

II-Le concept d'entéléchie chez Aristote. Origine,  
modélisation et prolongement

*« Mais au milieu de ces ténèbres qui couvrent les temps les plus reculés de l'Antiquité apparaît une lumière qui ne peut s'éteindre, une vérité qu'on ne peut révoquer en doute : le monde civil est certainement l'œuvre de l'homme, et par conséquent on peut, on doit en retrouver les principes dans les modélisations de son intelligence même. Qui réfléchit à la question ne pourra que s'étonner de ce que les philosophes qui ont entrepris l'étude du monde physique – que Dieu seul, qui en est l'auteur, peut connaître – aient négligé le monde civil des nations que les hommes peuvent connaître parce qu'ils l'ont fait. »*

Giambattista VICO, *Science nouvelle*<sup>311</sup>

*« On peut penser que n'importe qui est capable de poursuivre et d'achever dans le détail ce qui a été esquissé avec soin ; et le temps en ce genre de travail est un facteur de découverte ou du moins un auxiliaire précieux : cela même est devenu pour les arts une source de progrès puisque tout homme peut ajouter à ce qui a été laissé incomplet. »*

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> Giambattista Vico, *Science nouvelle*, trad. A. Doubine, Nagel, 1986, pp. 101-102.

<sup>312</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1098a 22-25, trad. J. Tricot. Ce passage doit être pondéré par une assertion proposée dans son traité *Du ciel* : « Nous pensons que l'ardeur pour la connaissance doit ici plutôt donner de la réserve que de la présomption ; c'est à cause de notre soif de savoir que nous nous réjouissons d'avoir quelques minces données à propos des choses mêmes au sujet desquelles nous éprouvons les plus grandes incertitudes. », *Du ciel*, II, 12, 291B 24, trad. J. Tricot.

Avant d'aborder ce nouveau développement qui prendra pour objet la notion de temps au sein même du corpus aristotélicien et particulièrement le concept central d'entéléchie, nous aimerions faire état de l'ensemble des conceptions générales que nous avons pu relever à ce sujet dans notre premier tome historico-sociologique. Nous avons d'abord vu que la poésie tragique ne proposait aucune conceptualisation du temps ; le temps, étant enfermé au sein de la notion de destin (*moira*), restera du registre des divinités olympiennes et *a fortiori* hors d'atteinte des humaines conditions. Au sein de la poésie épique, le temps semble se déployer davantage tout en demeurant d'une relative obscurité. Alors que la tragédie vise à voiler le temps aux mortels, l'épopée, avec la figure du héros porteur d'une temporalité à imiter, dévoile un temps initiatique dont il revient à la notion de *tekmor* de circonscrire la première esquisse conceptuelle. C'est par ce biais que nous avons pu comprendre que le temps ne pouvait être analysé au moyen d'une analogie avec la ligne géométrique ou en suivant le modèle kantien de la série numérique. Le temps, au sein du temps épique, serait alors à envisager de manière extensive comme un intervalle en recherche de ses limites (*péras*). En revanche, c'est en analysant le temps chez les « théologues », comme Hésiode et les pythagoriciens, que nous avons pu trouver l'origine circulaire de la temporalité. Le temps est bien circulaire dans la mythologie religieuse et c'est cette conception qui rend compte de la doctrine de la métempsycose. On aurait alors pu en rester là et avancer que la circularité du temps est issue d'une conception religieuse qui nie le devenir (a-venir). C'est en analysant l'avènement de la notion de devenir physique (devenir) dans la pensée ionienne que nous avons pu constater que la circularité du temps pouvait être envisagée d'une tout autre manière. En sortant le « référent » du centre de la sphère afin de le placer en dehors de celle-ci, comme le modélise l'écliptique, nous avons pu démontrer, en suivant l'analyse faite par le Stagirite dans son *De la génération et de la corruption*, que la notion de sphère par

rapprochement et éloignement d'un référent, procure, au contraire, la preuve mécanique de l'existence de phases qui rendent manifeste l'existence binaire du devenir. On ne saurait trop souligner que cet héritage ionien, et plus particulièrement le fragment canonique d'Anaximandre sur le temps, de la pensée aristotélicienne, rendra, par la suite, impossible toute conciliation avec les pensées traditionnelles, comme l'Idéologie de son maître Platon. En effet, le temps platonicien demeure mythique et ne cesse de revenir aux conceptions développées par Hésiode, de revenir à l'origine, comme une chute vertigineuse irréversible. De plus, Platon ayant « absolutisé » le nombre, les Idées ne pourront plus prendre le chemin d'une quelconque conceptualisation rigoureuse, chemin menant vers nulle part. Nous souhaitons, par ailleurs, avancer ici, et de nouveau, qu'à lire la *Physique* (et son traité que l'on nomme par infortune le *Traité du temps* correspondant au feuillet IV, 13) et la *Métaphysique* d'Aristote, on risque de passer à côté des soubassements de sa conception temporelle, racines (hésiodiques) que l'on doit rechercher dans d'autres parties du corpus et particulièrement dans le corpus biologique. S'il est manifeste, et nous le verrons dans le troisième tome, que le temps est analysé de manière rigoureuse dans sa *Physique*, il ne faudrait pas oublier que le temps enveloppe tous les mobiles y compris les animaux, les végétaux et les hommes. Il semble alors que l'étude des animaux et des hommes pourrait faire émerger un autre concept plus subtil afin de penser le temps, concept que la notion d'entéléchie tente d'investir stratégiquement<sup>313</sup>. Si ce concept se rencontre également en *Physique*, c'est bien dans l'étude des vivants que ce dernier trouvera, circulairement, son accomplissement. Ce sera donc l'objet de cette partie que d'envisager le temps au regard du vivant par le truchement du concept d'entéléchie. Nous pouvons alors circonscrire les possibles de cette étude par les éléments acquis dans la première partie sur le temps, ce qui nous donne la recension de propositions suivante, propositions qui seront à éprouver :

---

<sup>313</sup> L'investissement stratégique consiste essentiellement à encercler la cible sans l'attaquer. Nous utilisons pour cela la définition négative, comme la première partie l'a explicité.

- Cette notion est à rapprocher de l'exercice de la mort (*méléthè thanatou*<sup>314</sup>), fondement de toute activité conceptuelle dans l'univers philosophique grec. Il en découle que la fin ordonne l'ensemble du développement de ce mouvement. Proposition que nous avons relevée au début du *Protreptique* et qu'il conviendra d'éprouver. Cette proposition nous engagera dans l'analyse de la notion de *télos* en rapport avec la notion d'achèvement ou d'accomplissement (*teleion*).
- Ce concept est, analytiquement, à rapprocher de celui de limite, de borne (*tekmor*), il intègre donc les conceptions poétiques traditionnelles tout en les dépassant par la conceptualisation du terme de *péras* (limite). Cette limite finale *a parte post* (*télos*), toujours issue d'une limite initiale *a parte ante* (*horos*) procure la notion d'intervalle. Cet intervalle, non régulé par l'ordre divin et intégré dans la nature, devra alors se confronter aux mouvements (*kinésis*) des vivants. Cela donnera naissance, nous le verrons, à la théorie générale du mouvement exposée dans son *De motu animalium* (DMA).
- Le temps de l'âme est corrélatif du temps du corps, il ne semble pas que le dualisme initiatique platonico-pythagoricien corps/âme soit compatible avec cette notion. En effet, dès le *Protreptique* Aristote tente de démantibuler ce dualisme religieux afin d'imposer sa conception que l'on dira plus tard hylémorphique (de *hylé* la matière et de *morphé*, la forme<sup>315</sup>). Seulement, si le corps était totalement synchrone avec l'âme il ne pourrait y avoir de distanciation entre pensée et action et donc l'éthique serait impossible. L'agir temporalisé devra alors se nouer avec la notion d'entéléchie qui semble l'accompagner. Y aurait-il donc une instance d'animation et

---

<sup>314</sup> Platon s'en fait l'écho dans le *Phédon* 81a & 67 d-c ; traduit en latin par la *meditatio mortis*, que l'on a traduit ensuite en français par « l'exercice de la mort ».

