

LA CAUSALITÉ DE L'INTELLECT DANS LA *MÉTAPHYSIQUE* ET LE TRAITÉ *DE L'ÂME*

ANNICK STEVENS*

Un des débats les plus nourris ces dernières années sur la question de la causalité est celui qui concerne le type de causalité qu'il faut accorder au premier moteur de l'univers, en particulier s'il faut considérer celui-ci comme la cause efficiente du mouvement du ciel ou comme sa cause finale. Je voudrais apporter une contribution à cette recherche en montrant qu'une comparaison entre la description de l'intellect cosmique en *Métaphysique* Λ et la théorie générale de l'intellect développée dans le traité *De l'âme* rend très invraisemblable l'hypothèse de la causalité finale, et proposer une interprétation alternative qui serait davantage compatible avec l'ensemble des passages consacrés à la question.

Selon la théorie générale d'Aristote concernant le mouvement, tout mouvement doit être expliqué par les quatre types de causes, même si dans certains cas il apparaîtra qu'il n'y a pas de cause finale ; par exemple, l'éclipse a pour cause matérielle le corps qui la subit, la Lune, pour cause formelle son être essentiel (*ti ên einai*), c'est-à-dire le type de mouvement dont il s'agit, et pour cause efficiente l'interposition de la Terre ; quant à la cause finale, « il n'y en a probablement pas »¹. La cause qu'on appelle traditionnellement « efficiente » est désignée le plus souvent par l'expression « ce d'où vient le commencement du mouvement » (*hothen hê archê tês kinêsêôs*), plus occasionnellement par « ce qui a mû en premier »² ou en général « ce qui produit » et « ce qui fait changer »³. Quant à la cause finale, elle n'est pas simplement la fin du mouvement au sens du terme où celui-ci s'arrête, mais elle doit être la fin en tant que visée : « pour les choses dont le mouvement est continu, il y a une fin du mouvement, et celle-ci est le terme ultime et ce en vue de quoi »⁴. En dehors des actions intentionnelles réalisées par les êtres vivants, des mouvements naturels peuvent également comporter une telle fin, dans la mesure où la nature y réalise le meilleur ou l'essentiel. Ainsi, la fin de la vie n'est pas la mort mais l'accomplissement de l'activité la meilleure⁵ ; la fin de la chute des corps lourds est la terre parce que ce lieu correspond à leur nature. Il n'empêche que ces deux causes, l'une définie comme ce à partir de quoi et l'autre comme ce en vue de quoi, sont nécessairement liées au commencement et à l'achèvement d'un mouvement toujours conçu comme fini.

La question se pose par conséquent de savoir si elles sont toujours adéquates pour rendre compte du seul mouvement qu'Aristote considère comme infini, le déplace-

ment circulaire éternel des sphères portant les astres. Certes, tout mû doit avoir un moteur, et la sphère de l'univers ne déroge pas à cette règle générale. Mais lorsqu'il décrit, au VIII^e livre de la *Physique*, ce que doit être ce moteur, Aristote ne l'appelle pas autrement que « *to kinoûn* », ce qui meut en acte, sans y ajouter de détermination spatio-temporelle qui impliquerait un commencement ou point de départ et un terme ou point d'arrivée. Dans ce cas particulier des sphères cosmiques, tant l'origine que l'achèvement doivent être compris hors de toute considération locale ou temporelle : tout point de la sphère est aussi bien un commencement qu'une fin, et l'achèvement est dans l'acte lui-même plutôt que dans un résultat à atteindre⁶. Il n'en reste pas moins que dans la *Physique*, la théorie du premier moteur est présentée dans le contexte de l'enchaînement des causes efficientes, tandis qu'en *Métaphysique* Λ , c'est manifestement le vocabulaire de la cause finale qui est utilisé pour le décrire. Alors que la tradition s'est largement contentée de cette dernière indication, je voudrais montrer que le modèle final présente des difficultés encore plus importantes que le modèle efficient, et proposer une autre lecture du passage de Λ sur lequel on se fonde pour le défendre.

Mentionnons d'abord brièvement les difficultés du modèle efficient. Dans la *Physique*, avant d'étudier au huitième livre le cas particulier du mouvement éternel de l'univers, Aristote fournit une théorie générale du mouvement dans laquelle il montre la nécessité de s'arrêter dans tous les cas à un premier moteur pour éviter que l'enchaînement des causes se poursuive à l'infini. Un point essentiel du raisonnement consiste à montrer que le moteur qui est à l'origine du mouvement ne peut agir que s'il est en contact avec le mû, et aussi longtemps qu'il le reste, ce qui plonge Aristote dans les plus grandes difficultés quand il s'agit d'expliquer le mouvement des projectiles⁷. La cause efficiente est également décrite comme une force physique qui agit par contact, dans le traité *De la génération et de la corruption*⁸, lorsque la continuité de toutes les générations des vivants est rapportée au cycle des saisons, lui-même causé par les effets conjoints du mouvement de la première sphère et du cercle de l'écliptique qui éloigne et rapproche le Soleil. En effet, à chaque étape, la transmission du changement s'explique par le contact entre le moteur et le mû, ici par l'enchâssement des sphères l'une contre l'autre, là par diffusion de la chaleur et autres phénomènes météorologiques. Mais rien n'est dit dans ce traité sur le moteur de la première sphère ; c'est dans la *Physique* qu'apparaît la difficulté de rendre compte de ce premier mouvement. L'inadéquation du modèle impliquant le contact vient de l'exigence que le premier moteur soit absolument sans matière, faute de quoi il posséderait une certaine puissance qui ouvrirait la voie à une modification possible du mouvement produit⁹. Or une substance immatérielle ne peut être en contact avec un corps que si elle en est un acte immanent (comme l'âme ou une faculté de l'âme), l'ensemble formant dès lors un corps automoteur : « Il est donc nécessaire que ce qui se meut soi-même possède ce qui meut mais est immobile et ce qui est mû mais ne meut rien nécessairement, étant en contact soit tous deux mutuellement soit l'un des deux avec l'autre » (VIII 5, 258a19-21). Mais dans un tel modèle, le moteur est du moins mû par accident, dans la

