



## Le philosophe et le ciel

Richard Bodéüs

Volume 43, numéro 2, juin 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400300ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400300ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bodéüs, R. (1987). Le philosophe et le ciel. *Laval théologique et philosophique*, 43(2), 173–187. <https://doi.org/10.7202/400300ar>

## LE PHILOSOPHE ET LE CIEL

Richard BODÉÛS

« Si nombreux sont tes bras !  
le soleil et la lune : tes yeux !  
(...) Toi seul parcours  
l'espace entre le ciel et la  
terre (...), ô Magnanime ! »  
*Bhagavad-Gîtâ*, XI, 19-20.

**RÉSUMÉ.** — *La notion de « ciel », associée traditionnellement à celle de « divinité », ne constitue plus guère aujourd'hui une catégorie philosophique ou scientifique. On lui préfère la catégorie d'« espace », moins lestée de préjugés religieux. Aristote était-il encore sous la coupe de ces préjugés ? Ses théories du lieu et du ciel sont ici examinées de manière à trancher la question.*

---

L'ASSOCIATION du philosophe et du ciel sonne étrangement aux oreilles de nos contemporains. Elle pique, peut-être, la curiosité, à l'instar de toute association de mots inusuelle. Elle fleure plus sûrement les temps révolus, où les philosophes, comme l'E. Kant de l'époque pré-critique, proposaient naïvement une *Théorie des Himmel*<sup>1</sup>. Il est, en tout cas, constant que le mot « ciel » n'appartient pas au nombre des « mots-clés » de la philosophie contemporaine<sup>2</sup>. Lalande lui-même en a perdu la mémoire. Ce n'est plus qu'une catégorie philosophique désuète.

Il n'a plus cours non plus dans le vocabulaire scientifique, sinon par accident, ou par concession à l'usage traditionnel, comme on le voit dans l'*Astronomie populaire* de C. Flammarion<sup>3</sup>. Seuls, les poètes encore peuvent en affectionner l'emploi, ou les dévots, fidèles à la lettre des vieilles Écritures, ou, plus banalement, l'homme de la rue, dont les façons de parler échappent à toutes les réformes qu'imposerait pourtant la raison.

---

1. Cfr *Kants Werke*, ed. E. Cassirer, I, Berlin, 1912, pp. 219 et sqq.

2. Cfr J. MANTOY, *Les 50 mots-clés de la philosophie contemporaine*, Paris, 1971. Le mot « ciel » ne figure ni dans la liste des « 50 » ni dans l'index complémentaire (pp. 122 et sqq.).

3. Nv. éd., Paris, 1955 (travail descriptif qui se présente comme une « étude du ciel », p. 8).

Observons un moment ces façons de parler, héritées du passé. Le mot « ciel », dans notre langue, comme son équivalent dans la plupart des langues modernes, est un mot notoirement vague et ambigu. Cependant, ses nombreuses significations, semble-t-il, se ramènent à deux principales, comme des ramifications ténues, issues de deux branches maîtresses. D'un côté, il désigne l'espace au-dessus de nos têtes, de l'autre, le séjour de Dieu ou des dieux. On songe, ici, à un sens figuré et, là, au sens propre.

Mais gardons-nous d'en juger trop hâtivement. Le ciel n'est peut-être devenu un espace plus ou moins neutre qu'après qu'une main impie en eut chassé les dieux, pour y glisser un compas. De cette main « qui s'est mise à frapper les cieus d'alignement », le poète s'est affligé. Amer, il a conclu : « le grand Pan est mort »<sup>4</sup>. Ce n'est pas la nostalgie, ni le désir de réparer une telle impiété, s'il en est, qui inclinait Spinoza, jadis, à identifier Dieu et l'espace infini. Mais, s'il n'a pas reculé devant pareille formule panthéiste, à combien plus forte raison une pensée plus primitive se trouvait-elle à l'aise en ne distinguant pas le ciel de la divinité.

Il y a quelque dix ans, devant un aréopage de philosophes et de savants, réunis à Berne pour étudier la notion d'espace, Ch. Perelman posait la question suivante : « Dans quelle mesure l'identification de l'espace avec Dieu n'a-t-elle pas contribué à imposer l'idée d'un espace absolu, objectif et euclidien ? Où se trouve le sens propre et le sens métaphysique ? »<sup>5</sup> Feu le fondateur de la « nouvelle rhétorique » ne s'interrogeait pas à la légère. Son interrogation visait la situation de la pensée à l'aube des Temps Modernes, où il faut rendre compte de l'avènement progressif de l'espace newtonien. Elle revenait à demander si ce dernier ne serait pas l'effet, au moins partiel, d'une divinisation de l'espace en quelque sorte laïc proposée antérieurement. Mais on pourrait aussi légitimement et plus fondamentalement se demander, à l'inverse, si, par exemple, à d'autres époques, l'espace des physiciens ne fut pas, en partie, le résultat d'une laïcisation du ciel divin. Grave question, qu'on ne saurait songer à traiter ici, mais qu'une certaine logique de l'histoire invite au moins à poser.

Partons de cette idée, attestée encore par l'usage actuel du mot, que le ciel constitue le séjour de Dieu. Image ou trace erratique d'une conviction ancienne ?

L'histoire enseigne que l'usage en question nous vient d'une habitude consacrée dans la langue des Évangélistes, plus singulièrement, de saint Matthieu. La formule qui ouvre l'oraison dominicale est une adresse : « notre Père, qui es aux cieus »<sup>6</sup>. Cette expression, qui localise le Père dans les cieus, apparaît vingt fois chez Matthieu. Le récit du baptême de Jésus contient, par ailleurs, ce détail bien connu que l'Esprit descend des cieus entrouverts<sup>7</sup>. C'est au ciel également que le Fils remonte après sa

4. Texte d'une chanson de G. Brassens (dans *Georges Brassens*, par A. Bonnafé, Paris, Ed. P. Seghers, 1963, p. 168).

5. Ch. PERELMAN dans *L'espace - Space*, éd. par M. Slivar et A. Mercier, Berne - Francfort-s.-le-M. Las Vegas, 1978, p. 42.

6. Mt. 6, 9 (Cfr 5, 16 ; 5, 45 ; 6, 26 ; 7, 21 ; 10, 32 et 33 ; 12, 50 ; 16, 17 ; etc.). La version de Luc (12, 2) ne contient pas cette expression.

