

**Le *De Caelo* I, 9 problèmes, lectures et analyses**

## 1.1 Aristote et le ciel

### 1.1.1 Les trois sens du mot ciel<sup>6</sup>

Le traité *Du Ciel* d'Aristote est une œuvre emblématique du corpus aristotélicien et occupe la seconde place, après *la Physique*, dans l'ensemble des ouvrages aristotéliciens de science physique. Ce traité, après la mort d'Aristote, a véhiculé une image particulière du cosmos qui est la sienne jusqu'à l'arrivée des nouvelles théories cosmologiques et scientifiques de la Renaissance.

Une réflexion est possible à partir même du titre de cette œuvre. Il est premièrement important de noter que les références au *De Caelo* sont très peu nombreuses dans le corpus d'Aristote, mais qu'en plus de cela, il ne s'y réfère jamais via cette appellation. Nous sommes alors en droit de nous demander ce que signifie ce titre probablement choisi par un autre individu qu'Aristote. Il apparaît comme évident, à première vue, que le ciel est l'objet de ce traité de physique.

Nous avons donc traité plus haut du premier ciel et de ses parties ainsi que des astres qui sont transportés à l'intérieur de lui, de leurs composantes et de leurs qualités naturelles et, en outre, de leur caractère ingénéral et incorruptible.

Il est important de noter que les deux premiers livres prennent pour objet le monde supralunaire ou encore le monde au dessus de la Lune ; c'est-à-dire le monde céleste et divin. Quant aux deux derniers livres, ils s'intéressent plutôt au monde sublunaire ou monde en dessous de la Lune ; c'est-à-dire le monde physique qui est le nôtre et est explicable par les quatre éléments naturels que sont le feu, l'air, l'eau et la terre qui le constituent.

Nous pouvons alors imaginer, grâce à ces informations, que le traité *Du ciel* tel que nous l'avons entre les mains aujourd'hui, est une recombinaison de deux traités distincts ; l'un portant sur le monde supralunaire, l'autre portant sur le monde sublunaire. Ce paragraphe d'introduction permet d'affirmer que les deux premiers livres sont à distinguer des deux derniers. Mais ce problème n'est pas notre priorité. Aussi, nous nous intéresserons principalement aux deux premiers livres qui prennent le ciel pour objet. Ce qu'on appellera comme étant la « première partie » du traité *du Ciel* sera l'ensemble des livres I et II et seront ceux qui feront, en partie, l'objet et le fondement de notre réflexion et de ce mémoire.

---

6 *Ibid.*, 278b10-25

Toutefois, nous nous devons d'être précis dans notre lecture de ce début du troisième livre. En effet, il est affirmé ici que la première partie de l'œuvre portait sur « le premier ciel et ses parties... »<sup>7</sup>. Mais qu'est-ce que « le premier ciel » ? Et s'il y a un premier ciel, y en a-t-il un deuxième ? Un troisième ?

Pour répondre à cette question, il nous faut d'abord souligner la méthode explicative qu'utilise Aristote. En effet, Aristote accorde une importance capitale à la définition des termes ; le philosophe est pour Aristote celui qui sait de quoi il parle et sur quel plan il se place quand il parle. Lorsqu'il utilise un terme ambigu, il se doit de lever l'ambiguïté qui règne en définissant les termes de son propos. C'est ainsi que l'on trouve, dans le chapitre 9 du livre I une explication des sens du mot « ciel » comme moment de clarification de ce dont on parle d'une part, et d'autre part comme moment de l'explicitation de la méthode aristotélicienne :

Disons d'abord ce que nous entendons par « ciel » et combien de sens nous donnons à ce mot pour que ce que nous cherchons nous devienne plus clair. En un sens, on appelle « ciel » la substance de la dernière circonférence du Tout, c'est-à-dire le corps naturel qui est sur la dernière circonférence du Tout. Car nous avons coutume de nommer « ciel » l'extrémité – ce qui est le plus haut –, dans laquelle réside tout ce qui est divin.<sup>8</sup>

Ce qui définit le ciel en ce premier sens est ce qui est le plus haut. Le cosmos aristotélicien se représente sous forme de plusieurs cercles concentriques qui représentent d'une part, des translations sur lesquelles sont posées des astres et d'autre part des lieux (le lieu du mouvement circulaire, le lieu du mouvement rectiligne..) et le ciel est ce qui est le plus haut ; c'est-à-dire ce qui se situe sur la circonférence la plus éloignée du centre. Aristote défend une conception géo-centriste du monde ; il considère que ce qui est au centre du monde est la Terre. Donc, le ciel est le corps qui est, par nature, le plus haut. En ce sens, on le nommera le « premier ciel ». Mais qu'est-ce que ce corps ? Aristote le présente comme étant une substance ; une substance est ce qui ne se dit de rien et n'est dans aucun sujet<sup>9</sup>, en d'autres termes, une substance est un être autonome qui ne dépend de rien d'autre que de lui-même pour être. Cette substance est également nommée, à plusieurs reprises dans les œuvres d'Aristote, sphère des fixes. Le corps qui se trouve sur la dernière circonférence du Tout, est ce qui est une substance au sens le plus noble et parfait. Nous pouvons alors comprendre, au

---

7 Le premier ciel étant l'appellation courante de la sphère des fixes, c'est-à-dire l'extrémité du ciel.

8 ARISTOTE, *op.cit.*, p.143-145.

9 ARISTOTE, *Les catégories II*, 2001. Traduction par Bodeüs.

travers de cette première définition du ciel, que la substance dont on parle est constituée de matière, mais pas de n'importe quelle manière ; de la plus noble et la plus divine, celle-ci étant l'éther, nous y reviendrons plus tard. Ainsi, le ciel en ce sens est un être corporel ; la circonférence la plus éloignée qui englobe quelque chose d'autre qui est nommé le « Tout ». Dans un second sens et à la suite de cette première définition, le ciel est défini comme suit :

En un autre sens, c'est le corps en continuité avec la dernière circonférence du Tout, où se trouvent la Lune, le Soleil et certains astres ; car nous disons d'eux aussi qu'ils sont dans le ciel.<sup>10</sup>

Ce nouveau sens du mot ciel nous permet de saisir une nouvelle dimension de celui-ci ; en effet, le ciel n'est pas seulement dit de ce qui englobe quelque chose qui est le « Tout », il est aussi dit qu'il est le corps<sup>11</sup> qui est dans la continuité de la sphère des fixes, c'est-à-dire qu'il est dans la continuité de la circonférence la plus éloignée qui englobe le « Tout » et qu'on appelle également ciel.

