, Publications universitaires de Louvain, 2 volumes.
- RACKAM, H. H., 2003 (rééd.), *Nicomachean Ethics*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.
- SUSEMIHL, F., 1887, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig, Teubner.
- TRICOT, J., 1990 (rééd.), *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin.

### *Historia animalium*

---

- LOUIS, P., 1964-1969, *Histoire des animaux*, Paris, Belles Lettres, 3 volumes.

### *Magna moralia*

---

- ARMSTRONG, G. C., 1935, *Magna Moralia*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.
- DALIMIER, C., 1995, *Les Grands livres d'Éthique*, Arlea.
- SUSEMIHL, F., 1883, *Magna moralia*, Leipzig, Teubner.

## *Metaphysica*

---

- ANNAS, J., 1976, *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*, Oxford, At the Clarendon Press.
- BOSTOCK, D., 2003 (rééd.), *Aristotle, Metaphysics books Z and H translated with a commentary*, Oxford, At The Clarendon Press.
- CASSIN, B. & NARCY, M., 1998, *La Décision du sens : le livre gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin.
- CHRIST, W., 1903, *Metaphysica*, Leipzig, Teubner.
- DUMINIL, M.- P. & JAULIN, A., 2008, *Métaphysique*, Paris, GF Flammarion.
- HECQUET-DEVIENNE, M. & STEVENS, A. (éds.), 2008, *Aristote, Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters.
- JAEGER, W., 1957, *Metaphysica*, Oxford Classical Texts.
- KIRWAN, Ch., 1993, *Metaphysics. Books Gamma, Delta and Epsilon*, Oxford, At the Clarendon Press.
- MAKIN, S., 2006, *Metaphysics. Book Θ*, Oxford, At the Clarendon Press.
- REALE, G., 1968, *Aristotele, la Metafisica ; traduzione, introduzione e commento*, 2 volumes, Naples, L. Loffredo.
- ROSS, W. D., 1924, *Aristotle's Metaphysics, a Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, At the Clarendon Press.
- ROSS, W. D., 1954 (rééd.), *Metaphysics*, in « The Works of Aristotle Translated into English », volume 8, Oxford, At the Clarendon Press.
- SCHWEGLER, A., 1960 (rééd.), *Die Metaphysik des Aristoteles*, III, Frankfort, Minerva (première édition 1847-1848).
- TREDENNICK, H., 1933, *Metaphysics*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.
- TRICOT, J., 1933, *Métaphysique*, Paris, Vrin.

## *Meteorologica*

---

- LEE, H. D. P., 1952, *Meteorologica*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

- LOUIS, P. 1982, *Météorologiques*, Paris, Belles Lettres, 2 volumes.  
THILLET, P., 2008, *Météorologiques*, Paris, Gallimard.  
TRICOT, J., 1941, *Les Météorologiques*, Paris, Vrin.

### *Parva naturalia*

---

- HETT, W. S., 1936, *Parva naturalia*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.  
MOREL, P.-M., 2000, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Flammarion.  
MUGNIER, R., 1965, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Belles Lettres.  
ROSS, W. D., 1955 (2), *Parva naturalia*, texte, traduction et commentaire, Oxford, At the Clarendon Press.

### *Physica*

---

- CARTERON, H., 1926-1931, *Physique*, Paris, Belles Lettres, 2 volumes.  
CHARLTON, W., 1970, *Aristotle's Physics I and II Translated with Introduction and Notes*, Oxford, Clarendon Press.  
GRAHAM, D., 1999, *Aristotle Physics Book VIII, Translated with a Commentary*, Oxford, Clarendon Press.  
HARDIE, R. P. & GAYE, R. K., 1930, *Physica*, in « The Works of Aristotle translated into English », volume 2, Oxford, At the Clarendon Press.  
HUSSEY, E., 1987, *Aristotle's Physics III and IV, Translated with Notes*, Oxford, Clarendon Press.  
PELLEGRIN, 2002 (1), *Aristote Physique*, traduction et présentation, Paris, GF Flammarion.  
ROSS, W. D., 1960 (rééd.), *Physica*, Oxford Classical Texts.  
ROSS, W. D., 1966 (rééd.), *Aristotle's Physics, a Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, At the Clarendon Press.  
WICKSTEED, P. H. & CORNFORD, F. M., 1963 (rééd.), *The Physics*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

*Politica*

---

AUBONNET, J., 1960-1986, *Politique*, Paris, Belles Lettres, 4 volumes.

PELLEGRIN, P., 1990, *Les Politiques*, Paris, GF Flammarion.

RACKHAM, H., 1932, *Politics*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

ROSS, W. D., 1957, *Politica*, Oxford Classical Texts.

TRICOT, J., 1962, *Politique*, Paris, Vrin.

*Priora et posteriora analytica*

---

MINIO-PALUELLO, L., 1964, *Analytica priora et posteriora*, Oxford Classical Texts.

PELLEGRIN, P., 2005, *Seconds Analytiques*, Paris, GF- Flammarion.

ROSS, W. D., 1949, *Prior and Posterior analytics*, Oxford, At the Clarendon Press.

TREDENNICK, H., 1962 (rééd.), *Prior Analytics*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

TRICOT, J., 1992 (rééd.), *Premiers Analytiques*, Paris, Vrin.

TRICOT, J., 1995 (rééd.), *Seconds Analytiques*, Paris, Vrin.

*Rhetorica*

---

DUFOUR, M., & WARTELLE, A., 1931-1973, *Rhétorique*, Paris, Belles Lettres, 3 volumes.

FREESE, J. H., 1947, *The Art of Rhetoric*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

ROSS, W. D., 1959, *Ars rhetorica*, Oxford Classical Texts.

*Sophistici elenchi*

---

FORSTER, E. S., 1955, *On Sophistical Refutations*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

ROSS, W. D., 1958, *Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford Classical Texts.

TRICOT, J., 1995 (rééd.), *Réfutations sophistiques*, Paris, Vrin.

*Topica*

---

BRUNSCHWIG, J., 1967-2007, *Topiques*, Paris, Belles Lettres, 2 volumes.

FORSTER, E. S., 1960, *Topica*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press.

ROSS, W. D., 1958, *Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford Classical Texts.

TRICOT, J., 1990 (rééd.), *Topiques*, Paris, Vrin.

*De mundo*

---

LORIMER, W. L., 1933, *Aristotelis qui fertur libellus De mundo*, Paris, Belles Lettres.

TRICOT, J., 1949, *Traité du ciel, suivi du traité pseudo-aristotélicien Du monde*, Paris, Vrin.

## COMMENTAIRES ANCIENS : ÉDITIONS, TRADUCTIONS ET ÉTUDES

### Alexandre d'Aphrodise

---

- In Aristotelis metaphysica commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 1, édité par M. Hayduck, Berlin, G. Reimer, 1891.
- On Aristotle Metaphysics I*, traduction de W. E. Dooley, Londres, Duckworth, 1989.
- On Aristotle Metaphysics IV*, traduction par M. Madigan, Londres, Duckworth, 1993.
- Alessandro di Afrodisia. Commentario alla Metafisica di Aristotele*, s. dir. G. Movia, Milan, Bompiani, 2007.
- De anima liber cum mantissa*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, supplementum aristotelicum, volume 2, 1, édité par I. Bruns, Berlin, G. Reimer, 1887.
- Sur la providence*, traduction par P. Thillet, Paris, Verdier, 2003.
- De Mixtione*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, supplementum aristotelicum volume 2, 2, édité par I. Bruns, Berlin, G. Reimer, 1892.
- Quaestiones, I, 1-II, 15*, traduction par R. W. Sharples, Londres, Duckworth, 1992.
- Quaestiones, II, 16-III, 15*, traduction par R. W. Sharples, Londres, Duckworth, 1995.
- BERTI, E., 2000 (1), « Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia », in *La filosofia in età imperiale*, s. dir. de A. Brancacci, Naples, Bibliopolis.
- BODNÀR, I. M., 1997, « Alexander of Aphrodisias on Celestial Motions », in *Phronesis*, volume 42, 2, pp. 190-205.
- DONINI, P., 2005, « L'objet de la Métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise », in *La Métaphysique d'Aristote, perspectives contemporaines*, s. dir. de M. Narcy et A. Tordesillas, Paris, Vrin, pp. 81-98.
- DONINI, P., 2011, « Alessandro e i metodi dell'esegesi filosofica », in *Commentary and Tradition. Aristotelianism and Post-Hellenistic Philosophy*, s. dir. M. Bonazzi, Berlin, New-York, Walter de Gruyter, pp. 87-106.

- DONINI, P., 2011, « *Theia dunamis* in Alessandro di Afrodisia », in *Commentary and Tradition. Aristotelianism and Post-Hellenistic Philosophy*, s. dir. M. Bonazzi, Berlin, New-York, Walter de Gruyter, pp. 125-138.
- FLANNERY, K. L., 2003, « Logic and Ontology in Alexander of Aphrodisias's Commentary on *Metaphysics*, IV », in *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*, s. dir. G. Movia, Milan, Vita e Pensiero, pp. 117-134.
- GENEQUAND, G., 1979, « L'objet de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodisias », in *Museum helveticum*, volume 36, pp. 48-57
- GUYOMARCH, G., 2008, « Le visage du divin : la forme pure selon Alexandre d'Aphrodise », in *Les Études philosophiques*, pp. 323-341.
- LEFEBVRE, D., 2008, « Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à *Métaphysique A*, 9, 990a34-b8. Sur le nombre et l'objet des Idées », in *Les Études philosophiques*, pp. 305-322.
- MORAU, P., 1942, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Paris, E. Droz.
- SHARPLES, R. W., 1983, « The unmoved Mover and the Motion of the Heaven in Alexander of Aphrodisias », in *Apeiron*, 17, pp. 62-66.
- SHARPLES, R. W., 2002, « Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology », in *Metaphysik und Religion zur Signatur des Spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg*, s. dir. T. Kobusch et M. Erler, München, Leipzig, K. G. Saur Verlag, pp. 1-21.
- SHARPLES, R. W., 2003, « Pseudo-Alexander on Aristotle, *Metaphysics*, Lambda », in *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*, s. dir. G. Movia, Milan, Vita e Pensiero, pp. 187-218.
- TODD, R. B., 1976, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, Leiden, E. J. Brill.

## Ammonius

---

- Aristotelis categorias commentarius*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 4, 4, édité par A. Busse, Berlin, Reimer, 1895.



## Asclepius

---

*In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 6, 2, édité par M. Hayduck, Berlin, G. Reimer, 1887.

## Aspasius, Eustrate de Nicée, Michel d'Éphèse

---

*Aspasius, Anonymous, Michael of Ephesus, On Aristotle, Nicomachean Ethics, 8 and 9*, traduction par D. Konstan, Londres, Routledge, 2001.

*Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, volume 20, édité par G. Heylbut, Berlin. G. Reimer, 1892

## Elias

---

*Aristotelis categorias commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 18, 1, édité par A. Busse, Berlin, Reimer, 1900.

## Jean Philopon

---

*In Aristotelis de anima libros commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 15, édité par M. Hayduck, Berlin, G. Reimer, 1897.

*Commentaire sur le De Anima d'Aristote*, traduction par Guillaume de Moerbeke, éditée par G. Verbeke, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1966.

*On Aristotle On the Soul, III, 1-8*, traduction par W. Charlton, Londres, Duckworth, 2000.

*In libros de generatione et corruptione commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 14, 2, édité par H. Vitelli, Berlin, G. Reimer, 1897.

*On Aristotle. On Coming-to-be and Perishing 1.6-2.4*, traduction par C. J. F. Williams, Londres, Duckworth, 1999.

*Against Aristotle on the Eternity of the World*, traduction par Ch. Wildberg, Londres, Duckworth, 1987.

*In Aristotelis physicorum libros tres priores commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 16 édité par H. Vitelli, Berlin, G. Reimer, 1887.

*In Aristotelis physicorum libros quinque posteriores commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 17, édité par H. Vitelli, Berlin, G. Reimer, 1888.

## Simplicius

---

*In Aristotelis categorias commentarium*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 8, édité par C. Kalbfleisch, Berlin, G. Reimer, 1907.

*On Aristotle Categories, 1-4*, traduction par M. Chase, Londres Duckworth, 2003.

*On Aristotle Categories, 5-6*, traduction par Frans A. J. de Haas et B. Fleet, Londres, Duckworth, 2001.

*In Aristotelis de caelo commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 7, édité par I. L. Heiberg, Berlin, G. Reimer, 1894.

*On Aristotle On the Heavens, I, 1-4*, traduction par R. J. Hankinson, Londres, Duckworth, 2002.

*On Aristotle On the Heavens, I, 10-12*, traduction par R. J. Hankinson, Londres, Duckworth, 2006.

*On Aristotle On the Heavens, II, 1-9*, traduction par Ian Mueller, Londres, Duckworth, 2004.

*On Aristotle On The Heavens, II, 10-14*, traduction par I. Mueller, Ithaca, New-York, Cornell University Press, 2005.

*In Aristotelis physicorum libros quatuor priores commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 9, édité par H. Diels, Berlin, G. Reimer, 1882.

*On Aristotle Physics 2*, traduction par B. Fleet, Londres, Duckworth, 1997.

*In Aristotelis physicorum libros quatuor posteriores commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 10, édité par H. Diels, Berlin, G. Reimer, 1895.

*On Aristotle Physics 7*, traduction par Ch. Hagen, Londres, Duckworth, 1994.

*On Aristotle Physics 8, 6-10*, traduction par R. Mac Kirahan, New York, Cornell University Press, 2001.

*In libros aristotelis de anima commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 11, édité par M. Hayduck, Berlin, G. Reimer, 1882.

GOLITSIS, P., 2008, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, Berlin, New-York, Walter de Gruyter.

## Syrianus

---

*In metaphysica commentaria*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume VI, 1, édité par G. Kroll, Berlin, G. Reimer, 1902.

BARNES, J., 2009, « “Drei sonnen sah'ich...” : Syrianus et l'astronomie », in *Syrianus et la métaphysique de l'Antiquité tardive*, s. dir. d'A. Longo, Naples, Bibliopolis, pp. 59-92.

CARDULLO, R. L., 2009, « Natura e moto del cielo in Siriano », in *Syrianus et la métaphysique de l'Antiquité tardive*, s. dir. d'A. Longo, Naples, Bibliopolis, pp. 93-130.

## Themistius

---

*In Aristotelis metaphysicorum librum A paraphrasis, hebraice et latine*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 5, 5, édité par S. Landauer, Berlin, G. Reimer, 1903.

*Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda)*, traduction par Rémi Brague, Paris, Vrin, 1999.

*In libros aristotelis de anima paraphrasis*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 5, 3, édité par R. Heinze, Berlin, G. Reimer, 1880.

*On Aristotle On the soul*, traduction par R. B. Todd, Londres, Duckworth, 1996.

*In Aristotelis physica paraphrasis*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, volume 5, 2, édité par H. Schenkl, Berlin, G. Reimer, 1900.

*In libros de caelo paraphrasis, hebraice et latine*, in *Commentaria in aristotelem graeca*, volume 5, 4, édité par S. Landauer, Berlin, G. Reimer, 1902.

PINES, S., 1987, « Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius' Commentary on Book Lambda and their Place in the History of Philosophy », in *Aristoteles Werk und Wirkung*, s. dir. P. Moraux, volume 2, Berlin, Walter de Gruyter and Co., pp. 177-184.