7. Mt. 3, 16-17.

résurrection<sup>8</sup>, là où Dieu réserve à tous ses enfants une maison éternelle<sup>9</sup>. Comme la Trinité, les élus sont aux cieux<sup>10</sup>. Nul évidemment ne songe aujourd'hui à prendre au pied de la lettre ces façons de parler. Mais notons encore ceci. À l'exemple des autres Évangélistes, Matthieu parle quelques fois du « royaume de Dieu »<sup>11</sup> (un royaume que le Christ, d'après saint Jean, précise n'être pas de ce monde<sup>12</sup>). À trente-deux reprises, cependant, Matthieu substitue à la formule « royaume de Dieu », celle, plus énigmatique, qui nous est devenue familière : « royaume des Cieux »<sup>13</sup>. D'où appert une certaine équivalence entre Dieu et le ciel (l'araméen, comme l'hébreu, n'utilise ce dernier mot qu'au pluriel). C'est une équivalence que l'on constate ailleurs. Souvenons-nous des aveux contrits du fils prodigue : « Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi »<sup>14</sup>. Le ciel, ici (au singulier, dans le grec de saint Luc), est une façon de dire — ou, plutôt, de ne pas dire — Dieu. On le voit par la formule parallèle que le livre des *Nombres* prête au peuple devant Moïse : « Nous avons péché en murmurant contre le Seigneur et contre toi »<sup>15</sup>. Devant Thésée, l'Archie de J. Racine parlera plutôt le langage de Matthieu :

« Craignez, Seigneur, craignez que le ciel rigoureux  
Ne vous hâisse assez pour exaucer vos vœux ».<sup>16</sup>

Le Père Lagrange, il y a longtemps, offrait une explication plus que plausible de cet usage, qui troque le mot « Dieu » contre le mot « ciel », comme si celui-ci désignait le même objet que celui-là<sup>17</sup>. C'est probablement une manière commode d'éviter ce à quoi la piété juive répugne : prononcer, sans détour, le nom de Dieu. Soit ! Il fallait un détour ! Mais pourquoi celui-là ? Pourquoi, en d'autres termes, s'il faut dire Dieu sans dire « Dieu », choisir, pour le désigner sans le nommer, un mot qui nous renvoie à l'espace au-dessus de nos têtes, plutôt que l'un ou l'autre parmi les mille trésors que contient chaque langue ? Pourquoi, justement, le ciel ? Ne demandons pas : en vertu de quel symbolisme ? Car, alors, il faudrait encore expliquer l'invention du symbole. Demandons de suite : en vertu de quelle affinité ? Au deuxième chapitre de sa *Philosophia perennis*, A. Huxley donne ainsi à entendre, en termes savants, que, si « l'être de Dieu est "aux cieux", (c'est que) la nature divine est *autre* (...) que la nature des créatures en qui Dieu est immanent »<sup>18</sup>. L'explication ne manque pas de sens. Mais elle ne résout pas notre question. Elle la recule tout simplement. D'où viendrait, en effet, au mot « ciel » sa propriété d'évoquer l'altérité absolue ?

8. Actes, 1, 10-11.

9. 2 Cor. 5, 1.

10. Mt. 5, 12; 16, 45; 22, 30.

11. Mt. 12, 28; 21, 31 et 43; ... cfr Mc 12, 34; Luc, 17, 20 et 21; Jn 3, 3 et 6; Ro. 14, 17; Col. 1, 13.

12. Jn 18, 36.

13. Mt. 5, 3; 11, 12; 7, 21; 13, 11; 18, 3 et 4; 19, 14 et 23; 22, 2; etc.

14. Lc 15, 18.

15. Nb. 21, 4-9.

16. *Phèdre*, 1435-1436.

17. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Mathieu*, Paris, 1923, pp. 46-47, n. 2.

18. A. HUXLEY, *La Philosophie éternelle. Philosophia Perennis*, trad. par J. Castier, Paris, [1948] 1977, pp. 36-37.

Le paradoxe voudrait qu'on réponde qu'il tient cette propriété de la divinité de l'objet qu'il désigne à l'origine. Et cette réponse, dans le fait, est sans doute celle qui satisfait le mieux. L'affinité du ciel et de Dieu, sur laquelle on s'interroge quand le ciel est devenu l'espace qu'on a dit, n'est que le souvenir de l'identité de l'un et de l'autre avant qu'on ne s'avise d'abolir cette identité. Il fut un temps où le ciel était Dieu, un temps, si l'on préfère, où était un dieu Ciel.

Ce temps échappe à la mémoire. Non partout : dans le pays où naquit la philosophie aux environs du VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, on gardait le souvenir, sans doute pieux, d'un dieu Ouranos<sup>19</sup>. Le naturalisme, qui caractérisait les premières interprétations de la mythologie au siècle passé, conduisit à prendre les choses à l'envers. Ouranos n'est pas le ciel divinisé, mais le ciel, au contraire, Ouranos dépouillé de sa divinité.

Mais la dépouille portera longtemps — peut-être porte-t-elle encore — les traces de l'âme qui l'a quittée. Le philosophe, celui-là même que la raison presse à désencombrer son objet de préjugés et à poser partout un regard égal, hésite à jeter sur le ciel le même œil que sur la terre. Un je ne sais quoi de mystérieux l'invite même à tourner les yeux de ce côté-là plutôt que de ce côté-ci, quoi qu'il en coûte. Thalès, le prince des physiciens, avait payé d'exemple, jusqu'à verser dans le puits. Des lustres plus tard, le prestigieux Anaxagore fut interrogé : pourquoi, selon lui, faudrait-il se réjouir d'être au monde, qu'est-ce qui fait le prix de la vie, quel but qui vaille lui assigner ? L'Athénien répondit « voir le ciel, et l'ordre qui règne dans l'univers entier »<sup>20</sup>. Le *Timée* communique encore le sentiment que le ciel est réellement divin et, pour l'âme, divine elle aussi, une patrie où elle aspire à retourner<sup>21</sup>.

Qu'on ne nous dise pas : la Grèce est loin, son ciel n'est pas le nôtre ! Il est vrai que notre ciel, sous nos latitudes, est tristement bas et, souvent, nous dissimule la splendeur des étoiles, sur lesquelles se réglaient les marins d'autrefois. Mais, sans même plus voir ou regarder les étoiles, nous autres du XX<sup>e</sup> siècle, nous ne cessons de les interroger et croyons encore que le ciel guide nos moindres pas. L'astrologie n'est pas morte, elle nourrit même son homme.

Et voilà sans doute qui devrait rendre moins sévère notre jugement sur un philosophe de jadis dont je voudrais maintenant parler — Aristote — s'il n'offrait lui-même les arguments qui permettent de le défendre.

Nous avons fait l'hypothèse d'un dieu-Ciel dans les anciennes croyances. La disparition de ces croyances, gré à gré, engendra beaucoup d'embarras pour comprendre et un ciel à part le dieu et un dieu à part le ciel. Le problème théologique, que nous laisserons de côté, n'est pas aisé à résoudre, aujourd'hui moins que jamais : quelle est la place de Dieu à l'âge de l'espace ?, demande encore H. Schwarz dans la dernière livraison de la revue *Zygon*<sup>22</sup>. Le problème physique du ciel n'est pas plus simple. Et l'énigme de son contenu (étoiles et planètes) le cède à l'énigme du contenant, laquelle comprend tous les problèmes relatifs à l'espace.