Cela est justifiable dans la mesure où, comme l'affirme Aristote, nous disons des astres que sont la Lune, le Soleil qu'ils sont dans le ciel, or, ces astres ne se trouvent pas sur la dernière circonférence du Tout. Le ciel ne peut donc pas être seulement le corps qui est sur l'extrémité de la circonférence la plus éloignée sinon on ne pourrait pas dire que la Lune et le Soleil (ainsi que d'autres astres) sont dans le ciel. Dans un troisième et dernier sens, toujours à la suite des deux premières définitions du ciel, Aristote affirme que le ciel se dit du Tout enveloppé par la dernière circonférence.

De plus, en un autre sens, on appelle « ciel » le corps enveloppé par la dernière circonférence, car nous avons coutume d'appeler « ciel » la totalité ou le Tout.<sup>12</sup>

Cette définition fait écho aux quelques lignes introductives du livre III. Puisque les deux premiers livres du traité *Du ciel* portaient sur « le premier ciel et ses parties », alors, il est possible d'affirmer que le Tout est l'ensemble de ce qui est enveloppé par la sphère des

---

10 ARISTOTE, op.cit., p.143-145

11 Le corps naturel du ciel est l'éther.

12 ARISTOTE, op.cit. p.143-145.

fixes. En d'autres termes, le Tout qu'est le ciel est la totalité du corps et de ce qui le compose qui est enveloppée par le premier ciel.

### 1.1.2 Le corps du ciel : l'élément divin et le mouvement du corps céleste

Maintenant que nous avons vu, par le biais du *De Caelo* I, 9, les trois sens qu'Aristote accorde au mot « ciel », nous pouvons nous intéresser à l'essence même du ciel et à celle des parties qui le composent. En plus de chercher à comprendre de quoi le ciel est constitué, nous reviendrons sur l'élément qu'est l'éther invoqué plus haut et sur le mouvement naturel des corps célestes.

*De Caelo* I, 2 est une tentative argumentée de montrer que le corps qui se meut en cercle est différent d'un autre type de corps : le corps dont le mouvement est rectiligne. Aristote, dans ce chapitre du *De Caelo* affirme premièrement que tous les corps naturels, c'est-à-dire les corps qui sont faits d'éléments naturels, peuvent se mouvoir selon le lieu et que ce mouvement selon le lieu s'appelle le « transport ». Ce transport se fait soit de manière rectiligne, soit de manière circulaire ou alors de ces deux façons à la fois.

Tout mouvement selon le lieu (que nous appelons transport), est soit rectiligne, soit circulaire, soit un mélange des deux. Car ce sont là les deux formes simples. [...]. Le transport en cercle est celui qui a lieu autour du centre, le transport rectiligne celui qui a lieu vers le haut ou vers le bas.

Il n'existe ainsi que deux types de mouvement simple pour les corps simples. Aristote appelle les corps simples les éléments naturels. Leurs mouvements possibles sont rectilignes ou circulaires. Le corps qui se meut en ligne est le corps simple qui a un mouvement simple soit vers le centre<sup>13</sup>, soit à partir du centre<sup>14</sup>. Le corps qui se meut en cercle est le corps simple qui a un mouvement autour du centre. Mais quels sont les arguments précis qui défendent que le corps mû en cercle est simple ? Et quel est donc ce corps qui se meut en cercle ? Telles sont les questions auxquelles nous allons répondre ici dans le but de comprendre la nature du corps simple mû en cercle puis de saisir sa composition.

---

13 Vers le bas.

14 Vers le haut.

Nous l'avons dit, le corps simple est celui qui a un mouvement selon sa nature. Le feu aura donc un mouvement qui va vers le haut alors que la terre aura un mouvement qui va vers le centre. Selon le cosmos aristotélicien et la physique aristotélicienne, le corps qui est composé de l'élément naturel qui est la terre sera le plus pesant et aura un lieu naturel précis. Il est important de préciser que chaque élément possède un lieu naturel vers lequel il tend naturellement à être et à rester et un lieu contre-naturel dans lequel il est de manière contre-naturelle. La notion de lieu naturel ou de lieu contre-naturel est centrale dans l'explication du mouvement chez Aristote ; le corps composé de terre sera le plus pesant et son lieu naturel sera le bas, ainsi, il aura un mouvement rectiligne vers le centre. Le corps composé de feu, quant à lui et parce que le feu est l'élément qui n'a aucune pesanteur, a un mouvement rectiligne qui part du centre et va vers le haut. On comprend alors que ce qui détermine le mouvement du corps simple qui se meut de manière rectiligne est ce qui le compose, c'est-à-dire sa nature. Il en va de même pour le corps simple qui se meut en cercle. Mais avant d'y venir, nous nous devons premièrement de prouver que le corps qui se meut en cercle est un corps simple et qu'il ne saurait être autre chose. Premièrement, il s'agit pour Aristote de montrer que le corps mû en cercle est simple puisque s'il existe un mouvement simple, que le mouvement en cercle soit simple – mouvement simple car les mouvements circulaire et rectiligne sont les seuls types de mouvements qui soient simples, les autres étant mixtes : rectilignes et circulaires<sup>2</sup> –, que le mouvement d'un corps simple soit simple et que le mouvement simple soit celui d'un corps simple, alors il est nécessaire que le corps qui est mû en cercle selon la nature soit un corps simple. Il ne s'agit pas ici de prouver d'ores et déjà qu'il existe un corps simple qui se meut en cercle pour Aristote, mais simplement de montrer que, théoriquement, si un corps qui se meut en cercle existe, alors il sera nécessairement un corps simple. Cet argument en faveur de l'existence d'un corps qui se meut en cercle n'est pas le seul ; chaque corps simple a un lieu naturel vers lequel il est naturellement mis en mouvement du fait même de sa nature. Mais s'il a un lieu naturel par nature, cela signifie qu'il a aussi un lieu qui lui est contre-nature. Aristote a montré que s'il existait un corps mû en cercle, celui-ci était nécessairement simple. Si un corps simple a un mouvement en cercle et qu'on postule que ce mouvement circulaire est simple d'une part, mais d'autre part contre-nature à ce corps, dans ce cas là, cela signifie qu'il aura un mouvement autre qui lui sera naturel. Dans la conception aristotélicienne de la physique, les corps sont mus en fonction de ce qui les compose, nous l'avons vu, et ce qui compose les corps physiques sont les éléments : le feu, la terre, l'eau et l'air. Si un corps simple est un corps qui est mû par la nature de ce qui