mesure où il est localisé dans le corps mû, ce qui est refusé au moteur cosmique¹⁰.

Il existe peut-être une alternative à ce modèle dans le traité *Du ciel*, mais elle a souvent été considérée comme une conception ancienne qu'Aristote n'aurait pas conservée, et en tout cas elle n'est pas suffisamment développée pour constituer une solution claire. Le mouvement de la sphère de l'univers y est expliqué par la nature même de la matière dont elle est constituée, par le fait que le cinquième élément, l'éther, se meut nécessairement toujours circulairement¹¹. Si donc ce mouvement fait partie de l'essence de l'éther, il n'y aurait pas besoin de lui trouver un moteur supplémentaire. On pourrait rapprocher ce cas de celui des éléments lourds et légers, dont le mouvement est naturel et nécessaire, et qui ne sont pas automoteurs. L'automotricité leur est refusée en *Phys.* VIII 4, 255a5-18 car ils n'en remplissent aucune des deux conditions, qui sont : 1/ avoir la capacité de se mouvoir en sens contraire et de se mettre soi-même en repos et en mouvement ; 2/ présenter une partie motrice et une partie mue distinctes, ce qui est impossible dans une matière homogène. Pour ces raisons, le modèle est explicitement réservé aux êtres vivants. Or, certains interprètes ont suggéré que les corps célestes soient effectivement des vivants et que par conséquent le modèle automoteur puisse leur convenir. Cependant, il n'est pas évident de savoir si Aristote concevait réellement les astres et l'univers dans sa totalité comme des vivants, ou si, dans les courts passages sur lesquels s'appuie cette hypothèse, il veut seulement dire qu'il faut les considérer *comme s'ils étaient tels* si l'on veut répondre à certaines questions¹². Quoi qu'il en soit, jamais il ne laisse entendre que chacune des sphères d'éther mouvant les astres est un vivant composé d'un corps et d'une âme. D'autre part, le seul passage dans lequel un moteur est distingué à côté de l'univers mû est inutilisable faute d'explicitement ce qu'est ce moteur par rapport au mû et comment il le meut¹³.

I. L'improbable hypothèse de la cause finale

Étant donné l'absence d'une solution définitive dans les textes physiques, la tradition a cru trouver le dernier mot d'Aristote au livre *Lambda* de la *Métaphysique*. Le chapitre 6 de ce livre, qui entame l'étude de la substance éternelle immobile, en appelle aux démonstrations de la *Physique* pour justifier l'existence d'une telle substance : puisqu'il y a un mouvement éternel, il y a un moteur éternel, et puisque celui-ci est un principe premier, il doit être une substance, sinon la substance dont il serait attribut serait un principe antérieur. Il est également rappelé que cette substance doit toujours être en acte.

Cela établi, il reste deux questions à résoudre : 1/ de quel type d'acte s'agit-il exactement ? 2/ quel est son rapport avec la sphère qu'il meut ? Sur la première question, le texte de Λ 7 n'est pas tout à fait complet, et sur la deuxième, il est pour ainsi dire sybillin ; rien d'étonnant dans ce cas qu'on en soit réduit à une spéculation tâtonnante à ce sujet depuis plus de deux millénaires. Commençons par la deuxième question,

pour laquelle la seule réponse est une comparaison :

Il y a quelque chose qui meut sans être mû, étant éternel et substance et acte. Or, meuvent de cette façon (*hōde*) le désirable et le pensable : ils meuvent sans être mus. De ceux-ci les premiers sont les mêmes. En effet, le beau apparent est désirable et le beau réel est objet premier de volonté, et nous tendons vers quelque chose parce que cela nous semble tel plutôt que cela nous semble tel parce que nous tendons vers cela : le point de départ est la pensée. Or, l'intellect est mû par le pensable et l'une des deux séries est pensable par elle-même, dont la substance est la première, et de celle-ci la substance simple et en acte (l'un et le simple ne sont pas la même chose, car l'un signifie la mesure, tandis que le simple signifie ce qu'il est lui-même). Cependant, le beau et le préférable par soi sont dans la même série, et le premier est toujours le meilleur ou un analogue. D'autre part, que le ce-pour-quoi existe dans les immobiles, la distinction le montre, car le ce-pour-quoi est pour quelque chose et, de ceux-ci, l'un est <immobile>, l'autre pas¹⁴. Il meut donc comme un objet d'amour, et les autres choses meuvent par ce qui est mû. (7, 1072a25-b4)

