

**Interprétations modernes du *De Caelo* I, 9. La question
du τᾰκεῖ premier moteur, réalités hyper-cosmiques ou
sphère des fixes, réalités célestes**

3.1. Le problème de la continuité argumentative du Livre I, 9

3.1.1. La discontinuité du sujet en faveur de la transcendance du τᾶκεῖ

Le deuxième moment de notre propos nous a donc servi à comprendre quels étaient les arguments défendus durant l'Antiquité par Simplicius et Alexandre d'Aphrodise. Ces deux interprètes sont les chefs de file de deux interprétations qui s'opposent : celle de Simplicius selon laquelle le *takei* ferait référence au Premier Moteur Immobile, et celle d'Alexandre selon laquelle il s'agirait d'une référence à la sphère des fixes. Ces deux thèses s'affrontent depuis l'Antiquité. Elles ont influencé les interprétations modernes et ont forgé une logique binaire dans la manière de comprendre l'identité des êtres de là-bas. Ce débat antique se perpétue dans un débat entre les interprètes modernes. Il s'agira alors de restituer les arguments modernes, héritières des deux interprétations antiques afin de rendre compte de la logique binaire du débat. Toutefois, nous ne nous limiterons pas à cette binarité, et nous nous intéresserons à des théories plus originales telles que celle de Pépin ou celle de Merlan.

Si nous avons évoqué plus haut le problème de la continuité des idées aristotéliennes au sein du corpus aristotélicien et plus particulièrement au regard du *De Caelo*, c'est dans le but de poser les prémisses d'arguments qui reposent sur la continuité ou la discontinuité du *De Caelo* I,9. Nous nous fonderons, pour le moment, sur les deux alternatives les plus populaires du problème de l'identité du τᾶκεῖ avec, d'une part, les arguments en faveur d'une référence astrale, et d'autre part, les arguments en faveur d'une référence à un ou des êtres transcendant le ciel. Mais nous verrons un certain type d'arguments en faveur de l'une ou l'autre idée : en effet, les arguments que nous expliciterons seront ceux qui reposent sur une analyse de la continuité ou de la discontinuité du passage qui débute en **279a18** et qui se termine à la fin du chapitre 9 dans le but de comprendre comment sont justifiées l'une ou l'autre idée. Nous allons alors nous intéresser précisément à l'objet ou les objets de ce passage via l'article de Fabienne Baghdassarian²⁴.

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, 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

24 Baghdassarian F., *op.cit.*, 2011, p.192.

qu'il traite de réalités transcendantes en 279a18-22, change de sujet à une ou plusieurs reprises, pour développer des considérations qui font une référence plus explicite au ciel.

Fabienne Baghdassarian, à la suite de cet extrait, explicite les trois moments de l'argumentation du passage **279a18-b3** du *De Caelo* I, 9. Il semble, selon sa lecture, y avoir une discontinuité dans l'objet du texte. En effet, dans un premier temps, après avoir conclu qu'il n'existait ni lieu, ni vide, ni temps et ni corps en dehors du ciel et que les êtres qui se situaient « au dessus de la translation la plus extérieure » n'avaient « ni lieu, ni temps qui les fasse vieillir » et qu'ils n'étaient soumis à aucun type de changement, Aristote fait intervenir la notion de αἰών, c'est-à-dire la notion de la durée. Vient ensuite la partie C qui concerne le mouvement céleste.

Mais le problème majeur qui se pose au sujet de la continuité argumentative de cette fin de chapitre 9 de *De Caelo* I est majoritairement dû à une référence mystérieuse à des « travaux de philosophie destinés au grand public portant sur les êtres divins ». **279a31**, qui cassent l'argumentation à tel point que ce passage est suspecté d'être un ajout tiré d'un traité perdu d'Aristote, le *De Philosophia*.

La présence de ce supposé passage du *De Philosophia* complexifie l'ensemble de la fin du *De Caelo* I, 9. En effet, ce texte crée ce qui semble être une discontinuité dans l'argumentation générale de chapitre 9. Certains auteurs voient le *De Philosophia* comme étant à propos pour éclairer la question de l'identité des *takei*, c'est le cas de Dumoulin²⁵ qui retrace l'argumentation du *De Caelo* au regard du *De Philosophia*. Il coupe le texte original en différents paragraphes dans le but de faire ressortir l'enchaînement des idées. Successivement, il voit, à partir de **279a11-18** les conséquences de l'absence de corps en dehors du ciel. De **279a19-22**, l'affirmation selon laquelle tout ce qui est immatériel est immobile. De **279a22-30**, un début de paragraphe qui porte sur l'éternité du ciel. De **279a31-34**, le principe général de l'immutabilité du divin, fondé sur des travaux de philosophie qui traitent des êtres divins. Enfin, de **279a34-b3**, il est question de l'immutabilité du mouvement céleste. Il apparaît alors que le texte dont il est question débute par les conséquences de l'absence de temps, de lieu et de corps en dehors du ciel, à savoir que les êtres qui se situent au-delà du ciel n'ont ni lieu, ni temps, ni corps. Puis Aristote finit par un éloge de l'éternité du mouvement céleste. Le mouvement est le propre des corps, mais s'il n'y a pas de corps en dehors du ciel, il n'y a pas non plus de mouvement. Donc pourquoi passe-t-on du constat que les êtres en dehors du ciel

25 Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote : Eudème, De la philosophie, Protreptique*, 1981, p 53-65.

n'ont ni corps, ni aucun mouvement pour ensuite louer l'éternité du mouvement céleste ? Tel est le problème de l'unité argumentative de ce passage²⁶.

D'après Alexandre, cité par Simplicius, deux interprétations s'affrontaient dans l'Antiquité : les êtres en question désignent le premier moteur immobile, pour les uns, et le ciel des fixes, pour les autres. Cette alternative continue à gouverner l'interprétation du passage : pour le premier moteur immobile, nommons à la suite de Simplicius, Zeller, Tricot, Untersteiner, Berti ; à la suite d'Alexandre, pour le ciel des fixes, Werner, Guthrie, Moreau, Festugière. Nous allons être conduit à contester le principe de cette alternative.

Comme le rappelle Dumoulin, il existe deux alternatives à l'interprétation de ce passage. Il s'agit maintenant de comprendre l'argument qui permet à Dumoulin d'affirmer que le τὰκεῖ fait référence à des réalités qui se placeraient au-delà de la sphère des fixes et non sur la sphère. Il annonce alors explicitement qu'il s'agira de contester la théorie d'une référence céleste.

Comment s'y prend Dumoulin pour justifier l'idée que le τὰκεῖ renvoie à des êtres qui se trouvent au-delà de la translation la plus extérieure ou à la théorie du Premier Moteur Immobile ? Sa démarche consiste à comprendre le texte par le texte lui-même en s'intéressant à l'utilisation des mots et à leur sens le plus naturel. C'est pourquoi, il commence son explication en rappelant deux choses : τὰκεῖ vient de ἐκεῖ qui, dans *Physique VIII*, 10. **267b9** désigne la localisation du Premier Moteur Immobile. De plus, τὰκεῖ manifeste un pluriel qui, bien qu'il semble ne pas correspondre à l'idée du Premier Moteur Immobile qui est censé être unique, correspond à l'idée d'une pluralité de principes qui peuvent exister à partir du moment où il existe une hiérarchie entre eux. Cette idée, lisible dans *Métaphysique A*, 8, correspond également à celle présente dans le fragment 17 du *De Philosophia*. Notons, de plus, le fait que le Premier Moteur est dit « immobile », c'est-à-dire qu'il ne connaît aucune espèce de changement, ni dans la substance, ni dans le lieu, de la même manière qu'il est dit des τὰκεῖ qu'ils sont parfaitement immobiles. Toutefois, cela signifie-t-il que si le τὰκεῖ est transcendant au ciel, son identité correspond à celle du Premier Moteur Immobile ? Pas nécessairement. Dumoulin envisage la possibilité, en fonctionnant de manière rétrospective et en se tournant vers le *Timée* de Platon, que le τὰκεῖ fasse référence à un être divin immobile, mais pas forcément moteur. La lecture organisée de ce texte, comme nous l'avons vu plus haut par le biais de Dumoulin, permet de comprendre qu'il existe une démonstration logique au texte, En effet, les conséquences du fait qu'il n'y ait ni corps, ni temps, ni lieu en dehors du

26 *Ibid.*, p.54.

ciel impliquent que ce qui est en dehors du ciel est immatériel, et dans la mesure où le temps est le nombre du mouvement, alors les êtres qui se situent au-delà du ciel n'ont pas de mouvement et sont parfaitement immobiles. Leur immobilité, due à leur immatérialité, font d'eux des êtres divins car éternels, mais cela implique-t-il que, comme le Premier Moteur Immobile, ils aient une fonction motrice ? C'est pourquoi Dumoulin se tourne vers le *Timée*. Partir sur la piste de la transcendance du τὰκεῖ sans pour autant faire référence au Premier Moteur Immobile peut nous faire penser à la divinité immatérielle du *Timée* qui a ordonné le monde. Aristote ayant été, durant un certain nombre d'années, l'élève de Platon, nous sommes en droit de nous demander s'il n'avait pas, au départ, postulé un être immatériel et divin sans penser à un être qui serait le moteur du mouvement. Il nous faut alors établir la distinction entre ce qu'une chose est (par exemple, divine, éternelle, parfaitement immobile) et ce qu'elle fait, la fonction qu'elle remplit (par exemple, mettre en mouvement le premier ciel). Il est alors question ici de celui que l'on appelle le « premier Aristote », celui qui, étant platonicien, réfléchissait à partir de cette conception du monde. Cette théorie servirait-elle alors de prémisse à ce qui sera plus tard la théorie du Premier Moteur ? Nous pouvons nous le demander, mais y répondre aurait besoin d'un autre propos. Néanmoins, cette idée permet de proposer une lecture particulière du *De Caelo* I,9 selon laquelle il y a une référence à des êtres hypercosmiques, c'est-à-dire qui se trouvent au dessus du ciel, sans toutefois se référer au Premier Moteur Immobile.

Mais l'argument en faveur de la transcendance du τὰκεῖ ne s'arrête pas là. Nous l'avons dit, ce passage est obscur car il est fait mention d'un ouvrage qui porte sur les êtres divins et qu'il semble que ce texte, du fait de ses différents objets, soit en partie issu d'un traité perdu d'Aristote, *De Philosophia*. Nous l'avons dit et le rappelons : en **279a18** il est question d'êtres qui se situent au-dessus de la translation la plus extérieure, et après une étrange analogie sur la notion de durée, se trouve un éloge du mouvement éternel des astres. Ce passage est celui qui brise la continuité de l'argumentation et nous pousse à douter de son appartenance première au *De Caelo*. A quoi se réfère donc le τὰκεῖ ? Et quelle est l'identité des êtres divins (*theia*) dont nous parle Aristote ? Le ciel ? Les êtres de là-bas ?