<sup>315</sup> Nous n'utiliserons pas ce terme puisque le mouvement entéléchique n'est pas appuyé sur de la matière mais sur des *homéomères* qui ont un statut particulier au sein de la modélisation ; ce néologisme laisserait donc penser que le mouvement entéléchique s'applique à toute matière ce qui ne sera pas encore notre interprétation.

de contrôle de tous les mouvements des êtres animés, instance inscrite dans tous les mouvements, instance qui rendrait la dualité corps-âme non nécessaire, non efficiente et non efficace ?

Ce petit rappel des notions dégagées dans le premier volume effectué, nous allons commencer ce nouveau développement par un procès définitoire.

## II-1) Définition, terminologie, problèmes

Le terme grec d'*entéléchie*, comme celui d'*energeia* du reste, est vraisemblablement un néologisme forgé par le Stagirite<sup>316</sup>. C'est par homophonie au sein de la langue grecque que le concept d'entéléchie semble avoir été rapproché, par Aristote, du concept de continu, dans ses écrits de jeunesse. L'endelékéia (ενδελεχεια : la continuité) est proche phonétiquement de l'entelékeia (εντελεχεια : l'entéléchie<sup>317</sup>). Cette proximité phonologique peut servir<sup>318</sup> de simple indice afin de mettre en branle un éventuel essai de conceptualisation, même si Aristote critique l'homophonie dans sa *Rhétorique*<sup>319</sup>. Disons compendieusement que Cicéron avait, avant bien d'autres, noté cette *convenientia* matérielle, bien au-delà des *convenientiae* spatiales et temporelles dont usent les

---

<sup>316</sup> Cf. Ritter W. E., "Why Aristotle invented the word Entelecheia ?", *The Quarterly Review of Biology*, 7, dec.1932, pp. 169-208 et son deuxième article "Why Aristotle invented the word Entelecheia (Continued)", *The Quarterly Review of Biology*, vol. 9, n° 1, 1934, pp. 1-35.

<sup>317</sup> Aristote, *De la génération et la corruption*, II, 10, 336b 32, trad. idem. Nous suivons ici une remarque de Jérôme Laurent, in *L'Homme et le monde selon Plotin*, E.N.S., 1999, p. 147 & note 38, p. 155.

<sup>318</sup> La substitution du /T/ par le /D/ peut /TD/, « t'aider ».

<sup>319</sup> Aristote utilise les homophonies issues des noms propres (topos 28), mais rejette celles des noms communs : « *Un autre type tient à l'homophonie, qui consiste à dire la souris (mus) est sans conteste un animal respectable, d'où dérive la célébration la plus vénérable de toutes, car les Mystères (mustèria) sont de toutes les célébrations la plus vénérable.* », *Rhétorique*, II, 24, 1401a 13-15, trad. P. Chiron.

historiens. Citons ce passage des *Tusculanes* qui traite de l'âme aristotélicienne<sup>320</sup> :

« [...] il a donc recours à une cinquième catégorie qui n'a pas de nom et est conduit, en ce qui concerne l'âme même, à la désigner par un terme nouveau, *ενδελεχεια*, ce qui revient à dire une espèce de mouvement ininterrompu et perpétuel. »

L'âme aurait un mouvement ininterrompu (continu) et perpétuel (continué), comme l'est le mouvement du premier ciel (mouvement circulaire et cyclique périodique, *kuklophoria*), mouvement moteur des autres parties du reste du monde supralunaire. Selon Béatrice Bakhouche, auteur d'un article sur ce sujet<sup>321</sup>, D. Ross<sup>322</sup>, comme J. Pépin, admet que cette référence est tirée, par Cicéron, d'un fragment du *De Philosophia* perdu d'Aristote. Seulement, si c'est bien le cas, le mouvement continu dont il est question n'est pas le mouvement de l'âme mais bien le mouvement du ciel en rapport avec un cinquième élément qui en communiquerait la continuité. Si le sens de ce concept chez Cicéron demeure obscur, Il n'en demeure pas moins, qu'après Cicéron, beaucoup de traducteurs latins corrigeront *ενδελεχεια* par *εντελεχεια*, comme le précise J. Bidez<sup>323</sup> :

« Quant au concept de l'âme-entéléchie, abandonné désormais par Aristote, il se perdit ensuite pour de longs siècles dans les souvenirs, comme se sont perdus les écrits où avait été énoncée la doctrine qui l'expliquait, et dans tous les endroits des auteurs anciens où l'orthographe *ενδελεχεια* s'était conservée avec des extraits de l'Aristote perdu, les critiques modernes ont cru devoir achever la victoire du *τ* sur le *δ* ; en rétablissant systématiquement partout la forme *εντελεχεια*. »

Le terme grec d'*ενδελεχεια* aurait été systématiquement remplacé, par de nombreux traducteurs<sup>324</sup>, par le terme *εντελεχεια* brisant le rapport

<sup>320</sup> Cicéron, *Tusculanes*, I, 10, 22.

<sup>321</sup> Béatrice Bakhouche, « La définition aristotélicienne de l'âme dans quelques textes latins : *endelecheia* ou *entelechia* ? », *Ars Scribendi*, 4, 2006, p. 4.

<sup>322</sup> D. Ross, *The Works of Aristotle Translated into English*, vol. XII, Select fragments, Clarendon Press, Oxford, 1952.

<sup>323</sup> J. Bidez, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. À la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Joseph Bidez, Office de Publicité, Bruxelles, 1943, p. 33.

<sup>324</sup> Le premier foyer de ce débat se retrouve durant la Renaissance où le concept d'entéléchie fit son premier retour. Spirito Martino de Cuneo, un Piémontais, suivant

entre le concept d'entéléchie et celui de continu<sup>325</sup>. En effet, le terme grec « entéléchie » (en-tel-echia) signifie en français « ce qui possède la fin » ou « être dans son état d'achèvement », pour le grec usuel<sup>326</sup>. Il condense donc deux noyaux de significations, l'un rendant compte du verbe *échein* (avoir, posséder), l'autre renvoyant au terme *teleion* (accomplissement, achèvement)<sup>327</sup>. Ces deux termes se retrouvent dans la

---

les cours de Vimercato sur le *De Anima* d'Aristote, conçut l'idée d'un livre sur ce concept d'entéléchie mais ne déposera, en 1543, qu'un feuillet de 47 pages intitulé « Dialogus de entéléchia », cf. Henri Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance – 1533-1601*, Vrin, 1971, pp. 221-223. Roméo de Castiglione attaque avant lui Cicéron dans un chapitre sur l'âme en 1538 en s'opposant à la définition donnée par Budé ou au négationnisme de Boccace pour qui ce concept est un mythe. Rabelais avancera aussi en 1564 pour annoncer le royaume entéléchique de la quintessence (*Le Cinquième Livre*, éd. Ch. Marty-Laveaux, t. 3, p. 69) : « *Que dites vous, interrogent-ils, dites vous Entelechie, ou Endecheie ? Beaux confins refpondit Panurge, nous fommes gens fimples & idiots, excufez la rufticicé de noftre langage, car au demourant les cœurs fonc francs & loyaux.* » On s'amuse à lire le vieux français avec ses divergences phonologiques d'avec notre langue actuelle, les mêmes que le concept semble porter depuis les frottements phonologiques grecs. En effet, chez Lucien on apprend que les Attiques mettaient /t/ à la place de /d/ (Lucien de Samosate. *De actione D adversus T*, [voir *Œuvres complètes et traductions latines*, dans la bibliographie éditée par C. Lauvergnot-Gagnière, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1988] ; traduction française par Perrot d'Ablancourt [*Choix de Dialogues des morts*], Paris, 1829. Et Lucien Corinthius (Gregorius Pardos dit « Corinthius »). *Dedialectis Atticorum*, (Milan, c. 1493 et Venise, 1521.), reprenant ce constat donne justement comme exemple le mot « endéléchie ». Les frottements entre dialectes grecs étaient alors nombreux et cette confusion entre une occlusive dentale sourde /t/ et une voyelle occlusive dentale voisée /d/ est phonétiquement loin d'être une aberration articulaire. Plutarque rapporte également que les Phocidiens de Delphes prononçaient le phonème /b/ à la place du phonème /p/ des Macédoniens donnant ainsi une autre preuve de confusion phonétique mince puisque ce sont deux consonnes bilabiales, in *Œuvres morales*, Questions grecques 9 : « *Quel est celui à qui les Delphiens donnent le nom d'Osioter et pourquoi un de leurs mois s'appelle-t-il Bysius ?* » Cf. également Eugenio Garin, « *Endelecheia e Entelecheia nelle discussioni umanistiche, Atene e Roma* », *Serie III-Anno V (1937)* : 177-87. 50.