le compose, alors le corps sera mû selon qu'il est composé de feu ou de terre. Nous avons vu que le feu avait un mouvement naturel rectiligne qui part du centre et la terre un mouvement naturel rectiligne qui va vers le centre ; donc si le feu ou la terre est mû en cercle, ce sera contre nature. Le problème qui se pose est le suivant :

Mais une chose unique a un contraire unique, et les mouvements vers le haut et vers le bas sont contraires l'un de l'autre.

Cela implique que le corps simple qui se meut naturellement de manière rectiligne vers le centre aura pour contraire le mouvement rectiligne qui part du centre et vice-versa. Ainsi, il est impossible qu'un corps simple dont le mouvement est naturellement rectiligne soit mû en cercle.

A partir de cet argument dans le chapitre 2 du livre I du *De Caelo*, nous pouvons affirmer une chose ; si un corps simple qui se meut en cercle existe, alors il ne peut pas être composé de feu ou de terre car aucun des corps qui sont composés de ces éléments et qui se meuvent de manière rectiligne naturellement vers le haut ou vers le bas ne peuvent être mus contre-nature en cercle. Il ne reste maintenant qu'à prouver l'existence de ce corps simple qui se meut en cercle. L'argument d'Aristote sur le sujet dans le chapitre 2 du livre I du *De Caelo* est le suivant : s'il existe un mouvement circulaire, que ce mouvement circulaire soit simple, que le mouvement circulaire – et n'importe quel mouvement selon le lieu en réalité – soit la propriété d'un corps simple et qu'il soit impossible que le mouvement circulaire soit le mouvement contre-nature d'un corps qui se meut en ligne droite, alors cela implique qu'il existe un corps simple qui se meut en cercle. Comment pourrait-il y avoir un mouvement circulaire mais pas de corps pour avoir ce mouvement dans la mesure où, nous l'avons dit, le mouvement selon le lieu est une propriété des corps ? Cela est impossible. Nous pouvons alors conclure la chose suivante :

C'est pourquoi celui qui raisonne en partant de tout cela pourrait se convaincre qu'en plus des corps qui existent ici autour de nous, il y en a un autre, séparé, qui a une nature d'autant plus digne qu'il est plus éloigné de l'ici-bas.

De l'existence d'un corps qui se meut en cercle on peut logiquement induire qu'il existe une nature propre au corps qui se meut en cercle : une nature plus noble que celle des corps qui se meuvent en ligne droite. Quelle est la nature de ce corps simple dont le mouvement est circulaire ? C'est là la seconde question qui nous intéresse.

Pour y répondre, Aristote se réfère à ce qui a été dit précédemment. Puisque la pesanteur ou la légèreté est une propriété du corps qui lui vient de sa composition et qui implique qu'il soit naturellement dirigé vers le bas ou vers le haut, alors tous les corps ne possèdent pas de pesanteur ou de légèreté. Quels sont les corps qui possèdent la pesanteur ? Ce sont ceux qui sont naturellement dirigés vers le bas et qui se meuvent en ligne droite vers le centre, c'est-à-dire tout ce qui est composé de terre ou d'une espèce de terre. Quels sont les corps qui possèdent la légèreté ? Ce sont ceux qui sont naturellement dirigés vers le haut et qui se meuvent en ligne droite à partir du centre, c'est-à-dire tout ce qui est composé de feu ou d'une espèce de feu. A partir de là, il est possible d'affirmer que le corps qui se meut en cercle, parce qu'il n'est mû ni vers le bas, ni vers le haut, est un corps qui n'a ni pesanteur, ni légèreté car n'est ni composé de terre ou d'une espèce de terre, ni de feu ou d'une espèce de feu. Mais qu'est-ce que le pesant et le léger ? Le plus pesant est défini comme ce qui est situé en dessous de tous les corps transportés vers le bas et le plus léger est défini comme ce qui est à la surface de tous les corps portés vers le haut dans le *De Caelo* I, 3, **269b18-26**. Il est important, pour des raisons de justesse, de préciser que cette pesanteur et cette légèreté sont toutefois relatives ; un corps léger l'est par rapport à un autre et il en va de même pour le corps pesant, mais là n'est pas notre sujet. Ces définitions nous permettent de comprendre que ce qui n'appartient pas au mouvement rectiligne ne peut pas appartenir aux éléments pesants ou légers.