Dumoulin compare un fragment du *De Philosophia* et le passage **279a34-b3** du *De Caelo* et il en ressort de manière quasiment évidente que le traité *Du ciel* se réfère très clairement au *De Philosophia*. Nous pouvons le constater via la comparaison entre le fragment du *De Philosophia* et le passage du *De Caelo* dont il est question dans l'étude de

Dumoulin²⁷. Mais ce passage est-il une simple référence ? Une paraphrase ? Une citation ? Cette question est complexe et la conclusion nous permettra de comprendre l'argumentation générale du texte et de soutenir l'idée d'une véritable césure dans l'argumentation.

Nous trouvons quelque chose de bien étrange dans le texte d'Aristote, une chose fort bien exprimée par Simplicius, dans son commentaire : si nous savons que le premier moteur immobile est, dans la *Physique*, la *Métaphysique*, à l'origine du premier mouvement, c'est-à-dire celui de la sphère des fixes, Aristote affirme dans la partie C qu'il n'y a rien de plus fort qui puisse mouvoir le ciel, car sinon cette chose serait plus divine que le ciel. Mais puisque le ciel est parfait et qu'il ne manque d'aucun des biens, cela n'est pas possible. Comment expliquer cela ? S'agit-il d'un changement doctrinal ? D'une citation ? D'une paraphrase ? Simplicius avait trois sources à sa disposition pour commenter le *De Caelo* : La *République II* de Platon, des fragments du *De Philosophia* et le texte qu'il commente. Nous observons premièrement qu'il semble y avoir un emprunt à la *République II* de Platon :

N'est-il pas nécessaire, si toutefois un être peut sortir de sa propre forme, soit qu'il se métamorphose lui-même de sa propre initiative, soit qu'il soit transformé par un autre?
380D²⁸

Or, les choses les meilleures ne sont-elles pas celles qui sont le moins susceptibles d'être altérées et mises en mouvement par autre chose qu'elles-mêmes ? **380E**

Dès lors, tout être bien constitué, que ce soit par nature, en vertu de l'art, ou pour ces deux raisons à la fois, sera le moins susceptible de subir un changement causé par un autre. [...] Et pourtant, le dieu, tout comme les choses qui concernent le dieu, est absolument parfait. [...] Mais ne peut-il se changer et s'altérer lui-même ? [...] Se change-t-il alors en mieux et en plus beau ou en pire et en plus laid ? Si vraiment il s'altère, c'est nécessairement dans le sens du pire. **381b-381c**

En même temps, Platon ne cherche pas à prouver l'existence d'un Dieu, qu'il soit parfait ou non (même s'il est nécessairement parfait pour Platon, du fait de sa nature.). En effet, Platon critique les poètes qui attribuent aux dieux des qualités qui ne sont pas les leurs et qui sont même contradictoires avec leur nature propre. De quoi soutenir l'idée que cet extrait n'est pas tiré de la *République II*, sans quoi cela signifierait qu'Aristote a attribué au monde sensible, c'est-à-dire au ciel, un passage qui, chez Platon, ne traite pas d'un sensible

27 *Ibid.*, p.58.

28 PLATON, *La République*, 2002.

mais bel et bien d'un dieu parfait et immatériel. La différence d'objet entre le *DC* et la *République II* nous pousse à penser qu'il serait étrange de reprendre le même argument à un moment pareil.

Si Simplicius n'a pas trouvé cet argument dans la *République II*, et qu'il ne vient pas du *DC* lui-même, alors cela signifie qu'il vient de la troisième source dont disposait Simplicius : le *De Philosophia*, ou plutôt du commentaire d'Alexandre qui, lui, le possédait. C'est pourquoi, la comparaison qui a été effectuée plus haut nous permettait d'affirmer qu'il ne s'agit pas d'une paraphrase du *DP* dans le *DC* mais plutôt d'une citation. Mais cela ne prouve pas qu'il existe une discontinuité de l'objet et de l'argumentation dans ce passage du *De Caelo*. Nous l'avons dit : le début du passage **279a18** affirme assez clairement que les êtres qui se trouvent au-delà de la translation la plus extérieure sont sans corps, sans lieu et sans temps. En même temps, après une analogie entre la durée et le ciel, nous en arrivons à lire un texte qui porte sur la perfection du corps céleste, ce qui, *a priori*, semble étonnant dans la mesure où le τὰκεῖ se situe en dehors du ciel et que le corps céleste est le ciel lui-même. Ces différents passages nous plongent dans l'incompréhension et savoir qu'il s'agit d'une citation du *DP* n'aide pas à comprendre pourquoi ce changement de sujet. C'est pourquoi Dumoulin formule une hypothèse à ce sujet :

N'oublions pas que Simplicius est le chef de file de ceux qui entendent du Premier Moteur Immobilé tout le texte de *De Caelo* I. 9 279a11-b3. On peut donc soupçonner ce qui s'est passé : Simplicius trouvait dans sa source deux passages du *De Philosophia*. Le premier établissait l'existence de la divinité suprême immatérielle, et le second établissait le caractère divin du monde stellaire ; il a soudé ces deux textes qui, dans sa pensée, concernaient l'un et l'autre le Premier Moteur.²⁹

Simplicius, en commentant Aristote, avance une preuve de l'existence de Dieu en affirmant que là où il y a un être meilleur, il y a forcément un être excellent dans la mesure où il y a une hiérarchie entre les êtres³⁰. Il voit en cet argument le moyen de justifier que le τὰκεῖ fait référence au premier moteur. Mais cet argument ne vient absolument pas du *De Caelo* lui-même, il est un ajout au texte du *DC*, et est tiré du *DP* par Simplicius. Il aurait donc servi à justifier l'existence d'un être immatériel et absolument parfait. La suite du texte, portant sur le ciel, aurait alors été compris comme suivant cette thèse d'un être parfait et immatériel, ce qui

29 Dumoulin, *op.cit.*, p 60.

30 Simplicius, (289,2)

aurait poussé Simplicius à croire en l'idée d'une référence au Premier Moteur Immobile tout en refusant l'idée d'une césure dans l'argumentation puisqu'il affirmait que la totalité du texte portait sur un seul et même objet : le premier moteur.

Au vu de cet argument, nous pouvons comprendre pourquoi Dumoulin défend l'idée qu'il s'agit d'une référence à des êtres qui se trouvent au-delà du ciel. En effet, il admet une discontinuité d'objet dans le passage du *De Caelo*, dû à l'ajout d'arguments tirés du *DP* pour forcer le lien. Toutefois, cette discontinuité est plus complexe qu'elle en a l'air, dans la mesure où Dumoulin n'affirme pas ouvertement – et en ces termes – qu'il y en a une. En fait, il est d'avis de dire qu'il y a une discontinuité dans le degré de divinité dont il est question : si Aristote fait l'éloge du mouvement céleste après avoir affirmé que les êtres au-delà du ciel sont immatériels et ne subissent aucun changement, c'est dans le but de manifester la perfection (encore plus haute que celle du ciel) des êtres de là-bas.

3.1.2. La continuité du sujet en faveur des réalités célestes

Mais nous l'avons dit, il existe, de manière générale, deux écoles pour l'interprétation du τὰκεῖ. La première défend l'idée qu'il s'agit là d'une référence à des êtres transcendant le ciel, la seconde défend l'idée qu'il est question des êtres célestes. Nous avons alors vu que Dumoulin défend la théorie selon laquelle il existe un changement de sujet dans l'argumentation du *De Caelo* I, 9. Cela lui permet de défendre l'idée qu'il s'agit d'une référence à un ou des êtres transcendants. Il s'agit donc maintenant de montrer comment certains auteurs, et plus particulièrement Moraux, défendent l'idée contraire. Comment s'y prend Moraux pour défendre la théorie d'une référence astrale, en critiquant l'idée que la position contraire a des conséquences très dures sur l'argumentation du texte ?

Avant de nous intéresser à la critique que Moraux formule envers ceux qui défendent l'idée d'une référence à des êtres transcendants, nous allons nous intéresser à la façon dont le texte a été traduit par Moraux et qui rend compte de la manière dont il l'interprète³¹.

Il n'est point de changement pour aucun des êtres disposés sur la translation la plus extérieure...

31 Aristote, *Du ciel*, 1965, p.37. Il s'agit de la traduction de Moraux et nous nous intéressons plus particulièrement à l'introduction de cette œuvre par ce dernier.

Nous pouvons la distinguer de la traduction de Dalimier et Pellegrin. En effet, si le grec ὑπέρ est traduit par ces derniers par « au-dessus de », Moraux lui, le traduit par « sur ». Il affirme alors ici que le texte fait référence à quelque chose qui se situe sur la translation la plus extérieure et non au-delà, ce qui change radicalement la vision que nous avons du texte. Nous affirmions plus haut, par le biais de Dumoulin, qu'il existait un changement de sujet dans le passage **279a18-b3**. En effet, au début, ce dont il est question dans le texte est des êtres qui se trouvent « au-dessus de la translation la plus extérieure » et à la fin, il porte sur l'éternité du mouvement circulaire. Mais si nous traduisons la préposition ὑπέρ par « sur » plutôt que « au-dessus », alors il n'y a plus d'idée de discontinuité et le passage, du début à la fin, porte sur des êtres célestes. Toutefois, Fabienne Baghdassarian souligne qu'il est le seul à traduire le texte ainsi et que même Alexandre, qui défendait l'idée d'une référence astrale, comprend le texte comme portant sur quelque chose qui est au-delà d'un mouvement. La raison pour laquelle Moraux traduit le texte de cette manière est justifiée par l'utilisation de ὑπέρ dans le *De Caelo* : en effet, cette proposition ne sert pas à justifier ce qui se trouve au-delà de quelque chose. Pour manifester cette idée, Aristote utilise plutôt ἔξω. En même temps, Fabienne Baghdassarian lui objecte la chose suivante:

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 DC, 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.³²

Nous observons alors différents arguments : ceux qui portent sur des questions de grammaire et ceux qui portent sur des questions de terminologie. Même si ὑπέρ n'est pas nécessairement utilisée pour parler de ce qui se trouve au-delà d'une chose, son utilisation, accompagnée de l'accusatif (φοράν) fait référence à ce qui est au-dessus d'une chose et non pas à ce qui est sur une chose. Il s'agit alors d'un problème de grammaire et de traduction : Fabienne Baghdassarian soutiendrait-elle l'idée d'une erreur dans la traduction de Moraux ? Pour ce qui est de la question terminologique, Fabienne Baghdassarian affirme que pour désigner ce qui est sur les sphères, Aristote utilise la préposition ἐν et non la préposition ὑπέρ.

³² Baghdassarian F., *op.cit*, 2011, p.188.