<sup>325</sup> Vicomercato (François de Vicomer) reprend le rationalisme padouan teinté d'averroïsme. Ce mouvement défendait la thèse suivant laquelle le concept d'entéléchie n'était pas mouvement mais un principe de mouvement. Pour des raisons historiques que nous ne comprenons pas encore, ces débats feront naître la division éristique entre « entéléchie première » et « entéléchie seconde », biaisant ainsi, comme nous le verrons, la définition de l'âme donnée dans le *De Anima*. Si l'âme est entéléchie première, « première » signifie que cette entéléchie est issue de la substance première et non qu'il y ait deux niveaux d'entéléchie, ce qui briseraient l'union de l'âme et du corps.

<sup>326</sup> Le verbe *échein* signifie « avoir » s'il est suivi d'un complément d'objet direct au sein de la grammaire grecque, en revanche, s'il est suivi d'un adverbe, il prend davantage le sens d'une disposition structurelle (*hexis*) et est à rapprocher d'un état permanent, c'est-à-dire, de l'être d'une chose.

<sup>327</sup> Le dictionnaire Chanteraine reprend le problème de confusion entre *ενδελεχεια* et *εντελεχεια* et renvoie aux travaux de Diels, DK, 47, 116, pp. 200-203. Au-delà de cette dimension historique, la notion de continuité viendrait de la racine *εντελες* pour des motifs assez obscurs, de telle sorte que, cette fois, il convient bien de

recension sémantique du livre lambda de la *Métaphysique*, en XXIII pour le premier et en XVI pour le second<sup>328</sup>. Nous suivrons le commentaire d'Annick Jaulin (la philosophe) et de Marie-Paule Duminil (l'helléniste) pour avancer qu'Aristote retient quatre sens du terme *échein* (« d'être dans »)<sup>329</sup> :

(8-11) – Le premier fait état d'une « impulsion » propre ou de la nature de la chose. L'action ou le mouvement serait guidé par sa nature propre. Mais la définition donnée est négative, les deux exemples pris sont de l'ordre de la corruption (la fièvre pour l'homme et la tyrannie pour la constitution). Ce sens devra être rapproché de la question de l'automotricité dans l'étude des vivants et on gardera à l'esprit cette connotation négative issue du registre de la corruption. Le concept d'entéléchie serait une recherche de dépassement du mouvement propre et naturel qui est soumis à la corruption.

(12-13) – « *C'est ce en quoi quelque chose se trouve comme en ce qui le reçoit* » nous dit Aristote. Cette fois la problématique est différente, elle fait état du rapport entre la forme et la matière. Afin d'offrir une paraphrase nous dirons que c'est la matière qui passivement reçoit la forme comme l'airain reçoit la forme pour donner une statue<sup>330</sup>. La forme serait antérieure, selon le temps, mais non selon la forme, ce qui sera corroboré ensuite.

(14-18) – « *Le tout contient la partie* ». Le contenant possède le contenu comme réceptacle spatial, comme c'est le cas du vase pour l'eau et du bateau pour les marins. La forme serait antérieure selon l'espace, ce qui interroge la notion complexe de *topos* (τόπος).

(19-fin) – « *En outre, de ce qui empêche quelque chose de se mouvoir ou d'agir selon sa propre impulsion...* ». Deux exemples sont donnés : les colonnes qui tiennent l'Atlas, comme dans la mythologie d'Hésiode, et

---

parler de « naufrage ». In *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Klincksieck, 1968, p. 352.

<sup>328</sup> Aristote, *Métaphysiques*. Δ, 23, 1023a 8-25 ; 16, 1021b 12 ; 1022a 3, Jules Tricot traduit par « avoir » pour le premier terme tout en précisant que la polysémie de ce terme est vraiment vaste, et par « parfait » pour le second.

<sup>329</sup> Aristote, *Métaphysique. Livre delta*, trad. et commentaire par A. Jaulin & M.-P. Duminil, Δ, 23, PUM, 1991, pp. 267-269.

<sup>330</sup> Cf. *Physique*, IV, 3, 210a 20-21.

l'assemblée qui n'est un ensemble que dans la mesure où tous les éléments ne suivent pas leur propre impulsion. On retrouve le sens premier qui tente de rendre compte d'une maîtrise de l'impulsion des éléments et *a fortiori* du mouvement global ou général.

Le verbe *échein* rend compte en même temps de ce qui permet le mouvement, selon sa nature propre, le mouvement spontané (sens 1) et ce qui contrôle le mouvement, selon son impulsion *sui generis* (sens 4). Cette tension polysémique est recouverte par les notions de forme et de matière (sens 2) et de contenu/contenant (sens 3)<sup>331</sup>. À ce niveau d'analyse, il est impossible de rapprocher le terme *εντελεχεια* de la notion de continu *ενδελεχεια*. Le continu, au contraire, proviendrait soit de la continuité spatiale, soit de la continuité temporelle. En revanche, apparaît la notion de « mouvement » couplée avec celle d'« impulsion ». Ce mouvement particulier sera rejeté de l'analyse de sa *Physique*, comme nous le verrons, aussi peut-être serait-il bon de le faire rentrer dans l'analyse des mobiles non physiques, c'est-à-dire des mobiles vivants ou animés. Quant à l'analyse latine, elle fera disparaître cette notion de mouvement provenant du verbe *échein*. C'est le cas dans le passage cité de Cicéron mais également chez d'autres penseurs comme Alexandre d'Aphrodise, Macrobe ou Marianne Capella<sup>332</sup>. On retrouvera de manière surprenante cette lecture chez Martin Heidegger<sup>333</sup> qui rapprochera alors

---

<sup>331</sup> *Échein* peut signifier « posséder » et « être possédé » par quelque chose. Le concept d'entéléchie est à la frontière entre les deux, à la limite entre le domaine des hommes et celui des dieux ou celui de la folie, à la limite entre « se posséder » qui est le vœu pieux du philosophe comme nous l'avons vu dans le *Protreptique* et « se laisser posséder » ou « être possédé », se laisser « porter », ce qui sera « l'inspiration » du poète et le « relâchement » de la pensée de la Renaissance. Ce mouvement actif ou passif serait un « transport » que Rémi Brague rapporte au grec *diagogè* qu'il rapproche des expressions contenant le substantif « train » en français (*Aristote et la question du monde*, opus cité, p. 438.). Afin de bien nous éloigner de son analyse entachée d'heideggérianisme, on rapprochera ce transport du terme de la Renaissance qu'est la « *plaisance* », voulant par-là bien souligner que tout accomplissement, que tout doit bien s'accompagner de plaisir, selon le modèle du bien du Stagirite. Comme il n'y a que quatre transports chez Aristote (poussée, traction, rotation, portage) notre étude ne se perdra pas dans les abîmes de l'inspiration poétique.

<sup>332</sup> Béatrice Bakhouché, « La définition aristotélicienne de l'âme dans quelques textes latins : *endelecheia* ou *entelechia* ? », *Ars Scribendi*, 4, 2006, pp. 10-11. Béatrice Bakhouché affirme au sujet du traité de Cicéron : « *En outre, dans ce traité, l'"entéléchie" est dénuée de mouvement* », p. 2.

<sup>333</sup> Heidegger critique Hegel à ce sujet lorsque ce dernier avance dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (Vrin, t. III, p. 524.) : « *Ce qui se présente d'ordinaire*

ce concept de celui d'*energeia* (acte-ergon) en enlevant toute puissance (*dunaton* logique hégélienne du *noûs* iranien et *dunamis* ionienne du vivant) aux objets animés<sup>334</sup>. Il semble que c'est la notion « d'achèvement » de la création divine, traduite en latin par le terme *perfectio*<sup>335</sup>, qui annihilera le mouvement, ce que nous verrons de manière plus fondamentale peu après, dans la mesure où tout cela n'est compréhensible qu'à analyser la vision du monde latine qui engendre cette compréhension partielle du concept grec d'entéléchie<sup>336</sup>.