De plus, puisque les corps qui ont un mouvements rectilignes vers le haut sont contraires aux corps ayant un mouvement vers le bas et que la corruption et la génération se font dans les contraires, alors cela signifie que ces corps sont soumis à la génération et corruption. Selon Aristote, « c'est dans le domaine des contraires que se produisent la génération et la corruption »<sup>15</sup>. Du fait même que les corps simples mus en ligne droite vers le haut ou vers le bas possèdent un mouvement contre-nature, cela implique qu'ils appartiennent au milieu de ce qui est généré et de ce qui, inévitablement, se corrompt. La corruption se fait dans le changement des propriétés et par rapport à quelque chose ; il en va de même pour

---

15 *De Caelo* I, 3, 270b20, p. 89.

l'augmentation. L'augmentation est une forme de génération à partir d'un changement dans la propriété ; le corps humain transforme et génère des nutriments à partir de la nourriture qu'il ingère, donc la nourriture a été corrompue et les nutriments ont été générés, c'est une déformation de la nourriture et un changement dans son espèce. Mais puisqu'il n'y a rien de contraire au mouvement circulaire, cela implique que le corps simple qui se meut en cercle n'est ni générable ni corruptible puisqu'il ne peut pas se transformer en son contraire. Ce corps simple n'est pas non plus altérable selon Aristote :

En effet, l'altération est un mouvement selon la qualité, et les états et les dispositions qualitatifs, par exemple la santé et la maladie, ne se produisent pas sans changements dans les propriétés. Mais nous voyons que tous ceux des corps naturels qui changent selon une propriété sont tous sujets à l'augmentation et à la diminution, [...] il en est de même pour celui des éléments.<sup>16</sup>

Puisque le corps qui est mû en cercle n'est ni sujet à l'augmentation (l'augmentation étant une forme de génération) et/ou à la diminution (diminution étant une forme de corruption) alors il est inaltérable. Ainsi, en plus d'être ingénérable et incorruptible, le corps qui se meut en cercle est inaltérable. Cette propriété fait de lui un corps éternel. Le corps qui se meut en cercle doit donc être composé de quelque chose qui n'a pas de contraire, qui n'est pas un élément tel que le feu, l'air, l'eau ou la terre et qui n'est ni généré, ni corruptible. A ce stade, nous ne savons pas encore ce qui est signifié par « le corps simple qui se meut en cercle ». Mais Aristote lui donne une autre caractéristique : celle d'être premier, ce qui peut s'expliquer par le fait qu'il n'est pas générable et donc n'est pas venu à l'être à un instant T. Il se tourne ainsi vers trois instances qui lui permettent de justifier ses dires antérieurs : la religion, l'observation et l'étymologie sont autant d'arguments en faveur de la nature du corps qui se meut en cercle tel que nous l'avons conçu jusqu'à présent.

Il se tourne premièrement vers la religion. Aristote affirme en **270b5** du *De Caelo* que dans le domaine de la religion, on attribue le plus haut lieu à ce qui est le plus divin ; on place ainsi le divin au-dessus de tout. Ainsi, le corps qui se meut en cercle, puisqu'il se situe au-dessus de tout, et regardé comme étant divin. Dès lors, dans la mesure où l'on attribue l'immortalité au divin, le ciel est alors considéré comme également divin. Par conséquent, le corps qui se meut en cercle se situe dans le plus haut lieu. L'éternité de ce corps est

---

16 *Ibid*, p.89.

vérifiable par l'observation et l'expérience comme l'affirme Aristote dans la suite du raisonnement :

En effet dans toute l'étendue du temps écoulé, selon la tradition que les hommes se sont transmise les uns aux autres, aucun changement n'a été constaté ni dans la totalité la plus extérieure du ciel, ni dans aucune des parties qui lui sont propres.

On comprend à la suite de cette remarque que le corps mû en cercle qui était l'objet de notre propos est également appelé « ciel ». Ce que nous avons vu plus haut, c'est-à-dire toutes les caractéristiques propres au corps qui se meut en cercle, s'appliquent alors au ciel. Mais de quel sens du « ciel » parle-t-on, puisque nous avons vu que le ciel avait trois sens ? A en juger par ce que nous venons de citer, nous pouvons dire qu'Aristote parle du premier et second ciel, le premier étant le corps qui se trouve sur la circonférence la plus extérieure et la plus éloignée, c'est-à-dire la sphère des fixes, et le second étant le corps qui est dans la continuité de la sphère des fixes et dans lequel se trouvent certains astres comme le Soleil, la Lune et d'autres encore. Via l'observation, nous pouvons conclure que le corps est ingénéral, incorruptible et inaltérable. Mais cet argument en faveur de l'éternité du ciel a un troisième temps : l'étymologie.

Nous évoquons plus tôt l'idée selon laquelle le corps qui se meut en cercle ne pouvait pas être constitué de feu ou de terre et que donc, il avait un élément qui lui était propre. Cet élément est plus noble que le feu et la terre car il se situe dans le domaine du ciel qui n'est ni soumis à la génération, ni à la corruption car il n'a pas de contraire. Il est donc éternel. Cet élément tient d'ailleurs son nom du fait qu'il est éternel :

C'est pourquoi, dans l'idée que le premier corps était différent de la terre, du feu, de l'air et de l'eau, ils ont nommé « éther » le lieu le plus élevé, tirant pour lui cette appellation du fait qu'il court toujours pendant un temps éternel.

Ainsi, le corps qu'est le ciel, parce qu'il faut rappeler qu'il est un être corporel, est constitué d'une matière que l'on appelle l'éther et qui, dans le monde supralunaire d'Aristote, est le seul élément.

## 1.2 Platonisme et aristotélisme : sur l'unicité du monde. Du *Timée* au *De Caelo* I, 9

### 1.2.1 L'unicité du monde dans le *Timée*<sup>17</sup> de Platon

La question des éléments constitutifs des corps est indispensable pour comprendre le contexte dans lequel le problème du *takei* se pose. En effet, le passage obscur du *De Caelo* I, 9 qui est notre propos se situe dans un chapitre visant à montrer, par les arguments que nous allons maintenant aborder, que le monde est unique et qu'il n'y a aucun corps en dehors de lui.