Revenons à l'idée que défend Moraux. Puisqu'il traduit le passage en affirmant que le τὰκεῖ se trouve sur la translation la plus extérieure et non pas au-delà, il affirme par conséquent que le passage traite entièrement des êtres célestes, et plus précisément de ceux qui se trouvent sur la sphère des fixes. Il ne rencontre donc pas le problème de la discontinuité de l'objet de ce passage. Il affirme, cependant, que *De Caelo* I, 9 est remarquable du fait que trois parties se distinguent.

Le second panneau du diptyque relatif à l'unicité du monde est tout à fait remarquable (chap.9). L'examen du style et du contenu philosophique permet d'y distinguer trois parties, qui ont probablement été rédigées à des époques différentes. Référence ?

La première partie de cet exposé est assimilée à *Métaphysique Z* du fait qu'elle porte sur la matière et la forme en utilisant les mêmes arguments et les mêmes exemples. Aristote affiche un style très rigoureux proche de celui de *Métaphysique Z*. Cela est étonnant dans la mesure où la *Métaphysique* est une œuvre qui serait relativement tardive. Il suppose donc que le passage du *De Caelo* I, 9 qui s'étend de **277b33** à **278a9** a été écrit à la même époque que *Métaphysique Z*.

Quant à la deuxième partie qui s'étendrait de **278b10** à **279a18**, elle serait plus propre au style qu'arborescent d'Aristote dans le *De Caelo* dans la mesure où les arguments utilisés seraient ceux qui portent sur les milieux naturels et servirait à conclure l'argumentation générale du chapitre.

La suite, de **279a18** à **279b3**, qui est la partie dans laquelle apparaît le τὰκεῖ, serait alors, pour Moraux, une sorte d'envolée lyrique, quasiment poétique qui serait le propre des dialogues aristotéliens. Ce passage serait alors exclu de l'argumentation et n'apporterait donc rien à celle-ci. Toutefois, comme le fait Dumoulin, nous l'avons vu, Moraux semble entériner l'idée, majoritairement validée, selon laquelle ce passage serait un extrait du *De Philosophia*, bien qu'il n'affirme pas, comme Dumoulin, que le texte soit une référence à des êtres se situant au-delà du ciel. Moraux affirme que cet extrait a été ajouté à ce passage pour adoucir un exposé complexe sur la matière et la forme. Mais si tous les interprètes, ou presque, admettent que ce passage soit issu du *DP*, ils ne l'interprètent pas tous de la même manière :

Les uns pensent qu'Aristote y célèbre la sphère des fixes, qu'il tenait alors pour le dieu suprême. D'autres prétendent, au contraire, qu'il parle d'entités divines transcendantes au monde, peut-être identiques aux fameuses « intelligences » des sphères. Pour défendre leur exégèse, ces derniers 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.³³

Moraux rappelle brièvement les deux interprétations qui s'opposent, à la suite de quoi il critique celle qui soutient que le passage fait référence à des êtres transcendants. Il fait reposer sa critique sur deux arguments : ceux qui soutiennent que ce passage porte sur des êtres transcendants sont contraints de modifier le texte original dans l'intérêt de leur théorie. Moraux fait, ici, référence à Simplicius qui, dans son commentaire, remplace κινεῖται (en **279b1**) par κινεῖ afin d'accorder aux τὰκεῖ la puissance de mouvoir le ciel de manière circulaire en raison de l'élément qui les compose : l'éther. Mais le texte traditionnel ne fait pas mention d'une quelconque fonction motrice du τὰκεῖ, c'est pourquoi Moraux n'accepte pas cette correction. Son second argument repose sur le style de ce passage. Celui-ci est fort poétique, évoquant les dialogues aristotéliens et très travaillé, il semble donc improbable qu'Aristote ait pu changer de sujet en plein milieu de son discours. En effet, pour ceux qui affirment qu'il y a là une référence à des êtres divins transcendant le ciel, il faut admettre qu'il y a une véritable discontinuité de l'objet du texte, voire une césure totale. Mais le travail fourni pour produire un texte stylisé comme celui-ci nous permet de douter qu'Aristote ait été si négligeant sur l'objet de ce passage.

Tels sont les arguments en faveur de la référence céleste que Moraux défend également et qui repose sur l'idée qu'il n'existe pas de changement de sujet dans ce passage portant, du début à la fin, sur les êtres qui se trouvent sur la translation la plus extérieure.

Ces auteurs sont en débat direct sur la question de l'interprétation de ce passage, de plus, leurs arguments reposent sur le même thème qui est celui de la continuité ou la discontinuité de l'argumentation du *De Caelo* I, 9. Il s'agira alors d'aborder un autre point thématique en opposant les interprètes qui font reposer leurs argumentations sur la question du lieu dans la philosophie aristotélienne.

33 Moraux, *op.cit.*, 1965. p.LXXV.

3.2. Le lieu des corps célestes ; l'absence de lieu du τᾰκεῖ

3.2.1. L'absence de lieu en faveur de la référence céleste

Le *De Caelo* I, 9 porte tout entier sur la question de l'unicité du ciel. Nous l'avons expliqué plus haut : lorsqu'une substance formelle est mélangée à la matière, il peut exister une infinité d'êtres avec une même forme spécifique dans la mesure où ce qui est matériel peut exister en nombre très grand, sinon infini. Mais il n'en est pas ainsi pour le ciel, puisqu'il contient l'ensemble de toute la matière et que rien ne peut venir à être en dehors de lui. Aristote aboutit à la conclusion selon laquelle il n'y a pas de corps en dehors du ciel, donc pas de temps, pas de lieu et pas de vide non plus. Nous allons désormais nous intéresser à la question du lieu, puisque celui-ci pourrait nous donner une piste de réflexion concernant l'identité des êtres de là-bas et est un argument que l'on retrouve souvent en faveur – ou en défaveur – de la référence céleste. L'argument qu'il s'agira de restituer sera celui de Mugnier au sein d'un débat qui porte sur le lieu d'une part, et d'autre part sur le rapport entre la cosmologie platonicienne et la cosmologie aristotélicienne, dans l'intérêt de faire une sorte de cartographie du problème du *De Caelo* I, 9.

L'œuvre de Mugnier porte sur l'évolution de la pensée d'Aristote. Dans un passage portant sur la jeunesse platonisante d'Aristote, après avoir repéré des similitudes mais aussi des différences entre les doctrines platoniciennes et les doctrines aristotéliciennes, Mugnier affirme la chose suivante :

Mais si Aristote semble mettre de côté le Démiurge, il ne renonce pas à l'Intelligence gouvernant le monde, et, nous l'avons vu, il prouve son existence à l'aide d'arguments empruntés aux *Lois*. Cette Intelligence, ou Dieu, qui deviendra plus tard le Premier Moteur immobile, est-elle considérée par Aristote comme l' me du monde ? Il est vraisemblable de le penser, quoique nous soyons sur ce point réduits aux conjectures. Et, maintenant, cette Intelligence est-elle devenue un Premier Moteur séparé du monde et transcendant, ou, au contraire, immanente à l'Univers ? En d'autres termes, Aristote s'est-il prononcé pour un th isme ou pour un immanentisme ? C'est à cette question que nous allons nous forcer de répondre en examinant les principes et les thèses du Philosophe.³⁴

Nous comprenons immédiatement le rapport entre la cosmologie platonicienne, que nous avons découverte via le *Timée* et la cosmologie aristotélicienne. En effet, certains fondements de la théorie cosmologique aristotélicienne viennent de celle de Platon, bien que

³⁴ Mugnier, *La Théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, 1930, p.15.

dans son platonisme, Aristote se soit distingué de son maître. Aristote refusait l'idée d'un Démiurge qui, dans le *Timée*, est le créateur du monde, et d'Idées séparées qui servent d'exemples à la conception du monde. Mais, il ne refuse pas l'idée de l'Intelligence, dans les *Lois* de Platon, qui gouverne le monde et le dirige vers la félicité ou son contraire³⁵. La question qui se pose alors est celle de savoir si cette Intelligence est divine et transcendante au ciel, ou si elle est immanente au Premier Ciel. Que signifie cet immanentisme ? C'est l'idée selon laquelle le Premier Moteur immobile ou l'Intelligence est l'âme du Premier Ciel et celui-ci est son corps, de sorte que le Premier Moteur ou l'Intelligence serait, de la même manière que l'âme humaine est dans le corps humain, dans quelque chose : le premier ciel, c'est-à-dire la sphère des fixes. Répondre à la question de la transcendance ou de l'immanence permettrait donc de comprendre ce qu'entend Aristote par « takei » dans le *De Caelo* I, 9 et de comprendre les arguments de Mugnier en faveur de telle idée ou telle autre.

Pour répondre à ce problème, Mugnier se réfère à *Physique* VIII, 6. Si l'immanentisme suggère l'idée d'une analogie entre l'âme humaine/le corps humain et le Premier Moteur/le Premier ciel, peut-on comparer l'âme humaine au Premier Moteur ? En d'autres termes, le Premier Moteur est-il mû par accident comme l'est l'âme humaine ? Mais que signifie « être mû par accident » ? Telles sont les questions que se pose Mugnier. Dans le traité *De l'Âme*³⁶, Aristote affirme que l'âme humaine était immobile par essence mais en mouvement par accident, du fait de son lien avec le corps. Puisque le corps se déplace, l'âme, qui est dans le corps, est déplacée et est donc en mouvement par le corps et non par elle-même, c'est en ce sens que l'on dit qu'elle est mue par accident. Mugnier se demande alors ce qu'il en est du Premier moteur, âme du Premier ciel ? S'il met en mouvement le Premier ciel, est-il mû également par accident ? Comment ne pourrait-il pas être emporté par le mouvement de son corps ? Mugnier tente de répondre à ces questions, dans le but de montrer que le Premier Moteur ne peut pas être emporté par le mouvement de son corps, le Premier Ciel, dans la mesure où celui-ci n'a pas de changement local, étant donné qu'il n'est pas dans un lieu.

Le souci que pose la théorie du mouvement par accident de l'âme du Premier Ciel est que quelque chose de mû par accident ne saurait donner à une autre chose un mouvement. Pour comprendre cette idée, il faut comprendre quel est le mouvement de l'âme humaine pour Mugnier : si elle est transportée quelque part, par accident, elle cherchera à rejoindre son milieu naturel et imposera donc un mouvement au corps qu'elle habite pour le faire se mouvoir vers un milieu particulier qui est le sien. Mais ce mouvement là n'est pas éternel,

35 PLATON, *Lois*, 2003, 897a. Traduction par A. Diès.

36 ARISTOTE, *De l'Âme*, 2005, 406b25. Traduction par P. Thillet.

puisqu'il se termine une fois le lieu atteint. Pour qu'il y ait un mouvement éternel, il faut donc une âme motrice qui soit toujours elle-même et dans son propre lieu, sinon elle imposera un mouvement à son corps qui ne durera que le temps de retourner dans le lieu qui lui est propre. Aristote affirme lui-même l'immobilité du Premier Moteur.