## Études d'ensemble

---

- LUNA, C., 2001, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique*, Leiden, Boston, Köln, Brill.
- SHARPLES, R. W., 2002, « Aristotelian Theology after Aristotle », in *Traditions of Theology, Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, édité par D. Frede et A. Laks, Leiden, Brill, pp. 1-40.
- SORABJI, R., 2004 (1), *The Philosophy of the Commentators. 200-600 AD*, volume 1 « Psychology », Londres, Duckworth.
- SORABJI, R., 2004 (2), *The Philosophy of the Commentators. 200-600 AD*, volume 2 « Physics », Londres, Duckworth.
- SORABJI, R., 2004 (3), *The Philosophy of the Commentators. 200-600 AD*, volume 3 « Logics and Metaphysics », Londres, Duckworth.
- VERBEKE G., 1981, « Aristotle's *Metaphysics* Viewed by the Ancient Greek Commentators », in *Studies in Aristotle*, s. dir. de Dominic J. O'Meara, Washington D.C., The Catholic University of America Press, pp. 107-127.

## COMMENTAIRES MÉDIÉVAUX : ÉDITIONS, TRADUCTIONS ET ÉTUDES

### Averroès

---

*Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, M. Bouyges, Beyrouth, 1938-1962, 4 volumes.

*Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote, livre Lambda*, traduction par A. Martin, Paris, Belles Lettres, 1984

*L'Intelligence et la pensée. Grand commentaire sur le livre III du De Anima d'Aristote*, traduction par A. de Libera, Paris, GF Flammarion, 1998

### Thomas d'Aquin

---

#### Commentaires

*Commentaria in libros aristotelis De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione et Meteorologicorum*, in *Opera Omnia*, tome 3, iussu impensaue Leonis XIII P.M., Rome 1886

*In duodecim libros metaphysicorum aristotelis expositio*, édité par M. R. Cathala et P.-Fr. Raymundi M. Spiazzi, Turin, Rome, Marietti, 1950

*In octo libros physicorum Aristotelis expositio*, édité par P. M. Maggiolo, Rome, Marietti, 1954

*Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote*, traduction par J. M. Vernier, Paris, Vrin, 1999

*Commentaire du Traité de l'Interprétation*, traduction, introduction et notes de B. et M. Couillaud, Paris, Belles Lettres, 2004

*Contre Averroès*, traduction par A. de Libera, Paris, GF Flammarion, 1994

## Autres œuvres

*L'Être et l'essence*, texte et traduction de C. Capello, Paris, Vrin, 1995

*Somme contre les Gentils*, II, 95, traduction par R. Bernier, M. Corvez, M. J. Gerland, F. Kerouanton et J. L. Moreau, Paris, Les Éditions du Cerf, 1951-1961

*Somme Théologique*, traduction par Roguet Aimon-Marie, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, I<sup>a</sup> pars, qu. 18, art. 3 ; I<sup>a</sup> pars, qu. 14, art. 5 ; I<sup>a</sup> pars, qu. 50, art. 4 ; I<sup>a</sup> pars, qu. 70, art. 3 ; I<sup>a</sup> pars, qu. 118, art. 1 ; III<sup>a</sup> pars, qu. 31, art. 5 ; III<sup>a</sup> pars, qu. 32, art. 4.

## Études sur Thomas d'Aquin

CHENU, M. D., 1950, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.

COURTES, P. C., 1998, *L'Être et le non-être selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Pierre Téqui éditeur.

DELAPORTE, G.-F., 1999, *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme d'Aristote : l'âme, souffle de vie*, Paris, L'Harmattan

DELAPORTE, G.-F., 2008, *Physiques d'Aristote. Commentaire de Thomas d'Aquin*, deux tomes, Paris, L'Harmattan.

ELDERS, L., 1994, *La Métaphysique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.

FABRO, C., 1961, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain.

GILSON, E., 1997 (rééd.), *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.

GRENET, P., 1953, *Le Thomisme*, Paris, P.U.F.

KÖNIG-PRALONG, C., 2005, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, Paris, Vrin.

MONTAGNES, B., 1963, *La Doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, Béatrice Nauwelaerts.

MURALT (de), A., 1995, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris, Vrin.

## ÉTUDES ARISTOTÉLICIENNES CONTEMPORAINES

- ACKRILL, J., 1991, « Change and Aristotle's Theological Argument », in *Aristotle and the Later Tradition*, édité par H. Blumenthal et H. Robinson, Oxford, At the Clarendon Press, pp. 57-66
- ALLAN, D. J., 1970, *Aristote le philosophe*, Oxford University Press.
- ANSCOMBE, G. E. M., 1979, « The Principle of Individuation », in *Articles on Aristotle*, volume 3, s. dir. de J. Barnes, M. Schofield et R. Sorabji, Londres, Duckworth, pp. 88-95.
- ANTON, J. P., 1992, « On the Meaning of *Kategoria* in Aristotle's *Categories* », in *Aristotle's Ontology, Essays in Ancient Greek Philosophy*, s. dir. A. Preus et J. P. Anton, State University of N-Y Press, Albany, pp. 3-18.
- ARNIM (von), H., 1924, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Vienne, Leipzig, Hölder-Pichler Tempsky.
- ARNIM (von), H., 1928, *Eudemische Ethik und Metaphysik*, Vienne, Hölder-Pichler Tempsky.
- ARNIM (von), H., 1931, « Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles », in *Sitzungsberichte des Akademie der Wissenschaften in Wien*, 212, 5.
- AUBENQUE, P., 1962, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F.
- AUBENQUE, P., 1963, *La Prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F.
- AUBENQUE, P. ET ALLII, 1985, *Études aristotéliennes : métaphysique et théologie*, Paris, Vrin.
- AUBENQUE, P., 1978, « Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens », in *Études Philosophiques*, 1, pp. 3-12.
- AUBENQUE, P. (éd.), 1979, *Études sur la Métaphysique d'Aristote: Actes du VI<sup>ème</sup> symposium aristotelicum*, Paris, Vrin.
- AUBENQUE, P., 1991, « La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel », in *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*, s. dir. de Th. de Koninck et G. Planty-Bonjour, Paris, P. U. F., pp. 259-283.

- AUBENQUE, P., 2000, « Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance », in *Ontologie et dialogue, hommage à P. Aubenque*, s. dir. N-L. Cordero, Paris, Vrin, pp. 93-105.
- AUBONNET, J., BERTIER, J., BRUNSCHWIG, J., HADOT, P., PÉPIN, J., SCHUHL, P.-M., THILLET, P. (éds.), 1968, *Aristote, De la Richesse, De la Prière, De la Noblesse, Du Plaisir, De l'Éducation, Fragments et témoignages, Cinq œuvres perdues*, Paris, P.U.F.
- AUBRY, G., 2006, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et Plotin*, Paris, Vrin.
- AUBRY, G., 2008, « Démon et intériorité d'Homère à Plotin : esquisse d'une histoire », in *Le moi et l'intériorité*, s. dir. G. Aubry et F. Ildefonse, Paris, Vrin, pp. 255-268.
- AUBRY, G., 2009, « *Nicomachean Ethics* VII. 14, (1154a22-b34) : the Pain of the Living and Divine Pleasure », in *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*, s. dir. C. Natali, Oxford, Oxford University Press, pp. 237-263.
- BAILLIE, H. W., 1978, « Noetic Activity in Aristotle's Thought – Man, God and Ultimate Reality and Meaning : A Philosopher's View », in *Ultimate Reality and Meaning*, volume 5, pp. 230-249.
- BALME, D., 1990, « Matter in the Definition : a Reply to G. E. R. Lloyd », in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, s. dir. D. Devereux et P. Pellegrin, Paris, Éditions du C.N.R.S., pp. 49-54.
- BALMÈS, M., 2003, *Pour un plein accès à l'acte d'être avec Thomas d'Aquin et Aristote. Réenraciner le De Ente et Essentia et prolonger la Métaphysique*, Paris, L'Harmattan.
- BARBOTIN, E., 1954, *La Théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Paris, Vrin.
- BARBOTIN, E., 1986, « Élévation spatiale et transcendance ontologique selon Aristote. Propos d'histoire et de critique », in *Energieia. Études aristotéliciennes offertes à Mgr Antonio Jannone*, Paris, Vrin, pp. 185-191.
- BARNES, J. (éd.), 1995, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press.
- BASTIT, M., 1998, « Étiologie et théologie », in *Essai sur la théologie d'Aristote, Actes du colloque de Dijon*, s. dir. de M. Bastit et de J. Follon, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, pp. 51-68.



- BASTIT, M., 1999, « Ontologie et théologie », in *Aristotle on Metaphysics*, s. dir. Th. Pentzopoulou-Valalas et S. Dimopoulos, Aristotle University of Thessaloniki, Department of Philosophy and education, Thessaloniki, pp. 41-49.
- BASTIT, M., 2002, *Les Quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters.
- BEERE, J., 2003, « Counting the Unmoved Movers : Astronomy and Explanation in Aristotle's *Metaphysics* XII. 8 », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, volume 85, pp. 1-20.
- BEERE, J., 2008, « The Priority in Being of *Energeia* », in *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, s. dir. de M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefèbvre et P.-M. Morel, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, pp. 429-456.
- BEERE, J., 2009, *Doing and Being. An Aristotelian Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, Oxford, Oxford University Press.
- BELL, I., 2004, *Metaphysics as an Aristotelian Science*, Akademia Verlag.
- BENATOUÏL, TH., 2004, « L'usage des analogies dans le *De Motu Animalium* », in *Aristote et le mouvement des animaux, dix études sur le De Motu Animalium*, s. dir. A. Laks et M. Rashed, Villeneuve d'Asq, Presses universitaires de Septentrion, pp. 81-114.
- BERNADETE, S., 1978-1979, « On Wisdom and Philosophy. The First Two Chapters of Aristotle's *Metaphysics* A », in *The Review of Metaphysics*, volume 32, pp. 205-215.
- BERNAYS (von), J., 1863, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zu seinen übrigen Werken*, Berlin, W. Hertz.
- BERTI, E., 1962, *La filosofia del primo Aristotele*, Padoue, Casa ed. dott. A Milan.
- BERTI, E., 1969, « Physique et métaphysique selon Aristote », in *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, s. dir. de I. Düring, Heidelberg, Lothar Stiehm Verlag.
- BERTI, E., 1971, « Multiplicité et unité du Bien selon *E.E.*, I, 8 », in *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 157-184.
- BERTI, E., 1977, *Aristotele, dalla dialettica alla filosofia prima*, Milan, Bompiani.
- BERTI E., 1983, « Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être » in *Revue de philosophie ancienne*, volume 2.
- BERTI, E., 1987, « Les livres M et N dans la génèse et la transmission de la *Métaphysique* », in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, s. dir. A. Gresen, Bern et Stuttgart, Verlag Paul Haupt, pp. 11-31.

- BERTI, E., 1996, « La Métaphysique d'Aristote : “onto-théologie” ou “philosophie première” » ? », in *Revue de philosophie ancienne*, volume 14, 1, pp. 61-85.
- BERTI, E., 1998, « De qui est fin le Moteur immobile ? », in *Essai sur la théologie d'Aristote, Actes du colloque de Dijon*, s. dir. de M. Bastit et de J. Follon, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, pp. 5-28.
- BERTI, E., 1999, « The Unmoved Mover as an Efficient Cause in Aristotle's *Metaphysics*, XII », in *Aristotle on Metaphysics*, s. dir. Th. Pentzopoulou-Valalas et S. Dimopoulos, Aristotle University of Thessaloniki, Department of Philosophy and education, Thessaloniki, pp. 73-81.
- BERTI, E., 2000 (2), « Unmoved Mover(s) as Efficient Cause(s) in *Metaphysics*, Lambda, 6 », in *Aristotle's Metaphysics Lambda, XIV<sup>ème</sup> Symposium Aristotelicum*, s. dir. de M. Frede et D. Charles, Oxford, At the Clarendon Press, pp. 181-206.
- BERTI, E., 2002, « Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote », in *L'Excellence de la vie*, s. dir. de G. Romeyer Dherbey et de G. Aubry, Paris, Vrin, pp. 317-334.
- BERTI, E., 2005, « Que reste-t-il aujourd'hui de la Métaphysique d'Aristote ? », in *La Métaphysique d'Aristote, perspectives contemporaines*, s. dir. de M. Narcy et A. Tordesillas, Paris, Vrin, pp. 227-238.
- BERTI, E., 2006, « Y a-t-il une théologie d'Aristote ? », in *Les Philosophes et la question de Dieu*, s. dir. de P. Langlois et Y. Ch. Zarka, Paris, P.U.F, pp. 55-71.
- BERTI, E., 2008 (1), *Dialectique, physique et métaphysique*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters.
- BERTI, E., 2008 (2), « La dunamis chez le jeune Aristote », in *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, textes réunis par M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefèbvre, P.-M. Morel, Louvain-la-Neuve, pp. 253-270.
- BERTI, E., 2008 (3), « Les passages dits “théologiques” du livre Gamma », in *Aristote, Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études*, s. dir. de M. Hecquet-Devienne et d'A. Stevens, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, pp. 423-438.
- BESNIER, B., 1997, « La définition aristotélicienne du changement (*Physique*, III, ch. 1-3) », in *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques*, s. dir. de P.-M. Morel, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 15-34.
- BIDEZ, J., 1943, *Un Singulier naufrage littéraire : à la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Bruxelles, Office de Publicité.
- BIGNONE, E., 1936, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofia di Epicuro*, Florence, La Nuova Italia.

- BIGNONE, E., 1965 « Importanti conferme all' "Aristotele Perduto" », in, *Studi sul pensiero antico*, Rome, L'Erma di Bretschneider, pp. 296-326.
- BLASS, Fr., 1875, « Aristotelisches », in *Rheinisches Museum für Philologie*, volume 30.
- BODEÛS, R., 1975, « En marge de la "théologie" aristotélicienne », in *Revue philosophique de Louvain*, volume 73, pp. 5-33.
- BODEÛS, R., 1982, *Le Philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Belles Lettres.
- BODEÛS, R., 1987 (1), « Le philosophe et le ciel », in *Laval théologique et philosophique*, volume 43, 2, pp. 173-187.
- BODEÛS, R., 1987 (2), « Dieu et la chance dans les énigmes du *corpus* aristotélicien », in *L'Antiquité classique*, volume 50, pp. 45-56.
- BODEÛS, R., 1988, « L'exemple du Dieu dans le discours aristotélicien », in *Études françaises*, volume 24, pp. 27-33.
- BODEÛS, R., 1990, « La prétendue intuition de Dieu dans le *De Caelo* d'Aristote », in *Phronesis*, volume 35, 3, pp. 245-257.
- BODEÛS, R., 1992, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris, Belles Lettres.
- BODEÛS, R., 1996, « Âme du monde ou corps céleste ? Une interrogation d'Aristote », in *Corps et âme, sur le De Anima d'Aristote*, s. dir. de G. Romeyer Dherbey, Paris, Vrin.
- BODEÛS, R., 1998, « Théologie, cosmologie et philosophie première chez Aristote », in *Essai sur la théologie d'Aristote, Actes du colloque de Dijon*, s. dir. de M. Bastit et de J. Follon, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, pp. 69-82
- BODEÛS, R., 2005, « La substance première des *Catégories* à *Métaphysique* », in *La Métaphysique d'Aristote, perspectives contemporaines*, s. dir. de M. Nancy et A. Tordesillas, Paris, Vrin, pp. 131-144
- BODNÀR, I. M., 1997, « Movers and Elemental Motions in Aristotle », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume 15, pp. 81-117.
- BOEHM, R., 1976, *La Métaphysique d'Aristote, le fondamental et l'essential*, traduction par E. Martineau, Paris, Gallimard.
- BOLTON, R., 1991, « Aristotle's Method in Natural Science : *Physics I* », in *Aristotle's Physics : A Collection of Essays*, s. dir. de L. Judson, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-29.