Il y a deux manières de comprendre le statut de cette comparaison : soit comme une identification du premier moteur à ce beau désirable et pensable¹⁵, soit comme une simple analogie, sans identification des termes, entre le domaine pratique, qui est connu, et le domaine cosmique, qui est inconnu. La première interprétation a dominé toute la tradition, pour une raison d'abord historique, parce qu'elle était acceptable et assimilable tant par les néo-platoniciens que par les chrétiens, qui y retrouvaient le Bien suprême comme premier principe¹⁶. Mais cette interprétation engendre des difficultés qui ont entraîné toujours plus de spéculations : d'abord, qui désire et pense le premier moteur ? Réponse : la sphère, qui est un vivant doté d'un intellect désirant¹⁷ ; soit, mais alors cet intellect vient s'ajouter à l'intellect transcendant et désiré, dédoublement dont on ne voit aucune trace dans les textes et qui semble incompatible avec les indications du chap. 8 sur le nombre des intellects ; en outre, pourquoi, en désirant le moteur, la sphère se meut-elle circulairement ? Réponse : par ce mouvement parfait, elle imite à son niveau la perfection absolue de l'acte ; c'est ce qui a fait dire à Sarah Broadie¹⁸ que le premier moteur n'est plus dès lors une cause finale mais une cause paradigmatique, ce qu'Aristote reprochait précisément aux Formes de Platon. D'ailleurs, Théophraste écrit déjà dans son traité des premiers principes que le fait de lier désir et imitation est caractéristique des milieux platoniciens (5a23-28)¹⁹. Il est cependant étrange que Théophraste ne semble pas avoir entendu d'Aristote une solution satisfaisante à ces problèmes, alors qu'Aristote y fait parfois allusion comme à une question résolue²⁰.

Tout récemment, Enrico Berti a avancé des arguments très nombreux et très convaincants contre la thèse que le premier moteur soit cause finale du premier mouvement. Il est inutile de les répéter ; mon propos est plutôt d'en ajouter un, à savoir que cette thèse repose principalement sur une erreur méthodologique contre laquelle Aristote lui-même met souvent en garde : celle de confondre les domaines théorique et pratique.

En effet, le passage de Λ 7 est en général rapproché des analyses du traité *De l'âme* concernant le moteur de l'action, où ce moteur est décrit comme une cause finale :

Puisqu'il y a trois choses : d'abord ce qui meut, deuxièmement ce par quoi il meut, et troisièmement ce qui est mû, et que ce qui meut est double, l'un immobile, l'autre mouvant et mû, l'immobile est le bien à réaliser dans l'action (*to prakton agathon*), le mouvant mû est la faculté de tendre vers lui (car le mû est mû dans la mesure où il tend vers, et la tendance est une sorte de mouvement, en tant qu'acte), et le mû est l'animal. (III 10, 433b13-18)

Ce témoignage d'une cause finale immobile s'exprime dans des termes semblables à ceux de la comparaison effectuée en Λ 7, mais, loin de confirmer l'identification du premier moteur à une cause finale, il révèle de plusieurs manières son impossibilité. En effet, le premier moteur cosmique ne peut être un « bien à réaliser dans l'action », puisqu'il est en acte depuis toujours et que « le réalisable est ce qui peut aussi être autrement » (433a29-30) ; en outre, on ne voit pas comment une action pourrait avoir comme but un intellect. D'autre part, toute extension de ce modèle au domaine théorique est explicitement interdite quelques lignes plus haut : « Le théorique n'étudie rien de pratique ni ne dit rien sur ce qu'il faut fuir et poursuivre, or le mouvement appartient toujours à ce qui fuit ou poursuit » (432b27-29). En revanche, un passage beaucoup moins utilisé peut à mon avis éclairer le statut causal du premier moteur ; il s'agit de *De motu an.* 6, 700b24-701a2 :

Par conséquent, meut en premier le désirable (*to orekton*) et le pensable (*to dianoeton*) ; non pas tout le pensable mais la fin des choses réalisables. C'est pourquoi ce qui est tel est le moteur des biens mais n'est pas tout le beau ; en effet, il meut dans la mesure où autre chose est en vue de lui et où il est fin pour ceux qui sont en vue d'autre chose. Par ailleurs, il faut poser que le bien apparent occupe aussi la place du bien, ainsi que l'agréable car il est un bien apparent. Par conséquent, il est clair qu'en un sens ce qui est mû toujours sous l'effet de ce qui meut toujours est mû de la même façon que chacun des animaux, en un sens d'une autre façon, et c'est pourquoi aussi les uns sont mus toujours tandis que le mouvement des animaux possède une limite. Or, l'éternel est beau et le bon au sens véritable et premier (c'est-à-dire ce qui n'est pas tantôt bon tantôt non) est plus divin et plus estimable que celui qui est relatif à autre chose. Le premier meut donc sans être mû, le désir et la faculté de désirer meuvent en étant mus, et le dernier des mus ne doit plus rien mouvoir.