D'après cela, on pourra se convaincre que si quelque chose fait partie des moteurs immobiles mais eux-mêmes mus par accident, il est impossible qu'il meuve d'un mouvement continu. De sorte que, s'il est nécessaire que le mouvement existe continûment, il faut qu'il existe un premier moteur non mû, même par accident³⁷.

Le Premier Moteur est donc nécessairement immobile, sinon il ne pourrait pas être la cause d'un mouvement éternel. Il s'agit alors de se demander comment il est possible que le Premier Moteur, âme du Premier Ciel, ne soit pas être mû par accident. La condition nécessaire au mouvement accidentel du Premier Moteur est que le Premier Ciel soit mû. Or, il n'existe rien en dehors du ciel, pas même un lieu, comme nous l'avons vu dans la partie 0. Mais tout ce qui est en mouvement l'est nécessairement dans un lieu, pour Aristote, c'est pourquoi il n'est pas rationnel de parler de mouvement pour un corps qui n'est pas dans un lieu. La question à laquelle nous arrivons est celle de savoir si nous pouvons parler de déplacement pour le Premier Ciel. Se demander si le Premier Ciel se déplace revient donc à se demander si le Premier Ciel est dans un lieu (ἐν τόπῳ).

Nous avons vu, dans le *De Caelo* I, 9 que le lieu était l'endroit où il était possible qu'il existe quelque chose, ce qui n'est pas le cas pour l'extérieur du ciel. De plus, le lieu est la limite du corps englobant³⁸ mais il n'y a rien en dehors du ciel, donc rien pour l'englober. Mugnier arrive assez rapidement à la conclusion qu'il n'existe pas de lieu en dehors du ciel et surtout que la sphère des fixes n'est dans aucun lieu. La question du lieu est primordiale dans l'idée du mouvement puisque l'on juge qu'une chose est en mouvement par rapport à un lieu selon Aristote : nous jugeons qu'une chose se déplace en la regardant par rapport à un autre point de repère qui se trouve à l'extérieur de ce qui est en déplacement. Une chose peut aussi être dite dans un lieu lorsqu'elle est entourée d'autres corps. En cela nous pouvons dire que le Premier Ciel n'est pas dans un lieu, mais les astres qui s'y trouvent sont dans un lieu formé par les autres astres qui les entourent. Mugnier donne alors l'exemple suivant :

37 ARISTOTE, *Physique* VIII, 6, 259b20-26. Traduction par Pellegrin.

38 ARISTOTE, *Physique* IV, 4, 211b13.

Voici une boule qui roule sur la terre ; elle se déplace, c'est-à-dire qu'elle occupe successivement différents lieux. Et, si nous pouvons dire qu'elle est animée d'un mouvement de transport, c'est parce qu'il nous est loisible de choisir, en dehors d'elle, un corps, un point de repère, c'est-à-dire quelque chose par rapport à quoi elle se déplace.

Le lieu se dessine, en quelque sorte, par ce qui l'entoure. Si on imagine cette même boule, mais étant entourée par rien, on ne peut pas dire qu'elle est dans un lieu, par contre on peut dire d'elle qu'elle constitue tout l'espace dans la mesure où elle est la seule chose qui soit. Mais du fait qu'elle n'est pas dans un lieu puisque rien ne l'entoure, elle ne peut se déplacer par rapport à rien ni par rapport à elle-même. Parce que cette boule serait tout ce qu'il y a, elle ne peut pas se déplacer en masse dans rien, c'est-à-dire dans ou vers aucun lieu, et par rapport à rien. Donc un corps qui n'est enveloppé par rien n'est pas dans un lieu et un corps qui n'est pas dans un lieu ne peut pas se déplacer. Tout cela nous ramène alors à la question de savoir s'il existe quelque chose en dehors du Premier Ciel.

Dans le *De Caelo* I, 9, Aristote affirme qu'il n'existe aucun corps en dehors du ciel, car si un corps existait là-bas, il serait soit simple, soit composé. Mais en vertu de la théorie aristotélicienne des lieux et du mouvement il ne pourrait pas y avoir de corps simple en dehors du ciel, puisque le milieu naturel des corps simples se trouve dans le ciel. Et aucun des corps simples ne pourrait s'y trouver de manière contre nature dans la mesure où cela signifierait que ce serait le lieu naturel d'un autre corps, mais cela est impossible. Il n'y a pas non plus de corps composés en dehors du ciel, car la présence d'un corps composé impose la présence d'un corps simple, et il ne peut pas y avoir de corps simples en dehors du ciel. Mais puisqu'il n'y a pas de corps, il n'y a pas de lieu nous dit Aristote, car le lieu est ce en quoi il peut y avoir un corps. Il n'y a pas non plus de temps, car le temps est le nombre du mouvement, or le mouvement est une propriété des corps, et il n'y a pas de corps en dehors du ciel, donc pas de mouvement. En vertu de toutes ces choses que nous avons vues mais que nous avons rappelées brièvement, Mugnier conclut deux choses : il n'existe ni corps, ni temps, ni lieu en dehors du ciel d'une part, et il est étrange de parler du Premier Ciel comme un corps qui se déplace, puisqu'il n'est dans aucun lieu. La conséquence de cela est simple et répond clairement à la question de départ qui était celle de savoir comment le Premier Moteur ne pouvait pas être mû par accident par le mouvement du Premier Ciel. Puisque le Premier Ciel n'est pas dans un lieu, il est absurde de parler de mouvement. Ainsi nous pouvons affirmer que le Premier Ciel ne se déplace pas et donc ne peut pas entraîner son âme, c'est-à-dire le Premier Moteur, dans un mouvement accidentel.

Mais selon Mugnier, Aristote affirme qu'il existe un mouvement propre au Premier Ciel : il n'est pas parfaitement immobile. En effet, la circonférence dernière du ciel se meut de manière circulaire, mais nous avons dit que le Premier Ciel ne se déplaçait pas, ce qui semble à première vue contradictoire. En fait, le ciel tourne sur lui-même mais ne se déplace pas vers un autre endroit. Il ne change pas de « place ». On notera la difficulté de décrire un mouvement sans faire référence à un lieu dans la mesure où il n'y a aucun lieu dans lequel se trouve le ciel.

Et, le seul fait que la dernière sphère n'est enveloppée par aucun corps et qu'il n'y a pas, par suite, d'espace en dehors d'elle, explique, pour le dire en passant, un passage fort obscur du *De Caelo*, où Aristote parle de choses qui sont situées au-dessus de l'extrême révolution des astres. [...] Mais que sont-elles ? Où se trouvent-elles ? Des réponses différentes ont été données.³⁹

Mugnier en vient à traiter de la question du τὰκεῖ au sein d'une réflexion sur le mouvement du Premier Ciel, ou plutôt sur la possibilité du mouvement du Premier Ciel, en raison de la présence ou non d'un lieu dans lequel il serait englobé. Aristote a montré qu'il n'y avait pas de corps, pas de lieu et pas de temps en dehors du ciel. Cependant, Mugnier note qu'Aristote emploie un vocabulaire spatial pour décrire les êtres qui se situent au-dessus de la translation la plus extérieure : en effet, Aristote les décrit comme les êtres de « là-bas » (τὰκεῖ), ce qui semble directement renvoyer à un lieu et n'a de sens que si le τὰκεῖ se trouve dans un lieu. Mais dans la mesure où il n'existe pas de lieu en dehors du ciel, Mugnier en conclut que le τὰκεῖ fait référence à quelque chose qui se situe dans le ciel et non à l'extérieur de celui-ci. Car seul ce qui est dans un lieu peut être désigné comme étant « là-bas », c'est-à-dire dans un lieu. Nous pouvons, de manière plus précise, conclure de l'argumentation générale de Mugnier qu'il ne pense pas que le τὰκεῖ puisse faire référence à la sphère des fixes dans sa totalité, dans la mesure où le tout qu'elle est n'est pas dans un lieu. En revanche, ses parties, c'est-à-dire les astres qui s'y trouvent, sont dans un lieu les unes par rapport aux autres et sont englobées par la sphère des fixes. Le τὰκεῖ semblerait alors pouvoir être une référence aux astres divins qui sont sur la sphère la plus éloignée du centre, et non à la sphère des fixes dans sa totalité et encore moins un être qui lui serait transcendant. Il s'agit alors d'une conception métaphorique du lieu utilisée par Aristote, puisque le terme « lieu » ne renvoie pas réellement à un lieu dans le cas présent. Toutefois, Mugnier ne rend pas compte de l'utilisation du terme *hyper* puisqu'il n'affirme pas que cette expression renvoie à un au-

39 Mugnier, *op.cit.*, 1930, p.77

dessus métaphorique également, c'est-à-dire un au-dessus qui ne serait pas véritablement hors du ciel.

3.2.2. L'absence de lieu comme caractéristique d'un être transcendant le ciel

Solmsen⁴⁰ affirme, sur la question du lieu comme justification de la transcendance ou de l'immanence du τὰκεῖ, que le τὰκεῖ est une référence à un être transcendant du fait que l'absence de lieu devient une caractéristique de ce qui n'a pas de lieu. Mais comment en arrive-t-il à défendre cette thèse sans tomber dans le problème de la description d'un être sans lieu qui serait pourtant là-bas, c'est-à-dire quelque part ? Pour comprendre ce problème, Solmsen se tourne vers la cosmologie platonicienne dans la mesure où il traite explicitement, dans le *Phèdre* d'un au-delà du ciel. Mais quel est le rapport entre Platon et Aristote sur cette question ? Solmsen s'exprime sur le τὰκεῖ dans un contexte historique. Il cherche, en quelque sorte, le fondement philosophique de la conception de l'au-delà du ciel. C'est pourquoi Solmsen en vient à parler de Platon qui affirme la chose suivante :

Chaque fois qu'ils se rendent à un festin, c'est-à-dire à un banquet, ils se mettent à monter vers la voûte qui constitue la limite intérieure du ciel. [...] C'est là, sache-le bien, que l'épreuve et le combat suprêmes attendent l'âme. En effet, lorsqu'elles ont atteint la voûte du ciel, ces âmes qu'on dit immortelles passent à l'extérieur, s'établissent sur le dos du ciel, se laissent emporter par leur révolution circulaire et contemplant les réalités qui se trouvent hors du ciel.⁴¹

Platon, dans le *Phèdre* affirme donc qu'il existe quelque chose en dehors du ciel : les réalités. Ces choses réelles sont une référence directe aux Formes intelligibles et séparées. Toutefois, nous pouvons noter que ce passage revêt l'apparence du mythe poétique et non pas d'une argumentation philosophique, ce qui nous amène à nous poser la question de la vérité du propos tenu par Platon. Celui-ci, dans la continuité de cet extrait, affirme prononcer la vérité au sujet de l'unique chose qui soit véritablement : les Formes. Nous savons, par la lecture de la *République*, par exemple, que les concepts de vérité et de mythe, chez Platon, sont généralement opposés : pourquoi utilise-t-il alors un mythe pour parler d'une chose qui soit l'une des vérités ? Il semblerait, pour Solmsen, que cette question se soit également posée

40 Solmsen, « Beyond the Heavens », 1976.

41 *Phèdre*, 2004, 247c3. Traduction par L. Brisson.

au sein de l'Académie durant cette époque, et nombreux élèves ont été d'avis que cette notion d'au-delà du ciel n'était pas à prendre au sérieux, du fait que Platon utilisait un mythe pour s'y référer. Toutefois, Platon, dans ce même passage, fait la promesse de dire la vérité au sujet de la vérité. Le mythe devient alors le moyen le plus approprié de parler de ce qui se trouve hors du ciel.