- BOLTON, R., 2009, « Two Standards for Inquiry in Aristotle's *De Cælo* », in *New Perspectives on Aristotle's De Cælo*, s. dir. A. C. Bowen et Ch. Wildberg, Leiden Boston, E. J. Brill, pp. 50-82.
- BONITZ, H., 1849, *Commentarius in Aristotelis metaphysicam*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag.
- BONITZ, H., 1870, *Index Aristotelicus*, Berlin, G. Reimer,
- BOS, A. P., 1988, « A Double Theology in Aristotle *De Philosophia* fr. 26 », in *Prudentia*, volume 20, pp. 46-64.
- BOS, A. P., 1989, *Cosmic and Meta-cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Leiden, E. J. Brill.
- BOSTOCK, D., 2006 (rééd), *Aristotle's Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- BOTTER, B., 2005, *Dio e divino in Aristotele*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- BOUSSET, M., 1938, « Sur la théologie d'Aristote : monothéisme ou polythéisme ? », in *Revue thomiste*, volume 44, pp. 798-805.
- BOYANCÉ, P., 1952, « La religion astrale de Platon à Cicéron », in *Revue des études grecques*, volume 65, pp. 312-350.
- BRACHET, R., 1990, *L'Âme religieuse du jeune Aristote*, Paris, Éditions Saint Paul.
- BRAGUE, R., 1988, *Aristote et la question du monde*, Paris, P.U.F.
- BRAGUE, R., 1991, « Note sur la définition du mouvement (*Physique*, III, 1-3) », in *La Physique d'Aristote et les conditions de la science physique*, s. dir. de F. de Gandt et de P. Souffrin, Paris, Vrin, pp. 107-120.
- BRAKAS, G., 1988, *Aristotle's Concept of the Universal*, Zürich et New-York, G. Olms Verlag Hildesheim,
- BRAUDNER, R., 2002, « L'éthos de la pensée et la question de la négativité éthique », in *L'excellence de la vie, Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, s. dir. G. Romeyer Dherbey, Paris, Vrin.
- BRENTANO, F., 1967, *Die Psychologie des Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BRENTANO, F., 1992, *Aristote et les significations de l'être, de la diversité de l'être d'après Aristote*, traduction par P. David, Paris, Vrin.
- BROADIE (WATERLOW), S., 1988, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford, Oxford University Press.
- BROADIE, S., 1991, *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.

- BROADIE, S., 1993, « Que fait le Premier Moteur d'Aristote ? (Sur la théologie du livre Lambda de la *Métaphysique*) », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume 183, pp. 375-411.
- BROADIE, S., 2009, « *Aporia 8* », in *Aristotle's Metaphysics Beta*, s. dir. M. Crubellier et A. Laks, Oxford University Press, pp. 136-150.
- BRUNSCHWIG, J., 1964, « Dialectique et ontologie chez Aristote, à propos d'un livre récent », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume 2, pp. 179-200.
- BRUNSCHWIG, J., 1988, « Qu'est-ce que la *Physique* d'Aristote », in *La physique d'Aristote. L'Analyse du continu et du mouvement et la possibilité d'une science de la nature*, s. dir. de P. Souffrin, Nice, Observatoire de la Côte d'Azur, pp. 1-22.
- BRUNSCHWIG, J., 2000, « *Metaphysics Lambda 9*: a Short-lived-thought-Experiment ? », in *Aristotle's Metaphysics Lambda, XIV<sup>ème</sup> Symposium Aristotelicum*, s. dir. de M. Frede et D. Charles, Oxford, At the Clarendon Press, pp. 277-306.
- BURNET, J., 1900, *The Ethics of Aristotle*, Londres, Methuen & Co.
- BURNYEAT, M., 1987, « Platonism and Mathematics : a Prelude to Discussion », in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, s. dir. A. Gresen, Bern et Stuttgart, Verlag Paul Haupt, pp. 213-240.
- BURNYEAT, M., 2001, *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, Mathesis Publications.
- BURNYEAT, M., 2008, « *Kinèsis* vs. *Energeia* : A Much-Read Passage in (but not of) Aristotle's *Metaphysics* », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, s. dir. de D. Sedley, volume 34, Oxford, Oxford University Press, p. 219-292.
- BYWATER, I., 1877, « Aristotle's Dialogue *On Philosophy* », in *The Journal of Philology*, volume 7, pp. 64-87.
- BYWATER, I., 1888, « Aristotelia », in *The Journal of Philology*, volume 17.
- CARTERON, H., 1923, *La Notion de force dans le système d'Aristote*, Paris, Vrin, 1923.
- CAUCHY, V., 1969, « La causalité divine chez Aristote », in *Mélanges à la mémoire de Charles de Koninck*, Québec, Les Presses de l'Université de Laval, pp. 103-114.
- CLAIX, R., 1972, « Le statut ontologique du concept de "sujet" selon la métaphysique d'Aristote. L'aporie de *Métaphysique*, VII (Z), 3 », in *Revue philosophique de Louvain*, volume 70, pp. 335-359.
- CHARLES, D., 2008, «  $\Theta$  7 et 8 : quelques questions à propos de la potentialité (*Dunamis*) et de l'actualité (*Energeia*) », in *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*,

- textes réunis par M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefèbvre, P.-M. Morel, Louvain-la-Neuve, pp. 353-390
- CHERNISS, H., 1944, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, New York, Russel and Russel INC.
- CHEVALIER, J., 1915, *La Notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, Paris, Félix Alcan.
- CHROUST, A.-H., 1966, « Aristotle's religious convictions », in *Divus Thomas*, volume 69, 1, pp. 91-97.
- CHROUST, A.-H., 1973, *Aristotle, New Light on his Life and Some of his Lost Works*, volume II *Observations on Some Aristotle's Lost Works*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- CHROUST, A.-H., 1977, « Some Observations on Aristotle's Doctrine of the Uncreatedness and Indestructibility of the Universe », in *Rivista critica di storia della filosofia*, volume 37, pp. 123-143.
- CLEARY, J. J., 1995, *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill.
- CODE, A., 2000, « Some Remarks on *Metaphysics*, Lambda 5 », in *Aristotle's Metaphysics Lambda, XIV<sup>ème</sup> Symposium Aristotelicum*, s. dir. de M. Frede et D. Charles, Oxford, At the Clarendon Press, pp. 161-179.
- COHEN, S. M., 1994, « Aristotle on Elemental Motion », in *Phronesis*, volume 39, pp. 150-159.
- CORTE (de), M., 1931, « La causalité du Premier moteur dans la philosophie aristotélicienne », in *Revue d'histoire de la philosophie*, volume 5, pp. 105-146.
- CORTE (de), M., 1934, *La Doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin.
- CORTE (de), M., 1935, *Aristote et Plotin*, Paris, Desclée de Brouwer.
- COULOUBARITSIS, L., 1983, « L'être et l'un chez Aristote » I et II, in *Revue de philosophie ancienne*, volumes 1 et 2.
- COULOUBARITSIS, L., 1997 (rééd.), *La Physique d'Aristote, l'avènement de la science physique*, Ousia.
- COULOUBARITSIS, L., 1999, « Les fondements hénologiques de la *Métaphysique* », in *Aristotle on Metaphysics*, s. dir. Th. Pentzopoulou-Valalas et S. Dimopoulos, Aristotle University of Thessaloniki, Department of Philosophy and education, Thessaloniki, pp. 83-93.
- COURTINE, J.-F., 2005, *Inventio analogiae. Métaphysique et Ontothéologie*, Paris, Vrin.

- CROISSANT, J., 1932, *Aristote et les mystères*, Paris, E. Droz.
- CRUBELLIER, M., 2000, « *Metaphysics, Lambda 4* », in *Aristotle's Metaphysics Lambda, XIV<sup>ème</sup> Symposium Aristotelicum*, s. dir. de M. Frede et D. Charles, Oxford, At the Clarendon Press, pp. 137-160.
- CRUBELLIER, M., 2005, « Les faits ontologiques et leurs causes », in *La Métaphysique d'Aristote, perspectives contemporaines*, s. dir. de M. Narcy et A. Tordesillas, Paris, Vrin, pp. 59-80.
- CRUBELLIER, M. ET PELLEGRIN, P., 2002, *Aristote, le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil.
- CUNNINGHAM, H.-P., 1991, « Théologie, nature et esprit », in *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*, s. dir. de Th. de Koninck et G. Planty-Bonjour, Paris, P.U.F., pp. 5-35.
- DAVIES, J. C., 1972, « Motion and the Prime Mover in Aristotle's Philosophy », in *Emerita*, volume 40, pp. 51-58.
- DECARIE, V., 1961, *L'Objet de la Métaphysique selon Aristote*, Paris, Vrin.
- DÉCARIE, V., 1991, « Le divin dans l'éthique aristotélicienne. », in *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*, s. dir. de Th. de Koninck et G. Planty-Bonjour, Paris, P. U. F., pp. 37-68.
- DEFILIPPO, J. G., 1994, « Aristotle's Identification of the Prime Mover as God », in *The Classical Quarterly*, volume 44, pp. 393-409.
- DEFOURNY, P., 1977, « Contemplation in Aristotle's Ethics », in *Articles on Aristotle*, volume 2 « Ethics and Politics », Londres, Duckworth, pp. 104-112.
- DESLAURIERS, M., 2007, *Aristotle on Definition*, Leiden, Boston, Brill.
- DESTREE, P., 1992, « Physique et métaphysique chez Aristote. A propos de l'expression  $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$  », in *Revue philosophique de Louvain*, volume 90, pp. 422-444.
- DHONDT, U., 1961, « Science suprême et ontologie chez Aristote », in *Revue philosophique de Louvain*, volume 59, pp. 5-30.
- DILLEN, A.-M., 1982, *A la Naissance du discours ontologique, étude de la notion de  $\kappa\alpha\theta'\ \alpha\lambda\upsilon\tau\omicron$  dans l'œuvre d'Aristote*, Bruxelles, Ousia.
- DIRLMEIER, F., 1939, « Die Zeit der "Grossen Ethik" », in *Rheinisches Museum*, volume 88, pp. 229-234.
- DONINI, P., 2011, « Aristotele, *De motu animalium* 701a7 », in *Commentary and Tradition. Aristotelianism and Post-Hellenistic Philosophy*, s. dir. M. Bonazzi, Berlin, New-York, Walter de Gruyter, pp. 85-86.

- DONINI, P., 2011, « Il libro  $\Lambda$  della *Metafisica* et la nascita della filosofia prima », in *Commentary and Tradition. Aristotelianism and Post-Hellenistic Philosophy*, s. dir. M. Bonazzi, Berlin, New-York, Walter de Gruyter, pp. 17-35.
- DORION, L.-A., 2008, « Un passage “déplacé” ? À propos de *Métaphysique*  $\Gamma$  2, 1004a2-9 et des rapports entre philosophie et philosophie première. », in *Aristote, Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études*, s. dir. de M. Hecquet-Devienne et d’A. Stevens, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, pp. 323-346.
- DUHOT, J.-J., 1990, « Aristotélisme et stoïcisme dans le *Peri Kosmou* pseudo-aristotélicien », in *Revue de philosophie ancienne*, volume 8.
- DUHOT, J.-J., 1994, « L’authenticité des *Catégories* », in *Revue de philosophie antique*, volume 13.
- DUMONT, J.-P., 1992, *Introduction à la méthode d’Aristote*, Paris, Vrin, rééd.
- DUMOULIN, B., 1981, *Recherches sur le premier Aristote, Eudème, De la Philosophie, Protreptique*, Paris, Vrin.
- DUMOULIN, B., 1986, *Analyse génétique de la Métaphysique d’Aristote*, Paris, Belles Lettres.
- DUMOULIN, B., 1988, « Sur l’éthique théonome du premier Aristote », in *Les Études philosophiques*, pp. 167-179.
- DÜRING, I., 1955, « Aristotle in the *Protrepticus* », in *Autour d’Aristote. Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr Mansion*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, pp. 81-97.
- DÜRING, I., 1957, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia.
- DÜRING, I., 1960, « Aristotle on Ultimate Principles from “Nature and reality”, in *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, S. dir. de I. Düring et de G. E. L. Owen, Göteborg, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, pp. 35-55.
- DÜRING, I., 1966, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, C. Winter.
- EASTERLING, H. J., 1964, « *Quinta natura* », in *Museum helveticum*, volume 21, pp. 73-85.
- EASTERLING, H. J., 1976, « The Unmoved Mover in Early Aristotle », in *Phronesis*, volume 21, pp. 252-265.
- EFFE, B., 1970, *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift « Über di Philosophie »*, München, Beck.



- ELDERS, L., 1961, *Aristotle's Theory of the One*, Assen, Van Gorcum &Comp. N. V. – Dr H. J. Prakke & H.M.G. Prakke.
- ELDERS, L., 1962, « Aristote et l'objet de la *Métaphysique* », in *Revue philosophique de Louvain*, volume 60, pp. 165-183.
- ELDERS, L., 1965, *Aristotle's Cosmology, a Commentary on the De Caelo*, Assen, Van Gorcum &Comp. N. V. – Dr H. J. Prakke & H.M.G. Prakke.
- ELDERS, L., 1972, *Aristotle's Theology: a Commentary of Book Lambda of the Metaphysics*, Assen, Van Gorcum &Comp. N. V. – Dr H. J. Prakke & H.M.G. Prakke.
- ENGMANN, J., 1973, « Aristotle's Distinction between Substance and Universal », in *Phronesis*, volume 18, pp. 139-155.
- FAZZO, S., 2002, « Lambda 7. 1072b2-3 », in *Elenchos*, volume 23, pp. 357-375.
- FAZZO, S., 2004, « Sur la composition du traité dit *De Motu Animalium* : contribution à l'analyse de la théorie aristotélicienne du Premier Moteur », in *Aristote et le mouvement des animaux, dix études sur le De Motu Animalium*, s. dir. A. Laks et M. Rashed, Villeneuve d'Asq, Presses universitaires du Septentrion, pp. 203-229.
- FEIBLEMAN, J. K., 1958-59, « Aristotle's Religion », in *Hibbert Journal: a Quarterly of Religion*, volume 57, pp. 126-132.
- FESTUGIÈRE, A. J., 1949 (1), *La Révélation d'Hermès Trismégiste, II Le Dieu cosmique*, Paris, Belles Lettres.
- FESTUGIÈRE, A. J., 1949 (2), « Les premiers moteurs d'Aristote », in *Revue philosophique de France et de l'étranger*, volume 139, pp. 66-71.
- FESTUGIÈRE, A. J., 1956, « Un fragment nouveau du *Protreptique* », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, pp. 117-127.
- FESTUGIÈRE, A. J., 1971 (1), « Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ », in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vin, pp. 254-271.
- FESTUGIÈRE, A. J., 1971 (2), « Notes aristotéliciennes », in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vin, pp. 335-346.
- FINE, G., 1987, « Forms as Causes: Plato and Aristotle », in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, s. dir. A. Gresen, Bern et Stuttgart, Verlag Paul Haupt, pp. 69-112.
- FINE, G., 1993, *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, At the Clarendon Press.