Les deux premières phrases opposent le pensable pratique, qui meut en tant que cause finale, et un autre pensable qui fait aussi partie des choses belles ; en *Métaph.* M 3, Aristote dira notamment que le beau existe dans les mathématiques, c'est-à-dire dans le domaine théorique, sous la forme de l'ordre, de la symétrie et de la détermination²¹. L'avant-dernière phrase nous apprend que l'autre manière d'être beau et bon, c'est d'être éternel, et que c'est même une manière plus divine et plus estimable que celle qui est relative. La manière relative d'être beau consiste à être cause finale ; en

effet, la fin est belle parce qu'elle est pensée et désirée comme telle, tandis que le beau au sens premier est beau par sa propre nature, sans avoir besoin d'être une fin. Il me semble que la partie centrale du passage de Λ 7 devient dès lors plus claire : la substance, le beau, le préférable, appartiennent à la même série (probablement celle des opposés positifs, si l'on se réfère à Γ 2, 1004b 27) et, au sein de chacun de ces termes, il est possible de distinguer un premier qui constitue à chaque fois le meilleur ; ce ne sera pas toujours un « meilleur » au sens strict, mais seulement par analogie, de la même manière que, dans l'*Éthique à Nicomaque*, le « bon » est dit le même par analogie dans ses différents domaines d'application²², car entre les catégories il n'y a pas d'autre attribution commune possible que par analogie. Or, ce n'est pas un hasard si Aristote a particulièrement développé cette conception dans les *Éthiques* pour circonscrire le domaine du bien pratique, en s'opposant à la conception platonicienne du Bien comme cause unique. Outre ses arguments habituels contre l'existence des Idées, ce qu'il dénonce surtout à cette occasion, c'est que l'idée de Bien soit à la fois principe premier théorique (principe d'explication de la totalité des étants) et principe premier pratique, c'est-à-dire ce vers quoi tendent ultimement toutes les actions. Ce rôle-là est impossible, car cette fin ultime doit être quelque chose de réalisable par l'action, et c'est pourquoi il le remplace par le bonheur²³. Par conséquent, si l'on veut continuer à appeler « bon » ou « meilleur » chacun des premiers principes, ce sera seulement par analogie, mais le mot ne signifiera pas exactement la même chose dans tous les cas.

Tout ceci conduit à conclure que dans Λ 7, Aristote n'effectue en aucun cas une identification entre le premier moteur de l'univers et le premier désirable ; il se sert seulement de l'analogie pour justifier que le premier moteur, dans les deux cas, peut être immobile. Par conséquent, le « *kinei hōs erōmenon* » de la conclusion doit ou bien avoir le même sujet que le « *kinei de hōde* » de la première phrase, c'est-à-dire *to orekton kai to noēton*, ou bien avoir pour sujet le premier moteur, mais à condition que le « *hōs* » introduise le deuxième terme de la comparaison : « il meut de la même manière que meut un aimé ». Comme on le sait, l'analogie aristotélicienne n'est pas une simple comparaison, mais une identité de rapports établie entre des couples de réalités : ainsi, le premier moteur agit de la même façon sur le ciel que le désirable sur le désirant, à savoir sans être mû lui-même ni affecté par cette action et même sans avoir l'intention de mouvoir. Ce procédé est la seule méthode scientifique qu'Aristote accepte pour étendre des connaissances d'un genre d'étants à un autre ; or, comme il le fait remarquer à plusieurs reprises, le domaine astronomique est le plus difficile à connaître, de sorte qu'il est au plus haut point celui qu'on ne peut atteindre que par analogie²⁴. On ne peut pas faire dire davantage à cette analogie, mais c'est déjà beaucoup.

Avant d'aller plus loin, il faut signaler la tentative de Berti pour maintenir la traduction « il meut dans la mesure où il est aimé », c'est-à-dire pour continuer à faire du premier moteur un objet d'amour, mais sans en faire la cause finale du mouvement de l'univers. Pour ce faire, Berti propose que le premier moteur soit aimé de lui-

même et meuve le ciel pour le plaisir d'accomplir cette activité d'amour de soi. De cette manière, il meut le ciel en tant que cause efficiente et il n'est cause finale que de lui-même. On pourrait dresser plusieurs objections contre cette proposition²⁵, mais il y en a deux qui sont, à mon avis, décisives, et qui me permettent du même coup de préciser le type d'acte que constitue le premier moteur.

La première objection est que le premier moteur doit être un acte simple et rien d'autre ; or, selon Aristote, seule la pensée peut être un acte sans puissance correspondante et donc sans dualité entre ce qui pense et ce qui est pensé :

L'intellect se pense lui-même par saisie de l'intelligible, car il devient intelligible en saisissant et en pensant, de sorte que le même est intellect et intelligible. (Λ 7, 1072b19-21)

Il se pense donc lui-même, puisqu'il est le plus puissant, et sa pensée est pensée de pensée. Au contraire, il est manifeste que la science, la sensation, l'opinion et la réflexion sont toujours à propos d'autre chose, et d'elles-mêmes par surcroît. (Λ 9, 1074b33-36)

Le premier moteur peut être dit « pensée de pensée », c'est-à-dire pensée de soi-même comme pensée, grâce à une double condition établie pour tout intellect en général dans le traité *De l'âme* : d'abord, ce qui pense et ce qui est pensé, lorsqu'ils sont en acte, sont une seule et même chose :

Il est lui-même intelligible comme les intelligibles. En effet, pour les choses sans matière, ce qui pense et ce qui est pensé sont la même chose, car la science théorique et ce qui est ainsi connu sont la même chose. (III 4, 430a2-5)

Ensuite, contrairement à toutes les autres activités, dans ce seul cas la pensée peut être totalement indépendante de toute donnée matérielle :