Qu'en est-il désormais du deuxième noyau de signification du terme *εντελεχεια* resserré autour de la notion de *teleion* (accomplissement, achèvement), au sein de ce même livre de la *Métaphysique* (en XVI) et cela à suivre les mêmes commentatrices<sup>337</sup> ? Aristote envisage trois sens de ce terme à partir d'une compréhension de la notion de limite *péras*. En *Physique*, il avait déjà été posé, en effet, que « *l'accomplissement est*

---

*chez Aristote sous le terme d'énergie s'y présente aussi sous celui d'entéléchie.* » Heidegger dénonce, selon lui, non seulement toute l'interprétation romaine et médiévale attribuant à l'ἐνέργεια le sens de l'activité (*actus*) et de l'actualisation (actualisation) et refuse de comprendre l'ἐνέργεια au sens de *Wirklichkeit* (réalité) comme le développait Hegel. Il ose écrire dans *Hegel et les Grecs* (trad. J. Beaufret et Dominique Janicaud, in *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, p. 64) que « "*ἡ ἀλήθεια joue dans l'ἐνέργεια*" ne signifie pas l'activité en général mais seulement "l'ergon" », comme si chez Aristote l'ergon ne servait pas de modèle à la théorie générale du mouvement ! Dès lors, il supprime parousiquement toute finalité à la notion même : « [...] dans ce mot, à la place de telos, il y a ergon, de l'œuvre – au sens de ce qui est à produire et qui est produit. L'ἐνέργεια, pensé en grec, veut dire : être-en-œuvre, l'œuvre, en tant que ce qui se dresse en toute plénitude dans la "fin" ; mais le "parfait", l'"achevé", à son tour, n'est pas entendu au sens du "terminé" (le "fini", au sens du clos) – pas plus que telos ne signifie la conclusion finale (qui clôture) ; au contraire, telos et ergon, pensés en grec, sont déterminés par l'eidos et notamment le genre et la manière dont quelque chose se tient "finalement" dans son visage. », in *Questions II*, trad. par François Fédier, pp. 246-247. C'est une vaste entreprise théologique de destruction de la notion elle-même.

<sup>334</sup> Cf. Jean Beaufret, « *Energieia et actus* », dans *Dialogue avec Heidegger*, 1. Philosophie grecque, Minuit, 1973, pp. 122-145. C'est pour nous une confession de sa position de théologien.

<sup>335</sup> C'est Simplicius qui rapprochera la notion d'achèvement de celle de perfection, selon Rémi Brague qui analyse cette transmission par la voie arabe. Cf. « Note sur la définition du mouvement. *Physique*, III, 1-3 », in F. de Gandt et P. Souffrin, *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Vrin, 1991, pp. 102-120, p. 119 note 12.

<sup>336</sup> Sur cette question : M. Frede, « On Aristotle's conception of the soul », in *Essays on Aristotle's « De Anima »*, Oxford, 1992, pp. 93-107 & p. 283. G. A. Blair, « The meaning of *energeia* and *entelecheia* in Aristotle », *International Philosophical Quarterly* 7, 1967, pp. 101-107 et C.C. Chen, « The relation between the term *energeia* and *entelecheia* in the philosophy of Aristotle », *Classical Quarterly*, 52, 1958, pp. 12-17.

<sup>337</sup> Aristote, *Métaphysique*. Livre delta, trad. et commentaire par A. Jaulin & M.-P. Duminil, PUM, 1991, pp. 243-246 pour le commentaire, pp. 85-89 pour la traduction.

*limite*<sup>338</sup> ». Ces trois sens sont l'accomplissement selon le « tout », selon la « valeur » et « au regard de l'action ». Est accompli, en premier lieu, un ensemble auquel il ne manque aucune partie, l'exemple donné est celui du temps (1021b 12-15<sup>339</sup>) :

« (par exemple un temps accompli pour chaque chose est celui hors duquel il n'y a aucun temps à prendre qui soit une partie de ce temps) [...]. »

On comprend la limite de cette signification puisque l'accompli serait alors sans temps, son état intérieur serait alors plein et son état extérieur serait vide. Ce serait au temps de s'arrêter pour qu'un tout devienne une véritable totalité mais comme la partie n'est pas équivalente au tout, l'arrêt d'un mobile n'arrête pas le temps global, le temps physique est donc séparé du temps cosmologique. *A contrario*, comme le temps cosmologique est le tout, si ce dernier s'arrête tous les mobiles s'arrêteraient. Nous verrons cela plus en détail en *Physique* à suivre le questionnement aristotélicien suivant : le temps peut-il manquer ? Le deuxième sens est à relier à la notion de valeur, est « accomplie » l'activité de l'homme qui a atteint la limite des valeurs bonnes prônées par une cité. Cette limite atteinte, il convient alors de parler d'excellence<sup>340</sup>. Le troisième sens nous intéresse plus particulièrement<sup>341</sup> :

« En outre, on appelle accomplies les choses dont l'accomplissement est la propriété, si cet accomplissement est bon, car elles sont accomplies en ce qu'elles possèdent leur accomplissement [...] c'est pourquoi aussi, par transposition, on dit de la mort qu'elle est un accomplissement, car les deux sont des extrêmes. L'accomplissement et le en vue de quoi sont un extrême. »

Comment des choses pourraient-elles avoir pour propriété l'achèvement qui est la mort ? Comment des choses pourraient posséder

---

<sup>338</sup> *Physique*. III, 6, 207a 14-15, trad. idem. p. 569 : « Mais la totalité et l'achevé sont complètement la même chose, soit ont une nature voisine. Mais rien n'est achevé sans avoir de fin ; or la fin est une limite. »

<sup>339</sup> P. 1818 dans les *Œuvres complètes*. L'exemple donné par le Stagirite dans ce passage pose un problème de taille, on ne sait pas si le limité de la quantité est limité par lui-même ou s'il est limité par la limite du temps qui d'exemple deviendrait partie pour le tout remettant en cause le neuvième axiome d'Euclide.

<sup>340</sup> Nous ne parlerons pas de ce sens dans la théorie de la connaissance, il appartient à la théorie des valeurs. Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1098a 7 ; II, 2, 1140a 1-27 ; II, 6, 1107a 6.

<sup>341</sup> 1021b 23-30, trad. Annick Jaulin, p.87.

l'accomplissement de ce qu'elles accomplissent ? Jules Tricot, qui cite les commentateurs classiques (Bonitz, Ross, Jaeger, etc.) suit Ross afin d'admettre que ce passage, d'une grande obscurité, ne peut faire émerger la thèse selon laquelle des choses peuvent « *tendre vers une fin* » et décide alors de modifier le sens de cette proposition<sup>342</sup>. Nous ne pouvons suivre le traducteur Tricot qui traduit en premier lieu *teleion* par parfait, ce qui peut avoir un sens au sein de la théorie des valeurs, mais qui ici altère la modélisation aristotélicienne de ce troisième sens qui en est indépendant. On conservera donc en français le sens strict de « *totalelement limité* » pour l'espace et donc d'« *achevé* » selon le temps, ou, selon l'action d'« acte complet » (accompli), comme nous le verrons par la suite en suivant la modélisation du Stagirite. Deuxièmement, le forçage interprétatif de Tricot ne nous semble pas nécessaire, puisque nous pouvons retrouver dans le corpus des développements similaires, qui par circularité épistémique stricte, nous feront comprendre l'apparente obscurité de ce passage. Tant dans les choses humaines, que dans la dimension strictement théorique, cette thèse est bien exposée par Aristote. Dans l'*Éthique à Nicomaque*<sup>343</sup>, il est avancé que la vertu permet « *de bien accomplir son œuvre propre* » et dans un autre passage de la *Métaphysique*, Aristote admet également que<sup>344</sup> :

« On ne peut pas, en effet, en même temps, marcher et avoir marché, bâtir et avoir bâti, devenir et être devenu, recevoir un mouvement et l'avoir reçu ; et mouvoir et avoir mû sont aussi des choses différentes. Au contraire, on a vu et on voit en même temps, c'est une même chose, et on pense et on a pensé. Un tel processus, je l'appelle un acte, et l'autre, un mouvement. »

En somme, on peut saisir la troisième conception de l'achèvement selon deux dimensions distinctes. La première doit être rapportée au mouvement humain (*kinésis*) qui opère naturellement une distinction entre avant et après. En revanche, à suivre l'exemple de l'œil, cette distinction ne tient pas afin d'analyser « l'acte », l'activité énergétique (*energeia*). La puissance et l'acte dans la perception et la pensée sont

<sup>342</sup> *Métaphysique*, trad. de 1962, I, note 2, p. 299.