19. HÉSIODE, *Théog.*, 106, 127, etc. Cfr HOMÈRE, *Iliade*, V, 898 (*ouraniônes = theoi*).

20. D'après ARISTOTE, *Eth. à Eud.*, I, 5, 1216 a 13-14.

21. PLATON, *Timée*, 41 E-42 D.

22. H. SCHWARZ, *God's place in a Space age* dans *Zygon*, 21 (1986), pp. 353-368.

L'origine psychologique de l'idée d'espace inquiétait le Husserl des *Méditations cartésiennes*<sup>23</sup>. À verser au dossier de la question, voici une réflexion d'Aristote touchant le lieu : « le lieu, dit-il, ne ferait pas l'objet de recherches, s'il n'y avait pas un mouvement local. Car si nous pensons que le ciel par-dessus tout est en un lieu, c'est parce qu'il est toujours en mouvement »<sup>24</sup>. Dans le mouvement local, Aristote voit donc « la *ratio cognoscendi* du lieu »<sup>25</sup>. Bergson trouvait paradoxal ce fait que le lieu d'un corps se manifeste seulement lorsqu'il est quitté par ce corps<sup>26</sup>. Mais c'est sans changer de place que le ciel d'Aristote se meut<sup>27</sup>. Son mouvement n'en suggère pas moins l'idée de lieu, comme un immobile où le ciel mobile serait contenu. Observation d'une portée incalculable, pour deux raisons au moins : 1° Si la constatation du mouvement engendre l'idée d'espace, c'est sans doute que celle-ci n'est pas, aussi évidemment que le croyait Kant, une forme *a priori* de la sensibilité<sup>28</sup>. 2° Si l'idée d'espace se trouve être liée à la constatation d'un mouvement, c'est que la spatialité, réelle ou phénoménale (peu importe), est une donnée relative au mouvement, tout de même que la temporalité, qui, d'après Aristote, nombre le mouvement. Si, dès lors, Costa de Beauregard a raison d'affirmer que « la notion aristotélicienne de temps (liée au mouvement local) est définitivement accomplie par Einstein et par Minkowski »<sup>29</sup>, il faudrait peut-être en dire autant de la notion aristotélicienne d'espace.

Les liens de l'espace et du mouvement, selon les vues du Stagirite, se manifestent en ceci qu'à différentes espèces de mouvements locaux correspondent différentes espèces d'espaces, que le philosophe étudie sous le nom de lieux naturels. Au regard de la science moderne, la doctrine donne l'impression, tantôt d'une rare profondeur, tantôt, d'une grande naïveté. Au risque de paraître sortir de notre propos et oublier qu'il doit s'agir ici du ciel, non d'autre chose, penchons-nous un instant sur quelques détails de cette doctrine. C'est le tribut qu'il faut payer pour, ensuite, relevant la tête, apercevoir, en toute clarté, le ciel aristotélicien.

23. Problème repris dans M. DAFEUHA VILLELA-PETIT, *Toward a Genetic Phenomenology of Space through a critical approach to Piaget* dans *Analectica Husserliana*, 21 (= *The Phenomenology of Man and of Human Condition*, II, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo, 1986), pp. 189 et sqq.

24. ARISTOTE, *Physique*, IV, 4, 211 a 12-14.

25. J. MOREAU, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padoue, 1965 (« Saggi e testi », 4), p. 41. — La citation d'Aristote que nous venons de produire est de celles qui suggèrent une conception « relationniste » de l'espace, analogue à celle que défendra Leibnitz (À ce sujet, voir B. RUSSELL, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibnitz*, nv. éd., Londres, 1937, pp. 112 et sqq). Mais elle ne contient pas une idée qu'Aristote prend à son compte ! Il est donc nettement abusif de classer Aristote parmi les représentants d'une « relational view » de l'espace, comme le fait M. Bunge (*Physical Space* dans *L'espace-Space*, op. laud., p. 136). L'espace qu'Aristote considère à partir d'une étude du « lieu » (*topos*), correspond à l'idée élémentaire qu'en donne R. Swinburne (*Space and Time*), Londres — Basingstoke, [1968] 1981, p. 27) : « A space, in the literal sense of the term, is that in which material objects are situated, and move or remain still ».

26. H. BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, Paris, 1889, p. 62. Cfr V. GOLDSCHMIDT, *La théorie aristotélicienne du lieu* dans *Mélanges de philosophie grecque*, offerts à Mgr Diès, Paris, 1956, pp. 72-119.

27. Cfr *Phys.*, 212 a 18 et 21.

28. KANT, *CRP*, Esth. transc., III, pp. 53 et sqq (éd. acad.).

29. O. COSTA DE BEAUREGARD, *La notion de temps. Équivalence avec l'espace*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1983, p. 59.

Globalement, ce qui frappe d'emblée, c'est le caractère « réaliste »<sup>30</sup> de la doctrine aristotélicienne du lieu, caractère qui l'oppose si vigoureusement aux théories idéalistes et ultrasubjectives<sup>31</sup>. Le lieu, pour notre philosophe, est quelque chose de l'être, non de tout être, sans doute, mais des êtres physiques, c'est-à-dire, des êtres en mouvement<sup>32</sup>. On ne l'observe pas ordinairement : c'est ce que suggère déjà le tableau des « catégories », où le lieu se trouve rangé parmi les accidents de la substance<sup>33</sup>. « Tout corps sensible est dans un lieu », répète ailleurs Aristote<sup>34</sup>. Les questions, que pose la *Physique*, de savoir « si le lieu est » et « comment il est », sont donc des questions qui se recouvrent en bonne partie<sup>35</sup>. Montrer que le lieu est, mais non pas par soi ou par le corps, à la manière d'une substance, c'est aussi montrer la manière dont il est dans son rapport accidentel au corps.

Aristote, cela dit, n'est pas loin de Platon, auquel il rend hommage en passant, ni, non plus, de Descartes, et ce n'est pas un hasard si le Père Le Bossu, dès 1674, a cru pouvoir réconcilier, sur ce point, les deux philosophes<sup>37</sup>. La *chôra*, telle que l'esquisse le *Timée*<sup>38</sup>, est le « réceptacle », principe purement indéterminé, qui anticipe l'idée aristotélicienne de « matière première », elle aussi pure puissance<sup>39</sup>. Dans sa perspective cosmogonique, Platon rapproche son « réceptacle » du chaos, antérieur à toute intervention du Demiurge<sup>40</sup>, l'analogue du *tohu wa bohu* de la *Genèse*<sup>41</sup>. C'est, en somme, cet indestructible dont procède le généré, quand l'Idée le pénètre, et qui subsiste quand le généré disparaît. Bref, comme l'observe Aristote, l'espace de Platon, c'est la matière<sup>42</sup>. Descartes, quant à lui, explique, dans ses *Principia*, pourquoi il sied d'identifier l'espace à l'étendue corporelle<sup>43</sup>. L'espace