Disons maintenant pour quelle raison celui qui a constitué le devenir, c'est-à-dire notre univers, l'a constitué. Il était bon, or, en ce qui est bon, on ne trouve aucune jalousie à l'égard de qui que ce soit. Dépourvu de jalousie, il souhaita que toutes choses devinssent le plus possible semblables à lui. **29e**

La question que se pose ici Timée est celle du pourquoi de l'univers. Afin de répondre à cette question, il s'intéresse à la nature de celui qui a créé l'univers. En effet, la nature même de celui qui a créé l'univers implique que notre univers soit de telle façon et non d'une autre. Puisque celui-ci est bon et que la jalousie n'est pas une propriété de ce qui est bon, alors celui qui a créé l'univers l'a créé de manière à ce qu'il soit à son image, c'est-à-dire qu'il possède les mêmes qualités que lui. Ainsi, en tant qu'être bon, il a voulu que tout ce qui existe soit bon autant que possible et aussi parfait que possible. Mais le démiurge n'est pas parti de rien : cette conception platonicienne de la création de l'univers découle de l'idée que le rien et le néant n'existent pas. Donc celui qui est à l'origine de l'univers l'a engendré à partir de quelque chose qui était désordonné et en mouvement : le visible. Il a alors fait de ce visible désordonné un visible ordonné. Du fait même que celui qui a engendré le monde est l'être le meilleur, cela implique que ce qu'il produit est aussi parfait qu'il peut l'être, car le meilleur ne pourrait pas faire quelque chose de mauvais.

Ayant réfléchi, il se rendit compte que, de choses par nature visibles, son travail ne pourrait jamais faire sortir un tout dépourvu d'intellect qui fût plus beau qu'un tout

---

17 PLATON, *Timée*, 1992. Traduction par L. Brisson. Nous nous référons à cette traduction, sauf indication contraire.

pourvu d'intellect et que, par ailleurs, il était impossible que l'intellect présent en quelque chose soit dépourvu d'une âme. **30A-b**

Mais la nature propre du créateur ne suffit pas à faire de toutes ses œuvres des êtres égaux : en effet, le démiurge s'est rendu compte que malgré son travail, le tout qui était constitué d'un intellect était nécessairement plus beau qu'un tout sans intellect. Mais qu'est-ce que l'intellect chez Platon qui implique une hiérarchie entre les créations du démiurge ? Comme l'indique l'extrait cité plus haut et qui nous donne une première idée de ce qu'est l'intellect chez Platon, si l'intellect est présent en une chose, il est impossible que cette chose qui possède un intellect n'ait pas d'âme. Cela se justifie par le fait que l'intellect, νοῦς, chez Platon, est la partie la plus noble ou divine de l'âme. Il y a donc une distinction entre l'âme et l'intellect : l'âme est une chose dont une des partie est l'intellect, elle est la plus noble. A quoi sert cette partie ? Elle est ce qui permet de connaître l'intelligible et de s'en rapprocher. Puisque l'intellect a été mis dans l'âme du monde et que l'intellect est la partie la plus belle et la plus noble de l'âme, cela implique que le monde est par nature le plus beau et le meilleur possible.

Ainsi donc, conformément à une explication qui n'est que vraisemblable, il faut dire que notre monde, qui est un vivant doué d'une âme pourvue d'un intellect, a, en vérité, été engendré par suite de la décision réfléchie d'un dieu. **30b-c**

Puisque le démiurge a la capacité de réfléchir, alors il est proche des intelligibles et du plus noble, et ainsi, il est dans la mesure de savoir comment faire de sa création un être aussi bon et beau que possible. La propriété du démiurge qui est mise en avant est son intelligence, mais la conception du démiurge ne s'arrête pas là. En effet, à la manière d'un artisan, le démiurge crée le monde. Mais comme tout artisan, il se doit de posséder une connaissance de la chose qu'il produit, afin de la produire de façon à ce qu'elle soit la plus parfaite possible. C'est pourquoi, comme le démiurge est un artisan qui réfléchit, qui possède un intellect dans son âme, il peut avoir une connaissance des intelligibles et ainsi produire quelque chose qui est le plus parfait possible.

A la ressemblance de quel vivant en particulier celui qui a façonné le monde l'a-t-il façonné ? A la ressemblance d'aucun de ces vivants qui tiennent le rang d'espèce particulière dans la nature, estimons-nous, car rien de ce qui ressemble à un être incomplet ne saurait jamais être beau. **30c**

Mais tel un artisan, le démiurge ne produit pas à partir de rien, il possède une connaissance de ce qu'il produit, nous l'avons dit. Mais quelle est cette connaissance ? Elle est la connaissance d'une idée intelligible, en d'autres termes, d'une Forme comprise comme l'être intelligible et parfait que l'on ne peut saisir que par le biais de l'intellect. Cela signifie que le monde, être matériel et tangible, a été créé à l'image d'un modèle qui est intelligible et non à un modèle sensible. Le monde est le sensible le plus parfait, alors il ne peut pas avoir pour modèle quelque chose de moins parfait que lui et qui soit une partie de quelque chose d'autre.

Mais l'ensemble auquel appartiennent tous les êtres vivants à titre de parties, soit individuellement soit en tant qu'espèce, voilà, entre tous les vivants, supposons-nous, celui auquel ressemble le plus celui-ci. Effectivement, tous les vivants intelligibles, ce vivant les tient enveloppés en lui-même, de la même façon que notre monde nous contient nous et toutes les autres créatures visibles. **32c-d**

Mais de quoi ces parties sont-elles les parties ? Du monde, selon Platon. L'argument repose sur une analogie ; c'est-à-dire que notre monde est à tous les êtres sensibles, ce que son modèle est à tous les êtres intelligibles. Le monde enveloppe la totalité de tous les êtres sensibles, il est logique que son modèle soit ce qui enveloppe la totalité de tous les êtres intelligibles. En effet, le démiurge a souhaité que le monde ressemble à l'être le plus parfait entre tous : c'est-à-dire à l'être le plus beau de tous dans le sens où il ne manque d'aucun des biens. Il a fait le monde de telle sorte qu'il ait à l'intérieur de lui tous les vivants qui sont de même nature que lui : tous les êtres de nature sensible. Comme notre monde est fait sur le modèle de quelque chose de parfait qui enveloppe tous les êtres intelligibles, alors s'il y avait une autre chose qui enveloppait tout, cette autre chose serait le modèle sur lequel aurait été créé notre monde. S'il y avait un autre être qui enveloppe tous les vivants en plus de notre monde, il faudrait qu'il y ait un être qui les enveloppe tous les deux, et ce serait à ce monde là que ressemblerait le nôtre. Notre monde partage comme caractéristique l'unicité du monde

parfait, unique et beau dont il est la copie. Il ne pourrait alors y avoir aucun autre monde en dehors du nôtre.