- FOLLON, J., 1992, « Le concept de philosophie première dans la *Métaphysique* d'Aristote », in *Revue philosophique de Louvain*, volume 90, pp. 387-421.
- FORSYTH, T.M., 1947, « Aristotle's Concept of God as Final Cause », in *Philosophy*, volume 12, pp. 112-123.
- FRAISSE J.-C., 1971, « ΑΥΤΑΡΚΕΙΑ et ΦΙΛΙΑ en *E.E.*, VII, 12, 1244b1-1245b19 », in *Untersuchungen zur eudemischen Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 245-251.
- FRAISSE J.-C., 1974, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Vrin.
- FRANCK, E., 1940, « The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle », in *The Ancient Journal of Philology*, volume 61, 1, pp. 34-53 et 2, pp. 166-185.
- FREDE, M., 1981, « Categories in Aristotle », in *Studies in Aristotle*, s. dir. de Dominic J. O'Meara, Washington D. C., The Catholic University of America Press, pp. 1-24.
- FREDE, M., 1987 (1), « Substance in Aristotle's Metaphysics », in *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, pp. 72-80.
- FREDE, M., 1987 (2), « The Unity of General and Special Metaphysics : Aristotle's Conception of Metaphysics », *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, pp. 81-95.
- FREDE, M., 1990, « The Definition of Sensible Substances in *Met. Z* », in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, s. dir. D. Devereux et P. Pellegrin, Paris, Éditions du C.N.R.S., pp. 113-129.
- FREDE, M., 1996, « La théorie aristotélicienne de l'intellect agent », in *Corps et âme, sur le De Anima d'Aristote*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, études réunies par C. Viano, Paris, Vrin.
- FREDE, M. & CHARLES, D., (éds.), 2000, *Aristotle's Metaphysics Lambda, XIV<sup>ème</sup> Symposium Aristotelicum*, Oxford, At the Clarendon Press.
- FREUDENTHAL, G., 2009, « The Astrologization of the Aristotelian Cosmos : Celestial Influences on the Sublunary World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and Averroes », in *New Perspectives on Aristotle's De Caelo*, s. dir. A. C. Bowen et Ch. Wildberg, Leiden Boston, E. J. Brill, pp. 239-281.
- FULLER, B. A. G., 1907, « The Theory of God in book Λ of Aristotle's *Metaphysics* », in *The Philosophical Review*, volume 16, pp. 170-183.
- FURLEY, D. J., 1989, « Aristotelian Material in Cicero's *De Natura Deorum* », in *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, s. dir. W. W. Fortenbaugh et P. Steinmetz, Rutgers University Studies in Classical Humanities, pp. 201-219.

- FURTH, M., 1990, « Specific and Individual Form in Aristotle », in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, s. dir. D. Devereux et P. Pellegrin, Paris, Éditions du C.N.R.S., pp. 85-111.
- GAISER, K., 1969, « Das zweifache Telos bei Aristoteles », in *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, s. dir. I. Düring, Heidelberg, Lothar Stiehm Verlag.
- GAUTHIER R. A., 1958, *La Morale d'Aristote*, Paris, P.U.F.
- GAUTHIER-MUZELLEC, M-H., 1996, *L'Âme dans la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Kimé.
- GAYE, R. K., 1908, *Journal of Philosophy*, volume 31, pp. 94-116.
- GÉRARD, G., 1992, « De l'ontologie à la théologie. Lecture du livre Z de la *Métaphysique* d'Aristote », in *Revue philosophique de Louvain*, volume 90, pp. 445-485.
- GERSON, L. P., 2005, *Aristotle and other Platonists*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- GEWIRTH, A., 1953, « Aristotle's Doctrine of Being », in *The Philosophical Review*, volume 62, pp. 557-589.
- GIGON, O., 1960, « Prolegomena to our Edition of the *Eudemus* », in *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, S. dir. de I. Düring et de G. E. L. Owen, Göteborg, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, pp. 18-34.
- GILL, M. L., 1991, « Aristotle on Self-motion », in *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, s. dir. de L. Judson, Oxford, At the Clarendon Press, pp. 243-265.
- GILL, M. L., 2009, « The Theory of the Elements in *De Caelo*, 3 and 4 », in *New Perspectives on Aristotle's De Caelo*, s. dir. A. C. Bowen et Ch. Wildberg, Leiden Boston, E. J. Brill, pp. 139-161.
- GOBRY, I. 1995, *La Philosophie pratique d'Aristote*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- GOHLKE, P., 1952, *Aristoteles und sein Werk*, Paderborn, F. Schöningh.
- GOMEZ-PIN, V., 1976, *Ordre et substance*, Paris, Anthropos.
- GOURINAT, J.-B., 2004, « L'intellect divin d'Aristote est-il cause efficiente? », in *Bollettino filosofico*, Università della Calabria, « Modelli di Ragione », volume 20.
- GOURINAT, M., 1996, « La doctrine platonicienne de l'âme du monde d'après le *De Anima* d'Aristote (I, 2, 404b16-27) », in *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, s. dir. de G. Romeyer Dherbey, Paris, Vrin.

- GUITTON, J., 1960, « L'ambivalence chez Aristote », in *La Philosophie et ses problèmes. Recueil d'études de doctrines et d'histoire offerts à Mgr Jolivet*, Lyon, Emmanuel Vitte Éditeur, pp. 69-81.
- GUTHRIE, W. K. C., 1980, *A History of Greek Philosophy (VI), Aristotle an Encounter*, Cambridge University Press.
- GUTHRIE, W. K. C., 1973, « The Development of Aristotle's Theology », I, in *The Classical Quarterly*, volume 27, 3-4, pp. 162-171.
- GUTHRIE, W. K. C., 1974, « The Development of Aristotle's Theology » II, in *The Classical Quarterly*, volume 28, pp. 90-98.
- HAAS (de), F. A. J., 2009, « *Aporiai* 3-5 », in *Aristotle's Metaphysics Beta*, s. dir. M. Crubellier et A. Laks, Oxford University Press, pp. 73-104.
- HAASE, W., 1965, « Ein vermeintliches Aristoteles-fragment bei Johannes Philoponus », in *Synusia. Festgabe für Schadewaldt*, Pfullingen, pp. 323-354.
- HAHM, D. E., 1982, « The Fifth Element in Aristotle's *De Philosophia*: A Critical Re-Examination », in *The Journal of Hellenic Studies*, volume 102, pp. 60-74.
- HALPER, E., 1992, « The Origin of Aristotle's metaphysical *Ἀπορίαι* », in *Aristotle's ontology, Essays in Ancient Greek Philosophy*, s. dir. A. Preus et J. P. Anton, State University of N-Y Press, Albany, pp. 151-175.
- HAMELIN, O., 1953, *La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Vrin.
- HAMELIN, O., 1985 (rééd.), *Le Système d'Aristote*, Paris, Vrin.
- HANKINSON, R. J., 2009, « Natural, Unnatural and Preternatural Motions : Contrariety and the Argument for the Elements in *De Cælo* 1. 2-4 », in *New Perspectives on Aristotle's De Cælo*, s. dir. A. C. Bowen et Ch. Wildberg, Leiden Boston, E. J. Brill, pp. 83-118.
- HARDIE, W. F. R., 1968, *Aristotle's Ethical theory*, Oxford, At the Clarendon Press.
- HARDIE, W. F. R., 1984, « Aristotle's Treatment of the Relation between Soul and the Body », in *The Philosophical Quarterly*, volume 14, 54, pp. 53-72.
- HARING, E. S., 1956-1957, « Substantial Form in Aristotle's Metaphysics, Z », in *The Review of Metaphysics*, volume 10, 2, pp. 308-332 (partie I); volume 10, 3, pp. 482-501 (partie II); volume 10, 4, pp. 698-713 (partie III).
- HEITZ (von), E., 1865, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig, Teubner.
- HINTIKKA, K. J. J., 1959, « Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity », in *Inquiry*, volume 2, pp. 137-151.

- HOUSTON, J., 1999, « Aristotle's Argument towards the First Mover », in *Aristotle on Metaphysics*, s. dir. T. Pentzopoulou-Valalas et S. Dimopoulos, Aristotle University of Thessaloniki, Thessalonique, pp. 105-111.
- IRWIN, TH., 1988, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press.
- ILDEFONSE, F., 2005, « Analyse du langage et analyse de l'être dans la *Métaphysique* », in *La Métaphysique d'Aristote, perspectives contemporaines*, s. dir. de M. Narcy et A. Tordesillas, Paris, Vrin, pp. 183-198.
- JAEGER, W., 1997, *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution*, traduction par O. Sedeyn, Paris, L'Éclat.
- JANNONE, A., 1959, « Les œuvres de jeunesse d'Aristote et les λόγοι ἑξωτερικοί », in *Rivista di cultura classica e medioevale*, volume 1, pp. 197-207.
- JAULIN, A., 1999, *Eidos et ousia. De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Klincksieck.
- JAULIN, A., 2008, « La philosophie première dans le livre Γ », in *Aristote, Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études*, s. dir. de M. Hecquet-Devienne et d'A. Stevens, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, pp. 347-360.
- JOACHIM, H. H., 1951, *The Nicomachean Ethics, a Commentary by the late H. H. Joachim*, s. dir. D. A. Rees, Oxford, At the Clarendon Press.
- JOHANSEN, T. K., 2009, « From Plato's *Timaeus* to Aristotle's *De Caelo* : the Case of the Missing World Soul », in *New Perspectives on Aristotle's De Caelo*, s. dir. A. C. Bowen et Ch. Wildberg, Leiden Boston, E. J. Brill, pp. 9-28.
- JOHNSON, M., R., 2005, *Aristotle on Teleology*, Oxford, Clarendon Press.
- JUDSON, L., 1994, « Heavenly Motion and the Unmoved Mover », in *Self-Motion From Aristotle to Newton*, s. dir. de M.C. Gill et G. Lennox, Princeton, Princeton University Press, pp. 155-171.
- KAHN, CH. H., 1985, « The Place of the Prime Mover in Aristotle's teleology », in *Aristotle on Nature and Living Things*, édité par A. Gotthelf, Bristol, Bristol Classical Press, pp. 183-205.
- KAHN, Ch., 1988, « La *Physique* d'Aristote et la tradition grecque de la Philosophie naturelle », in *La Physique d'Aristote. L'Analyse du continu et du mouvement et la possibilité d'une science de la nature*, s. dir. de P. Souffrin, Nice, Observatoire de la Côte d'Azur, pp. 1-9.
- KAIBEL, G., 1893, *Stil und Text der Ath. Polit.*, Berlin, Weidmann.
- KENNY, A., 1992, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, At the Clarendon Press.

- KESSLER, G. E., 1978, « Aristotle's Theology », in *Sophia*, volume 17, pp. 1-9.
- KOCH, I., 2005, « Le "Dieu Vivant" d'Aristote », in *La Métaphysique d'Aristote, perspectives contemporaines*, s. dir. de M. Narcy et A. Tordesillas, Paris, Vrin, pp. 199-213.
- KONINCK (de), Th. & PLANTY-BONJOUR, G. (éds.), 1991, *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, P.U.F.
- KONINCK (de), Th., 1991, « La "Pensée de la Pensée" chez Aristote », in *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*, s. dir. de Th. de Koninck et G. Planty-Bonjour, Paris, P. U. F., pp. 69-151.
- KONINCK (de), Th., 1999, « Aristotle on God as Thought Thinking Himself », in *Aristotle Critical Assessments*, s. dir. de Lloyd P. Gerson, volume I « Logic and metaphysics », Londres, Routledge, pp. 365-402.
- KONINCK (de), Th., 2008, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, P.U.F.
- KOSMAN, A., 1994, « Aristotle's Prime Mover », in *Self-Motion From Aristotle to Newton*, s. dir. de M.C. Gill et G. Lennox, Princeton, Princeton University Press, pp. 135-153.
- KOSMAN, A., 1999, « Divine Being and Divine Thinking in *Metaphysics* Lambda », in *Aristotle Critical Assessments*, s. dir. de Lloyd P. Gerson, volume I « Logic and metaphysics », Londres, Routledge, pp. 339-354.
- KOSMAN, A., 2000, « *Metaphysics*, lambda 9 : Divine Thought ? », in *Aristotle's Metaphysics Lambda, XIV<sup>ème</sup> Symposium Aristotelicum*, s. dir. de M. Frede et D. Charles, Oxford, At the Clarendon Press, pp. 307-326.
- KRÄMER, H., 1994, « La noesis noesos e la sua posizione nella *Metafisica* di Aristotele », in *Aristotele. Perché la metafisica*, s. dir. A. Bausola et G. Reale, Milan, Vita e Pensiero, pp. 171-185.
- KRAUT, R. 1979, « Two Conceptions of Happiness », in *The Philosophical Review*, volume 88, 2, pp. 167-197.
- KULLMAN, W., 1985, « Different Concepts of the Final Cause in Aristotle », in *Aristotle on Nature and Living Things*, édité par A. Gotthelf, Bristol, Bristol Classical Press, pp. 169-175.
- LABARRIERE, J.-L., 2002, « De l'unité de l'intellect chez Aristote et du choix de la vie la meilleure », in *Le Style de la pensée. Recueil de textes en hommage à J. Brunschwig*, s. dir. de M. Canto-Sperber et P. Pellegrin, Paris, Belles Lettres, pp. 221-243.

- LACEY, A.R., 1965, « Ousia and Form in Aristotle », in *Phronesis*, volume 10, pp. 54-69.
- LANG, H. S., 1978, « Aristotle's First Mover and the Relation of Physics to Theology », in *New Scholasticism*, volume 52, pp. 500-517.
- LANG, H. S., 1981, « Aristotle's Immaterial Mover and the Problem of Location in *Physics VIII* », in *The Review of Metaphysics*, volume 35, pp. 321-335.
- LANG, H. S., 1992, *Aristotle's Physics and its Medieval Varieties*, Albany, State University of New-York Press.
- LANG, H. S., 1993, « The Structure and Subject of Metaphysics, Lambda », in *Phronesis*, volume 38, pp. 257-280
- LANG, H. S., 1999, « Why the Elements Imitate the Heavens : *Metaphysics*, IX, 8, 1050b28-34 », in *Aristotle Critical Assessments*, s. dir. de Lloyd P. Gerson, volume I « Logic and Metaphysics », Londres, Routledge, pp. 318-338.
- LAKS, A., 2000, « *Metaphysics Lambda 7* », in *Aristotle's Metaphysics Lambda, XIV<sup>ème</sup> Symposium Aristotelicum*, s. dir. de M. Frede et D. Charles, Oxford, At the Clarendon Press, pp. 207-243.
- LAKS, A., 2007, *Histoire, doxographie, vérité. Études sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters.
- LAWRENCE, G., 1993, « Aristotle and the Ideal Life », in *The Philosophical Review*, volume 102, pp. 1-34.
- LE BLOND, J.-M., 1939, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin.
- LEFEBVRE, D., 2004, « La critique du mythe d'Atlas (*DMA 3, 699a27-b11*), in *Aristote et le mouvement des animaux, dix études sur le De Motu Animalium*, s. dir. A. Laks et M. Rashed, Villeneuve d'Asq, Presses universitaires du Septentrion, pp. 115-136.
- LEFEVRE, Ch., 1961, « Du platonisme à l'aristotélisme. A l'occasion d'une publication récente », in *Revue philosophique de Louvain*, volume 59, pp. 197-248.
- LEFEVRE, Ch., 1972, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie.
- LESHER, J. H., 1971, « Aristotle on Form, Substance and Universals : a Dilemma », in *Phronesis*, volume 16, pp. 169-178.
- LESZL, W., 1970, *Logic and Metaphysics in Aristotle, Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to his Metaphysical Theories*, Antenore, Padova.
- LESZL, W., 1972, « Knowledge of the Universal and Knowledge of the Particular in Aristotle », in *Review of Metaphysics*, volume 26, pp. 278-313.