<sup>343</sup> *Éthique à Nicomaque*, II, 5 1106a 17-18.

<sup>344</sup> *Métaphysique*, Θ, 6, 1048b 30-35, trad. J. Tricot.

confondues, ce qui n'est pas le cas de la totalité des autres mouvements qui cessent une fois arrivés à leur terme. Par exemple, on peut imaginer que le menuisier fasse une table avec du bois ; la table était en puissance dans le concept de table, son activité cessera donc quand la table sera totalement achevée, totalement en acte. Idem, dans la sphère animale, lorsqu'un petit naît, il était avant en gestation dans la femelle, la gestation (*gignesthai*) a précédé l'acte de naissance (acte). Dans ces cas, ces puissances s'achèvent en acte, au terme de leur mouvement, *energeia* ou *entelekheia* peuvent donc être traduits par le latin *actus* pour donner en français la traduction « en acte ». Il n'en va pas de même avec le cas limite de la pensée et de la perception et c'est pourquoi nous en faisons des domaines séparés, « objets » parangons de la notion même. On perçoit qu'on perçoit et on pense qu'on pense, la fin peut alors être dans la totalité des moments du mouvement et même en son début. On peut voir et avoir vu et penser et être en train de penser la pensée, c'est ce que l'on nomme la *circularité épistémique*. Dans ces cas précis, l'acte précède la puissance ou semble vouloir rejoindre l'origine de la puissance pour se libérer de sa détermination. On comprendra donc qu'on devra porter la plus grande attention à la matière prise comme sujet du mouvement, la pensée et la vue ne sauraient être confondues avec les autres mouvements sauf si ces mouvements justement possèdent également la pensée ou la vue, comme c'est le cas de tous les animaux qui ont un *noûs* (esprit). Il ressort de cette analyse sémantique que le continu n'est plus évident afin de rendre compte de notre concept d'entéléchie alors que l'avenir lui-même provient de la continuité du mouvement du ciel. Or, il nous semble qu'avant de parler de mouvement entéléchique, il convient de comprendre comment l'entéléchie se noue avec le concept de continuité, comment sous quelques rapports, *l'ενδελεχεια* est bien, malgré tout et malgré le tout, à rapprocher de *l'εντελεχεια* au moyen d'une convenance à découvrir.

Pour cela, nous partirons d'un constat effectué par Rémi Brague lors de sa thèse sur le rapport entre la philosophie d'Aristote et la pensée de Martin Heidegger<sup>345</sup> :

« *Un poète aurait comparé l'existence humaine à la succession des saisons ; le philosophe médite sur la temporalité humaine : l'homme, jusque dans sa dimension corporelle, n'est pas soumis au même titre que les animaux à la temporalité cosmique, telle que la mettent en œuvre les rythmes astronomiques et saisonniers. L'homme déploie une temporalité propre parce qu'il a ses saisons en lui-même.* »

Rémi Brague semble avoir ressenti que si Aristote ne cessera de rechercher une homogénéité entre les différents plans de l'univers (Cosmos), il n'en sera pas moins vigilant par rapport à l'ensemble des analogies nécessaires à une telle entreprise d'unification. Aristote, semble, d'abord, avoir voulu maintenir l'autonomie de ces trois plans majeurs de l'univers que sont le savoir (*théoria*), l'agir (*praxis*) et le faire (*poiésis*), tout en conservant une certaine homogénéité qualitative *sui generis* de chacun d'entre eux<sup>346</sup>. Ensuite, il convient de se garder de vouloir appliquer à la lettre l'ensemble des termes d'une éventuelle analogie entre le temps du ciel et le temps de l'homme. Ceci est d'ailleurs confirmé par Aristote lui-même, avant d'être définitivement

---

<sup>345</sup> Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, PUF, 1988, pp. 249-250. Mais si l'homme déploie une temporalité propre, cette temporalité peut-elle être rapprochée de la temporalité physique, de la temporalité du calendrier, comme l'admettra le philosophe Paul Ricœur, reléguant la philosophie à son plus bas niveau conceptuel ? En effet, si Aristote participe à la conception d'un nouveau calendrier, en compagnie de l'astronome Callippe, l'élève d'Eudoxe, avec la pensée de Paul Ricœur, le philosophe ne devient un homme qui ne constitue l'histoire de son domaine qu'avec un simple calendrier, c'est l'avènement du « *temps vulgaire* » ! Ce qui n'a pas manqué de faire sourire les historiens qui ont vu dans cet « *exode hors de l'hégélianisme* », une voie de garage ; cf. Paul Ricœur, *Temps et Récit, III. Le temps raconté*, p. 297.

<sup>346</sup> Sur cette division de la connaissance, issue du pythagorisme, en usage au sein de l'Académie de Platon et reprise par Aristote, qui sépare trois genres de questionnements : « *au sujet de la substance* » (*praxis* : faire), « *au sujet des vertus* » (*agir* : éthique) et « *au sujet de la nature* » (savoir : *théorétique*), on peut consulter l'ouvrage de Werner Jaeger, *Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*, opus cité, p. 86 et notes pp. 438-439 ; à la page 386, ce dernier attribue cette tripartition à Xénocrate ; ainsi que Pierre Aunbenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, pp. 22-23. C'est en fait une division indo-européenne comme on le verra en abordant la théorie des valeurs au sein de notre prochain travail.

scellé dans la *Métaphysique* de Théophraste. Il faudrait s'interroger sur cette proposition du Stagirite<sup>347</sup> :

*« Il y a encore un autre reproche encouru par ceux qui pensent ainsi : c'est d'étendre à l'Univers tout entier des observations qui ne portent que sur les objets sensibles, et même que sur un petit nombre d'entre eux. En effet, la région du sensible qui nous environne est la seule où règnent la génération et la corruption, mais elle n'est même pas, si l'on peut dire, une partie du tout ; de sorte qu'il eût été plus juste d'absoudre le monde sensible en faveur du monde céleste, que de condamner le monde céleste à cause du monde sensible. »*

La région dans laquelle se meut l'homme n'est pas une partie du tout, c'est-à-dire qu'elle n'est pas soumise aux principes qui régissent le Tout (Ouranos). Dès lors, on peut s'interroger sur le rapport possible entre l'homme et le ciel afin de dégager des conceptions justes ou empreintes de juste milieu. Était-ce juste d'appliquer les principes newtoniens à la philosophie comme le fit Kant par exemple, ou sommes-nous déjà dans une démarche idéologique et idéaliste (le tout précède la partie) ? Inversement, est-ce juste de projeter des conceptions humaines (monde sensible) sur le ciel (monde céleste), comme parler de vie ou de mort de ce dernier alors que seuls les vivants semblent mourir ? Le critère pertinent pour opérer cette distinction est la conception de la génération et de la corruption, conception issue, disons-le une dernière fois, de l'analyse de l'écliptique<sup>348</sup>. Depuis la mise en place du principe d'Anaximandre, il y a bien deux parties séparées et distinguées, le monde « sublunaire » qui est sous la Lune et le monde supralunaire, au-dessus, qui n'est pas soumis à ce mouvement. Ce développement, selon Rémi

---

<sup>347</sup> Aristote, *Métaphysique*, Γ, 5, 1010a 25-33, trad. J. Tricot, 1962. La traduction de Duminil/Jaulin donne, p. 1794 : « De plus, il est juste de reprocher à ceux qui ont ces conceptions d'étendre à l'ensemble du ciel, en déclarant qu'il est en de même, ce qu'ils voient se produire pour un nombre réduit des choses sensibles elles-mêmes. En effet, la région du sensible autour de nous est la seule à être continuellement dans un processus de corruption et de génération, mais cette région est une partie pour ainsi dire nulle du tout, de sorte qu'il serait juste d'absoudre les parties plus proches à cause des plus éloignées que de condamner les parties éloignées à cause des plus proches. », cf. également, *Métaph.*, K, 6, 1063a 10-17, passage moins fiable selon R. Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* p. 278, note 14.

<sup>348</sup> Cf. G. E. R. Lloyd, *Les Débuts de la science grecque de Thalès à Aristote*, chap. 7, trad. J. Brunschwig, F. Maspero, 1974, pp. 99-118.