- 
30. Dans le sens traditionnel que l'on peut donner à ce mot dans une classification de théories philosophiques : cfr D. NYS, *La notion d'espace*, Bruxelles-Paris-Londres, 1922, pp. 171 et sqq. (qui défend une théorie de l'espace, inspirée du réalisme d'Aristote, un réalisme dit « modéré » cependant).
31. Parmi ces dernières, il faudrait distinguer celles qui défendent une notion *a priori*, de celles qui défendent une notion *a posteriori*. Mais ce classement ne nous intéresse pas ici.
32. Cfr E. HUSSEY, *Aristotle's Physics, Books III and IV*, Transl. with Notes by E.H., Oxford-New York, 1983, p. 99.
33. Cfr *Topiques*, I, 9, 100 b 23.
34. *Phys.*, III, 5, 205 b 31.
35. *Ibid.*, IV, 1, 208 a 28-29.
36. *Ibid.*, 2, 209 b 16-17 : « tout le monde affirme que le lieu est quelque chose, mais il (Platon) est le seul à avoir tenté de dire ce qu'il est ».
37. R. LE BOSSU, *Parallèle des principes de la physique d'Aristote et de celle de René Des Cartes*, Paris, Vrin reprise, 1981 [1674], pp. 280 et sqq. (conclusions).
38. PLATON, *Timée*, 52 A et sqq.
39. Cfr H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie – Begriff*, Berlin-New York, 1971, pp. 298 et sqq.
40. *Timée*, 53 A-B.
41. Gen. 1, 2. Cfr ARIST., *Phys.*, IV, 1, 208 b 30 (à propos du chaos d'Hésiode). L'équivalent du gr. *topos* est plutôt l'hébr. *makom*, employé aussi dans la Gen. (1, 9; 22, 3; 28, 11 et 19; etc.).
42. AR., *Phys.*, IV, 2, 209 b 11-12 et 210 a 1-2. Concernant la structure « polyédrique » de cette matière, voir les remarques judicieuses de P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, I, Paris, 1913, pp. 36-42.
43. DESCARTES, *Principia philosophiae*, II, 4 et sqq. C'est ce point précis qui se trouve contesté dans J. LOCKE, *Essays sur l'entendement humain*, II, 13, 1-14.

n'est, selon lui, que la figure des corps, comme le lieu leur situation, et, entre les deux, il n'y a qu'une différence nominale<sup>44</sup>. L'espace cartésien, c'est la *res extensa* en tant qu'*extensa*. Son uniformité est celle de la matière : « la terre et les cieux, soutient Descartes, sont faits de la même matière »<sup>45</sup>.

Mais Aristote prend nettement ses distances par rapport à Platon (et, donc, à Descartes) : l'espace n'est pas la matière, en effet<sup>46</sup>. Rien ne procède de lui<sup>47</sup>. Quand il souligne la distinction du lieu et de la matière, Aristote use de formules qui paraissent contredire celles que nous utilisons pour marquer la relation du lieu (comme « catégorie ») à la substance. Il nous dit, par exemple, que le lieu peut être séparé de la chose localisée, tandis que la matière n'est pas séparable de cette chose<sup>48</sup>. Difficulté, incohérence ? Non point, au contraire. L'affirmation ne vise pas, ici, à ériger un espace substantiel indépendant des substances naturelles — ce serait une marque d'idéalisme<sup>49</sup> — mais à distinguer précisément la substance naturelle de son accident. Et cela revient à dire, non que les êtres matériels peuvent être ou non dans l'espace (ils y sont toujours), mais qu'ils peuvent être localisés *ici ou là*, être transportés *ici ou là*, sans pour autant cesser d'être ce qu'ils sont, sous réserve que tel lieu peut être naturel pour telle substance. Aristote, nul ne s'en étonne, interprète le transport d'un lieu à un autre comme un cas particulier du mouvement en quoi consiste le devenir<sup>50</sup>. Or, si tout mouvement implique un changement dans le mû par le passage d'un état à un autre état, le mouvement strictement local, lui, n'implique qu'un changement de lieu. Il s'ensuit donc que le point de départ et celui d'arrivée d'un déplacement naturel doivent être spécifiquement différents. L'espace d'Aristote se trouve ainsi posséder divers lieux conçus comme opposés. Pour parler vulgairement, *ici ou là*, ce n'est pas la même chose. Voilà l'idée originale qu'il nous fait mettre en évidence.

À partir du mouvement naturel des corps simples, qui révèle deux directions opposées, Aristote distingue, à tout le moins, deux espèces de lieux, qualifiées de *haut* et de *bas* absolus<sup>51</sup>. L'espace aristotélicien, à savoir le genre des lieux ou le lieu

44. DESCARTES, *Ibid.*, 14.

45. ID., *Ibid.*, 16.

46. AR., *Phys.*, IV, 4, 211 b 29-212 a 2.

47. ID., *Ibid.*, I, 209 a 21.

48. ID., *Ibid.*, 209 b 23-24 ; 211 b 36-212 a 2. Cfr 209 b 33.

49. Et ce serait tomber dans l'aporie de Zénon (*Phys.*, 209 a 23-26), obligé d'imaginer un lieu du lieu à l'infini.

50. Cfr AR., *De coelo*, I, 2, 277 a 12 et sqq.

51. *Phys.*, I, 1, 208 b 13-14 (6 espèces de lieux répertoriés d'après 6 *diastaseis*) ; 2, 210 a 4-5 (2 lieux) ; 4, 211 a 3-4 (2 lieux) ; etc. Cfr *De coelo*, II, 2, 284 b 20-24 (3 couples de *diastaseis*). Le terme *diastasis*, difficile à traduire exactement, doit s'entendre comme « détermination » (Moraux), plutôt que comme « dimension » (Carteron), si l'on veut éviter le malentendu qui consiste à dire, par exemple, que « pour Aristote l'espace possède six dimensions et non trois » (P. JAEGLE, *Essai sur l'espace et le temps ou propos sur la dialectique de la nature*, Paris, 1976, p. 32). Les *diastaseis* d'Aristote sont, en effet, les déterminations, groupées par paires d'opposés, des trois dimensions de l'espace euclidien, qui, elles, n'ont pas de sens directionnel, étant de pures abstractions (longueur, largeur, profondeur) et que le philosophe appelle *diastēmata* (*Phys.*, IV, 1, 209 a 4-5). C'est aussi par abus de langage que H. Prat (*L'Espace multidimensionnel*, Montréal, 1971, p. 14 et *passim*) traite tout le réel concret du nom donné au titre de son ouvrage : ce tout n'est pas un espace ou « hyperspace à N paramètres ».



commun des corps<sup>52</sup>, n'est donc pas isotrope, comme l'était, par exemple, l'espace *vide* des atomistes<sup>53</sup>, projection d'une conception géométrique dans la réalité. Une doctrine réaliste de l'espace, en effet, conduit à nier le vide absolu, entendu comme espace où ne se trouve aucune substance matérielle: « il n'y a point d'espace en l'univers qui soit tel », disait Descartes<sup>54</sup>. Le philosophe platonicien, qui regarde la matière pour un non-être, commet, à cet égard, une confusion qu'Aristote lui reproche<sup>55</sup>. Plus rigoureux, le Stagirite représente l'impossibilité d'un vide absolu comme celui dont les atomistes postulaient l'existence contre toute logique, en l'assimilant à un non-être, à un rien, qui devrait donner de l'espace aux atomes et permettre le mouvement. Il retourne, contre l'atomisme, son argument: « dans le vide, écrit Aristote, il y a nécessairement repos, car il ne s'y trouve pas d'endroit où, de préférence, devrait se porter le mouvement. En tant que tel, en effet, le vide est indifférencié »<sup>56</sup>. Ce que, précisément, l'espace aristotélicien n'est pas, étant lié au mouvement. L'espace euclidien des atomistes prendra sa revanche et triomphera dans la physique newtonienne, mais avant de le céder lui-même à l'espace riemanien de la plupart des physiques contemporaines<sup>57</sup>, pour qui, comme l'a dit Quine, il est naïf de distinguer entre espace géométrique et espace physique<sup>58</sup>.