- LESZL, W., 2008, « On the Science of Being qua Being and its Platonic Background », in *Aristote, Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études*, s. dir. de M. Hecquet-Devienne et d'A. Stevens, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, pp. 217-265.
- LERNER, M.-P., 1969, *La Notion de finalité chez Aristote*, Paris, P.U.F.
- LERNER, M.-P., 2008 (2<sup>nd</sup>e édition), *Le Monde des sphères. Volume I « Genèse et triomphe d'une représentation cosmique »*, Paris, Belles Lettres.
- LEUNISSEN, M. E. M. P. J., 2009, « Why Stars do have no Feet ? Explanation and Teleology in Aristotle's Cosmology », in *New Perspectives on Aristotle's De Cælo*, s. dir. A. C. Bowen et Ch. Wildberg, Leiden Boston, E. J. Brill, pp. 215-237.
- LLOYD, G. E. R., 1996, *Aristotelian Explorations*, Cambridge University Press.
- LLOYD, G. E. R., 2000, « *Metaphysics* Lambda 8 », in *Aristotle's Metaphysics Lambda, XIV<sup>ème</sup> Symposium Aristotelicum*, s. dir. de M. Frede et D. Charles, Oxford, At the Clarendon Press, pp. 245-273.
- LONG, C. P., 2006, « Saving "ta Legomena" : Aristotle and the History of Philosophy », in *The Review of Metaphysics*, volume 60, pp. 247-267.
- LOUX, M. J., 1991, *Primary Ousia: an Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca et Londres, Cornell University Press.
- MANSION, A., 1913, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain-La-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- MANSION, A., 1927, « La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents », in *revue néo-scholastique de philosophie*, volume 29, pp. 307-341 et 423-466
- MANSION, A., 1931, « Autour des Éthiques attribuées à Aristote », in *Revue néo-scholastique de philosophie*, volume 33, pp. 80-107 et 216-236.
- MANSION, A., 1953, « L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote », in *Revue philosophique de Louvain*, volume 51, pp. 444-472.
- MANSION, A., 1958, « Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique », in *Revue philosophique de Louvain*, volume 56, pp. 1965-221.
- MANSION, A., 1960, « Le Dieu d'Aristote et le Dieu des chrétiens », in *La Philosophie et ses problèmes, Recueil d'études de doctrines et d'histoire offerts à Mgr Jolivet*, Lyon, Emmanuel Vitte éditeur, pp. 21-44.
- MANSION, S., 1946, *Le Jugement d'existence chez Aristote*, Institut Supérieur de Philosophie.



- MANSION, S., 1960, « Contemplation and Action in Aristotle's *Protrepticus* », in *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, S. dir. de I. Düring et de G. E. L. Owen, Göteborg, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, pp. 56-75.
- MANSION, S., 1984, *Études aristotéliennes, recueil d'études*, Louvain-la Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- MANUWALD, B., 1989, « Der Unbewegte Beweger als transzendente Finalursache und ruhender Stützpunkt der Bewegung in der Schrift *De motu animalium* », in *Studien zum Unbewegten Beweger in der Naturphilosophie des Aristoteles*, Stuttgart, F. Steiner.
- MARTINEAU, E., 1979, « ΑΙΩΝ chez Aristote. *De Caelo*, I, 9 : théologie cosmique ou cosmo-théologie ? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, volume 84, pp. 32-69.
- MEAUTIS, G., 1964, « L'orphisme dans l'*Eudème* d'Aristote », in *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, Albin Michel, pp. 83-96.
- MENN, S., 2009, « *Aporiai* 13-14 », in *Aristotle's Metaphysics Beta*, s. dir. M. Crubellier et A. Laks, Oxford University Press, pp. 211-265.
- MERLAN, Ph., 1946, « Aristotle's Unmoved Movers », in *Traditio*, volume 4, pp. 1-30.
- MERLAN, Ph., 1960 (rééd.), *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- MERLAN, Ph., 1966, « Two Theological Problems in Aristotle's *Met. Lambda* 6-9 and *De Caelo*, A, 9 », in *Apeiron*, volume 1, pp. 3-13.
- MERLAN, Ph., 1968, « On the Merms "Metaphysics" and "Being-qua-being" », in *The Monist*, volume 52, pp. 174-194.
- MONAN, D. J., 1960, « La connaissance morale dans le *Protreptique* », in *Revue philosophique de Louvain*, volume 58, pp. 185-219.
- MORAUX, P., 1951 (1), *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éditions Universitaires de Louvain.
- MORAUX, P., 1951 (2), « Recherches sur le *De Caelo* d'Aristote. Objet et structure de l'ouvrage », in *Revue thomiste*, volume 51, pp. 170-196.
- MORAUX, P., 1955, « Autour du νοῦς θύραθεν chez Aristote », in *Autour d'Aristote, recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain
- MORAUX, P., 1957, *À la recherche de l'Aristote perdu, le dialogue Sur la Justice*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain.

- MORAUX, P. (éd.), 1957, *Journées d'études internationales de l'Institut Supérieur de Philosophie : Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain.
- MORAUX, P., 1963, « Quinta essentia », in *Paulys Realencyclopädie des classischen Altertumswissenschaft*, s. dir. de G. Wissowa, W. Kroll et K. Mittelhaus, Stuttgart, A. Druckenmüller, col. 1171 sqq.
- MORAUX, P., 1980 (rééd.), « La méthode d'Aristote dans l'étude du ciel (*De Caelo*, I, 1-II, 12) », in *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain la Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, pp. 173-194.
- MOREAU, J., 1939, *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Georg Olms Hildesheim.
- MOREAU, J., 1962, *Aristote et son école*, Paris, P.U.F.
- MOREAU, J., 1985, « Aristote et la philosophie transcendantale », *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles, Ousia, pp. 241-262.
- MOREL, P.-M., 2003, *Aristote, une philosophie de l'activité*, Paris, GF-Flammarion.
- MORISON, B., 2004, « Self-motion in *Physics*, VIII », in *Aristote et le mouvement des animaux, dix études sur le De Motu Animalium*, s. dir. A. Laks et M. Rashed, Villeneuve d'Asq, Presses universitaires de Septentrion, pp. 67-79.
- MORRISON, D., 1992, « The Taxonomical Interpretation of Aristotle's *Categories* », in *Aristotle's Ontology, Essays in Ancient Greek Philosophy*, s. dir. A. Preus et J. P. Anton, State University of N-Y Press, Albany, pp.19-46.
- MUELLER, I., 1987, « Aristotle's Approach to the Problem of Principles in *Metaphysics* M and N », in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, s. dir. A. Gresen, Bern et Stuttgart, Verlag Paul Haupt, pp. 241-259.
- MUGNIER, R., 1930, *La Théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Paris, Vrin
- MURALT (de), A., 1985, *Comment dire l'être ? L'Invention du discours métaphysique chez Aristote*, Paris, Vrin.
- MURALT (de), A., 1996, « Genèse et structure de la Métaphysique aristotélicienne », in *Revue de philosophie ancienne*, volume 14, pp. 7-60.
- NARCY, M., 2008, « Philosophie première, héritage ou reniement du platonisme ? », in *Aristote, Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études*, s. dir. de M. Hecquet-Devienne et d'A. Stevens, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, pp. 361-377.
- NATALI, C., 1974, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila, L. U. Japadre Editore.

- NATALI, C., 1977, « La teoria delle catastrofi. Metodo di razionalizzazione di un mito », in *Rivista di filologia e di istruzione classica*, volume 105, pp. 403-424.
- NATALI, C., 1994, « Attività di Dio e attività dell'uomo nella *Metafisica* di Aristotele », in *Aristotele. Perché la metafisica*, s. dir. A. Bausola et G. Reale, Milan, Vita e Pensiero, pp. 187-214.
- NATALI, C., 1998, « Cause motrice et cause finale dans le livre *Lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote », in *Essai sur la théologie d'Aristote, Actes du colloque de Dijon*, s. dir. M. Bastit et J. Follon, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, pp. 29-50.
- NATALI, C., 1999, « I due sensi della causa motrice nel libro lambda della *Metaphysica* di Aristotele », s. dir. T. Pentzopoulou-Valalas et S. Dimopoulos, Aristotle University of Thessaloniki, Thessalonique, pp. 127-138.
- NATALI, C., 2004, *L'Action efficace. Étude sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters.
- NATORP, P., 1888, « Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik », in *Philosophische Monatshefte*, volume 24, pp. 37-65 ; 540-574.
- NORMAN, R., 1969, « Aristotle's Philosopher-God », in *Phronesis*, volume 14, pp. 63-74.
- NUYENS, F., 1948, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, Institut supérieur de philosophie.
- OELHER, K., 1984, *Der Unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt, Klostermann.
- OGGIONI, E., 1939, *La filosofia prima di Aristotele, saggio di ricostruzione e di interpretazione*, Milan, Vita e Pensiero.
- OWEN, G. E. L., 1960, « Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle », in *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, s. dir. de I. Düring et de G. E. L. Owen, Göteborg, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, pp. 163-190.
- OWEN, G. E. L., 1965, « The Platonism of Aristotle », in *Proceedings of the British Academy*, volume 41, pp. 125-150.
- OWEN, G. E. L., 1980 (rééd.), « Τιθέναι τὰ φαινόμενα », in *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain la Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, pp.83-103.
- OWENS, J., 1949-1950, « The Reality of Aristotelian Separate Movers », in *Review of Metaphysics*, volume 3, pp. 319-387.
- OWENS, J., 1951, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.

- OWENS, J., 1979, « The Relation of God to the World in the *Metaphysics* », in *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI<sup>ème</sup> Symposium aristotelicum*, s. dir. de P. Aubenque, Paris, Vrin, pp. 207-228.
- PATZIG, G., 1979, « Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics* », in *Articles on Aristotle*, volume 3, s. dir. de J. Barnes, M. Schofield et R. Sorabji, Londres, Duckworth, pp. 33-49.
- PAULUS, J., 1933, « La théorie du Premier Moteur chez Aristote », in *Revue de philosophie*, volume 30, pp. 259-294 et 394-424.
- PELLEGRIN, P., 2002 (2), « Les ruses de la nature et l'éternité du mouvement. », in *Le Style de la pensée. Recueil de textes en hommage à J. Brunschwig*, s. dir. de M. Canto-Sperber et P. Pellegrin, Paris, Belles Lettres, pp. 296-323.
- PELLEGRIN, P. et KANY-TURPIN, J., 1989, « Cicero's and the Aristotelian Theory of Divination by Dreams », in *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, s. dir. W. W. Fortenbaugh et P. Steinmetz, Rutgers University Studies in Classical Humanities, pp. 220-245
- PÉPIN, J., 1964, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, P.U.F.
- PÉPIN, J., 1967, « L'interprétation du *De Philosophia* d'Aristote d'après quelques travaux récents », in *Revue des études grecques*, volume 77, pp. 445-488.
- PÉPIN, J., 1971, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Belles Lettres.
- PHILIPPE, M.-D., 1949, « Nature de l'acte de contemplation philosophique dans la perspective des principes d'Aristote », in *Revue thomiste*, volume 44, pp. 525-541.
- POLANSKY, R., 1992, « Energeia in Aristotle's *Metaphysics*, IX », in *Aristotle's ontology, Essays in Ancient Greek Philosophy*, s. dir. A. Preus et J. P. Anton, State University of New-York Press, Albany, pp. 211-225.
- PONTON, L., 1991, « Le divin comme préoccupation politique chez Aristote et chez Hegel », in *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel*, s. dir. de Th. de Koninck et G. Planty-Bonjour, Paris, P. U. F., pp. 187-216.
- PREUS, A., 1990, « Man and Cosmos in Aristotle », in *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, s. dir. D. Devereux et P. Pellegrin, Paris, Éditions du C.N.R.S., pp. 471-490.
- RASHED, M., 2004, « Agrégat de parties ou *vinculum substantiale* ? Sur une hésitation conceptuelle et textuelle du *corpus* aristotélicien », in *Aristote et le mouvement des animaux, dix études sur le De Motu Animalium*, s. dir. A. Laks et M. Rashed, Villeneuve d'Asq, Presses universitaires du Septentrion, pp. 185-202.

- RAVAISSON, F., 1837-1846, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 volumes, Paris, Librairie de Joubert éditeur.
- REALE, G., 1963, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milan.
- REES, D. A., 1960, « Theories of the Soul in the Early Aristotle », in *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, s. dir. de I. Düring et de G. E. L. Owen, Göteborg, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, pp. 191-200.
- RIJK (de), L. M., 2002, *Aristotle Semantics and Ontology*, volume 2, Leiden, Boston, Köln, Brill.
- RIST, J. M., 1973, « The One of Plotinus and the God of Aristotle », in *The Review of Metaphysics*, volume 27, pp. 75-87.
- RIST, J. M., 1985, « The End of Aristotle's *On Prayer* », in *The American Journal of Philology*, volume 106, pp. 110-113.
- ROBIN, L., 1908, *La Théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan.
- ROBIN, L., 1944, *Aristote*, Paris, P.U.F.
- ROCCA-SERRA, G., 1982, « Aristote et les sept "Sophistes" : pour une relecture du fragment 5 Rose », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, volume 107, pp. 321-338.
- RODIS-LEWIS, G., 1960, « Hypothèses sur l'évolution de la théologie d'Aristote », in *La Philosophie et ses problèmes, Recueil d'études de doctrines et d'histoire offerts à Mgr Jolivet*, Lyon, Emmanuel Vitte éditeur, pp. 45-68.
- RODRIGO, P., 1998, *Aristote et les choses humaines*, Bruxelles, Ousia.
- RODRIGO, P., 2006, *Aristote. Une philosophie pratique. Praxis, politique et bonheur*, Paris, Vrin.
- ROMEYER DHERBEY, G., 1983, *Les Choses mêmes*, Lausanne, L'Âge d'homme.
- ROMEYER DHERBEY, G., 1999 (1), « Vie bienheureuse et philosophie. Les traces du *Protreptique* dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque* », in *La Parole archaïque*, Paris, P.U.F.
- ROMEYER DHERBEY, G., 1999 (2), « Le discours et le contraire. Notes sur le débat entre Aristote et Héraclite au livre *Gamma* de la *Métaphysique* », in *La Parole archaïque*.
- ROMEYER DHERBEY, G., 2009, *Aristote théologien et autres études de philosophie grecque*, Paris, Encre Marine.