Brague, est à mettre en lumière avec la *Métaphysique* de Théophraste<sup>349</sup>.

Nous proposerons un autre passage qui est le suivant<sup>350</sup> :

« Mais quant à ceux qui conçoivent le ciel comme éternel, et qui, en outre, spéculent sur les mouvements, les grandeurs, les figures, les distances et toutes les autres déterminations que l'Astronomie démontre, pour ceux-là il leur reste encore à spécifier à la fois les premiers Moteurs et leur cause finale, et à indiquer aussi quelle est la nature de chacun d'eux, leur position relative et la substance de l'Univers entier, puis, descendant l'échelle des êtres, à passer aux autres réalités, et à prendre chaque espèce ou partie en elle-même, jusqu'aux animaux et aux plantes. Si donc l'Astronomie contribue à notre savoir, mais à l'exception de ce qui a trait aux premières Entités de la Nature, les Réalités fondamentales doivent être autres que les objets dont elle s'occupe et antérieures à eux : et, en effet, la méthode [de la philosophie première], ainsi que le pensent certains, n'est pas celle de la Physique, ou ne l'est pas entièrement. »

Ce passage de Théophraste donne une vision assez fidèle de la pensée de l'univers d'Aristote. L'astronomie, depuis les travaux sur les éclipses, était devenue le domaine le plus fiable du savoir et c'est par elle que l'enquête sur la nature devait progresser désormais. Ensuite, on devait descendre l'échelle des êtres jusqu'à atteindre les animaux et les plantes. La raison principale est que l'avenir (*to mellon*) provient du mouvement du premier ciel, il faudra donc nécessairement que l'avenir se déploie dans l'univers sous la Lune, descende jusqu'aux mobiles de la physique et jusqu'aux êtres animés que sont les animaux et les hommes. Tous les êtres dans la zone sublunaire seront donc soumis à l'avenir, ils seront donc tous en entéléchie. Il faut bien comprendre que le mécanisme de la temporalité du mouvement du Soleil le long de l'écliptique n'est nullement soumis à une cause finale, c'est de la cinétique pure et simple, une cause efficiente qui se suffit à elle-même<sup>351</sup>. Bien au contraire, c'est une démonstration formelle, l'avenir au sein de l'univers aristotélicien

<sup>349</sup> Rémi Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, p. 130.

<sup>350</sup> Théophraste, *Métaphysique*, VIII, 9b 25-10a 9, trad. J. Tricot, Vrin, 1948, pp. 34-35. Nous suivons aussi la traduction d'A. Laks, G. W. Most, M. Crubelier, § 27, Les Belles Lettres, 1993, pp. 16-17.

<sup>351</sup> Théophraste relativise la finalité aristotélicienne dans le chap. IX de sa *Métaphysique*. Au niveau inférieur, il n'y a pas non plus de causes finales dans les marées (10b).

n'est pas encore soumis à une cause finale ou téléo-logique<sup>352</sup>. Tout au plus peut-on en tirer qu'il existe un ordre temporel dans le monde sublunaire ce que le Stagirite confirme dans le livre N de la *Métaphysique*<sup>353</sup> :

« Mais l'observation des faits montre bien que la nature n'est pas une série d'épisodes sans lien, à la façon d'une méchante tragédie. »

Le finalisme aristotélicien viendra plus tard lorsque ce dernier appliquera sa théorie générale du mouvement, au ciel, impliquant un premier moteur. Nous souhaitons, pour l'heure détacher le concept d'entéléchie de tout finalisme (téléologie)<sup>354</sup>. Aristote propose, en premier lieu, d'admettre la règle qui suit : si l'analogie avec le ciel pour penser l'homme et ses activités est relative, elle n'en est pas moins plus raisonnable que l'anthropocentrisme des mythes et des religions qui propulsent le temps de l'homme sur le temps du ciel, afin de fonder ce que l'on nomme, de nos jours, des eschatologies<sup>355</sup>. Comme l'avance si bien Marcel Conche, aux limites de cette règle<sup>356</sup> :

« Nous ne sommes plus que des êtres finis, et rien d'autre, dans l'indifférence universelle (de l'univers) et le silence de la mort. Nous ne

---

<sup>352</sup> M-P. Lerner, *La Notion de finalité chez Aristote*, PUF, 1969, p. 157. Nous nous opposons à cette interprétation courante de façon méthodologique et nullement de façon dogmatique ou théologique à la manière d'Heidegger. Comme l'avance Pierre Aubenque : « Nous ne pouvons accepter l'interprétation que M. Heidegger propose du mot *ἐντελέχεια*, voulant à juste titre éviter la mésinterprétation moderne de l'entéléchie comme finalité, il en vient à éliminer du mot *τέλος* toute idée de fin, au sens d'achèvement, d'accomplissement de l'inachevé, pour ne plus retenir que le sens statique d'accomplissement, toujours déjà accompli, "de pure présence de ce qui est présent". », cf. *Introd. à la Métaph.* p. 70, *Essais et conf.* pp. 14-15, 55., *Le Problème de l'être*, p. 441, note 1.

<sup>353</sup> *Métaph.*, N, 3, 1090b 19, trad. Jules Tricot.

<sup>354</sup> Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin traduisent *télos* par « accomplissement », ce qui pourra être conservé de manière didactique à ce niveau d'analyse, cf. *Métaphysique*, livre delta, intro., PUM, p. 11.

<sup>355</sup> En grec, le terme *ta eschata*, que l'on traduit en français par le terme *eschatologie*, signifie seulement « les limites extrêmes », « les réalités dernières ». Que ces limites extrêmes soient repoussées au terme de la vie humaine n'est le fait que de la religion. Dans l'univers de la philosophie grecque, il revient justement à l'exercice de la mort, dans le présent, de penser ces limites, cf. Homère, *Iliade*, III, 294 & *Odyssée*, III, 450. Ce terme d'eschatologie naît seulement au XIX<sup>e</sup> siècle et n'est en aucune manière compatible avec le monde philosophique grec, excepté, évidemment, dans la pensée initiatique des pythagoriciens. Sa définition théologique est la suivante : « *Eschatologie désigne les représentations de la foi qui ont pour contenu les événements qui doivent se passer à la fin des temps sans qu'on puisse en préciser l'image concrète ou le moment exact et qui risquent d'arriver aux vivants comme aux morts.* », cf., en outre, l'ouvrage sous la direction de J.-L. Leuba, *Temps et Eschatologie*, Cerf, 1994.

<sup>356</sup> Marcel Conche, *Temps et Destin*, p. 2.

## MÉTABIOLOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

*voyons autour de nous que vie mortelle. La tonalité affective fondamentale semble être, comme aux temps hellénistiques, celle de l'universelle caducité. Pour Aristote, l'individu mourait non l'espèce, ni le ciel, ni le Monde, ni l'Intelligence. »*

Si donc le Stagirite admet qu'il convient de maintenir l'homme dans son bain de contingence (issue de deux questions que sont la mort des vivants et la corruption physique), afin de ne pas le soumettre entièrement et totalement aux mouvements mécaniques du ciel (nécessaire absolu), Théophraste rétablit bien que se couper des connaissances astronomiques, c'est bien laisser cours à des conceptions erratiques. Ce balancement se retrouve également dans l'histoire antique, entre des Chaldéens qui lisaient tous les évènements du monde sublunaire avec leur connaissance du ciel, avec les cycles de tous les astres, les cycles des années grandes et petites, et les platoniciens<sup>357</sup> ainsi que les juifs talmudistes qui refuseront de se rapporter au ciel afin de comprendre le monde<sup>358</sup>. Mais il se retrouve également au sein de la pensée du Stagirite entre le *De Philosophia* et la théorie du premier moteur, le *De Philosophia* de jeunesse copiant le ciel alors que la théorie du premier moteur le lesterait d'un poids inamovible. Pour la conception cyclique de l'univers chaldéenne (dont on se sert pour lire Héraclite depuis Bérosee<sup>359</sup>) et pythagoricienne (Anaxagore<sup>360</sup>), Aristote a pris une position ferme qui

---

<sup>357</sup> Comme l'avance Philon d'Alexandrie : « *Ceux dont les pensées sont encore chaldaïques mettent foi dans le ciel ; mais celui qui a émigré d'ici-bas a foi en Dieu.* »

<sup>358</sup> Le Deutéronome avance en effet (4,19, Bible de Jérusalem) : « *Quand tu lèveras les yeux vers le ciel, quand tu verras le soleil, la lune, les étoiles et toute l'armée des cieux, ne va pas te laisser entraîner [middahta] à te prosterner devant eux et à le servir, eux que YHWH ton Dieu a donnés en partage à tous les peuples qui sont sous les cieux* ». La copie des choses du ciel nuit à la notion d'élection du peuple Juif puisque le ciel est partagé par tous les peuples, c'est pourquoi il faudrait détourner son regard du ciel étoilé. Cela permet également de contenir toutes les idéologies qui tentent de plier le monde au cours du ciel, comme le *Timée* de Platon qui demeure le plus grand manifeste idéologique de l'histoire.