[...] le dieu, ayant placé au milieu, entre le feu et la terre, l'eau et l'air et ayant introduit entre eux, autant que c'était possible, le même rapport, qui fasse que ce que le feu est à l'air, l'air le soit à l'eau, et que ce que l'air est à l'eau, l'eau le soit à la terre, a constitué à l'aide de ces liens un monde visible et tangible. **32b**

Comment peut-on expliquer que le monde soit sensible ? Platon fait l'expérience d'un monde sensible, c'est le point de départ de sa démarche qui consiste à essayer d'expliquer pourquoi le monde est sensible et ordonné. Pourquoi y-a-t-il un monde sensible ordonné et non désordonné ? A l'image d'une recette, Platon fait la genèse de la conception du monde qui repose sur la présence de quatre éléments en quantité proportionnelle et selon un rapport de proportionnalité ; le feu, la terre, l'eau et l'air. Le fait que le monde soit constitué de ces éléments qui entretiennent entre eux un tel rapport en fait un être matériel, ordonné, et impossible à corrompre (sinon par celui qui l'a fait tel qu'il est.)

Or, de ces quatre éléments pris un à un, la constitution du monde a absorbé la totalité. C'est en effet tout le feu, toute l'eau, tout l'air et toute la terre qu'utilisa celui qui constitua le monde pour le constituer, ne laissant hors du monde aucune parcelle, aucune propriété de quoi que ce soit. Voici quel était son dessein. Il souhaitait en premier lieu que le monde fût avant tout un vivant parfait, constitué de parties parfaites ; que de plus il fût unique, dans la mesure où il ne restait rien à partir de quoi un autre vivant de même nature puisse venir à l'être. **32c-33a**

On comprend alors l'argument platonicien selon lequel le monde est nécessairement unique. Puisque le démiurge a mis en ordre le monde en le constituant de quatre éléments (le feu, l'air, l'eau et la terre) selon un certain mélange et qu'en plus de cela, il a utilisé la totalité du feu, la totalité de l'air, la totalité de l'eau et la totalité de la terre pour le créer, il ne peut rien exister de même nature que lui. L'ensemble de cet extrait du *Timée* permet de souligner l'unicité du monde sur deux plans différents ; sur le plan métaphysique et sur le plan physique. Sur le plan métaphysique dans la mesure où il a été prouvé logiquement que le monde ne pouvait être qu'un seul puisqu'il enveloppait, à l'image de l'être intelligible le plus

parfait, l'ensemble des sensibles. Sur le plan physique dans la mesure où il a été affirmé par Platon que le monde était composé de la totalité des quatre éléments.

L'argument en faveur de l'unicité du monde que nous venons de voir est l'écho de la théorie platonicienne des Formes énoncées dans le livre VI de *la République*<sup>18</sup>. A la fin du livre VI de *la République*, Platon dessine rapidement les traits de ce que sera plus tard, dans la même œuvre, la théorie des Formes. En effet, il affirme en cette fin de livre VI que les géomètres, lorsqu'ils produisent des hypothèses sur les angles et autres figures géométriques, ne les font pas sur ce triangle qu'ils ont construit ou ce cercle qu'ils ont tracé, ils les font sur les figures géométriques en soi. A quoi servent alors ces tracés ? Ils servent d'images qui permettent aux géomètres de contempler les choses en soi que l'on ne peut contempler que par la pensée. Ces figures tracées sont les copies des choses en soi, elles sont en ce sens leurs images. De la même manière, le monde sensible dans lequel nous sommes et qui enveloppe l'ensemble de tous les êtres sensibles est la copie de l'être intelligible le plus parfait qui enveloppe tous les vivants intelligibles. Cette idée implique qu'il existe, dans la philosophie platonicienne, des formes transcendantes qui s'élèvent au dessus du monde sensible et qui ne sont que copiées dans ce monde. La vérité concernant les choses se trouverait dans le monde intelligible seulement accessible par la pensée. La forme est alors comprise comme la chose en soi, intelligible et transcendante. Ainsi, on peut d'ores et déjà en conclure qu'il y a une différence, chez Platon, entre la forme hors de la matière et la forme dans l'objet sensible.

### **1.2.2 Aristote en *De Caelo* I, 9 : analyse des arguments en faveur de la pluralité des cieux pour défendre la théorie platonicienne de l'unicité du monde**

Toutefois, il est possible de se méprendre sur la théorie platonicienne de l'univers et de lui attribuer des conséquences erronées, voire de l'utiliser afin d'affirmer que le monde n'est pas unique. Aristote, en *De Caelo* I, 9, s'engage à faire l'examen des arguments en faveur de la pluralité des mondes que l'on pourrait tirer de la théorie platonicienne de la création du monde. Nous allons alors maintenant voir quels sont ces arguments.