Ce lieu qui se trouve au-dessus du ciel, aucun poète, parmi ceux d'ici-bas, n'a encore chanté d'hymne en son honneur, et aucun ne chantera en son honneur un hymne qui en soit digne. Or, voici ce qui en est : car, s'il se présente une occasion où l'on doive dire la vérité, c'est bien lorsqu'on parle de la vérité.⁴²

On note cependant qu'Aristote, élève de Platon dans sa jeunesse et malgré le fait que l'au-delà du ciel n'ait pas été pris pour un véritable sujet d'étude à l'Académie, en vient à parler de l'extérieur du ciel. Pouvons-nous donc voir, à travers le *Phèdre*, l'origine de certains passages obscurs d'Aristote concernant ce mystérieux lieu qui se trouve au-delà du ciel ?

Dans le *Phèdre*, Platon place les Formes dans un lieu qui serait à l'extérieur du ciel. Solmsen note que de nombreux interprètes, tel que Hackforth, affirment que ce n'est pas la première fois que Platon attribue un lieu aux Formes intelligibles : en effet, dans le *Timée*⁴³ il en est question également. Mais Solmsen refuse cette interprétation des textes de Platon en affirmant qu'il n'est pas convainquant que Platon fasse référence à un lieu lorsqu'il parle des Formes, car le lieu est en rapport avec les corps matériels et les Formes, en plus d'être intelligibles, sont séparées de la matière. Il y a certes une « ascension » de l'âme qui se dirige vers une connaissance accessible seulement par l'intellect, mais ce n'est pas parce qu'il y a une ascension au-delà du ciel que cet au-delà du ciel est lié à un corps matériel. En effet, pour les Formes, il s'agit de ce que Platon nomme un νοητὸς τόπος, et celui-ci n'est absolument pas lié à la matière. C'est pourquoi parler de « lieu » n'est pas véritablement contradictoire pour parler d'un lieu sans matière si l'on précise de quel type de lieu on parle : c'est-à-dire un lieu intelligible. De plus, dans le *Timée* Platon affirme que tous les corps sensibles sont dans l'espace et dans un lieu. Mais de cela nous ne pouvons affirmer que ce qui est propre et nécessaire au corps sensible le soit aussi pour les êtres intelligibles et séparés de la matière. Dire qu'aucun corps sensible ne peut être en dehors d'un lieu n'implique pas que les Formes platoniciennes doivent être dans un lieu dans la mesure où elles n'entrent pas dans le domaine du matériel et donc dans ses lois. Il rejette alors toutes idées d'association de lieu physique à

42 *Ibid.* 247c.

43 *Timée*, *op.cit.*, 30c.

la forme, car cela est incompatible avec sa nature. Le problème est que le langage est fait de telle manière que Platon est limité et ne peut pas désigner ce qui se trouve dans un lieu intelligible et sans matière autrement que par des mots qui désignent des lieux physiques. C'est pourquoi il se doit d'utiliser le mythe. Grâce à l'utilisation d'un pareil outil, nous pouvons dire qu'il s'agit d'un lieu au sens allégorique voire métaphorique. Cet outil lui permet donc deux choses : faire les louanges à la hauteur (ou plutôt au plus proche) de la beauté des Formes de manière la plus appropriée possible pour ce qui est le plus parfait, et désigner des lieux, avec ses outils langagiers, qui ne font pas référence à des lieux tels que nous les connaissons.

Mais quel est le rapport avec Aristote ? Nous l'avons dit, Solmsen cherche l'origine de certaines théories aristotéliennes, et il s'avère que certaines théories lui ont été transmises à l'Académie, via les textes de Platon. Mais comment expliquer que l'on retrouve certaines occurrences dans la philosophie aristotélienne et platonicienne alors même qu'il y a différentes opinions, parfois opposées, sur un même sujet chez Platon ? En effet, s'il est question, dans le *Phèdre*, d'un au-delà du ciel où se trouveraient les Formes, dans le *Timée*, Platon affirme qu'il existe rien qui ne soit pas dans un lieu, dans le monde. Il faut donc lire les passages suivants de la *Physique*⁴⁴ d'Aristote en se souvenant de celui du *Phèdre*, que nous avons cité plus haut, dans l'intérêt de comprendre pourquoi Aristote affirmait certaines choses de la philosophie platonicienne plutôt que d'autres.

Le premier passage porte sur le lieu. Aristote expose deux points de vue du lieu. Dans un premier temps, Aristote affirme que le lieu est la matière puisqu'il n'est pas simplement la périphérie de ce qui est enveloppé mais aussi l'intervalle entre la limite qu'il est et l'objet dont il est le lieu. Dans un second temps, le lieu est lui-même englobé car sa surface délimite le lieu occupé, en ce sens, le lieu est compris comme une matière. Quant au second passage, il porte sur l'infini. Il distingue deux conceptions de l'infini : les pythagoriciens pensent que l'infini est propre à ce qui se situe hors du ciel alors que Platon affirme, dans le *Timée*, qu'il n'y a rien en dehors du ciel, pas même les Formes, puisque celles-ci ne sont pas quelque part. Pourquoi Aristote affirmait que le lieu était ce que nous venons de décrire et affirmait que Platon refusait d'associer l'au-delà du ciel aux Formes alors même que dans le *Phèdre* il les situe dans cet au-delà. Solmsen formule trois hypothèses pour répondre à ce problème :

44 *Physique* IV, 2, 209b11-16 et *Physique* III, 4, 203a1

1) Aristotle may not have read the mythical section of the « Phaedrus ». Despite the reference to this section in Rhetoric III 7, 1408b20, where it serves as an example of poetic style.⁴⁵

Mais cette hypothèse proposée par Solmsen est directement critiquée par lui. En effet, cette théorie selon laquelle Aristote n'avait pas lu ce passage du *Phèdre*, bien qu'elle ne soit pas impossible, est peu probable dans la mesure où d'une part, il y a une référence à cette œuvre dans la *Rhétorique* d'Aristote et d'autre part, il y a un trop gros rapprochement entre le système rhétorique qu'emploie Aristote dans son œuvre et celui qu'emploie Platon pour parler de ce qui est au-delà du ciel. De plus, cette théorie supposerait que l'on accepte qu'Aristote avait la mémoire courte et qu'il avait totalement oublié un passage entier du mythe du *Phèdre*.

2) Aristotle may have known but discounted the *ὑπερουράνιος τόπος* because for him, as for modern interpreters of the 'Phaedrus', its presence in a myth – and in a myth which unlike the myth of the 'Timaeus' did not embody a cosmology – deprived the idea of philosophical significance.⁴⁶

Cette hypothèse, formulée par Solmsen, serait qu'Aristote avait lu cette œuvre mais réduit l'importance de l'au-delà du ciel dans la mesure où ce lieu apparaissait dans un mythe. Solmsen affirme que si cette hypothèse est la vraie, cela signifie qu'Aristote a volontairement occulté la promesse de Platon de dire la vérité concernant les Formes. Une autre raison, plus légitime, serait de penser que le *Timée* a été écrit après le *Phèdre* et qu'Aristote, le sachant, aurait considéré le *Timée* comme une correction de certaines théories platoniciennes passées. De cette manière, le discours sur la localisation des Formes platoniciennes serait nul et non avenu.

3) At the time when Aristotle put down the passages in *Physics* III and IV he could not know the 'Phaedrus' because it had not yet been written or, if written, not yet been published.⁴⁷

Quant à cette troisième hypothèse, elle repose sur la question de la date et l'ordre de publication des dialogues platoniciens. Le problème est que nous n'avons pas de sources

45 Solmsen, *op.cit.* 1976. p.28.

46 *Ibid.* p.28.

47 *Ibid.* p.28.

suffisantes pour asseoir cette théorie. De plus, dans l'histoire de l'étude des dialogues platoniciens, le *Phèdre* est celui qui a le plus de fois changé de place sur la liste chronologique des dialogues platoniciens, c'est dire à quel point nous n'avons pas de connaissances certaines et véritables à ce sujet.

La seconde hypothèse, selon Solmsen, a plus de chance de séduire les interprètes classiques. Mais avant de s'exprimer sur la question, Solmsen nous renvoie au texte d'Aristote tiré du *De Caelo* I, 9, 279a18-23. Solmsen affirme que, en vertu des positions philosophiques d'Aristote, il ne peut pas faire référence aux Formes platoniciennes qui, pour lui, n'existent pas. C'est pourquoi, la seule possibilité quant à la référence de ce qui se trouve là-bas est, pour Solmsen, les divinités. Il semble alors qu'il y ait une intersection entre la théorie platonicienne énoncée dans le *Phèdre* et la théorie aristotélicienne du *De Caelo* dans la mesure où Platon affirme que les divinités passent au-delà de la dernière extrémité pour contempler les Formes. Cela signifie qu'il n'y a pas que des Formes au-delà du ciel, mais également des divinités. Beaucoup d'interprètes ont été tentés de comprendre ce texte comme étant une référence aux premiers moteurs immobiles. Toutefois, Solmsen soutient qu'il ne peut s'agir de divinités ayant une fonction motrice, dans la mesure où Aristote affirme, à la fin de ce chapitre, qu'il n'y a rien de plus fort que le corps qui a un mouvement circulaire et que rien ne peut le déplacer. Les divinités n'ont donc pas à avoir une fonction motrice, car le mouvement circulaire s'explique par la nature même du cinquième élément qu'est l'éther. Solmsen affirme que c'est un passage choquant car on a le sentiment qu'Aristote est sur le point d'aboutir à l'idée qu'il n'y a rien en dehors du ciel en raison du fait que tout est compris dans le ciel. Il souligne que pour Platon c'est une théorie théologique alors que pour Aristote, c'est une théorie scientifique (due à sa théorie des corps, des milieux et des mouvements). Mais les lois physiques ne s'étendent pas à ce qui est incorporel. Les dieux sont au-dessus des lois physiques, et aucun argument utilisé dans le *DC* ne refuserait aux dieux une place au-dessus du ciel. Tels sont les arguments de Solmsen en faveur de la nature transcendante du *takei*. Mais quel est le rapport avec les 3 hypothèses présentées plus haut ? Elle rend impossible et peu probable la première selon laquelle Aristote n'avait pas lu cette partie du *Phèdre* et la dernière selon laquelle le *Phèdre* n'avait pas été écrit, en vertu du fait qu'il semble y avoir une intersection entre Aristote et Platon qui s'explique par une lecture du *Phèdre* par Aristote. La deuxième explication semble donc plus pertinente : Aristote pouvait considérer le *Timée* comme une base pour les hypothèses suggérant un « lieu » pour les formes (car tout est dans un lieu pour Platon dans le *Timée*), mais il est possible qu'Aristote

ait associé ses divinités à cet au-delà du ciel qui n'est pas un lieu. Bien sûr, Aristote a revisité cette conception de l'au-delà du ciel en supprimant les formes platoniciennes qui sont regardées par les divinités. Il y a une différence entre le « lieu », métaphorique, au-delà du ciel de Platon et celui d'Aristote. Nous avons vu qu'en dehors du ciel il n'y avait rien et que le τὰκεῖ n'était dans aucun lieu. Donc philosophiquement on peut penser à une réalité éternelle et immatérielle qui se trouve au-delà du ciel.