<sup>359</sup> Voir le compte rendu du colloque, « *The World of Berossos. Proceeding of the 4th International Colloquium on The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions* », Hatfield collège, Durham 7-9th July 2010, edited by J. Haubold, G.B. Lanfranchi, R. Rollinger, J. Steel, Verlag, 2013.

<sup>360</sup> Rémi Brague peut nous éclairer qui avance : « *On peut soupçonner que l'idée d'une imitation des corps célestes était présente au moins à l'état inchoatif, dès Hésiode : la structure des Travaux et les Jours et la signification éthique de toute l'œuvre laissent penser que l'astronomie a une influence sur le bon ordre de la vie humaine. Euripide donne les cycles lunaires et solaires comme exemples d'égalité (isotès) et d'absence d'envie (pthonos).* », *La Sagesse du monde*, p. 159. Nous avons

ne laisse planer aucun doute sur son refus de cette modélisation. Dans cette dernière, le ciel est soumis à une destruction cyclique par une conflagration issue de l'embrasement (palingénésie) du feu divin, avant de se régénérer de nouveau, par la médiation d'un artisan divin. Ce cycle est mesuré par une grande année de 25 760 ans (temps nécessaire afin que les astres reprennent leur place initiale au sein du ciel), temps qui, rapporté au cycle de la Terre de 360 jours, donne 72 ans (71.5) à l'échelle humaine (25 760 : 360 = 72). Cette thèse, qui sera reprise par le pythagoricien Platon<sup>361</sup> et son école, puis par les stoïciens<sup>362</sup>, n'est qu'un anthropomorphisme qui tente de valider la doctrine eschatologique de la métempsycose religieuse. Puisque le vivant meurt, alors le ciel devrait mourir. Aristote ne s'en laissera pas du tout conter qui avance, dans son traité pseudo astronomique, que cette théorie de l'éternel retour, pour étrange qu'elle soit<sup>363</sup> n'en affecte pas du tout la continuité temporelle du ciel, confirmant la thèse héraclitienne, lue par le prisme de Bérose, selon laquelle : « *L'harmonie qui est inapparente l'emporte sur celle qui est apparente*<sup>364</sup> » :

« *Quant à faire passer le Monde alternativement par des phases de constitution et de dissolution, ce n'est pas autre chose que de le déclarer éternel : c'est comme si on pensait qu'il y a tantôt destruction et tantôt existence d'un homme, et, de nouveau, d'homme en jeune garçon. [...]*

---

vu de notre côté, que l'harmonique était appuyé sur l'astronomie chez les pythagoriciens.

<sup>361</sup> Platon, *Timée*, 40a-b, trad. idem. Depuis les travaux de F. Cumont & J. Bidez, on a surestimé l'influence chaldéenne sur la pensée tardive de l'Académie, même si un élève chaldéen a bien été identifié dans la liste des élèves. *A contrario*, Koster défendra qu'il n'existe aucune preuve tangible de cette influence (Koster, W. *Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*. Boston, USA : Brill, 2018.). Il reviendra à Julia Kerschensteiner dans sa thèse *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945, pp. 161, d'apporter les preuves définitives de cette influence, rendant ainsi possible la lecture du mythe des races d'Hésiode avec la tradition iranienne, comme nous l'avons déjà fait dans notre premier tome.

<sup>362</sup> Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, § 95, pp. 188-189. Dans cette philosophie la grande année (*magnus annus*) qui commence par le *logos*, qui se substituera bientôt au feu comme principe d'organisation des quatre éléments empédocléens, se termine par une conflagration pour mieux revenir au *logos*. Ainsi le *logos*, chassant le feu divin, se nouera-t-il au temps pour donner la notion de *Destin* rationnel, avant de devenir un *plan divin*, au sein de la philosophie de Hegel, cf. pp. 27, 30, 42, 62, 187.

<sup>363</sup> Aristote, *Problèmes*, XVII, trad. P. Louis, tome II, aux Belles Lettres. Cf. l'article d'Alain Petit, « Individu et répétition : Aristote critique de l'éternel retour pythagoricien », *kairos*, 1997, pp. 169-178. Pour une critique du feu pythagoricien comme moteur de l'illimité, Aristote, *Métaphysique*, K, 10, 1067a 1-5.

<sup>364</sup> Héraclite, DK B54/M9, op. cité, p. 219.

## MÉTABILOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

*Par conséquent, si la totalité du corps, qui est continu, se dispose et s'ordonne tantôt de telle façon et tantôt de telle autre, et si la constitution du tout forme un Monde et un ciel, on ne saurait dire que c'est le Monde qui naît et périt, mais seulement ses divers arrangements<sup>365</sup>. »*

En somme, les différents arrangements des planètes qui se remettent en phase initiale après un cycle, dans le cadre de la théorie de l'éternel retour, ne peuvent faire émerger la thèse selon laquelle le ciel et le monde cesseraient, dans la mesure où ce n'est que l'arrangement des planètes qui revient à son état initial, quant à l'univers lui-même, il ne peut mourir, il demeure continu, au-delà de cette apparence trompeuse... Le ciel est donc bien continu et ne peut en aucune manière soutenir une eschatologie de la mort, de la fin de l'homme : l'homme meurt, le ciel, lui, n'est pas soumis à cette clôture temporelle, comme l'affirme Marcel Conche. Ce développement d'Aristote ne laissera plus jamais planer de doutes sur le fondement eschatologique, anthropocentrique, idéologique, de cette thèse chaldéenne reprise par les pythagoriciens et les stoïciens avant de servir la pensée chrétienne par le truchement du concept de parousie plus tardif et de revenir de manière surprenante et incongrue dans l'idéologie germanique par l'intermédiaire de la pensée finale de F. Nietzsche. Aristote, au contraire, suit les Ioniens dans leur certitude que le mouvement du ciel est continu et ne pourra s'arrêter, thèse issue de l'observation oculaire d'un mouvement perpétuel<sup>366</sup>. Les physiciens ioniens sont unanimes à ce sujet. Un passage du *Commentaire sur la physique d'Aristote* de Simplicius peut venir confirmer et avérer ce principe premier. Les Ioniens (Anaximandre, Leucippe, Démocrite)<sup>367</sup> :

*« [Et ils] déclarèrent éternel le mouvement : sans mouvement, en effet, ni engendrement ni corruption ne sont possibles. »*

Il est probable que cette affirmation ait été posée à partir du témoignage de Théophraste à ce sujet, concernant Anaximandre<sup>368</sup> :

*« Il relie en outre l'engendrement [...] à la génération des contraires à travers le mouvement éternel. »*

---

<sup>365</sup> Aristote, *Traité du ciel*, I, 280a 12-23, trad. J. Tricot.

<sup>366</sup> Théophraste admet dans sa *Métaphysique* que c'est un principe vital (10a 15).

<sup>367</sup> Simplicius, *Commentaire sur la physique d'Aristote*, 1121, 5 ; in G. Colli, S. G., II, p. 191.

<sup>368</sup> Théophraste, *De l'opinion des physiciens*, Th. (PHD2), p. 249, lignes 3-4.