C'est pourquoi il est logique qu'il ne soit pas mélangé au corps, car il acquerrait une certaine qualité, comme le froid ou le chaud, ou il y en aurait un organe, de même que pour la faculté sensitive, or il n'y en a aucun. [...] L'intellect, lorsqu'il a pensé un intelligible avec intensité, n'en pense pas moins un autre inférieur, mais plutôt davantage, car la faculté sensitive ne fonctionne pas sans le corps, tandis que lui est indépendant. (III 4, 429a24-b5)

La différence maintenant entre l'intellect humain et l'intellect cosmique est que le nôtre s'est constitué au cours de notre développement comme une puissance de penser une multitude d'intelligibles, eux-mêmes issus par induction de l'expérience sensible, tandis que l'intellect qui ne fait pas partie d'une âme également sensitive ne pourra rien penser qui dépende des données de la perception, de sorte qu'il ne lui restera que la pensée à penser.

L'acte d'aimer ne satisfait pas ces conditions, car l'amour est une affection du corps animé :

La réflexion, ainsi que l'amour et la haine, ne sont pas des affections de celui-ci [b18 : l'intellect], mais de ceci qui le possède, en tant qu'il le possède. C'est pourquoi lorsque ceci périt, il n'a plus ni mémoire ni amour, car cela ne lui appartenait pas, mais bien à la communauté qui a disparu ; mais l'intellect est sans doute quelque chose de plus divin et d'inaffecté. (I 4, 408b 25-29)

La seconde objection qu'on peut adresser à la proposition selon laquelle le premier moteur s'aime lui-même est qu'on ne voit toujours pas comment il serait pour cette raison cause efficiente du mouvement circulaire du ciel : que ce soit par l'acte de s'aimer lui-même ou par le plaisir qui l'accompagne ou par un effet secondaire quelconque, d'aucune manière on ne voit comment se fait effectivement l'action motrice (car il ne peut constituer qu'un seul acte, donc on ne peut pas dire qu'il est cause efficiente par un autre acte que l'acte de s'aimer).

II. Recherche d'une interprétation alternative

Il reste à tenter une interprétation alternative qui pourrait éviter les difficultés mentionnées. Ce que le texte laisse implicite mais qui en découle logiquement, c'est que le *noûs* cosmique n'est pas une pensée au sens le plus général, une pensée qui serait sans détermination parce que sans contenu, mais c'est une pensée d'un type particulier et même unique en son genre : une pensée dont la nature même est motrice. Cette indication ressort de la critique faite aux idées platoniciennes, qui selon Aristote ne peuvent être principes de génération et de mouvement pour les sensibles parce que ce principe ne fait pas partie de leur essence²⁶. Il lui fallait par conséquent tenir compte lui-même de cette exigence, en corrigeant sur ce point le *Timée* dont il s'inspire²⁷. Dans ce traité, en effet, Platon affirme que l'univers produit par le démiurge est un « dieu heureux » (34b), composé d'un corps et d'une âme qui le meut, et à propos de ce mouvement, il dit plus précisément ceci (34a) :

Il lui a donné le mouvement corporel qui lui convenait, celui des sept mouvements qui concerne principalement l'intellect et la réflexion (*tèn peri noûn kai phronèsin malista ousan*). C'est pourquoi, lui imprimant sur lui-même une révolution uniforme, dans le même lieu, il l'a fait se mouvoir d'une rotation circulaire. (trad. Rivaud)

Examinant cette conception dans le traité *De l'âme*, Aristote la commente ainsi : « L'âme du tout veut être telle que ce qu'on appelle l'intellect, car elle n'est pas comme la sensitive ni comme la désirante, car le mouvement de celles-là n'est pas le transport circulaire » (407a3-6).

Toutes les critiques qu'il adresse ensuite à la théorie platonicienne se ramènent au fait que l'âme est une grandeur et se meut elle-même. C'est pourquoi il pose la question de savoir ce qu'elle peut bien penser pour être en mouvement circulaire perpétuel, et

il envisage deux solutions : ou bien c'est une pensée pratique, mais alors elle doit avoir une limite constituée par sa fin, ou bien c'est une pensée théorique, mais alors elle sera limitée aussi parce que tout *logos* est une démonstration ou une définition, or la démonstration se mène toujours en ligne droite et ne peut revenir à son point de départ, et la définition est toujours limitée. Qu'on ne se méprenne pas sur le parallèle à effectuer : Aristote n'envisage pas ici la pensée comme cause de mouvement, mais comme étant elle-même un mouvement, et il rejette cette conception en disant que « la pensée ressemble à un repos et à un arrêt plutôt qu'à un mouvement » (407a32-33), ce qui confirme implicitement l'immobilité de son intellect cosmique. La seule affirmation qui ne soit pas réfutée dans la théorie de Platon, c'est qu'une âme intellectuelle ou une pensée théorique puisse causer un mouvement circulaire éternel.

Nous avons pu dégager jusqu'ici un ensemble d'indications et d'exigences dont la convergence devrait mener à une solution du problème. Rappelons-les en résumé :

- l'éther est un corps naturellement disposé à la rotation circulaire, seul mouvement qui peut être éternellement continu ;
- il existe une substance immatérielle, qui consiste en un acte de penser continu, acte qui doit être par lui-même moteur ;
- cet intellect doit être inaffecté et dépourvu de tout changement, fût-ce par accident, parce qu'il serait entraîné par le mouvement de ce qu'il meut.