Excluant de la réalité l'espace des géomètres, Aristote exclut aussi la possibilité pour l'espace des physiciens d'être infini<sup>59</sup>. Un infini, sensible ou vide, en effet, est incompatible avec l'idée d'un centre et d'une périphérie, exigés par le mouvement vers le haut des corps légers et le mouvement vers le bas des corps lourds. « Le centre du ciel et son extrémité sont, dit le philosophe, celle-ci le haut, celui-là, le bas »<sup>60</sup>.

52. AR., *Phys.*, IV, 1, 209 a 14. Cfr 208 b 32.

53. Cfr M. JAMMER, *Concepts of Space*, Cambridge (Mass.), 1954, chap. 1.

54. DESCARTES, *Principia*, II, 16.

55. AR., *Phys.*, IV, 7, 214 a 13 et sqq.

56. ID., *Ibid.*, 8, 214 b 32-215 a 1.

57. Cfr A. GRUNBAUM, *Philosophical Problems of Space and Time*, Londres, 1964, pp. 37 et sqq.; H. REICHENBACH, *Philosophy of Space and Time*, New York, 1958 (conclusion); J.J.C. SMART, art. *Space* dans *The Encycl. of Philosophy*, VII, New York-Londres, 1967, pp. 506-511; J.A. WHEELER dans E. Nagel-P. SUPPER — A. TARSKI, *Logic, Methodology and Philosophy of Sciences*, Stanford (Cal.), 1962, pp. 361-374; S. BOCHNER, art. *Space* dans *Diction. of the Hist. of Ideas*, IV, New York, 1973, pp. 295-307.

58. W.V.O. QUINE, *Le mot et la chose*, Paris, 1977, pp. 347-8.

59. Sur la question d'un infini réel chez les Anciens, voir S. BOCHNER, *The Size of the Universe in Greek Thought* dans *Scientia*, 103 (1968), pp. 516-31.

60. AR., *Phys.*, IV, 4, 212 a 22-24 cfr *De coelo*, I, 5-7. La question de l'infini se trouve traitée en III, 4-8, où Aristote démontre l'impossibilité d'un infini comme chose en acte. Les physiciens modernes ont conscience que « le monde physique ne se limite pas au monde observable » (M. FRIEDMAN, *Foundations of Space. Time Theories. Relativistic Physics and Philosophy of Science*, Princeton, 1983, p. 251) et la question de l'infini du monde est volontiers réglée par eux selon des critères implicitement ou explicitement non scientifiques. À cet égard, une même croyance religieuse est susceptible de jouer en faveur de deux opinions contraires: l'infini de la création manifeste la puissance de Dieu (Eddington) mais la finitude de cette création garantit la volonté de Dieu de la rendre perméable à notre raison (Lemaître). L'opposition d'un Univers connu (apparent et fabriqué) et d'un Univers réel (purement géométrique et manifesté à nos yeux dans l'Univers connu), opposition que l'on trouve chez P. FAUCHER, (*Du cosmos à l'homme et à Dieu*, Paris, 1977, pp. 28 et sqq. sur le modèle des théories de J.E. Charon), porte la trace d'un idéalisme kantien et platonicien effréné.

Dans ses *Études galiléennes* et *Du monde clos à l'Univers infini*, A. Koyré a décrit les deux changements qui marquèrent l'avènement d'une nouvelle conception du monde par rapport aux thèses aristotéliennes : la suppression de toute hiérarchie dans le cosmos et, corrélativement, la géométrisation de l'espace<sup>61</sup>. Nicolas de Cues ouvrit la voie : « la machine du monde, écrivait-il, doit avoir pour ainsi dire son centre partout et sa circonférence nulle part »<sup>62</sup>. Sur ce point, cependant, on peut se demander avec Cornford, si la courbure de l'espace, démontrée par Einstein, qui borne cet espace, ne rend pas absurde l'idée d'un vide infini et si « l'ère euclidienne ne se présente pas comme une période d'aberration »<sup>63</sup>. En tout cas, comme l'a noté S. Bochner et développé R. Blanché<sup>64</sup>, Kant fut sans doute bien imprudent et mal inspiré, lorsqu'il conçut son espace *a priori* sur le modèle euclidien<sup>65</sup>.

L'espace d'Aristote s'oppose encore à l'espace de type euclidien, parfaitement homogène<sup>66</sup>, du fait qu'il présente des régions privilégiées. Les intermédiaires le cèdent en importance aux lieux du centre et de la périphérie<sup>67</sup> et celui-ci l'emporte nettement sur celui-là. À l'occasion<sup>68</sup>, Aristote envisage d'accorder à l'Univers, sur le modèle des êtres vivants, six déterminations, groupées par paires : le haut et le bas (principe de longueur), l'avant et l'arrière (principe de largeur), la droite et la gauche (principe de profondeur). Il précise à cette occasion, l'importance relative des différentes déterminations selon plusieurs critères. D'où il ressort que la première paire prend le pas sur les deux autres et qu'à l'intérieur de ce couple, le haut possède la suprématie sur le bas. Or le haut et le bas de l'Univers sont les limites immobiles que la *Physique* identifie aux lieux où sont dites être ses parties. En tant que totalité, l'univers n'a évidemment pas de lieu, mais en tant que mobiles (il tourne sur son axe) ses parties en ont : ce sont les extrémités fixes (centre et périphérie) du tout<sup>69</sup>. On voit donc ici que l'espace est non seulement différent selon les lieux, mais que ses différences sont qualifiées hiérarchiquement. La distinction est importante. D'un

61. L'Introduction de *Du monde clos* (Paris, 1962) résume les thèses des *Études Galiléennes* (Paris, 1940) et son chap. 1 (« Le ciel et les cieux ») décrit les étapes de l'avènement de l'univers infini.

62. *De docta ignorantia*, II, 12 (ed. E. Hoffmann et R. Klibansky, I, Leipzig, 1932, p. 103). La citation, comme l'on sait, démarque une définition de Dieu que l'on trouve dans les textes pseudo-hermétiques (*Livre des XXIV philosophes*, propos. II). Descartes dira : « la matière étendue qui compose l'univers n'a point de bornes » (*Princ.*, II, 21).

63. F.M. CORNFORD, *The Invention of Space* dans *Essays in Honor of G. Murray*, Londres, 1936, pp. 215-235.

64. BOCHNER, (cité *Supra*, n. 57) et R. BLANCHÉ, *La science actuelle et le rationalisme*, Paris, 1973, pp. 13-19, 27-54.

65. Pour Kant, en effet, comme le dit Cl. Debru, « il y a isomorphisme de l'espace mathématique euclidien et de la structure de notre perception » (*Analyse et représentation. De la méthodologie à la théorie de l'espace : Kant et Lambert*, Paris, 1977, p. 24).