Le geste de Platon et Aristote n'est pas le même, affirme Solmsen. Platon, dans le mythe du *Phèdre* prend les formes impassibles et inaltérables au-dessus du ciel pour acquises dans la mesure où l'existence de ces formes a été établie dans d'autres dialogues. Il attribue simplement la vérité à ce lieu en le désignant comme la « plaine de la vérité » alors qu'Aristote, en découvrant, grâce à sa théorie des milieux, un « environnement » qui exclut le lieu, le vide, la matière et le temps, utilise cet environnement pour définir la nature de ses divinités : parce qu'elles n'ont pas de corps, pas de temps et pas de lieu, elles sont inchangeables et éternelles. Nous avons alors une conception du divin qui coïncide avec celle de la *Métaphysique* et de la *Physique*, bien qu'il ne soit pas question d'une divinité motrice. Nous pouvons alors faire un lien pertinent entre la philosophie platonicienne et la philosophie aristotélicienne tout en les faisant cohabiter sans se contredire. Le geste de Solmsen permet alors de faire pencher la balance et d'ajouter un argument en plus à la position de la référence transcendante concernant le τὰκεῖ.

3.3. Dépassement des deux alternatives traditionnelles de l'interprétation du *takei*

3.3.1. L'éther hypercosmique de Pépin

Mais les deux interprétations du problème du *takei* ne font pas totalement l'unanimité. Parmi ceux qui pensent en dehors de ce cadre, nous trouvons Pépin qui a développé une théorie fort originale selon laquelle le *takei* est une référence à l'éther hypercosmique. Il s'agira alors de voir quels sont les arguments, par rapport à ceux que nous avons vu, qui permettent de défendre cette thèse.

L'article de Fabienne Baghdassarian⁴⁸ nous propose un exposé intéressant des différentes thèses portant sur l'identité des êtres de là-bas. Parmi ces nombreuses thèses, il y

48 Baghdassarian, 2011

en a une qui est volontairement mise de côté et brièvement introduite dans une note de bas de page: celle de Pépin.

Nous ne dirons rien de l'hypothèse de Pépin 1964, p. 161-170, qui soutient que la divinité en question est l'éther hypercosmique. Peu d'éléments, en effet, sont en faveur de cette thèse et ce tout particulièrement dans le *DC* : J. Pépin lui-même ne reconnaît-il pas qu'il n'est qu'un seul texte, dans ce traité, en faveur de son hypothèse ?⁴⁹

Ce qui est fort intéressant dans la thèse de Pépin est son originalité. En effet, si nous avons vu à travers l'article de Fabienne Baghdassarian, jusqu'à présent, que l'interprétation du τὰκεῖ était bien souvent binaire et penchait soit en faveur de la transcendance, généralement associée au Premier Moteur Immobilable, soit en faveur de la référence céleste, et plus particulièrement à la sphère des fixes, l'interprétation de Pépin est tout autre. Il ne s'agit pas pour lui de défendre l'une ou l'autre de ces idées, bien au contraire, il en expose une toute nouvelle, après avoir argumenté en défaveur des théories issues de la tradition de Simplicius et d'Alexandre. Selon lui, le τὰκεῖ serait une référence à l'éther hypercosmique. La question que nous devons nous poser est la suivante : comment Pépin en arrive à cette thèse nouvelle ?

Dans un premier temps, Pépin rappelle une chose importante que Fabienne Baghdassarian rappelle également :

Certains passages du *De Caelo* d'Aristote donnent à entendre que la divinité serait au-delà de l'univers.[...] Il s'agit essentiellement de I 9, 279a11-b3⁵⁰

A la lecture de cette première phrase, nous sommes en droit de nous poser la question que Fabienne Baghdassarian posait dans son article : il existe fort peu de textes d'Aristote au sujet de réalités transcendantes à l'ordre céleste et *De Caelo* I, 9 serait-il l'un de ceux-là ? Pépin en semble convaincu dans la mesure où il dit qu'Aristote affirme l'existence d'êtres qui se situent au-delà du mouvement de translation le plus extérieur. A ce propos Pépin ne manque pas de citer directement le texte d'Aristote. La situation de ces êtres de là-bas est donc telle qu'ils échappent au temps et au lieu, partie A. Cette absence de lieu et de temps implique que ces êtres soient inaltérables et impassibles selon Aristote. De plus, de ces êtres dépendent l'être et la vie, c'est ce que nous avons vu dans la partie B. Finalement, rien n'est

49 Baghdassarian, 2011, p.201

50 Pépin, *Théologie cosmique et Théologie chrétienne*, 1964, p.161

plus parfait que ces êtres, donc rien ne peut les mouvoir. Pépin affirme alors qu'ils ont un mouvement de translation par eux-mêmes et non par une chose extérieure. Pépin ne semble pas faire grand cas du problème de la continuité de l'objet du texte dans la mesure où il applique ce qui semblait être un éloge du corps qui se meut de manière circulaire au τὰκεῖ. Pouvons-nous mettre en cause ce premier geste de l'interprète dans la mesure où Aristote affirme qu'il n'y a « aucun changement pour les êtres qui sont disposés au-dessus de la translation la plus extérieure » ? Quoiqu'il en soit, la perfection qu'Aristote accorde à ces êtres semble sans précédent et autorise donc Pépin à voir en la figure du τὰκεῖ une divinité. Il affirme que les propriétés – impassible, autarcique, immuable – qui servent à le décrire sont les mêmes que celles utilisées pour décrire le divin dans la *Métaphysique* Λ⁵¹ et qu'en plus de cela, Aristote utilise souvent le terme *theios*⁵² pour désigner le τὰκεῖ. Montrer que le τὰκεῖ est d'ordre divin permettra à Pépin de défendre sa théorie de l'éther hypercosmique, mais nous y reviendrons plus tard.

Avant d'exposer sa théorie, Pépin s'attaque directement aux deux grandes interprétations qui dominent : celle de Simplicius (suivie par les interprètes modernes que nous avons vus) et celle d'Alexandre (qui est également défendue par d'autres interprètes vus précédemment).

Il note un lien entre la description qu'en fait Aristote dans le *De Caelo* I, 9 lorsqu'il affirme qu'ils sont immuables, impassibles et qu'ils jouissent de la plus autarcique des vies pour toute sa durée et la *Métaphysique* Λ lorsqu'il décrit, en ces termes, le Premier Moteur Immobile. Simplicius voyait dans le τὰκεῖ une référence au Premier Moteur Immobile, à tel point qu'il a modifié le texte original, comme le disait Moraux, pour faire correspondre la théorie du Premier Moteur Immobile au τὰκεῖ. En effet, Simplicius remplace κινεῖται par κινεῖ dans l'intérêt de donner une fonction motrice au τὰκεῖ comme le Premier Moteur Immobile a une fonction motrice puisqu'elle est ce qui met le Premier Ciel en mouvement. Fabienne Baghdassarian, tout comme Moraux, n'acceptent pas cette modification. Moraux affirme qu'elle n'est pas envisageable dans la mesure où le texte original ne fait pas mention d'une fonction motrice du τὰκεῖ. Quant à Fabienne Baghdassarian remarque, en se tournant vers la traduction, que si l'on accepte la correction de Simplicius, le texte d'Aristote signifierait que le τὰκεῖ met en mouvement le Premier Ciel en vertu du fait que l'éther se déplace de manière circulaire, ce qui n'est pas cohérent avec l'ensemble du texte selon elle puisque l'explication

51 *Métaphysique* Λ, 6.

52 *Ibid.*

du mouvement circulaire dû à la nature de l'éther n'a rien à voir avec la puissance motrice du Premier Moteur. De nombreux arguments permettent donc de décrédibiliser la correction de Simplicius et ruinent l'idée d'une référence au Premier Moteur Immobile, du fait de l'absence explicite de fonction motrice du τὰκεῖ.

Après avoir critiqué la théorie de Simplicius, Pépin s'attaque à celle d'Alexandre d'Aphrodise. Ce dernier défendait l'idée selon laquelle le τὰκεῖ était une référence à la sphère des fixes. En effet, il semblerait que la sphère des fixes respecte le fait de n'être dans aucun lieu et aucun temps car rien ne l'enveloppe. En effet, il n'y a de temps et de lieu que pour ce qui est enveloppé par un corps. Alexandre se réfère alors à la *Physique* IV, 5⁵³ dans lequel Aristote affirme que la sphère des fixes, puisqu'elle n'est dans aucun lieu, est transcendante au lieu et constitue le lieu du corps dans la continuité de la sphère des fixes et dans lequel se trouvent certaines planètes ainsi que le Soleil et la Lune (considéré comme des planètes car ayant un mouvement irrégulier). Alexandre identifie donc le τὰκεῖ comme quelque chose se trouvant au-dessus d'un mouvement, c'est pourquoi il pense à la sphère des fixes : elle n'est pas dans un lieu, pas dans le temps et elle se trouve au dessus du mouvement rectiligne le plus haut. Cependant, Pépin ne considère pas cette théorie comme acceptable dans la mesure où Aristote affirme que le τὰκεῖ se situe au-dessus du mouvement de translation le plus extérieur. Le mouvement de translation est le mouvement circulaire et le plus haut et extérieur des mouvements circulaires est celui de la sphère des fixes. Le texte même permet alors de combattre la théorie d'Alexandre, car le τὰκεῖ se trouve au dessus de la sphère des fixes et si la sphère des fixes était effectivement le τὰκεῖ, comment pourrait-elle être au dessus d'elle-même ? Cette remarque de Simplicius est reprise par Pépin.