Comment préciser, à partir de là, le rapport qui doit exister entre chaque moteur premier et sa sphère ? La meilleure interprétation semble de considérer le moteur comme l'essence formelle de la sphère d'éther, c'est-à-dire l'actualisation même de sa matière. Une telle forme serait bien une substance immatérielle, éternelle et immuable, capable de causer un mouvement perpétuel dans la mesure où l'essence est cause des propriétés essentielles. Un passage de Λ 8 semble confirmer cette identification :

Qu'il n'y a qu'un seul ciel, c'est manifeste. En effet, s'il y avait plusieurs ciels comme il y a plusieurs hommes, le principe propre à chacun (*hè peri hekaston archè*) serait un par l'espèce mais multiple par le nombre. Mais toutes les choses multiples par le nombre ont une matière (car la définition est la même pour plusieurs, par exemple celle de l'homme, mais Socrate est unique) ; or l'essence (*to ti èn einai*) première n'a pas de matière car elle est entéléchie. Le premier moteur est donc un et par la définition et par le nombre, en étant immobile, et donc aussi ce qui est mù toujours en continu ; donc il y a un seul ciel. (1074a 31-38)

La première phrase montre qu'il y a un lien d'exclusivité entre le moteur et la sphère : un moteur ne peut mouvoir plusieurs sphères (ce qui serait possible dans le cas d'une cause finale indépendante). Ensuite, le premier moteur est appelé *to ti èn einai*, expression utilisée en général pour l'essence en tant que cause formelle des substances composées (cf. *Metaph. Z*). Or, il est précisé que le premier moteur n'est pas une essence au sens logique d'espèce, c'est-à-dire comme terme général unifiant une multiplicité. En vertu de quoi est-il donc appelé « essence » ? La meilleure inter-

prétation me semble être qu'il constitue la cause formelle du ciel, c'est-à-dire l'*eidos* particulier de ce corps, et que par là il le définit en tant que ciel, mais qu'il en est aussi la cause motrice, parce que les attributs nécessaires et permanents des étants sont directement causés par leur essence.

Cette explication présente comme avantage par rapport au modèle de la cause efficiente, que la causalité formelle est plus appropriée à l'explication d'un phénomène éternel, car le mouvement de la sphère est un attribut plus proche des propriétés d'un triangle que des propriétés d'un quelconque objet physique, et nous avons vu que la beauté de cette éternité est plus proche de celle des mathématiques que de celle de la cause finale pratique. En outre, contrairement à ce qui se passe pour l'explication efficiente, il n'est pas nécessaire de chercher comment se transmet « physiquement » le mouvement, parce qu'il n'a pas besoin d'être transmis, puisqu'il ne vient pas de l'extérieur mais appartient à la nature même de la chose comme un attribut essentiel et permanent. Enfin, ceci justifie le fait que le premier moteur soit un intellect, puisque cette sorte d'âme est la seule qui, tout en étant propre à un corps, n'est pas attachée à sa matière et pour laquelle Aristote envisage une indépendance totale par rapport au corps²⁸.

Toutes ces indications convergent encore dans la comparaison entre l'intellect cosmique et la médecine. Au chapitre 10 du livre Λ , Aristote se demande comment les autres philosophes ont fait du bien un principe, si c'est « comme fin ou comme ce qui a mû ou comme forme » (1075b1) ; après avoir évoqué Empédocle, il ajoute : « Anaxagore fait du bien un principe au sens de mouvant, car l'intellect meut. Mais il meut en vue de quelque chose, de sorte que le principe est autre chose, sauf de la manière dont nous le disons, car la médecine est d'une certaine façon la santé. » (b8-10) Autrement dit, puisqu'Anaxagore conçoit que l'intellect meut en vue d'une autre fin, alors cette fin est antérieure à lui dans l'ordre des causes et il n'est pas le bien premier. En quoi le modèle de la médecine permet-il d'éviter cette dualité ? Pour toute altération d'un corps de la maladie vers la santé, le médecin est la cause efficiente (par l'intermédiaire de l'acte ou du médicament), le corps est la cause matérielle, la santé particulière réalisée est la cause finale et la santé en général est la cause formelle. C'est à cette forme générale de la santé que s'identifie la médecine. Mais elle est aussi considérée comme l'origine du mouvement, car d'une certaine manière elle meut le médecin. Si donc l'intellect meut en étant la cause formelle du mouvement de la sphère, alors il meut en vue de lui-même. Et dans ce cas l'intermédiaire que constitue le médecin n'est pas nécessaire puisque le mouvement circulaire est un attribut permanent de l'éther.

On peut certes regretter qu'Aristote n'ait pas formulé plus explicitement l'explication à laquelle il pensait, et qu'il faille la reconstituer à partir d'un faisceau d'indications éparpillées. Peut-être avait-il intentionnellement renoncé à rendre compte totalement de cette question si éloignée de notre portée. Cela ne nous interdit pas, cependant, de chercher la théorie la plus cohérente possible qui puisse se dégager de ses exigences²⁹.