En effet, il pourrait sembler impossible qu'il n'y ait qu'un seul ciel à qui examine les choses de cette manière : dans tout ce qui est constitué ou a été produit, que ce soit par la nature ou par l'art, ce sont deux choses différentes que la forme en soi et celle qui est

---

18 PLATON, *La République*, 2002. Traduction par G. Leroux.

mélangée à la matière : par exemple, dans le cas de la sphère, ce sont deux choses différentes que la forme de la sphère et la sphère d'or ou la sphère d'airain ; et encore la figure du cercle est différente du cercle d'airain ou du cercle de bois. **277b-30**

Nous l'avons dit plus haut, dans la philosophie platonicienne, il y a une distinction entre la forme hors de la matière et la forme dans la matière dans la mesure où la forme intelligible (hors de la matière) est transcendante et séparée de la matière. Et selon Aristote, il pourrait sembler impossible à celui qui accepte cette distinction platonicienne de penser qu'il n'existe qu'un seul monde. Il s'agit alors de se demander premièrement quel est l'argument qui nous laisse penser que le ciel n'est pas unique. Deuxièmement, nous nous demanderons si Aristote défend cette compréhension de la théorie platonicienne ou s'il cherche à critiquer ceux qui la comprennent ainsi.

La théorie platonicienne selon laquelle il y a une différence entre la forme dans la matière et la forme en dehors de la matière nous permet d'accéder à l'exemple suivant : dans le cas d'une sphère, il y a la forme en soi qui est la forme purement intelligible de la sphère d'une part, et d'autre part il y a la sphère sensible constituée, admettons, d'or ou d'airain. Ces deux types de sphères sont distincts, nous l'avons dit, pour la raison qu'il existe une différence entre la forme de la sphère hors de la matière (une forme qui est séparée et transcendante) et la forme de la sphère dans la matière (une forme qui est mélangée à la matière).

Puisque donc le ciel est sensible, il sera une chose particulière. Car selon nous tout sensible existe dans la matière. Mais s'il est une chose particulière, l'être de ce ciel-ci et l'être du ciel pris absolument seront des choses différentes. Donc ce ciel-ci sera différent du ciel pris absolument : ce dernier est pris comme forme et figure, le premier comme quelque chose de mélangé à la matière. **278a-10**

Ce raisonnement, appliqué au ciel, affirme la chose suivante : puisque le ciel est un être corporel, il est une chose particulière. Mais s'il est une chose particulière et matérielle, alors on peut en conclure que l'être de ce ciel particulier ne sera pas le même que celui du ciel pris en soi. Ainsi, le ciel particulier, du fait de sa matière, dont parle Aristote ne sera pas le même que le ciel pris en soi, c'est-à-dire en tant que Forme.

[...] cela n'est pas moins vrai si rien de telle n'existe de manière séparée. Dans tous les cas, en effet, où nous voyons cela, à savoir que la substance formelle se trouve dans la matière, les êtres de même forme sont plusieurs et même en nombre infini. De sorte qu'il existe plusieurs cieux ou qu'il peut en exister plusieurs. **278a-15-20**

Mais ces individus qui comprennent l'argument de Platon comme un argument en faveur de la pluralité du ciel affirment que même s'il n'y avait pas de forme séparée du sensible, il y aurait quand même plusieurs cieux. Mais pourquoi affirment-ils cela ? Parce qu'il peut y avoir plusieurs êtres composés de même forme. La forme dans la matière n'est pas nécessairement unique ; la forme de deux chaises différentes est la même, ce qui fait sa particularité est la matière. Mais il n'est pas contradictoire qu'il y ait une infinité de chaises : il ne peut y avoir qu'une seule forme séparée et transcendante de la chaise, par contre, il peut y avoir un nombre immense de chaises matérielles, et potentiellement une infinité, dans la mesure où cela n'est pas contradictoire avec la nature de la forme dans le composé.

Du fait de la nature matérielle du composé, ceux qui interprètent Platon de cette manière concluent qu'il peut tout à fait exister plusieurs cieux. Il peut, en effet, y avoir une infinité de corps matériels pour une forme, séparée de la matière, unique.. Il s'agira alors pour Aristote de reprendre ces arguments et d'en faire l'examen afin de savoir lesquels sont fondés et lesquels ne le sont pas. Nous nous étions alors demandé quels étaient les arguments qui laissaient penser que le ciel pouvait ne pas être unique d'une part, et d'autre part, si Aristote défendait les conclusions auxquelles aboutissait cette certaine compréhension de Platon ou s'il les jugeait erronées.

### **1.2.3 Aristote en *De Caelo* I, 9 : arguments aristotéliens en faveur de l'unicité du ciel**

Mais quelle est donc la position d'Aristote sur la question de l'unicité du monde ? Défend-t-il Platon ? Est-il en désaccord avec Platon ? Leurs arguments différent-ils ? Pour répondre à ces questions, nous étudierons de manière linéaire la suite du chapitre.

Que donc, la définition de la forme sans la matière et celle de la forme dans la matière soient différentes l'une de l'autre on le dit avec raison, et tenons-le pour vrai. Il n'y a néanmoins aucune nécessité à conclure de cela qu'il existe plusieurs mondes, ni qu'il peut en exister plusieurs, s'il est vrai que ce monde-ci est composé de l'ensemble de la matière, comme cela est le cas. **278a25**

Il est possible d'affirmer avec vérité, selon Aristote, que la forme dans la matière et la forme sans la matière sont deux choses différentes. Mais nous l'avons dit, en **278a25** Aristote affirme que, de cela, nous ne pouvons pas induire la nécessité ou la possibilité qu'il en existe plusieurs car il est vrai que le monde est composé de l'ensemble de la matière. Aristote affirme alors qu'il ne saurait y avoir un autre monde puisque le monde est constitué de l'ensemble de la matière.