- ROSS, W. D., 1923, *Aristotle*, Londres et New York, Routledge.
- ROSS, W. D., 1957, « The Development of Aristotle's Thought », in *Proceedings of the British Academy*, volume 43, Londres, Oxford University Press, pp. 63-78.
- ROSS, W. D., 1960, « The Development of Aristotle's Thought », in *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, s. dir. de I. Düring et de G. E. L. Owen, Göteborg, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, pp. 1-17.
- ROUX, S., 2004, *La Recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris, Vrin.
- RUTTEN, Ch., 1983, « L'analogie chez Aristote », in *Revue de philosophie ancienne*, volume 1, pp. 30-48.
- RUTTEN, Ch., 2001, « Science de l'être et théologie dans la *Métaphysique* d'Aristote. Essai d'analyse génétique », in ΚΕΡΝΟΣ, suppl. 11, Liège, pp. 227-235.
- RYAN, E. E., 1973, « Pure Form in Aristotle », in *Phronesis*, volume 18, pp. 209-224.
- SAFFREY, H. D., 1971 (rééd.), *Le ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées Nombres*, Leiden, E. J. Brill.
- SANDBACH, F. H., 1954, « A Transposition in Aristotle, *Metaphysics* Λ 9, 1074b », in *Mnemosyne*, volume 7, pp. 39-43.
- SCALTSAS, Th., 1992, « Substratum, Subject and Substance », in *Aristotle's Ontology, Essays in Ancient Greek Philosophy*, s. dir. A. Preus et J. P. Anton, State University of New York Press, Albany, pp. 177-209
- SCALTSAS, Th., 1994, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca et Londres, Cornell University Press.
- SCHÜSSLER, I., 1999, « ΦΥΣΙΣ et ΘΕΟΣ », in *Aristotle on Metaphysics*, s. dir. T. Pentzopoulou-Valalas et S. Dimopoulos, Aristotle University of Thessaloniki, Thessalonique, pp. 139-151.
- SEDLEY, D., 2000, « *Metaphysics*, Lambda 10 », in *Aristotle's Metaphysics Lambda, XIV<sup>ème</sup> Symposium Aristotelicum*, s. dir. de M. Frede et D. Charles, Oxford, At the Clarendon Press, pp. 327-350.
- SIWECK, P., 1969, « Le Dieu d'Aristote dans les dialogues », in *Aquinas*, volume 12, pp. 11-46.
- SKEMP, J. B., « The Activity of Immobility », in *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI<sup>ème</sup> Symposium aristotelicum*, s. dir. de P. Aubenque, Paris, Vrin, pp. 229-245.
- SOLMSEN, F., 1940, *Aristotle's System of the Physical World, a Comparison with his Predecessors*, New York, Cornell University Press.

- SOLMSEN, F., 1957, « The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether », in *Journal of Hellenic Studies*, volume 77, pp. 119-123.
- SOLMSEN, F., 1960, « Platonic Influences in Aristotle's Physical System », in *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, s. dir. de I. Düring et de G. E. L. Owen, Göteborg, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, pp. 213-235
- SOLMSEN, F., 1976, « Beyond the Heavens », in *Museum Helveticum*, volume 33, 1976, pp. 24-32.
- SPELLMAN, L., 1995, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge University Press.
- STEVENS, A., 2000, *L'Ontologie d'Aristote, au carrefour de la logique et du réel*, Paris, Vrin.
- STEVENS, A., 2005, « La plurivocité de l'étant et de l'un est-elle bien celle qu'on croit ? », in *La Métaphysique d'Aristote, perspectives contemporaines*, s. dir. de M. Nancy et A. Tordesillas, Paris, Vrin, pp. 49-58
- STEVENS, A., 2008, « La science de l'être en tant qu'être, une nouvelle conception du savoir philosophique », in *Aristote, Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études*, s. dir. de M. Hecquet-Devienne et d'A. Stevens, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, pp. 267-268.
- STEWART, D., 1973, « Aristotle's Doctrine of the Unmoved Mover », in *The Thomist*, volume 37, pp. 522-547.
- SUSEMIHL, F., 1884, « Die ἑξωτερικοὶ λόγοι bei Aristoteles und Eudemos », in *Neue Jahrb. Für Phil.*, volume 29, pp. 265-277.
- THEILER (von), W., 1924, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich, K. Hoenn.
- THEILER, (von), W., 1957, « Ein vergessenes Aristoteleszeugniss », in *The Journal of Hellenic Studies*, volume 77, pp. 127-131.
- TONQUEDEC (de), J., 1950, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*, Paris, Vrin.
- TSIANTAFILLOU, S., 1999, « La problématique de l'unité dans la *Métaphysique* d'Aristote », in *Aristotle on Metaphysics*, s. dir. Th. Pentzopoulou-Valalas et S. Dimopoulos, Aristotle University of Thessaloniki, Department of Philosophy and education, Thessaloniki, pp. 187-200.

- UNTERSTEINER, M., 1971, « La cronologia di Aristotele *Met.* XII, 8. Eudosso e Callippo », in *Scritti Minori. Studi di letteratura e filosofia graeca*, Paideia Editrice Brescia, pp. 614-622.
- VERBEKE G., 1948, « La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote », in *Revue philosophique de Louvain*, volume 46, pp. 137-160.
- VERBEKE G., 1952, « La doctrine de l'être dans la *Métaphysique* d'Aristote », in *Revue philosophique de Louvain*, volume 50, pp. 471-478.
- VERBEKE, G., 1969, « L'argument du livre VII de la *Physique*. Une impasse philosophique. », in *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrastus*, s. dir. I. Düring, Heidelberg, Lothar Stiehm Verlag.
- VERBEKE G., 1971, « La critique des Idées dans l'*Éthique eudémienne* », in *Untersuchungen zur eudemischen Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter and Co., pp. 135-156.
- VERBEKE G., 1980 (rééd.), « Démarches de la réflexion métaphysique chez Aristote », *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain la Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, pp. 107-129.
- VERBEKE G., 1983, « L'objet de la *Métaphysique* d'Aristote selon des études récentes », in *Revue de philosophie ancienne*, volume 1.
- VERBEKE G., 1986, « Nécessité de la génération chez Aristote », in *Energeia, Études aristotéliennes offertes à Mgr Antonio Jannone*, Paris, Vrin, pp. 199-212.
- VERDENIUS W. J., 1960, « Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion », in *Phronesis*, volume 5, pp. 56-70.
- VERDENIUS W. J., 1971, « Human Reason and God in the *Eudemian Ethics* », in *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter and Co., pp. 285-297.
- VLASTOS, G., 1952, « Theology and Philosophy in Early Greek Thought », in *The Philosophical Quarterly*, volume 2, pp. 97-123.
- VLASTOS, G., 1995, « A Note on the Unmoved Mover », in *Studies in Greek Philosophy*, volume 2, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, pp. 283-284.
- VOGEL (de), C. J., 1960, « The Legend of the Platonizing Aristotle », in *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, S. dir. de I. Düring et de G. E. L. Owen, Göteborg, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, pp. 248-256.
- VOGEL (de), C. J., 1961, « Aristotele e l'ideale della vita contemplativa », in *Giornale di metafisica*, volume 16, pp. 452-457



- VOGEL (de), C. J., 1980 (rééd.), « La méthode d'Aristote en Métaphysique d'après *Métaphysique*, A, 1-2 », in *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, pp. 147-170.
- VUILLEMIN, J., 1967, *De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote*, Paris, Flammarion.
- WALZER, R., 1929, *Magna moralia und Aristotelischen Ethik*, Berlin, Weidmann.
- WATSON, G., 1970, « The Theology of Plato and Aristotle », in *The Irish Theological Quarterly*, volume 37, pp. 56-64.
- WEDIN, M. V., 1988, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, Yale University Press.
- WEDIN, M. V., 2000, *Aristotle's Theory of Substance*, Oxford University Press.
- WERNER, CH., 1910, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, Paris, Alcan.
- WIELAND, W., 1962, *Die Aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- WILDBERG, Ch., 2009, « *Aporiai* 9-10 », in *Aristotle's Metaphysics Beta*, s. dir. M. Crubellier et A. Laks, Oxford University Press, pp. 151-174.
- WILPERT, P., 1949, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, Druck von J. Habel.
- WILPERT, P. 1955, « Die aristotelische Schrift Über die Philosophie », in *Autour d'Aristote, recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, pp. 99-116.
- WILPERT, P., 1960, « The fragments of Aristotle's lost writings », in *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, S. dir. de I. Düring et de G. E. L. Owen, Göteborg, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, pp. 257-264.
- WITT, Ch., 1989, *Substance and Essence in Aristotle, an Interpretation of Metaphysics, VII-IX*, Londres, Cornell University Press.
- WOLFSON, H. A., 1947, « The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle », in *Harvard Studies in Classical Philology*, volume 56, pp. 233-249.
- WOLFSON, H. A., 1958, « The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes », in *Harvard Studies in Classical Philology*, volume 63, pp. 233-253.
- ZELLER, E., 1921 (rééd.), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen entwicklung*, tome 2 *Abteilung, Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig, O. R. Reisland.

ZINGANO, 2005, « L'ousia dans le livre Z de la *Métaphysique* », in *La métaphysique d'Aristote, perspectives contemporaines*, s. dir. de M. Narcy et A. Tordesillas, Paris, Vrin, pp. 99-130.

ZÜRCHER, J., 1952, *Aristoteles Werk und Geist*, Paderborn, F. Schöningh.

## PLATON : ŒUVRES ET ÉTUDES

### Dialogues platoniciens : éditions et traductions

---

BURNET, J., 1899-1906, *Platonis opera*, Oxford Classical Texts, 5 volumes.

DUKE, E. A., HICKEN, W. F., NICOLL, W. S. M., ROBINSON, D. B., STRACHAN, J. C. G., 1995, *Platonis opera*, tome 1, Oxford Classical Texts.

#### *Alcibiade majeur*

CROISSET, M. 1920, *Alcibiade*, Paris, Belles Lettres.

MARBOEUF, Ch. & PRADEAU, J.-F., 2000 (rééd.), *Alcibiade*, Paris, GF Flammarion.

#### *Banquet*

BRISSON, L., 1987, *Le Banquet*, Paris, GF Flammarion.

VICAIRE, P., 1989, *Banquet*, Paris, Belles Lettres.

#### *Charmide*

CROISSET, A., 1921, *Charmide*, Paris, Belles Lettres.

DORION, L.-A., 2004, *Charmide*, Paris, GF Flammarion.

#### *Cratyle*

DALIMIER, C., 1998, *Cratyle*, Paris, GF Flammarion.

MERIDIER, L., 1931, *Cratyle*, Paris, Belles Lettres.

*Euthydème*

CANTO, M., 1989, *Euthydème*, Paris, GF Flammarion.

MERIDIER, L., 1931, *Euthydème*, Paris, Belles Lettres.

*Euthyphron*

CROISET, M., 1920, *Euthyphron*, Paris, Belles Lettres.

DORION, L.-A., 1997, *Euthyphron*, Paris, GF Flammarion.

*Gorgias*

CANTO, M., 2007, *Gorgias*, Paris, GF Flammarion.

CROISET, A., 1942, *Gorgias*, Paris, Belles Lettres.

*Lois*

BRISSON, L. & PRADEAU, J.-F., 2006, *Lois*, Paris, GF-Flammarion.

DIES, A. & PLACES des, E., 1951, *Lois*, Paris Belles Lettres.

*Lysis*

CROISET, A., 1921, *Lysis*, Paris, Belles Lettres.

DORION, L.-A., 2004, *Lysis*, Paris, GF Flammarion.

*Ménon*

CANTO-SPERBER, M., 1991, *Ménon*, Paris, GF Flammarion.

CROISET, A., 1923, *Ménon*, Paris, Belles Lettres.

*Phédon*

BLUCK, R. S., 1955, *Plato's Phaedo*, Londres, Routledge and Kegan Paul LTD.

DIXSAUT, M., 1991, *Phédon*, Paris, GF Flammarion.

ROBIN, L., 1926, *Phédon*, Paris, Belles Lettres.

*Phèdre*

BRISSON, L., 1989, *Phèdre*, Paris, GF Flammarion.

MORESCHINI, C. & VICAIRE, P., 1985, *Phèdre*, Paris, Belles Lettres.

ROBIN, L., 1933, *Phèdre*, Paris, Belles Lettres.

*Philèbe*

DIÈS, A., *Philèbe*, 1941, Paris, Belles Lettres.

PRADEAU, J.-F., 2002, *Philèbe*, Paris, GF Flammarion.

*Politique*

DIÈS, A., 1935, *Le Politique*, Paris, Belles Lettres.

SKEMP, J. B., 1952, *Plato's Statesman*, Londres, Routledge & K. Paul.

*République*

CHAMBRY, E., 1932-1934, *République*, Paris, Belles Lettres.

LEROUX, G., 2002, *La République*, Paris, GF Flammarion.

### *Sophiste*

BLUCK, R. S., 1975, *Plato's Sophist*, Manchester University Press.

CORDERO, N.-L., 1993, *Sophiste*, Paris, GF Flammarion.

DIES, A., 1925, *Sophiste*, Paris, Belles Lettres.

### *Théétète*

DIÈS, A., 1976, *Théétète*, Paris, Belles Lettres.

NARCY, M., 1994, *Théétète*, Paris, GF Flammarion.

### *Timée*

BRISSON, L., 1992, *Timée*, Paris, GF Flammarion.

CORNFORD, F. M., 1937, *Plato's cosmology, the Timeaus of Plato with a running commentary*, Londres, Routledge and Kegan Paul LTD.

RIVAUD, A., 1925, *Timée*, Paris, Belles Lettres.

### *Épinomis*

PLACES des, E., 1956, *Épinomis*, Paris, Belles Lettres.

## Études platoniciennes

---

AUBENQUE, P. (éd.), 1991, *Études sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis.

BRISSON, L., 1974, *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon, un commentaire systématique de Timée de Platon*, Paris, Klincksieck.

BRISSON, L., 2003, « Le corps des dieux », in *Les Dieux de Platon*, s. dir. de Jérôme Laurent, Presses Universitaires de Caen, pp. 11-23.

BURNET, J., 1928, *Platonism*, Berkeley, University of California Press.

- CHERNISS, H., 1993, *L'Énigme de l'Ancienne Académie*, traduction par L. Boulakia, Paris, Vrin.
- DIÈS, A., 1909, *Définition de l'être et nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, Vrin.
- DIÈS, A., 1955, « Le Dieu de Platon », in *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr Mansion*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, pp. 61-67.
- DIÈS, A., 1956, *Autour de Platon*, Paris, Belles Lettres.
- DIXSAUT, M., 2001, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin.
- DUHOT, J.-J., 1999, *Socrate ou l'éveil de la conscience*, Paris, Bayard.
- FESTUGIÈRE, A.-J., 1967, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin.
- FRIEDLÄNDER, P., 1928, *Platon I, Eidos, Paideia, Dialogos*, Berlin, Leipzig, W. de Gruyter.
- FRONTEROTTA, F., 2003, « La divinité du bien et la bonté du dieu protecteur (φουρργός / δημιουργός) chez Platon », in *Les Dieux de Platon*, s. dir. de Jérôme Laurent, Presses Universitaires de Caen, pp. 53-76.
- GILL, Ch., 2007, « La connaissance de soi dans l'Alcibiade de Platon », in *Études platoniciennes*, volume 4, s. dir. A. Macé, Paris, Belles Lettres, pp. 153-162.
- GRUBE, G. M. A., 1935, *Plato's Thought*, Londres, Methuen.
- JOLY, H., 1974, *Le Renversement platonicien*, Paris, Vrin.
- KNORR, W. R., 1970, « Plato and Eudoxus on the Planetary Motions », in *Journal for the History of Astronomy*, volume 15, pp. 313-329.
- LAURENT, J., 2003, « La beauté du dieu cosmique », in *Les Dieux de Platon*, s. dir. de Jérôme Laurent, Presses Universitaires de Caen, pp. 25-40.
- MONTET, D., 1990, *Les Traits de l'être, essai sur l'ontologie platonicienne*, Grenoble, Éditions J. Million.
- MORE, P. E., 1921, *The Religion of Plato*, Princeton, Princeton University Press.
- MOREAU, J., 1939, *La Construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin et C<sup>ie</sup>.
- NATORP, 2004, *Plato's Theory of Ideas, an Introduction to Idealism*, traduction par V. Politis et J. Connolly, Akademia Verlag, Sankt Augustin.
- PRADEAU, J. F. (éd.), 2001, *Platon et les Formes intelligibles*, Paris, P.U.F.