* Le présent texte est fidèle à la communication présentée au colloque, à l'exception de quelques précisions et éclaircissements, destinés notamment à tenir compte des précieuses remarques qui m'ont été adressées par des participants, parmi lesquels je remercie tout particulièrement Enrico Berti, premier intervenant, et Pierre Rodrigo. Depuis l'année du colloque (2002), de nombreuses études nouvelles sont revenues sur la question, et la critique de la thèse finaliste, qui constitue le cœur de cette communication, s'est trouvée sensiblement plus répandue et renforcée. Quant à la proposition alternative, j'ai eu l'occasion de la présenter, soutenue par quelques textes supplémentaires, lors d'une journée d'études organisée en novembre 2008 à l'ENS de Paris par André Laks, sur le thème « Comment le premier moteur d'Aristote meut-il ? ». Les débats extrêmement riches et serrés entre les participants ont apporté des objections qui, sans être définitives, demanderaient un nouvel approfondissement de la question ; je les mentionne en fin de texte.

¹ *Metaph.* H 4, 1044b9-15. On remarquera que, dans ce cas-ci, la cause efficiente sert aussi à définir l'essence, et c'est pour illustrer ce type de définition que le même cas est présenté dans les *Seconds Analytiques* (II 8, 93a29-b14).

² Par ex., en *An. Post.* II 11, 94a22.

³ *Phys.* II 2, 194b29-32 : c'est ainsi que le père est cause de l'enfant et que l'homme qui a pris une décision est cause de son action. Voir aussi, dans le domaine pratique, *De motu an.* 6, 700b17-24, et *De an.* III 10, 433a9-b1, où sont définis ensemble l'*orexis* comme force motrice (*dunamis*) et l'*orekton* comme cause finale.

⁴ *Phys.* II 2, 194a29-30 ; cf. *De motu an.* 6, 700b15-16 : « Tous les vivants meuvent et sont mus pour quelque chose, de sorte que c'est cela pour eux la limite (*peras*) de tout mouvement : ce en vue de quoi. »

⁵ *Phys.* II 2, 194a30-33. Juste après vient la remarque que la cause finale peut être double : d'une part, la fin propre du changement, d'autre part, le bénéficiaire de cette fin (qu'il soit réellement considéré comme tel ou seulement sur le mode du « comme si » : « nous utilisons toutes choses comme si elles existaient en vue de nous-mêmes », 194a34).

⁶ Cf. *Phys.* VIII 8, 264b18-28, *De caelo* I 9, 279b1-3. Il ne faut pas confondre cette fin intrinsèque du mouvement avec ce qui en est fin au sens du bénéficiaire : en *Λ* 8, 1074a 22-31, les astres sont dits être les fins des translations des sphères, parce qu'ils en sont les bénéficiaires et permettent de justifier le nombre de ces sphères : « Si tout transporteur est par nature en vue de ce qui est transporté [...] la fin de chaque translation sera chacun des corps divins qui sont sous le ciel ». Voir à ce propos E. Berti, « De qui est fin le moteur immobile ? », dans M. Bastit et J. Follon (éd.), *Essais sur la théologie d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Louvain-la-Neuve, 1998, pp. 5-28 [21-22] ; et « Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics Λ* 6 », dans M. Frede et D. Charles (éd.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford, 2000, pp. 181-206 [204]).

⁷ Il est contraint de supposer que le milieu traversé poursuit pendant un certain temps l'effet du moteur en poussant le projectile (*Phys.* VIII 10, 266b27-267a19).

⁸ *Gen. et corr.* II 10, 336a15-b24.

⁹ *Phys.* VIII 5, 256b15-18 : « *chôriston* », séparé de la matière ; cf. b24-27, où Anaxagore est approuvé pour avoir considéré l'Intellect comme immobile et sans mélange, faute de quoi il ne pourrait être principe de mouvement et dominer.

¹⁰ *Ibid.* 6, 258b13-16, 259b16-20. On trouve également cette exigence dans le traité *De motu an.*, où il est dit que le moteur de l'univers, pour être immobile, ne peut pas être une partie du mù (3, 699a11-20), et où la sphère mue est rangée du côté des inanimés : « Puisque tous les

inanimés sont mus par autre chose, à propos du premier mû et toujours mû, de quelle façon il est mû et comment meut le premier moteur, on l'a défini dans le traité de philosophie première, et il reste à étudier comment l'âme meut le corps et quel est le principe du mouvement de l'animal. » (6, 700b7-11)

¹¹ *De caelo* II 7.

¹² *Ibid.* 2, 285a29-30 ; 12, 292a18-21, 292b1-2.

¹³ *Ibid.* 6, 288a27-b7.

¹⁴ Je conserve ainsi, à la ligne 1072b2, le texte des manuscrits EJ « *tini to hou heneka* », sans l'addition d'un « *kai* » et sans le « *tinou* » du manuscrit A^b (adopté par Alexandre dans son commentaire cité par Averroès). L'expression renvoie au bénéficiaire de la fin, qui peut être en mouvement même si la fin ne l'est pas, de sorte que la notion de finalité n'est pas à bannir du domaine des êtres immobiles.

¹⁵ Dans ce cas, on comprend l'expression « *hôs erômenon* » au sens de « en tant que » : « in so far as » traduit encore A. Laks, dans M. Frede et D. Charles (éd.), *op. cit.*, pp. 207-243 (ici p. 221). De même, C. Natali, « La fin du premier ciel est le moteur comme objet aimé, et l'amour provoque un agir parfait » (« Cause motrice et cause finale dans le livre Λ de la *Métaphysique* d'Aristote »), dans M. Bastit et J. Follon (éd.), *op. cit.*, pp. 29-50 [ici p. 50].