A ce moment de l'examen des arguments exposés plus tôt, nous trouvons dans le *De Caelo* une explication des trois sens du mot ciel. Dans la mesure où nous avons exposé plus tôt ce qu'étaient ces trois ciels, nous ne ferons que rappeler ce passage en le restituant brièvement. Puisque nous avons exposé plus haut le ciel de trois manières, nous comprenons bien qu'il ne peut rien exister en dehors du ciel dans la mesure où le ciel s'entend, dans un sens, comme le Tout ou la totalité de ce qui est enveloppé par la circonférence la plus éloignée. Rappelons-le, le « ciel » se dit en plusieurs sens : le ciel est le corps qui se trouve sur la circonférence la plus éloignée. Le ciel est donc l'extrémité en un sens. En un second sens, le ciel est le corps qui est dans la continuité de la circonférence la plus éloignée et dans laquelle se trouvent certains astres tel que le Soleil, la Lune et d'autres. En un troisième sens, et c'est ce sens qui permet de montrer que le ciel possède l'ensemble de la matière, le ciel est dit du Tout ou de la totalité qui est enveloppée par la circonférence la plus éloignée. En d'autres termes, le ciel est la totalité de ce qui est enveloppé par le corps situé à l'extrémité du ciel. De cela nous pouvons conclure la chose suivante selon Aristote :

Le ciel étant pris en ces trois sens, la totalité enveloppée par la dernière circonférence est nécessairement constituée de l'ensemble du corps naturel sensible, du fait qu'il n'existe aucun corps en dehors du ciel, et qu'il ne peut pas y en avoir. Supposons, en effet, qu'il existe un corps naturel en-dehors de la dernière circonférence, il serait nécessaire qu'il fasse partie soit des corps simples, soit des corps composés, et que son état soit naturel ou contre-nature. Or il ne pourrait être l'un des corps simples. **278b20-25**

Postulons qu'il existe un corps naturel qui soit au-delà de la dernière circonférence. Si ce corps naturel existe, il est nécessaire, puisque les corps se divisent seulement en deux catégories, qu'il soit simple ou composé. Nous avons vu qu'un corps simple était un corps naturel dont le mouvement était déterminé par sa nature. En effet, un corps simple a un

mouvement rectiligne (vers le haut, ou vers le centre) ou un mouvement circulaire. Pour ce qui est des mouvements rectilignes, Aristote affirme que le corps simple ne pourrait pas se trouver au-delà du ciel car les corps simples qui existent au nombre de quatre ; le feu, l'air, l'eau, et la terre, sont en totalité rassemblés dans le monde, de sorte qu'il n'y en a aucune quantité à l'extérieur de celui-ci. De plus, puisque chaque corps simple a un mouvement naturel qui le mène à son milieu naturel (milieu naturel qui se trouve dans le monde) alors cela signifie que l'extérieur du monde serait son milieu contre-nature. Si tel est le cas, alors le milieu contre-nature qui est l'extérieur du ciel, serait le milieu naturel d'un autre corps, ce qui n'est pas possible en vertu du fait qu'il n'existe aucune matière en dehors du ciel. Et pour ce qui est du corps simple dont le mouvement est circulaire, c'est-à-dire l'éther, nous avons vu que son milieu naturel était le ciel et qu'il n'avait pas de milieu contre-nature. Or, s'il était en dehors du ciel, dans la mesure où son milieu naturel est le ciel, cela signifierait qu'il serait dans son milieu contre-naturel, ce qui n'est pas possible.

Et si aucun des corps simples n'y est, aucun des corps mixtes n'y est non plus, car il est nécessaire que si un corps mixte s'y trouve les corps simples y soient aussi. **279a1-2**

Pour les corps composés, l'argument est le même. Le corps composé est un corps qui contient un mélange de plusieurs éléments, mais son mouvement se fait en fonction de l'élément qui domine en lui (il a donc un mouvement simple en fonction du corps simple qui le constitue). Un corps, admettons, composé a 60 % de terre et 40 % de feu, sera attiré vers le centre. Ainsi, il est nécessaire que ce corps, simple ou composé, ait un lieu naturel ou contre-nature puisqu'il est en mouvement vers son lieu naturel ou en mouvement vers un lieu contre-nature. De plus, il y a deux types de mouvement : l'un circulaire et l'autre rectiligne. Pour le corps qui se meut en cercle naturellement, il n'y a aucun lieu qui soit contre-nature dans la mesure où il n'est ni générable, ni corruptible, nous l'avons vu. Ce corps ne peut donc pas changer de lieu naturel pour un autre lieu. Aristote conclut, par la force même des arguments contenus dans le *De Caelo* et de l'organisation du monde qui repose sur les notions de milieu naturel et de mouvement naturel, que le monde est formé de l'ensemble de la matière et qu'il ne pourrait pas y avoir un autre ciel. Le ciel est donc unique.

Mais Aristote ne s'arrête pas à l'affirmation selon laquelle le ciel est unique. Il ajoute :

Il est en même temps clair qu'il n'y a ni lieu, ni vide, ni temps en dehors du ciel. En tout lieu, en effet, il est possible qu'il existe un corps ; et l'on dit que le vide est ce en quoi il

n'y a pas de corps, mais où il est possible qu'il en vienne un ; quant au temps, c'est le nombre d'un mouvement, et il n'existe pas de mouvement sans corps naturel. **279a10**

Il n'y a pas de lieu, pas de vide et pas de temps en dehors du ciel selon Aristote. Mais pourquoi ? Il ne peut y avoir de lieu car en tout lieu il est possible qu'il y ait un corps. Il n'y a pas non plus de vide dans la mesure où le vide est défini comme ce en quoi il n'y a pas de corps mais où il pourrait y en avoir un. S'il existait un lieu qui n'abrite aucun corps, alors ce lieu serait vide et s'il existe un lieu vide, alors il pourrait y avoir un corps. Mais puisque rien ne peut venir à l'être en dehors du ciel, pour les raisons invoquées plus haut, alors il ne peut ni y avoir de vide, ni de lieu en dehors du ciel. De plus, on se représente le vide comme un lieu où il n'y a rien, or il n'y a pas de lieu en dehors du ciel. C'est l'argument d'Aristote pour défendre l'idée qu'il n'y a ni lieu, ni vide en dehors du ciel. Mais pourquoi n'y aurait-il pas de temps ? Parce que le temps est défini comme étant le nombre d'un mouvement. Le mouvement étant un changement selon le lieu d'une part, et d'autre part la propriété d'un corps, dans la mesure où il n'y a pas de lieu et pas de corps en dehors du ciel, il ne peut pas non plus y avoir de mouvement.