Il s'avère que Pépin ne croit ni en l'hypothèse de la référence au Premier Moteur Immobile, ni en celle d'une référence à la sphère des fixes. C'est pourquoi il se tourne vers les témoignages de doxographies de l'Antiquité, et plus précisément celle de Arius Didyme dans laquelle est attribuée à Aristote la théorie d'un dieu supérieur à l'ensemble des sphères célestes qu'il enveloppe et tient ensemble, un dieu immuable, impassible, bienheureux et qui communique son mouvement circulaire à l'ensemble de l'univers. Cette description fait directement écho au *De Caelo* I, 3 et à la conception de l'éther. Pépin pose alors la question de savoir si la référence à l'éther est plus satisfaisante que la référence à la sphère des fixes ou au Premier Moteur Immobile. De plus, l'éther est-il susceptible d'éviter les objections

53 *Physique* IV, 5, 212b8-20.

auxquelles se heurte la sphère des fixes ? A savoir que la sphère des fixes ne peut pas être en dehors de la sphère des fixes puisque le τὰκεῖ est dit se situer au dessus du mouvement de translation le plus extérieur. En d'autres termes, l'éther peut-il être au dessus du mouvement circulaire de la sphère des fixes ? Pépin concède l'idée que l'éther, bien qu'il entre aussi en la composition des astres, concerne en priorité la constitution de la sphère des fixes. Toutefois, Pépin objecte à sa propre thèse que bien que cela soit affirmé dans le *De Caelo* I, 3, dans le passage du *De Caelo* qui nous intéresse, Aristote ne donne aucune autre information à ce sujet.

Pour étayer son hypothèse, Pépin s'appuie sur la *Réfutation de toutes les hérésies* dans lequel Hippolyte affirme que l'univers aristotélicien peut se décomposer en trois parties :

Le monde, selon Aristote, est divisé en un grand nombre de parties différentes. Cette partie-ci du monde, qui s'étend depuis la terre jusqu'à la lune, est sans providence, sans direction et n'obéit qu'à sa propre nature. Dans celle qui est après la lune, jusqu'à la surface du ciel, règnent l'ordre, la providence et une sage direction. Quant à cette surface (du ciel), elle est une cinquième substance, étrangère à tous les éléments physiques dont le monde est composé, et cette cinquième substance, d'après Aristote, est une sorte de substance supérieure au monde.⁵⁴

La première est la partie sublunaire, la seconde la partie supralunaire et la troisième la partie qui est la surface du ciel, étranger à tous les éléments du monde car constituée par le cinquième élément : l'éther. Pépin critique les arguments de la théorie d'Hippolyte en affirmant qu'Aristote n'a pas retiré l'éther, même s'il a dit que l'éther concernait principalement la sphère des fixes, de la constitution du ciel et des astres. Il retient toutefois une notion introduite par Hippolyte pour expliquer la présence du cinquième élément au-delà de la sphère des fixes : la notion de ἐπιφάνεια τοῦ οὐρανοῦ. Cette notion est employée dans la philosophie stoïcienne pour désigner la surface de la sphère unique qu'enveloppe le ciel et sur laquelle sont posés les astres. De cette manière, la surface dont il est question ici est la sphère des fixes aristotélicienne. Mais Hippolyte ne se contente pas d'identifier la sphère des fixes à cette notion, il l'introduit dans le but de décrire la sphère des fixes comme un corps épais dont la surface intérieure est dans le ciel et la surface extérieure, constituée d'éther, se trouve hors du ciel. En ce sens, nous comprenons comment l'éther peut se trouver au-delà de la sphère des fixes tout en la constituant. Ce qui règle la question que Pépin posait ci-dessus, à savoir : est-

54 Hippolyte, 1928, p.102. Traduction par A. Siouville.

ce que le τᾰκεῖ, identifié comme étant l'éther, évite les objections formulées à la sphère des fixes ?

De plus, la doxographie d'Arius Didyme et celle d'Hippolyte ne sont pas les seules à présenter un éther hypercosmique dans la philosophie aristotélicienne. En effet, Sextus Empiricus ainsi que le témoignage anonyme de la *Vita Aristotelis*, rendent compte de la même idée, mais par des arguments différents. Sextus Empiricus présente Aristote comme ayant une théologie matérialiste, c'est-à-dire qu'il comprend que la divinité ne peut pas se trouver hors du ciel puisqu'il n'y a rien hors du ciel, par conséquent, elle doit se trouver à l'intérieur de celui-ci, ce qui nous permet de penser raisonnablement que le τᾰκεῖ ne fait pas référence au Premier Moteur Immobile mais bien à l'éther se situant sur la surface extérieure de la sphère des fixes ainsi désigné comme hypercosmique.

La situation est donc la suivante : plusieurs doxographies s'accordent à rapporter à Aristote une théorie de la divinité de l'éther hypercosmique ; mais le seul texte aristotélicien apte à fonder ces témoignages (qui, en retour, contribuent à l'éclairer) apparaît dans le *De Caelo*, c'est-à-dire dans un traité qui passe a bon droit pour véhiculer certaines doctrines antérieures issues des écrits de jeunesse.⁵⁵

Par conséquent, la démarche de Pépin est la suivante : il note qu'il existe une littérature doxographique dans laquelle il est plusieurs fois fait mention de la théorie d'un éther hypercosmique. En même temps, les textes, dans lesquels Aristote en parlait, ne sont pas en notre possession et le seul document qui semble pouvoir manifester de la véracité de ces références est le *De Caelo* I, 9, c'est-à-dire un écrit connu pour avoir été écrit relativement tôt par Aristote. Il comprend alors le passage du *De Caelo* qui nous intéresse au regard de ces doxographies, mais également au regard du fragment 26 du *De Philosophia* qui serait l'origine de la formulation première de la théorie de l'éther hypercosmique ou du *takei*.

En effet, parfois il attribue tout le divin à l'esprit, parfois il dit que le monde lui-même est un dieu, parfois il soumet le monde et ses parties à un autre <dieu> chargé de régler et de préserver le mouvement du monde par un mouvement rétrograde, puis il dit que l'ardeur du ciel est un dieu, ne comprenant pas que le ciel est une partie du monde qu'ailleurs, il a désigné comme un dieu. Mais comment la fameuse perception divine dont est doué le ciel pourrait-elle se conserver dans un mouvement aussi rapide ? Et où sont les dieux bien connus si nous comptons aussi le ciel au nombre des dieux ? Et quand il veut qu'un dieu n'ait pas de corps, il le prive de toute perception sensible et même de prudence. Et

55 Pépin, *op.cit.* 1964, p.169

comment le monde pourrait-il se mouvoir alors qu'il est privé de corps et comment s'il se meut sans cesse, peut-il être calme et heureux ?⁵⁶

En ce sens, selon Pépin, Jaeger⁵⁷ avait raison d'affirmer que ce passage du *De Caelo* était une reprise du *De Philosophia* dans la mesure où le *De Caelo*, compris comme un des traités les plus anciens qui soit conservé, s'inspire des théories d'écrits non publiés ou perdus tels que le *De Philosophia*. En effet, il est question de divinités qui, comme les *takei*, sont immatérielles. De plus, il énonce les prémisses du mouvement circulaire des êtres divins qui, par suite, sera le mouvement causé par l'élément qui constitue ces êtres divins : l'éther.

L'étude du propos de Pépin nous a alors permis de déconstruire les traditionnelles alternatives de l'interprétation du $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$ qui penche soit en faveur du Premier Moteur, soit en faveur de la sphère des fixes. Pépin propose une alternative qui, bien qu'elle ne soit pas souvent acceptée, a le mérite d'affronter les difficultés que pose la lecture de ce texte tout en respectant le contenu textuel de celui-ci.

3. 3. 2. La théorie des Moteurs Immobiles : une variante originale de la référence au Premier Moteur Immobile

Merlan propose une théorie de l'interprétation du $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$ qui fait exception à la logique de l'interprétation binaire du $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$ également. En effet, Merlan ne pense pas qu'il s'agit là d'une référence à la sphère des fixes ou au Premier Moteur. Sa thèse est que le $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$ est une référence aux moteurs immobiles. Dumoulin avait formulé l'hypothèse selon laquelle le $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$, du fait qu'il n'avait pas de fonction motrice avérée, ne renvoyait pas nécessairement au Premier Moteur Immobile. Néanmoins, bien que Merlan ne s'intéresse pas à la question de savoir si le $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$ a une fonction motrice ou pas, il lie les $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$ au Premier Moteur Immobile en vertu des qualités qui leur sont attribuées. Les $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$ sont dit, dans le *DC I*, 9, parfaitement immobiles, c'est-à-dire immuables, inaltérables, incorruptibles, jouissant du plus grand des biens, parfaitement autonomes et divins. Les caractéristiques du $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$ sont celles que l'on retrouve pour qualifier le Premier Moteur Immobile dans la *Métaphysique* Λ . Fabienne Baghdassarian souligne, comme nous l'avons vu, que notre connaissance d'Aristote nous pousse à voir la théorie du Premier Moteur un peu partout dans les textes d'Aristote. Il semble

56 Aristote, *Œuvres complètes*, 2014, p. 2846-2847.

57 Jaeger, *Aristote : fondements pour une histoire de son évolution*, 1997, p.311.

alors que cette interprétation de la part du Dumoulin soit quelque peu hâtive en plongeant dans l'une des alternatives traditionnelles de l'interprétation du τὰκεῖ.

Merlan, quant à lui, a bien conscience que le τὰκεῖ ne fait pas référence à la sphère des fixes ou à un corps céleste :

It is true, not all interpreters agree that with *takei* Aristotle designates divinities different from the celestial bodies. But (a) how could celestial bodies be ever described as *ouk en topo*? (b) How could celestial bodies be described as above the uttermost locomotion? (c) The parallels between the descriptions of the Unmoved Mover in *Metaphysics* Λ and the *takei* in *On the Heavens* strongly suggest that the same entities are meant in both passages.⁵⁸

Il note que tous les interprètes ne sont pas d'accord avec l'idée que Aristote, par l'utilisation de la notion de τὰκεῖ, désigne autre chose que les corps célestes. Il pose alors deux problèmes à la théorie d'une référence céleste dans le but de la remettre en question : comment les corps célestes pourraient être décrits comme étant en dehors d'un lieu ? Et comment les corps célestes peuvent être décrits comme se trouvant au dessus du mouvement le plus haut. En effet, l'élément de l'éther qui constitue le premier et second ciel, c'est-à-dire la sphère des fixes et le corps qui est dans la continuité de la sphère des fixes, forment un lieu pour les corps célestes. En d'autres termes, les corps célestes se trouvent dans le ciel, et la dernière limite du ciel est la sphère des fixes, donc aucun d'eux ne se trouve au-dessus de la sphère des fixes. Cet argument est énoncé par Cherniss⁵⁹ et repris par Merlan. Mais pourquoi en est-on venu à penser, malgré le contenu du *De Caelo* I, 9 partie A, que le τὰκεῖ était une référence à des êtres célestes ? Merlan signale, comme nous l'avons vu, que de nombreux interprètes comprennent cette notion comme étant une référence aux corps célestes en raison de la manière dont est décrit le Moteur Immobile dans la *Métaphysique* Λ et dans le ciel dans *De Caelo* I, 9. En effet, le ciel est dit immuable, inengendré, inaltérable, éternel, tout comme est caractérisé le Moteur Immobile.