¹⁶ Cf. E. Berti, « Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia », dans A. Brancacci (éd.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, 1999, pp. 227-243.

¹⁷ En s'appuyant sur les textes du traité *De caelo* cités ci-dessus, selon lesquels l'univers et les astres seraient des vivants.

¹⁸ « Que fait le premier moteur d'Aristote ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 118, 1993, pp. 375-411. La lecture qu'elle propose est un renversement total par rapport à la tradition : l'activité du premier moteur est d'emblée cinétique et non théorique, car elle a pour fin le mouvement de la première sphère, dont elle est la substance même ; quant à la cause finale, elle ne lui est attribuée que secondairement, au sens où, le mouvement et l'activité étant indissolublement liés et le résultat en étant le plaisir, l'activité devient elle-même une fin (not. pp. 387 et 410).

¹⁹ Pour le détail de ces critiques de Théophraste, cf. E. Berti, « Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* Λ 6 », *art. cit.*, p. 202. En outre, à partir des *Questions* d'Alexandre et des fragments de son commentaire de *Métaph.* Λ transmis par Averroès, Berti montre comment Alexandre, sous l'influence du néo-platonisme, initie l'interprétation imitative en étendant à l'imitation du premier moteur les affirmations d'Aristote concernant l'imitation du mouvement éternel par les générations d'êtres vivants (« Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia », *art. cit.*).

²⁰ Si l'on en croit du moins le *De motu an.* : « ... comment meut le premier moteur, on l'a défini dans le traité de philosophie première » (700b8-9). Certains interprètes estiment possible que Théophraste ait écrit son ouvrage du vivant d'Aristote, alors que celui-ci n'avait pas encore formulé sa solution définitive.

²¹ 1078a31-b2.

²² *Éth. Nic.* I 4, 1096b26-29 ; cf. *Éth. Eud.* I 7, 1217b19-1218a 1 : le « bon » est dans la substance l'intellect et le dieu, dans la qualité le juste, dans la quantité le modéré, etc.

²³ *Éth. Nic.* I 4 ; *Éth. Eud.* I 7-8.

²⁴ Cf., par ex., *De caelo* II 12, 292a14-17 : « En ces matières, il est beau de chercher à toujours mieux comprendre (*sunestin*), 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 » (trad. Moraux).

²⁵ Berti utilise le « *kinei hōs erōmenon* » en deux sens différents en même temps : en un sens, « aimé » signifie qu'il est aimé de lui-même ; en un autre sens, le même « aimé » signifie qu'il meut comme ce qui est aimé par autre chose. Dans la même phrase, le même adjectif se rapporte donc tantôt au sujet de *kinei* (le premier moteur), tantôt à un deuxième *kinei* sous-entendu dont le sujet est un désirable. En effet, dans son article « Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* Λ 6 », *art. cit.*, p. 203, traduisant l'expression par « produces motion as being loved », Berti explique le passage de la manière suivante : « the exact meaning of these sentences is not that the unmoved mover is actually the object of desire and the object of thought by the heaven, or that it is actually beloved by the heavens as its best ; but they mean that the unmoved mover moves in the same way in which the object of desire and the object of thought move, namely without being moved, and that it moves as if it were beloved, *i.e.* in the same way in which the loved beings move, always without being moved. » Les arguments qu'il avance pour défendre « l'amour de soi » à partir d'autres passages ne sont pas convaincants : en Λ 10, s'il y a bien une comparaison entre le premier moteur et le général d'une armée, celui-ci est plutôt la cause efficiente de l'ordre de l'armée que sa fin. Quant à Λ 7, 1072b16-30, le plaisir n'est pas le but de l'action motrice de telle sorte que le *noûs* mouvrait par amour de soi et pour son propre plaisir (p. 204), mais il est une conséquence de son activité, car le raisonnement est le suivant : toute activité est un plaisir, pour nous comme pour lui, mais nous devons nous arrêter pour nous reposer, lui pas ; donc sa vie est un plaisir éternel.

²⁶ Λ 6, 1071b14-17 : « *ei mē tis dunamenē enestai arxhē metaballein* ».

²⁷ Sur les emprunts au *Timée*, voir R. Bodéüs, « Âme du monde ou corps céleste ? », dans G. Romeyer Dherbey (éd.), *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, pp. 81-88.

²⁸ Cf. *De an.* III 5, à propos de l'intellect « agent ». Même si l'on tient compte de la suggestion de *Phys.* VIII 10, 267b6-9, que l'effet du moteur doit être situé plutôt à la périphérie qu'au centre de la sphère, il n'est pas nécessaire pour autant de localiser l'intellect quelque part dans le corps, mais il en va de même que pour notre intellect humain qui n'a aucun organe pour siège. Dès lors, puisque le corps éthéré ne se meut que sur lui-même et que l'intellect n'y occupe pas une place précise, cette rotation n'entraîne aucun déplacement de l'intellect.

²⁹ À l'heure où est publiée cette communication, et à la suite de la journée d'étude que je signalais en commençant, les difficultés qui restent à résoudre à propos de cette thèse sont les suivantes : comment comprendre que la sphère d'éther ait pour essence formelle un intellect ? Pourquoi la vie et la pensée sont-elles attribuées à l'intellect seul et non au composé de sphère et d'intellect ? Ces difficultés ne sont peut-être pas insurmontables, mais elles demandent de plus amples recherches.