66. Sur l'homogénéité de l'espace absolu, voir E. MEYERSON, *Identité et réalité*, Paris, 1912, p. 133.

67. Ces intermédiaires sont d'ailleurs généralement omis dans l'étude du lieu en *Phys.*, IV (sauf en I, 208 b 13-18). *De coelo*, IV, 4, 312 a 8 (il n'y a que deux lieux).

68. Soit en *De coelo*, II, 2, passage dirigé contre les pythagoriciens et dont les idées ne sont pas toujours conciliables avec celles qu'Aristote émet ailleurs. Mais la conciliation n'est pas problématique sur le point qui nous occupe.

69. *Phys.*, IV, 4-5. Cfr *De coelo*, IV, I, 308 a 21-24.

côté, la spécification des lieux où se portent naturellement les corps simples élémentaires permet au philosophe de distinguer quatre formes d'être dans la matière commune<sup>70</sup>, qui se manifestent par la concentration de cette matière en quatre zones. Ce rapport lieu-concentration traduit une intuition remarquable chez le philosophe. À confondre espace et étendue, Descartes devait éprouver quelque difficulté à expliquer les différences de densité matérielle selon les lieux. La théorie de la relativité généralisée est susceptible de résoudre cette difficulté, en établissant que la matière correspond, en fait, à un point du champ énergétique où la fréquence ondulatoire du système minkowskien est intense. Observant l'uniformité de la matière-énergie dans l'univers, qui lui fait conclure à l'homogénéité de celui-ci, Merleau-Ponty déclarait que la diversité est donc locale<sup>71</sup>. Ce viol ponctuel de l'homogénéité est d'ordre quantitatif<sup>72</sup>. Mais peu importe. Au moins voit-on ici que la différence correspond au lieu ou, plutôt, que lieu différencié est ce qui spécifie et même singularise le système. Une intuition d'un fait analogue se trouve chez Aristote, pour qui l'espace, selon les lieux, manifeste, en somme, une puissance différente. C'est le sens profond que révèle, chez lui, l'idée de lieu naturel<sup>73</sup>. Mais, d'un autre côté, son originalité, par rapport à ce qu'on vient de dire, tient à ce qu'il regarde la manifestation de cette puissance comme qualitativement différente : le haut, comme tel, prévaut sur le bas<sup>74</sup>.

Relevons maintenant la tête. Et, d'abord, récapitulons. L'espace euclidien à trois dimensions (longueur, largeur et profondeur) qui deviendra l'espace absolu de Newton et que les Atomistes avaient déjà introduit, sous le nom de vide, dans leur explication de l'Univers, disparaît, chez Aristote, au profit d'un espace proprement physique, lequel prend le contre-pied de cet espace géométrique, isotrope, infini et homogène. Révélé par le mouvement, l'espace, selon Aristote, coïncide avec les lieux spécifiés par les différentes espèces de mouvements que présentent les corps simples naturels, entendons : les limites immobiles, périphérique et centrale, de l'Univers. La dualité de ces lieux est patente : le haut (lieu propre du léger absolu) est supérieur au bas (lieu propre du lourd absolu), dans tous les sens du terme. Ici, ce n'est pas là. Telle est l'affirmation, pour nous surprenante, à quoi se ramène la physique aristotélicienne de l'espace. L'« ici-bas » n'est pas homogène au « là-haut ». Et si le contenant (l'espace) préjuge du contenu (les substances matérielles), l'Univers,

70. *De coelo*, IV (que nous résumerons *infra*).

71. J. MERLEAU-PONTY, *Cosmologie du XX<sup>e</sup> s. Étude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine*, Paris, 1965, pp. 23-27.

72. Cf. D.I. BLOKHINTSEV, *Space and Time in the microworld*, Dordrecht-Boston, 1973, pp. 232-233.

73. *De coelo*, IV, 3, 310 a 16 et sqq.

74. *De coelo*, IV, 1, 308 a 21-22 : « nous appelons haut l'extrémité du tout, qui, précisément, (...) est premier par nature ». — Avec A. Koyré (*Du monde clos*, p. 33), observons que l'on trouve encore, chez N. Copernic, la conviction que l'univers présente différents traits hiérarchiques, des parties « nobles » et des places privilégiées, celle du soleil notamment (cf. *De revolutionibus orbium coelestium*, I, 8, Thorn, 1887, pp. 21-24). Les « propriétés » (électriques, électromagnétiques,...) que l'on prête aujourd'hui à un espace vide (cf. I. HINCKFUSS, *The existence of Space and Time*, Oxford, 1975, pp. 13-14) et qui sont des propriétés conférées à un pur néant, témoignent d'une moindre logique, si même « l'éther subtil » (milieu postulé pour expliquer les mouvements ondulatoires) est balayé des croyances pour faire place au dogme de la vitesse invariante de la lumière (cf. COSTA DE BEAUREGARD, *Op. laud.*, pp. 43 et 63).

traversé de puissances agissant en sens contraire, réunit deux mondes : le nôtre et un autre, la terre et le ciel.

Regardons, par conséquent, comme nous nous l'étions promis, le ciel aristotélicien et demandons-nous si l'espace au-dessus de nos têtes, tel que le voyait Aristote, ne porte pas la trace d'une vieille croyance, autrement dit, d'un préjugé : revanche sur le philosophe d'un certain Ouranos qu'il s'efforcerait, en vain, d'évacuer.

Sujétion, donc, de la physique aux dogmes de la plus ancienne théologie ? Il peut sembler, encore que le Stagirite soit parfaitement conscient des croyances relatives au ciel, qu'il sait liées à la signification fondamentale du mot *ouranos* : « d'habitude, écrit-il, c'est avant tout l'extrémité et le haut que nous appelons ciel, là où réside aussi, disons-nous, le divin dans sa totalité »<sup>75</sup>. Si préjugé il y a dans la doctrine du philosophe, il faudrait donc admettre que celui-ci ne s'est pas affranchi de la croyance évoquée à l'instant, laquelle jouerait, à son insu, le rôle de postulat dans ses recherches. À moins qu'il ne cautionne personnellement cette croyance afin de bâtir sur elle la physique du ciel ! La première hypothèse ne saurait être exclue *a priori*. Quant à la seconde, quelque invraisemblable qu'elle nous puisse sembler, elle s'est révélée *a posteriori* vérifiée au jugement d'un interprète aussi autorisé que P. Moraux. À vrai dire, selon Moraux, ce n'est pas, comme telle, la vieille croyance à la divinité du ciel qu'Aristote aurait adoptée pour asseoir ses thèses physiques, mais la forme nouvelle que lui aurait donnée Platon. Mais la nuance ne compte guère. Car, sous une forme ou sous une autre, l'opinion sur laquelle se fonderait le philosophe fournit un argument d'autorité, où la foi, sanctionnée ou non par Platon, hypothèque la recherche et l'oriente en un sens précis : « la religion cosmique et la théologie astrale, écrit Moraux, ont fourni à la cosmographie d'Aristote le principe de la perfection des êtres célestes, principe d'où le philosophe déduit plusieurs de ses thèses sur les qualités, la forme et les mouvements de l'univers, du ciel, des sphères et des astres »<sup>76</sup>.