Mais Merlan note le pluriel de l'expression τὰκεῖ dans *De Caelo* I, 9 et pour désigner les moteurs immobiles (ou ce qu'il appelle les substances éternelles sans matières) dans *Métaphysique* Λ, 6⁶⁰. C'est pourquoi, plutôt que de favoriser l'hypothèse de la référence céleste du τὰκεῖ, Merlan favorise celle d'une référence aux moteurs immobiles. En ce sens, il

58 Merlan, 1996, p.13.

59 Cherniss, 1944, p.587

60 Aristote, *Métaphysique* Λ, 6, 1071b20-23

se différencie de la tradition habituelle qui voit dans le τᾰκεῖ une référence au Premier Moteur. Merlan n'est donc ni en faveur de la position de d'Alexandre, ni en faveur de celle de Simplicius, bien que celle-ci semble être plus proche de la sienne. Il s'agit alors pour Merlan, dans le but de prouver que le τᾰκεῖ correspond aux moteurs immobiles, de prouver que la théologie d'Aristote est polythéiste et non monothéiste. Fabienne Baghdassarian, dans son article, ne manque pas de noter que le Premier Moteur Immobile, en tant qu'il est une substance unique en son genre, ne coïncide pas vraiment avec le pluriel du τᾰκεῖ du *De Caelo* I, 9. Merlan a bien conscience que le Premier Moteur Immobile, en tant qu'être unique, ne peut pas rendre compte de l'utilisation du pluriel pour désigner ce qui se trouve au-delà de la translation la plus extérieure. C'est pourquoi il lui faut montrer que la théologie aristotélicienne, au grand dam des scolastiques, est un polythéisme et non un monothéisme.

Il se réfère à *Métaphysique* Λ d'Aristote, et plus précisément au chapitre 6 dans lequel Aristote affirme la chose suivante, dans le but de montrer les raisons pour lesquelles les scolastiques ont considéré la théologie aristotélicienne comme monothéiste.

In ch.6 of Lambda Aristotle reminds us that there are three entities (or kinds of entities, or realities or substances, or kinds of substance). Two of them are subject to change - the realm of perishable physical entities and the realm of imperishable physical entities, i.e celestial bodies. But there must exist a realm of being (an entity, a substance, a reality) which is both imperishable and changeless. How Aristotle proves this necessity doesn't need to detain us here - he, in any case, is satisfied that he did prove it. However, it is relevant to stress that he quite particularly denies that the soul as conceived by Plato as a self-changer could be assumed to be the realm of being the existence of which he has proved.⁶¹

A la lecture du chapitre 6 ainsi que du chapitre 7 de *Métaphysique* Λ, Merlan n'est pas étonné que les scolastiques voient Aristote comme un monothéiste. Il résume alors brièvement le chapitre 7 : il existe une substance éternelle et immuable selon Aristote, ce qui vient appuyer l'idée d'une théologie monothéiste. Toutefois, Merlan souligne que si, à la lecture des chapitre 6 et 7, cela semble évident, en réalité c'est un véritable problème auquel les lecteurs de la *Métaphysique* ont affaire. En effet, le début du chapitre 8 de Λ pose une question de clarté : existe-t-il une seule substance de ce type ou plusieurs ? Si plusieurs, combien y en a-t-il ? Aristote rappelle alors que le Premier Moteur Immobile, qui est éternel et sans changement, est le moteur d'un seul mouvement : celui de la sphère des fixes ou du premier

61 Merlan, *op.cit.* 1966, p.3-4.

ciel. Le Premier Moteur Immobile n'explique donc pas le mouvement de tout ce qui est mû en cercle d'un mouvement incessant, notamment le mouvement circulaire des planètes, dans la mesure où ce n'est pas lui qui est à l'origine de leurs mouvements. Aristote en conclut qu'il faut que chaque astre ait son moteur immobile. Il se réfère alors aux théories des astronomes tel que Calippe et Eudoxe et arrive à la conclusion qu'il existe cinquante-cinq sphères qui mettent en mouvement les astres. Il répond donc successivement aux questions suivantes : y-a-t-il une seule substance immuable et éternelle ou plusieurs ? Et combien ? Merlan défend la thèse qu'il existe un moteur immobile pour chaque sphère, il existerait alors cinquante-cinq moteurs immobiles.

Il semble alors qu'Aristote passe d'un monothéisme à un polythéisme. En effet, les sphères sont les moteurs du mouvement des astres, elles sont donc, parce qu'elles mettent en mouvement quelque chose de divin, d'une nature divine à un plus haut degré. Le problème du polythéisme n'est pas directement notre propos mais permet à Merlan de justifier la référence du τὰκεῖ au Moteur Immobile et non au Premier Moteur Immobile. Toutefois, la lecture de *Métaphysique* Λ, 8, bien qu'au départ elle nous pousse dans la direction d'un polythéisme, peut servir de contre-argument aux scolastiques pour prouver la suprématie du monothéisme. En effet, Aristote affirme, après avoir évoqué l'existence de cinquante-cinq Moteurs Immobiles, qu'il n'y a qu'un seul univers. Supposons qu'il y en ait plusieurs comme il y a plusieurs individus. Si tel était le cas, alors chaque monde aurait un principe et chacun de ces principes seraient de la même espèce bien que numériquement plusieurs. Mais deux choses de la même espèce ne peuvent se différencier que par la matière, or, le moteur immobile n'a pas de matière, il ne peut donc pas y en avoir plusieurs. Aristote semble alors, tour à tour, changer d'avis. Il finit *Métaphysique* Λ, 8 par une référence à la religion polythéiste de son époque, en la critiquant sur sa dimension anthropomorphiste mais non pas sur sa théorie de la pluralité des dieux.

Métaphysique Λ, 8 semble constitué, selon Merlan, de trois sections. La première et la dernière défendent une théologie polythéiste alors que la seconde défend une théologie monothéiste. Il justifie ce changement de position par une mauvaise compréhension de la seconde section. En effet, Aristote a montré qu'il y avait cinquante-cinq moteurs immobiles. Il cherche donc à défendre la théorie des cinquante-cinq moteurs en prouvant qu'il n'y a qu'un seul monde, il ne fait pas ça pour prouver qu'il est impossible qu'il y ait plus d'un moteur. A ce titre, chaque moteur est différent dans la mesure où aucun n'a de matière, ce qui signifie qu'il ne peut pas y avoir plusieurs moteurs d'une même espèce. En outre, il n'existe

effectivement qu'un seul Premier Moteur Immobile, mais cela n'implique pas qu'il n'existe pas un Second, un Troisième, un Quatrième... etc Moteur Immobile. En d'autres termes, il n'est pas impossible qu'il y ait cinquante-cinq moteurs, par contre il est impossible qu'il y ait cinquante-cinq premiers moteurs (ni même deux) car ils n'ont pas de matière, donc ne peuvent pas être un en espèce et numériquement plusieurs. Ce passage cherche donc à établir l'unicité du monde et non pas celle du dieu.

Toutefois, comme le dit Merlan, cette justification de la continuité de l'opinion d'Aristote n'est pas la seule. Jaeger⁶² en formule une autre très brillante : Aristote, après la mort de Platon, aurait développé l'idée d'un Moteur Immobile comme cause de tous les mouvements de l'univers, et de cette idée sont nés les chapitre 6 et 7 de la *Métaphysique* Λ et qui défendent une théologie monothéiste. Puis, devenant familier avec les théories d'Eudoxe et Calippe qui expliquent le mouvement des planètes par plusieurs moteurs différents, Aristote décide de modifier sa théorie et ajoute à l'unique Moteur Immobile un nombre suffisant d'autres Moteurs Immobiliers. Il rédige alors la section une et trois de *Métaphysique* Λ , 8. Mais plus tard, il apparaît des difficultés au sujet de la théorie de la pluralité des moteurs : comment un ordre peut exister dans un monde où il existe autant de moteurs immobiles ? Il écrit alors la section deux de *Métaphysique* Λ , 8. Après la mort d'Aristote, les péripatéticiens ont rassemblé les écrits d'Aristote sous la forme de la *Métaphysique* que nous connaissons. Les éditeurs sont alors responsables de la raison pour laquelle Aristote semble tantôt être polythéiste, tantôt monothéiste et ainsi de suite. En insérant le chapitre 8 entre le 7 et le 9, ils ont coupé l'argumentation, car Jaeger propose de le retirer dans l'idée que le chapitre 7 et 9 se suivent et que le chapitre 8 est un tout cohérent avec lui-même et non avec ce qui précède et ce qui suit.

Le passage du *De Caelo* I, 9 est alors introduit dans ce débat de la théologie aristotélicienne polythéiste ou monothéiste dans le but de montrer l'attitude qu'Aristote a envers le polythéisme. Il suffit dès lors de repenser la lecture du *De Caelo* I, 9 au vu de ce que Merlan affirmait plus haut : l'utilisation du pluriel montre qu'Aristote soutient l'idée d'une pluralité de divinités puisque c'est au pluriel qu'il fait référence à des êtres se situant au-delà du ciel.

Puisqu'il n'était pas possible, selon Merlan, que le τὰκεῖ soit une référence aux corps célestes ou à la sphère des fixes et que le Premier Moteur Immobile, du fait de son unicité, ne respecte pas les indices textuels du *De Caelo* I, 9, Merlan s'estime en droit de proposer une interprétation qui diverge des plus connues : il est tout à fait envisageable qu'Aristote soit polythéiste et que, par définition, il défende l'idée d'une pluralité de divinités. De plus, les

62 Jaeger, 1924.

$\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$ sont qualifiés comme l'est le Premier Moteur Immobile, de sorte que l'on peut établir leur caractère divin sur la base de celui du Premier Moteur. Outre cet argument, si les corps célestes sont déjà des êtres divins, alors *a fortiori* ce qui les met en mouvement est encore plus divin. Nous pouvons alors identifier le $\tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\tilde{\iota}$ comme étant une référence aux moteurs immobiles, divins et multiples.