- PRADEAU, J.-F., 2003, « L'assimilation au dieu », in *Les Dieux de Platon*, s. dir. de Jérôme Laurent, Presses Universitaires de Caen, pp. 41-52.
- ROBERTS, J., 1998, « The Problem about Being in the *Sophist* », in *Plato, Critical Assessments*, volume 4, édité par N. D. Smith, Londres et New York, Routledge, pp. 142-157
- ROBIN, L., 1935 *Platon*, Paris, P.U.F.
- ROBIN, L., 1942, « Le cinquième genre de l'être dans le *Philèbe* », in *La Pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, P.U.F., pp. 355-360.
- ROBIN, L., 1957, *Les Rapports de la connaissance et de l'être d'après Platon*, Paris, P.U.F.
- ROSS, W. D., 1951, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, At the Clarendon Press.
- SCHUHL, P.-M., 1960, *Études platoniciennes*, Paris, P.U.F.
- SOLMSEN, F., 1942, *Plato's Theology*, Ithaca et New-York, Cornell University Press.
- TSIMBIDAROS, I. (éd.), 2004, *Platon et Aristote, dialectique et métaphysique*, Cahiers de philosophie ancienne, volume 19.
- VOGEL (de), C. J., 1970, « What was God for Plato ? », in *Philosophia, I. Studies in Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum and Company N. V., pp. 210-242.
- WILAMOWITZ (von), U., 1920, *Platon*, I, Berlin, Weidman.



## AUTRES AUTEURS ANTIQUES : ŒUVRES ET ÉTUDES

### Aristarque de Samos

---

HEATH, T. L., 1913, *Aristarchus of Samos*, Oxford, At the Clarendon Press.

### Aristophane

---

*Les Nuées*, texte établi et traduit par V. Coulon et H. Van Daele, Paris, Belles Lettres, 1923.

*Les Thesmophories*, texte établi et traduit par V. Coulon, Paris, Belles Lettres, 1928.

*Les Oiseaux*, texte établi et traduit par V. Coulon et H. Van Daele, Paris, Belles Lettres, 1923.

### Eschyle

---

*Les Sept contre Thèbes*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Belles Lettres, 1920.

*Les Suppliantes*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Belles Lettres, 1920.

*Prométhée enchaîné*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Belles Lettres, 1920.

### Eudoxe de Cnide

---

WRIGHT, L., 1970, « The Astronomy of Eudoxus. Geometry or Physics ? », in *Studies in History and Philosophy of Science*, volume 4, pp. 165-172.

## Euripide

---

*Alceste*, texte établi et traduit par L. Méridier, Paris, Belles Lettres, 1925.

*Andromaque*, texte établi et traduit par L. Parmentier et H. Grégoire, Paris, Belles Lettres, 1925.

*Electre*, texte établi et traduit par L. Parmentier et H. Grégoire, Paris, Belles Lettres, 1925.

*Hippolyte*, texte établi et traduit par L. Méridier, Paris, Belles Lettres, 1927.

*Ion*, texte établi et traduit par L. Parmentier et H. Grégoire, Paris, Belles Lettres, 1923.

*Les Bacchantes*, texte établi et traduit par H. Grégoire, Paris, Belles Lettres, 1961.

*Les Phéniciennes*, texte établi et traduit par H. Grégoire, Paris, Belles Lettres, et L. Méridier, Paris, Belles Lettres, 1950.

*Les Suppliantes*, texte établi et traduit par L. Parmentier et H. Grégoire, Paris, Belles Lettres, 1923.

*Les Troyennes*, texte établi et traduit par L. Parmentier et H. Grégoire, Paris, Belles Lettres, 1925.

*Médée*, texte établi et traduit par L. Méridier, Paris, Belles Lettres, 1925.

*Oreste*, texte établi et traduit par F. Chapouthier et L. Méridier, Paris, Belles Lettres, 1959.

*Fragments. Aigeius – Autolykos*, texte établi et traduit par Fr. Jouan et H. Van Looy, Paris, Belles Lettres, 1998.

*Fragments de drames non identifiés*, texte établi et traduit par Fr. Jouan et H. Van Looy, Paris, Belles Lettres, 2003.

## Héraclide Pontique

---

*Die Schule des Aristoteles, Text und Commentar*, Heft VII, « Herakleides Pontikos », F. Wehrli, Stuttgart, Schwabe & co. Verlag, 1969.

*Heraclides of Pontus. Texts and Translation*, s. dir. E. Schütrumpf, New-Brunswick, Londres, Rutgers University Studies in Classical Humanities, 2008

## Hésiode

---

*Théogonie*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Belles Lettres, 2008 rééd.

## Homère

---

*Iliade*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Belles Lettres, 1924-1938.

*Odyssée*, texte établi et traduit par V. Bérard, Paris, Belles Lettres, 1924.

## Mégariques

---

*Les Mégariques. Fragments et témoignages*, R. Muller, Paris, Vrin, 1985.

## Plotin

---

*Ennéade*, II, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1924.

*Ennéade*, V, 1, 9, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1931.

*Ennéade*, VI, 7, 36-39, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1931.

## Présocratiques

---

*Die Fragmente der Vorsokratiker*, texte établi par H. Diels et W. Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1910.

*Les Présocratiques*, traduction par J.-P. Dumont, Paris Gallimard, 1988.

*The Fragments of Anaxagoras*, traduction et commentaire par D. Sider, Paris, Academia Verlag, 2005.

BALAUDÉ, J.-F., 2002, *Le Vocabulaire des Présocratiques*, Paris, Ellipses.

- BARNES, J., 1979, *The Presocratic Philosophers, The Arguments of the Philosophers*, Londres et New York.
- BROADIE, S., 1999, « Rational Theology », in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, s. dir. A. A. Long, Cambridge University Press, pp. 205-224.
- CLEVE, F. M., 1965, *The Giants of Pre-socratic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct their Thoughts*, volume 1, La Hague, Martinus Nijhoff.
- DÉTIENNE, M., 1964, « Les origines religieuses de la notion d'intellect. Hermotime, Anaxagore », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume 154, pp. 167-178.
- GUTHRIE, W. K. C., 1965, *A History of Greek Philosophy, II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JAEGER, W., 1966, *À la naissance de la théologie*, Paris, Les Éditions du cerf.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. (éds.), 1995, *Les Philosophies présocratiques*, traduction par Hélène-Alix de Wick et Dominic O'Meara, Éditions universitaires de Fribourg, Suisse, Les Éditions du cerf, Paris.
- LAKS, A., 2002, « Les fonctions de l'intellect chez Anaxagore », in *Methodos*, volume 2, pp. 7-31.
- MOGYORODI, E., 2002, « Xenophanes as a Philosopher : Theology and Theodicy », in *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, s. dir. De A. Laks et C. Louguet, Villeneuve d'Asq, Presses universitaires du Septentrion, pp. 253-286.
- NADDAF, G., 2008, *Le Concept de Nature chez les Présocratiques*, traduction par B. Castelnérac, Klincksieck.
- PHILIPOUSSIS, J., 1989, « The Gnoseological and Metaphysical Particularity in Xenophanes' Thought », *Ionian Philosophy*, s. dir. K. J. Boudouris, Studies in Greek Philosophy, Athènes, pp. 327-336
- SCHOFIELD, M., 1980, *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge, Cambridge University Press.

## Proclus

---

*Commentaire sur le Timée, II*, traduction par A. J. Festugière, Paris, Vrin, 1967.

## Sophocle

---

*Oedipe à Colonne*, texte établi et traduit par A. Dain et P. Mazon, Paris, Belles Lettres, 1974.

## Straton de Lampsaque

---

DESCLOS, M.-L., 2011, « Une introduction à Straton de Lampsaque », in *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, s. dir. M.-L. Desclos et W. W. Fortenbaugh, New-Brunswick, Londres, Rutgers University Studies in Classical Humanities, pp. 1-4.

JAULIN, A., 2011, « Staton et la question du temps comme nombre du mouvement », in *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, s. dir. M.-L. Desclos et W. W. Fortenbaugh, New-Brunswick, Londres, Rutgers University Studies in Classical Humanities, pp. 353-366.

LEFEBVRE, D., 2011, « Staton sur le poids : fragments 49 et 55 A, B, C, D Sharples », in *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, s. dir. M.-L. Desclos et W. W. Fortenbaugh, New-Brunswick, Londres, Rutgers University Studies in Classical Humanities, pp. 313-352.

MOREL, P.-M., 2011, « Sensation et transport. Straton, fragments 64-65 Sharples », in *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, s. dir. M.-L. Desclos et W. W. Fortenbaugh, New-Brunswick, Londres, Rutgers University Studies in Classical Humanities, pp. 367-381.

PELLEGRIN, P., 2011, « La physique de Straton de Lampsaque : *Dans la lignée de Georges Rodier* », in *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, s. dir. M.-L. Desclos et W. W. Fortenbaugh, New-Brunswick, Londres, Rutgers University Studies in Classical Humanities, pp. 239-261.

## Théophraste

---

*Métaphysique*, texte établi et traduit par A. Laks et G. W. Most, Paris, Belles Lettres, 2001.

- DEVEREUX, D. T., 1988, « The Relationship between Theophrastus' *Metaphysics* and Aristotle's *Metaphysics Lambda* », in *Theophrastean Studies, on Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, s. dir. W. W. Fortenbaugh et R. W. Sharples, New-Brunswick, New-Jersey, Rutgers University Studies in Classical Humanities, pp. 167-185.
- FESTUGIERE, A. J., 1931, « Le sens des apories métaphysiques de Théophraste », in *Revue néo-scholastique de philosophie*, volume 33, pp. 40-49.
- FORTENBAUGH, W. W., 1992, *Theophrastus of Eresus, Sources for his life, writings, thought and influence*, Leiden, E. J. Brill.
- FORTENBAUGH, W. W., 2003, « Theophrastus : Piety, Justice, and Animals », in *Theophrastean Studies*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 173-1992.
- SHARPLES, R. W., 1985, « Theophrastus On the Heavens », in *Aristoteles Werk und Wirkung*, s. dir. P. Moraux, Berlin, volume 1, pp. 577-593.
- SHARPLES, R. W., 1998, « Theophrastus as Philosopher and Aristotelian », in *Theophrastus, Reappraising the Sources*, s. dir. J. M. van Ophuijsen et M. van Raalte, New-Brunswick, Londres, Rutgers University Studies in Classical Humanities, pp. 267-280.
- SORABJI, R., 1998, « Is Theophrastus a Significant Philosopher ? », in *Theophrastus, Reappraising the Sources*, s. dir. J. M. van Ophuijsen et M. van Raalte, New-Brunswick, Londres, Rutgers University Studies in Classical Humanities, pp. 203-221.

## Xénophon

---

*Mémorables*, I, texte établi et traduit par M. Bandini et A.-L. Dorion, Paris, Belles Lettres, 2000.

## AUTRES ÉTUDES – OUVRAGES GÉNÉRAUX

- BABUT, D., 1974, *La Religion des philosophes grecs*, Paris, P.U.F.
- BOYANCE, P. 1937, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris E. de Brocard Éditeur.
- BRÉHIER, E., 1938, *Histoire de la philosophie*, I, Paris, P. U. F.
- CHANTRAINE, P., 1968, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- CHANTRAINE, P. ET ALLII, 1954, *La Notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandoeuvre – Genève, Fondation Hardt.
- CLAGETT, M., 1955, *Greek Science in Antiquity*, New-York, Scholar's Bookshelf.
- DES PLACES, E., 1964, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, Paris, Klincksieck.
- DES PLACES, E., 1969, *La Religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, Editions A. et J. Picard.
- DICKS, D. R., 1970, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Ithaca, New-York, Cornell University Press.
- DIELS, H. 1879, *Doxographi graeci*, Berlin, G. Reimer.
- DODDS, E. R., 1977, *Les Grecs et l'irrationnel*, traduction par M. Gibson, Paris, Flammarion.
- DREYER, J. L. E., 1953 (rééd.), *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, New-York, Dover Publications.
- DUHEM, P., 1959 (rééd.), *Le Système du monde, histoires des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, tome 1, Paris, Hermann, 1<sup>ère</sup> édition 1913.
- FAUQUIER. M. & VILLETTE, J-M., 2000, *La Vie religieuse dans les cités grecques aux VIème, Vème et IVème siècles*, Paris, Orphys.
- FESTUGIÈRE, A. J., 1972, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, Vrin.
- GERSON, L. P., 1990, *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Philosophy*, Londres, New-York, Routledge.
- GOMPERZ, TH., 1912, *The Greek Thinkers*, Londres, John Murray Albermale Street.

- HADOT, P., 2004, *Le Voile d'Isis*, Paris, Gallimard.
- JAEGER, W., *Paideia, la formation de l'homme grec*. Volume I « La Grèce archaïque, le génie d'Athènes », traduction par A. et S. Devyver, Paris, Gallimard, 1964.
- JOLIVET, R., 1931, *Essais sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, Vrin.
- LLOYD, G. E. R., 1993, *Une Histoire de la science grecque*, traduction par J. Brunschwig, Paris, Seuil.
- MOTTE, A., RUTTEN, Ch. & SOMVILLE, P. (éds.), 2003, *Philosophie de la forme, Eidos, Idea, Morphè, dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters.
- NILSSON, M. P., 1940, « The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies », in *The Harvard Theological Review*, volume 33, pp. 1-8.
- NILSSON, M. P., 1954, *La Religion populaire dans la Grèce antique*, traduction par F. Durif, Paris, Plon.
- RHODE, E., 1925 (rééd.), *Psychè. The cult of souls and belief in immortality among the ancient Greeks*, traduction par W. B. Hillis, Londres, New-York, Ares Publishers.
- ROBIN, L., 1942, *La Pensée hellénique des origines à Épicure*, Paris, P. U. F.
- RODIER, G., 1969 (rééd.), *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin.
- VERNANT, J.-P., 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Librairie François Maspero.
- VERNANT, J.-P., 1979, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Librairie François Maspero / Éditions La Découverte.
- WERNER, Ch., 1962 (rééd.), *La Philosophie grecque*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.