Il est vrai qu'on peut trouver, chez Aristote, des références très explicites à la croyance comme fondement sur lequel poser une théorie. La plus claire se trouve en *De coelo*, II, 3, où le philosophe cherche un principe capable d'expliquer pourquoi la voûte céleste avec les étoiles est animée d'un mouvement circulaire. Partant de l'idée qu'un dieu, auquel on prête la vie éternelle, doit nécessairement avoir un mouvement éternel, Aristote en conclut que le ciel, « parce qu'il est un corps divin » (*sôma gâr ti theïon*)<sup>77</sup>, est, lui aussi animé d'un mouvement éternel et que, pour cette dernière raison, il possède la forme circulaire, propre à lui assurer ce genre de mouvement. Sans la croyance à la divinité du ciel (ici, la voûte étoilée), le philosophe échouerait à prouver ainsi l'éternité de son mouvement et à expliquer, par là, sa sphéricité.

75. *De coelo*, I, 9, 278 b 14-15.

76. P. MORAUX dans ARISTOTE, *Du ciel*, Texte établi et traduit par P.M., Paris, LBL, 1965, Introduction, pp. CXIX-CXX (ces pages sont la reprise du texte d'une communication au 2<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum [1960], publié dans *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain-Paris, 1961, pp. 173 et sqq.).

77. *De coelo*, II, 3, 286 a 11.

Ailleurs, en II, 5, et, cette fois, dans un passage où il est question, non plus du corps céleste, mais de l'espace, Aristote procède d'une manière analogue. Pour justifier la prééminence du mouvement ascensionnel sur son contraire parmi les mouvements rectilignes, il s'appuie sur l'affirmation péremptoire, que rien ne vient justifier dans le contexte, selon laquelle « le lieu supérieur est plus divin que l'inférieur » (*theiōteros gâr ho tópos ho anô tou Katô*)<sup>78</sup>. N'y a-t-il pas là, au fond, l'aveu explicite du vieux préjugé qui détermine la vision aristotélicienne de l'espace ?

À l'apparente évidence, trop claire pour ne pas aveugler, je serais tenté, pour ma modeste part, d'opposer un démenti. Car où sont, en définitive, les fondements de la théorie de l'espace chez Aristote ? Ici, d'abord — je veux dire : *ici-bas* — dans la constatation que, sans contrainte extérieure, tous les corps simples inanimés de *notre* monde se portent dans une direction précise, les uns, vers un centre, les autres, vers la périphérie, comme le prouve l'angle de leurs mouvements<sup>79</sup>. C'est même de ces mouvements simples (rectilignes) que le philosophe déduit l'existence de corps élémentaires spécifiques<sup>80</sup>. De pareil constat, représenté en *De coelo*, III, 2-3, le livre suivant (IV, 1-5) tire de quoi affirmer l'identité du centre et de la périphérie, respectivement, avec le bas et le haut, en même temps qu'il pose ainsi l'existence d'un léger et d'un grave absolus<sup>81</sup>. Une loi générale du devenir (mouvement d'une puissance vers sa forme propre) sert ensuite à expliquer en commun les déplacements des corps élémentaires vers un lieu propre à chacun : la matière de ces corps, dit Aristote, est très proche de leur substance, un lieu adéquat est tout ce qui leur manque pour atteindre leur entéléchie, ils s'y portent comme vers leur forme propre<sup>82</sup>. Voilà des lieux conçus comme des formes propres. Nous entendons : les limites du contenant, l'extrémité (vers le haut) et le centre (vers le bas)<sup>83</sup>. Mais, par ailleurs, l'extrémité n'est pas le centre, comme l'atteste précisément la diversité spécifique des corps qui y cherchent le repos comme leur forme propre<sup>84</sup>. Aristote montre bien que l'élément supérieur et l'élément inférieur (le feu et l'air, l'air et l'eau, l'eau et la terre) sont toujours entre eux dans le même rapport que le principe formel et le principe matériel<sup>85</sup>. C'est pourquoi le léger absolu (feu) correspond à un corps déterminé (c'est-à-dire, parfaitement déterminé) et le lourd absolu (terre), à un corps matériel (c'est-à-dire, purement matériel), en ce sens qu'il ne joue le rôle de forme pour aucun autre. Quant aux corps intermédiaires, à la fois lourds et légers, ils sont en même temps ceci et cela, l'un (l'air) étant relativement déterminé, l'autre (l'eau) ne

78. *Ibid.*, 5, 288 a 4-5.

79. *Ibid.*, III, 2, 300 a 20-b 8. Cfr II, 14, 297 b 17-23.

80. *Ibid.*, 3, 302 b 5-8.

81. *Ibid.*, IV, 1 (spécialement 308 a 17 et sqq.).

82. *Ibid.*, 3 (spécialement 310 a 31-b 24 et 311 a 3-8).

83. « De ce point de vue, l'espace, au lieu de se dissocier des choses comme un milieu vide et infini, tend à s'identifier avec la configuration organique de l'Univers » (J. MOREAU, *op. laud.*, p. 70).

84. *De coelo*, IV, 4.

85. « l'enveloppant tient de la forme et l'enveloppé de la matière (...) c'est aussi le cas dans la matière de ce qui est lourd et léger » (312 a 12-13, 17).

l'étant que potentiellement. Qu'on observe bien cette hiérarchie de la matière, car c'en est une : quatre êtres différents de la matière commune, qui se distribuent en quatre plans superposés au gré d'une détermination ontologique croissante<sup>86</sup>. Qu'on observe surtout l'opposition entre les pôles de cette matière : le léger absolu et le grave absolu. On verra que c'est elle qui soutient la différenciation qualitative de l'espace avec ses deux limites, lieux naturels respectifs du léger et du lourd. Aucun postulat, même implicite, hérité des croyances relatives au ciel, ne vient ici dicter sa loi tyrannique. C'est le terrien, qui, de la terre, est conduit logiquement à poser l'altérité de l'espace de là-haut et sa supériorité ontologique.

La même logique, plus rigoureuse peut-être, conduit le philosophe, lorsqu'il observe directement le ciel au début du *De coelo*<sup>87</sup>. Aux mouvements rectilignes des corps élémentaires dont nous venons de parler et qui lui sont familiers ici-bas, il voit s'opposer, là-haut, des mouvements curvilignes ; les cercles tout à fait parallèles que chaque étoile décrit autour d'un pôle. Le ciel bouge d'un mouvement simple lui aussi, mais pas selon les modes qu'on observe avec les corps qu'on voit choir ici ou s'échapper d'ici. Et la logique du philosophe de conclure : « il doit y avoir nécessairement un corps simple qui se transporte d'un mouvement circulaire conformément à sa propre nature »<sup>88</sup>. Donc un corps spécifiquement différent de ceux qui nous sont connus. Toutes les propriétés de ce corps, élémentaire lui aussi, y compris sa perfection, sont déduites du mouvement estimé éternel qui le révèle. Voici la conclusion d'Aristote à ce sujet : « il est un corps distinct de ceux d'ici qui nous entourent. Il en diffère, il en est séparé et il possède une nature d'autant plus noble qu'il est plus distant des choses d'ici »<sup>89</sup>. C'est de ce nouveau corps élémentaire que sont également formées les planètes, selon notre philosophe<sup>90</sup>. Ainsi se trouve consacrée la dualité de l'univers quant à son contenu. Car l'introduction de ce nouveau corps n'a pas de réelle incidence sur la manière dont Aristote se représente l'espace<sup>91</sup>, même si elle équivalait à l'introduction d'une espèce de discontinu entre ces limites spatiales que représentent la périphérie et le centre. Deux ordres de matière,

86. *Ibid.*, 5, 312 a 31-33 : « il y a quatre matières en ce sens que, s'il n'en est qu'une pour toutes en commun (...), en revanche, leur être diffère ».

87. Précisons que l'étude du ciel proprement dit (sphère des fixes et planètes), qui constitue le début du *De coelo*, ne dépose aucune conclusion qui influence l'étude des éléments et de la pesanteur exposée dans les deux derniers livres dont nous venons de parler et qui pourraient d'ailleurs avoir été composés indépendamment. L'évocation de la divinité dans la première partie n'a aucun retentissement dans la seconde.

88. *De coelo*, I, 2, 269 a 5-7.

89. *Ibid.*, 269 b 14-17.

90. *Ibid.*, II, 7 et sqq.

91. En II, 3, Aristote risque une hypothèse qui puisse expliquer la multiplicité des translations dans l'Univers et qui, par ailleurs, rend compte de la pluralité des éléments. Le mouvement du tout exige, dit-il, un centre immobile : la terre. L'élément terre, à son tour, exige son contraire, le feu ; et ces deux éléments exigent leurs intermédiaires : l'air et l'eau. Mais le philosophe précise que ces conclusions sont des « hypothèses » (286 a 21 et 30) et qu'il faudra le montrer « plus tard ». L'hypothèse concernant les éléments est, en fait, démontrée en IV, 4, mais, à nouveaux frais et sans la moindre référence à notre passage.

donc, qui correspondent respectivement aux mouvements naturels rectilignes et aux mouvements naturels circulaires.

Les dernières traces de cette dualité seront effacées par Newton, dont les lois de la gravitation universelle unifient celles de la pesanteur et celles des mouvements planétaires. Mais le mystère d'une attraction à distance restera, qu'Aristote avait refusé. La hardiesse des conclusions du Stagirite qui instituent, dans la nature deux ordres de matière, n'a d'équivalent, à l'époque actuelle, que l'audace des théories quantiques, qui, dans l'ordre des phénomènes infra-atomiques, plaident pour un discontinu probabiliste, alors que le continu déterministe caractérise l'ordre des phénomènes à d'autres échelles. C'est le genre de hardiesse que, seul, autorise le raisonnement allié à une observation sans préjugé, mais qu'on ne risque pas sans savoir le défi jeté ainsi à la crédibilité<sup>92</sup>.

Aristote le savait. C'est la raison pourquoi, clôturant son exposé relatif au premier corps élémentaire, propre au ciel — mais alors seulement — il en appelle aux croyances universellement répandues : « Tous les hommes, dit-il, ont une idée touchant les dieux. Et tous attribuent au divin le lieu le plus élevé, barbares et grecs, tous ceux du moins qui croient à l'existence des dieux. C'est évidemment qu'à leur estime, l'immortel est sous la dépendance de l'immortel. Impossible, en effet, qu'il en aille autrement. Si donc il est quelque chose de divin, comme c'est le cas, ce qu'on vient à l'instant d'affirmer à propos de la première substance corporelle a un sens »<sup>93</sup>.

Très curieusement, dans l'étude même dont nous avons extrait sa précédente citation, L.P. Moraux prend en compte ce passage et d'autres analogues, qui viennent ensuite dans le *De coelo*<sup>94</sup>, pour écrire : « L'allure oratoire de ces morceaux est évidente. Après la démonstration, souvent assez sèche et abstraite, qui doit prouver, l'épilogue, avec son style ample, son vocabulaire souvent poétique, ses recours au *consensus omnium*, à la mythologie, à la religion, au langage, est destiné à couronner l'exposé d'une manière brillante et à provoquer, si je puis dire, l'enthousiasme de l'auditeur »<sup>95</sup>. Il s'agit peut-être moins d'effets oratoires destinés à faire vibrer *in fine* un hypothétique auditoire que d'un recours aux arguments dialectiques destinés à rendre vraisemblable ce que l'on dit. Mais il est certain que nous avons affaire à un épilogue qui arrive quand tout est prouvé et qu'on veille seulement à rendre plausibles des propos audacieux que la logique invitait à soutenir. La croyance n'est

92. « Lorsque Bohr fit connaître, en 1913, sa théorie quantique de l'atome, la plupart des physiciens, imbus des idées traditionnelles, se représentèrent naturellement les transitions quantiques comme des passages extraordinairement rapides d'un état stationnaire à un autre. Bohr s'est immédiatement opposé à une telle interprétation ». (BLANCHÉ, *op. laud.*, p. 48). « Je me demande sincèrement si (l'article historique où Planck, en 1900, lança la merveilleuse hypothèse des quanta d'énergie) aurait reçu l'imprimatur avec l'actuel système des referees (COSTA DE BEAUREGARD, *Trop croire savoir et ne pas savoir croire* dans *Science, philosophie, foi*, Paris, 1974, p. 173).

93. *De coelo*, I, 3, 270 b 5–11.

94. *Ibid.*, 9, 278 a 18–35 et II, 4, 287 b 14–27.

95. MORAUX, *op. laud.*, p. CVIII, qui ajoute : « Il est symptomatique, par ailleurs, que ces morceaux brillants se rattachent souvent d'une manière assez lâche et artificielle aux démonstrations qui suivent : on a l'impression qu'ils ont été conçus à d'autres fins et insérés après coup où ils se trouvent ». Moraux pense à un emprunt aux dialogues d'Aristote.

pas un principe dont on déduit quoi que ce soit, mais un témoignage qu'on sollicite pour cautionner à sa façon ce qui est déduit d'autres principes rigoureusement physiques.

La caution donnée, on pourra s'autoriser à dire *ensuite*, sans justification (comme dans les passages du livre II que nous avons d'abord produits) que, par exemple, le lieu supérieur est divin ; ou encore à tirer d'une idée de la divinité une proposition qui s'applique au corps céleste, puisque celui-ci est réputé divin. De cela, en effet, on est déjà tombé d'accord.

La conclusion de notre enquête va de soi. Elle peut s'énoncer lapidaire : l'ombre du dieu Ouranos plane encore dans le ciel qu'Aristote nous donne à regarder. Mais c'est le philosophe qui l'y a réintroduite. Elle ne commande, à l'insu de celui-ci, aucune de ses pensées. Elle est seulement convoquée pour s'ajuster au portrait du ciel et le rendre moins singulier d'apparence. Elle est surtout étrangère aux déterminations éminentes que le philosophe confère à l'espace de là-haut sur la base stricte de ce qu'enseignent les choses d'ici-bas. Une ombre que l'on convoque aux fins d'appivoiser l'esprit qu'effarouchent les hardiesses du raisonnement. La théologie est modeste servante de la philosophie. Elle ne commande pas, elle obéit, ou ne commande que sur commande.