# TABLE DES MATIÈRES

<b>SOMMAIRE</b> .....	<b>III</b>
-----------------------	------------

<i>AVERTISSEMENT</i> .....	IV
----------------------------	----

<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>V</b>
---------------------------	----------

Discours théologique et discours sur le divin.....	VI
Théologie et archologie.....	XIV
Archologie ou archologies.....	XIX
Progression de l'enquête.....	XXII

<b>PREMIÈRE PARTIE : LE TRAITEMENT DU DIVIN PAR LA SCIENCE PHYSIQUE</b> .....	<b>1</b>
-----------------------------------------------------------------------------------	----------

<i>CHAPITRE I : LA DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE D'UN PREMIER MOTEUR PAR LA SCIENCE PHYSIQUE</i> .....	<b>3</b>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------

<i>I. LA CONTRIBUTION DES PRÉDÉCESSEURS</i> .....	4
---------------------------------------------------	---

I. 1. Quelques formulations présocratiques.....	4
-------------------------------------------------	---

I. 2. La synthèse platonicienne.....	11
--------------------------------------	----

<i>II. L'ARGUMENTATION DU DE PHILOSOPHIA ET SA MÉTHODE</i> .....	16
------------------------------------------------------------------	----

II. 1. De la difficulté d'une analyse du <i>De Philosophia</i> .....	17
----------------------------------------------------------------------	----

II. 2. La preuve de l'existence d'un principe premier de la nature.....	24
-------------------------------------------------------------------------	----

<i>III. LA PREUVE DE L'EXISTENCE DU PREMIER MOTEUR IMMOBILE DANS LA PHYSIQUE</i> .....	34
----------------------------------------------------------------------------------------	----

III. 1. <i>Physique</i> VII.....	34
----------------------------------	----

III. 2. <i>Physique</i> VIII.....	46
-----------------------------------	----

III. 2. a. Le statut du livre VIII de la <i>Physique</i> .....	46
----------------------------------------------------------------	----

(1). Un traité sur le mouvement.....	46
--------------------------------------	----

(2). Un traité sur le mouvement éternel.....	49
----------------------------------------------	----

III. 2. b. L'établissement de la doctrine du Premier Moteur Immobile.....	57
---------------------------------------------------------------------------	----

III. 2. c. <i>Physique</i> VIII et la fonction démonstrative de la doctrine du Premier Moteur Immobile.....	71
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>IV. L'EXPLOITATION DU CONCEPT DE PREMIER MOTEUR IMMOBILE EN PHYSIQUE</i> .....	86
-----------------------------------------------------------------------------------	----

IV. 1. Repenser certains concepts.....	86
----------------------------------------	----

IV. 2. La richesse explicative du concept de Premier Moteur.....	89
------------------------------------------------------------------	----

<i>CHAPITRE II: LA THÉOLOGIE ASTRALE ET SON ANCRAGE DANS LA SCIENCE PHYSIQUE</i> .....	<b>93</b>
--------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

<i>I. LES SOURCES DE LA THÉOLOGIE ASTRALE</i> .....	94
-----------------------------------------------------	----

<i>II. L'ADHÉSION ARISTOTÉLICIENNE</i> .....	100
----------------------------------------------	-----

II. 1. La divinité des astres.....	101
------------------------------------	-----

II. 2. La ronde céleste.....	108
------------------------------	-----

<i>III. LA DOCTRINE DE L'ÉETHER ET LA NATURALITÉ DU MOUVEMENT CIRCULAIRE</i> .....	116
------------------------------------------------------------------------------------	-----

III. 1. Les origines de la notion d'éther .....	116
III. 2. La cinquième nature du <i>De Philosophia</i> .....	120
III. 3. La doctrine de la première substance corporelle dans le <i>De Caelo</i> .....	133
III. 3. a. Le rapport du <i>De Caelo</i> au <i>De Philosophia</i> .....	133
III. 3. b. La démonstration de l'existence d'un corps mù en cercle .....	136
III. 3. c. La noblesse de l'éther.....	142
III. 3. d. L'intégration de la science du ciel à celle de la nature.....	146
III. 3. e. L'assise physique de la divinité astrale .....	148
<b>CHAPITRE III : LA CONCURRENCE ENTRE DEUX SCIENCES PHYSIQUES .....</b>	<b>154</b>
<b>I. LA PHYSIQUE DE L'AUTOMOTRICITÉ.....</b>	<b>155</b>
I. 1. La définition du mouvement naturel et le cas particulier de l'éther.....	155
I. 2. Une physique de la matière .....	163
<b>II. LA PHYSIQUE DE LA TRANSITIVITÉ.....</b>	<b>169</b>
II. 1. Une nouvelle appréciation de l'engendrement du mouvement .....	169
II. 2. Analyse comparative du mouvement circulaire en <i>De Caelo</i> , I, 2-4 et <i>Physique</i> , VIII, 8-9 .....	177
<b>III. LA POSSIBILITÉ DU CONCEPT DE PREMIER MOTEUR.....</b>	<b>183</b>
III. 1. L'ambivalence du <i>De Caelo</i> .....	184
III. 2. La doctrine du Premier Moteur Immobile dans le <i>De Philosophia</i> .....	192
III. 3. De l'existence d'un dieu hypercosmique.....	199
III. 4. Les motifs d'un changement de paradigme.....	227
<b>DEUXIÈME PARTIE : L'EXAMEN OUSIOLOGIQUE DU PRINCIPE .....</b>	<b>232</b>
<b>CHAPITRE IV : LE FONDEMENT ABSOLU – LA DOCTRINE DE L'ACTE PUR.....</b>	<b>234</b>
<b>I. LE DOMAINE SCIENTIFIQUE DU LIVRE <math>\Lambda</math> DE LA MÉTAPHYSIQUE.....</b>	<b>235</b>
I. 1. Théologie, philosophie première ou science de la substance ?.....	235
I. 2. La progression du discours : $\Lambda$ , 1-5 .....	241
<b>II. MÉTAPHYSIQUE <math>\Lambda</math>, 6 : LA DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE D'UNE SUBSTANCE IMMOBILE</b>	<b>249</b>
II. 1. La structure de la démonstration.....	249
II. 2. L'enjeu démonstratif de <i>Métaphysique</i> , $\Lambda$ 6 : la question du principe .....	256
II. 2. a. Achever la science des principes des substances sensibles .....	256
II. 2. b. La conception du principe premier et la réponse à certaines apories .....	258
II. 3. La tonalité ousiologique de la démonstration.....	269
II. 3. a. La relégation du discours physique.....	269
II. 3. b. La portée ontologique de la doctrine de l'Acte pur .....	278
<b>CHAPITRE V : L'IDENTIFICATION DU PRINCIPE AU BIEN .....</b>	<b>295</b>
<b>I. LES ERREURS À NE PAS COMMETTRE.....</b>	<b>296</b>
I. 1. La perfection du divin .....	296
I. 2. La perfection du principe .....	305
I. 3. Le mode de causalité du bien.....	310
<b>II. LES DÉVELOPPEMENTS DE MÉTAPHYSIQUE, <math>\Lambda</math>, 7.....</b>	<b>315</b>
II. 1. 1072a19-23 : La transition avec $\Lambda$ 6 .....	315
II. 2. 1072a24-26 : La preuve de l'immobilité du Premier Moteur.....	319
II. 3. 1072a26-b4 : La façon dont meut le Premier Moteur .....	326
II. 3. a. 1072a26-27 : Le désirable et l'intelligible .....	326
II. 3. b. 1072a27-b1 : L'identité du premier désirable et du premier intelligible .....	330
(1). 1072a27-30 : L'intellect est au principe du désir.....	331
(2). 1072a30-b1 : L'argument de la <i>συστοιχία</i> .....	335
II. 3. c. 1072b1-4 : La causalité finale.....	345
(1). L'enjeu du passage .....	345
(2). 1072b1-3 : la lecture traditionnelle.....	347
(3). Éléments de critique de la lecture traditionnelle .....	354
(4). Le double sens de la finalité : le bien et sa visée .....	360
(5). L' $\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$ , corrélat de la causalité finale.....	363
II. 4. 1072b4-13 : La nécessité du Premier Moteur.....	364
<b>CHAPITRE VI : LA CAUSALITÉ FINALE DU PREMIER MOTEUR : RAISONS DE</b>	
<b>DOUTER, RAISONS DE CROIRE.....</b>	<b>373</b>

I. UNE SIMPLE MÉTAPHORE ?.....	374
I. 1. Les indices de <i>Métaphysique</i> , $\Lambda$ , 7.....	374
I. 2. Les confirmations extérieures.....	379
II. À QUEL TITRE LE PREMIER MOTEUR EST-IL UNE FIN ?.....	385
II. 1. Premier problème : une perfection non désirable.....	386
II. 2. Second problème : une finalité universelle.....	390
II. 2. a. L'aspiration de l'irrationnel.....	390
II. 2. b. L'éclatement des finalités.....	395
II. 3. Fondements pour une finalité pratique et universelle.....	400
II. 3. a. Unité de l'intellect, unité du bien.....	401
II. 3. b. Le rôle de l' $\xi\rho\omega\varsigma$ .....	405
II. 3. c. La visée de l'acte.....	413
III. L'HYPOTHÈSE DE L'EFFICIENCE.....	423
III. 1. Les indices problématiques.....	424
III. 1. a. Les allusions de <i>Métaphysique</i> $\Lambda$ à un dieu efficient.....	424
III. 1. b. Le problème du finalisme : l'évidence d'une nature pilotée.....	428
III. 2. Motifs doctrinaux du rejet de l'efficacité du Premier Moteur.....	436
III. 2. a. La distinction conceptuelle de la cause efficiente et de la cause finale.....	436
III. 2. b. L'impossible efficacité de l'Acte pur.....	441
III. 3. Motifs textuels du rejet de l'efficacité divine.....	445
III. 3. a. Examen des indices textuels de l'efficacité.....	445
III. 3. b. Le Premier Moteur de la <i>Physique</i> est-il une cause efficiente ?.....	455
III. 4. Les motifs du finalisme naturel.....	457
III. 4. a. Une finalité inconsciente.....	458
III. 4. b. Un principe méthodologique de la science de la nature.....	462
III. 4. c. L'inutilité d'un dieu démiurge.....	464
CHAPITRE VII : LE NOMBRE DES SUBSTANCES IMMOBILES – LES MATHÉMATIQUES DISCRÉDITÉES.....	470
I. LA STRUCTURE ARGUMENTATIVE DU CHAPITRE.....	471
1. 1073a14-23 : L'annonce du programme d'étude.....	471
2. 1073b23-b1 : La démonstration philosophique de la multiplicité des substances immobiles.....	473
3. 1073b1-1074a14 : La détermination astronomique du nombre exact des substances immobiles.....	476
3. 1. 1073b1-17 : un nouveau départ.....	476
3. 2. 1073b17-32 : la contribution d'Eudoxe.....	478
3. 3. 1073b32-38 : la contribution de Callippe.....	479
3. 4. 1073b38-1074a14 : la contribution personnelle d'Aristote.....	480
4. 1074a14-31 : La preuve du calcul.....	481
5. 1074a31-38 : La démonstration de l'unicité du ciel.....	486
6. 1074a38-b14 : L'éloge de la tradition.....	487
II. UNE PROBLÉMATIQUE OUSIOLOGIQUE.....	487
II. 1. Les motivations du problème : compléter la science de la substance.....	488
II. 2. La méthode argumentative : l'ousiologie contre les mathématiques.....	494
II. 2. a. Exploiter les acquis de la science de l' $\rho\omicron\sigma\tau\alpha$ .....	494
II. 2. b. La critique silencieuse des sciences mathématiques.....	498
II. 3. Motifs ousiologiques d'un changement de paradigme.....	506
II. 4. Les substances immobiles sont-elles toutes de même nature ?.....	514
III. UN ENJEU ARCHOLOGIQUE.....	518
III. 1. Le primat de l'ordre.....	518
III. 2. Le refus des abstractions.....	524
IV. UNE CONTRADICTION FINALE ?.....	531
IV. 1. Un double problème : multiplicité de fait – multiplicité en droit et authenticité.....	531
IV. 2. Une insertion malheureuse ?.....	534
IV. 3. Éléments de continuité doctrinale et argumentative.....	535
IV. 3. a. Un passage dédié au Premier Moteur.....	535
IV. 3. b. Un complément démonstratif.....	536
IV. 3. c. <i>Unica in specie</i> .....	537
CHAPITRE VIII : LA διαγωγή DIVINE.....	540
I. LE POINT DE DÉPART DE LA RÉFLEXION.....	541
I. 1. La nature noétique du principe divin.....	541
I. 2. L'activité de l'immobilité.....	548
II. MÉTAPHYSIQUE, $\Lambda$ , 7 : L'AUTO-CONTEMPLATION.....	555
II. 1. Motifs et fonctions du passage.....	555

II. 2. 1072b14-18 : La caractérisation externe de la <i>διαγωγή</i> .....	559
II. 2. a. 1072b14-15 : Pertinence et limite du schème humain .....	559
II. 2. b. 1072b15-16 : La valeur du plaisir.....	563
II. 2. c. 1072b17-18 : La valeur de l'acte .....	568
II. 3. 1072b18-19 : L'intellection du meilleur .....	570
II. 4. 1072b19-24 : L'intellection du <i>νοῦς</i> par lui-même .....	577
II. 4. a. 1072b19-23 : la nature de l'intellection de l'intellect .....	577
II. 4. b. 1072b23-24 : la valeur de l'intellection de l'intellect .....	583
(1). Approfondissement de la valeur de l'acte .....	584
(2). La <i>θεωρία</i> : excellence et nature .....	592
II. 5. 1072b24-26 : L'application au cas du Premier Moteur.....	597
II. 6. 1072b26-30 : La vie du Premier Moteur.....	603
<b>III. MÉTAPHYSIQUE, A, 9 : APPROFONDISSEMENT ET SYSTÉMATISATION DU RAPPORT À SOI ...</b>	<b>608</b>
III. 1. 1074b15-17 : Statut, objet et fonction du chapitre.....	608
III. 2. 1074b17-21 : Première aporie – le point de vue du sujet.....	615
III. 3. 1074b21-35 : Deuxième aporie – le point de vue de l'objet .....	620
III. 3. a. 1074b21-23 : Énoncé du trilemme .....	620
III. 3. b. 1074b23-25 : Une précision .....	621
III. 3. c. 1074b25-27 : Un unique objet d'intellection .....	623
III. 3. d. 1074b28-33 : Soi comme objet.....	625
III. 4. 1074b33-35 : Conséquence – la <i>νόησις νοήσεως νόησις</i> .....	632
III. 5. 1074b35-1075a5 : Objections du point de vue humain.....	637
III. 5. a. 1074b35-36 : Le caractère accessoire de la conscience de soi.....	637
III. 5. b. 1074b36-38 : La distinction sujet / objet.....	640
III. 5. c. 1074b38-1075a5 : Une double réponse .....	641
III. 6. 1075a5-7 : Une dernière difficulté : la composition de la pensée.....	646
III. 7. 1075a7-10 : Conclusion. Similitude et différence de l'intellect humain et de l'intellect divin.....	651
 <b>TROISIÈME PARTIE : DE LA PHILOSOPHIE À LA THÉOLOGIE .....</b>	<b>658</b>
<b>I. UN DISCOURS THÉOLOGIQUE CONCLUSIF .....</b>	<b>661</b>
<b>II. UN DISCOURS THÉOLOGIQUE TRADITIONNEL .....</b>	<b>665</b>
II. 1. Une théologie consensuelle .....	665
II. 2. L'appréciation philosophique de la tradition théologique .....	667
II. 3. Théologie philosophique et théologie traditionnelle : une confirmation réciproque. ....	672
<b>III. L'ÉLABORATION D'UNE NOUVELLE PIÉTÉ.....</b>	<b>680</b>
III. 1. Les fondements philosophiques de la piété et du culte.....	680
III. 2. Le culte philosophique.....	686
 <b>CONCLUSION.....</b>	<b>690</b>
 <b>INDEX NOMINUM.....</b>	<b>695</b>
 <b>INDEX RERUM .....</b>	<b>700</b>
 <b>INDEX LOCORUM – CORPUS ARISTOTELICUM .....</b>	<b>710</b>
 <b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>716</b>
<b>CORPUS ARISTOTELICUM : ÉDITIONS ET TRADUCTIONS.....</b>	<b>717</b>
<b>COMMENTAIRES ANCIENS : ÉDITIONS, TRADUCTIONS ET ÉTUDES.....</b>	<b>726</b>
<b>COMMENTAIRES MÉDIÉVAUX : ÉDITIONS, TRADUCTIONS ET ÉTUDES .....</b>	<b>732</b>
<b>ÉTUDES ARISTOTÉLICIENNES CONTEMPORAINES .....</b>	<b>734</b>
<b>PLATON : ŒUVRES ET ÉTUDES .....</b>	<b>762</b>
<b>AUTRES AUTEURS ANTIQUES : ŒUVRES ET ÉTUDES.....</b>	<b>768</b>
<b>AUTRES ÉTUDES – OUVRAGES GÉNÉRAUX.....</b>	<b>774</b>
 <b>TABLE DES MATIÈRES .....</b>	<b>776</b>