On retrouve le même témoignage, du reste, à propos d'Anaximène, l'élève d'Anaximandre<sup>369</sup> :

*« Anaximène également pose le mouvement comme éternel, et c'est à travers lui que se produit le changement. »*

Notre problématique nous oblige alors à comprendre la configuration de l'univers que ce principe engendre. C'est le concept de continu qui va servir à relier, par le concept, le monde supralunaire et le monde sublunaire, relié par le sensible (l'observation). Pierre Pellegrin, nous donne les compléments d'informations suivants<sup>370</sup> :

*« Le supralunaire, lieu de la ronde éternelle des corps célestes, ne laisse place ni au hasard ni à l'approximation, alors que, comme on le voit dans le cas des conditions de l'action humaine, le sublunaire contient bien des imperfections : la nécessité s'y dégrade en ce qu'Aristote appelle le hōs epi to poly "en règle générale" du fait que la matière introduit dans les phénomènes sublunaires une part irréductible de contingence. Ce qui n'est pas le cas de la matière qui constitue les corps célestes, qui sont constitués exclusivement d'un cinquième élément, distinct des quatre éléments que l'on retrouve dans la région sublunaire, dont la propriété essentielle est d'être animé d'un mouvement circulaire. »*

À ces deux régions du ciel, la théorie aristotélicienne attribue une temporalité propre. À notre région, la génération et la corruption, à nous la contingence, les changements, les inexactitudes, le hasard, l'impossible stabilité continue qui demeure du registre de la région supralunaire. Ceci est encore confirmé par un passage de son traité *Parties des animaux*<sup>371</sup> :

*« Parmi les substances qui sont par nature, les unes existent inengendrées et incorruptibles durant toute l'éternité, alors que les autres participent de la génération et de la corruption. »*

Ce premier point étant confirmé, comprenons bien que si l'avenir se retrouve partout, il convient que la motricité soit transmise et que cette transmission se fasse par un genre quelconque de contact du haut vers le

---

<sup>369</sup> Théophraste, *De l'opinion des physiciens*, Th. (PHD6), p. 255, lignes 9-11.

<sup>370</sup> Michel Crubellier & Pierre Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Seuil, 2002, p. 243.

<sup>371</sup> Aristote, *Partie des animaux*, I, 5, 644b 22, trad. J.-M. Le Blond, G.F., 1995.

bas<sup>372</sup>. En effet, s'il existe deux régions dans le ciel aristotélicien, il est évident qu'elles restent en contact par quelque moyen. Rémi Brague le confirme, au niveau astronomique d'abord, en avançant que<sup>373</sup> :

« *La continuité du mouvement de la sphère cosmique produit celle des autres sphères subordonnées grâce à une continuité, celle des sphères entre elles : chacune touche sans intervalle celle qui y est logée – ce qu'Aristote exprime au moyen du concept de continuité.* »

La Terre est mue par les autres planètes, selon un mouvement antérieur au mouvement second qu'est celui de la Lune, de telle manière que le mouvement de la région supralunaire restera, dans tous les cas, la condition *a priori* du mouvement de la région sublunaire<sup>374</sup>. La résolution de la question théologique, dans le registre des causes finales, d'un éventuel premier moteur est donc bien à rechercher dans la région supralunaire<sup>375</sup>. En revanche, dans le registre des causes efficientes, qui nous intéressent ici, on peut déduire, par une analogie strictement formelle, que les mouvements séparés et distincts des éléments de la région sublunaire seront eux aussi entre-mus, comme sont entre-mus les mouvements des astres de la région supralunaire, afin de se transmettre l'avenir<sup>376</sup>. Ce qui nous vaudra la fameuse thèse posée en *Physique*, thèse selon laquelle le mouvement du monde physique sublunaire provient des autres mobiles déjà mus : (Tout mû est nécessairement mû par quelque chose). En résumé, tout ce qui est mû est mû simultanément dans la région sublunaire, comme dans la région supralunaire<sup>377</sup> :

« *Ensuite, il n'est pas nécessaire pour ce qui n'est pas mû par quelque chose de cesser d'être mû du fait que quelque chose d'autre est au repos, mais si quelque chose est au repos du fait que quelque chose d'autre a cessé d'être mû, il est nécessaire que cette chose-là soit mue par quelque chose.* »

<sup>372</sup> *Météorologiques*, 339 a 22-24 : « *Or le monde est nécessairement continu avec les translations d'en haut, de sorte que toute sa puissance est gouvernée depuis là-haut ; en effet, ce dont toute chose tire le principe de son mouvement, c'est cela qu'il faut considérer comme cause première.* », trad. Jocelyn Groisard.

<sup>373</sup> Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, opus cité, p. 340.

<sup>374</sup> Aristote, *Les Météorologiques*, I, 2, 339a 21 sq., 3, 341a 2 sq., trad. J. Tricot.

<sup>375</sup> Cf. Aristote, *Physique*, VIII, 9-10.

<sup>376</sup> Eudoxe qui avait rapproché son école de l'Académie distinguait vingt-six sphères entremues dans le ciel, Callippe de Cyzique, un de ses élèves, 33 et Aristote passera de 47 à 55, sans compter la sphère des fixes. Jaeger, *Arist...*, p. 356.

<sup>377</sup> Aristote, *Physique*, VII, 1, 242a 35-38, trad. Pierre Pellegrin, p. 356.

Le mouvement physique est bien quantitativement inséré dans une cause efficiente de type structural, cause formelle qui n'appartient pas de façon *sui generis* à l'ordre sublunaire. De plus, de même que, au sein du monde supralunaire, ce ne sont pas les astres qui tournent sur eux-mêmes, mais que leurs propriétés formelles viennent du cercle sur lequel ces dits astres sont inscrits<sup>378</sup>, de la même manière, et par analogie, Aristote va poser les objets physiques sur des mouvements non circulaires, un substrat premier *hupokeimenon* (ὑποκείμενον)<sup>379</sup>. Si les astres ne sont pas éternels mais que le mouvement de leurs orbites l'est, les rendant a *posteriori* éternels, les substances physiques, engagées qu'elles seront dans un mouvement linéaire, elles, seront périssables. L'*hupokeimenon*, en tant que mouvement linéaire, rend possible le temps sublunaire ceci et là, qui devient, *de facto* ou immédiatement autre, puisque tout mouvement linéaire tend vers son contraire, le substrat est donc principe du changement, la possibilité du mobile en tant que mobile présent ou donné par la sensation<sup>380</sup>. Si nous avons désormais un substrat pour le temps du ciel et un autre pour le temps humain, il nous en faut encore un autre pour rendre compte du mouvement du temps humain puisqu'il existe trois temps, le temps du ciel, le temps physique et le temps des

---

<sup>378</sup> « Puis donc que nous ne pouvons pas raisonnablement supposer que ciel et astre soient l'un et l'autre en mouvement, ni que l'astre seul se meuve, il reste que ce sont les cercles qui sont en mouvement et que les astres sont immobiles et transportés sur les cercles auxquels ils sont fixés », Aristote, *Du ciel*, II, 8, 289b, 33-34. Selon W. Jaeger (op. cité, pp. 490-491), cette modélisation aristotélicienne des orbites des planètes provient de la théorie d'Eudoxe. En effet, selon Simplicius : « Callippe de Cyzique, après avoir étudié avec l'ami d'Eudoxe, Polémarque, vient à Athènes après le second et passa son temps avec Aristote à corriger et à compléter les découvertes d'Eudoxe. »

<sup>379</sup> Jaeger ne saute pas le pas, comme nous le faisons, en faisant du *substratum* une application au monde sublunaire de la conception du mouvement des orbites des planètes du monde supralunaire, bien qu'il n'en soit pas loin. (opus cité, p. 397 et 398). Je pense que la conception des orbites des planètes est la solution trouvée avec Callippe d'un problème qui touche la division entre mouvement et éternité. Inscire des astres sur des orbites est une thèse véritablement géniale trouvée par ces deux astronomes, lorsque le feu a été chassé du ciel comme attracteur des planètes et avec lui la notion d'éther (*Météorologiques*, 339b 21-23). C'est si génial qu'on aurait tort de ne pas rapprocher le *substratum* du vivant qui l'a produit.

<sup>380</sup> Depuis l'analyse de Trendelenburg (E. Berti, 1991, pp. 53-72, p. 62) cette notion aristotélicienne de substrat est devenue la proie de l'analyse catégorielle, figeant cette dernière dans une confusion entre *locus* et *situ*. Le substrat est principe formel du mouvement, ce qui rend possible sa motricité et non ce qui le fige dans son lieu « propre » ici et maintenant, même si le mobile finira par atteindre son lieu propre, mais seulement au terme de son mouvement et non en son début. C'est la confusion déjà notée entre *ousia* et *parousia* chez Heidegger.

vivants. Il nous faut alors un équivalent des orbites des planètes et du *substratum* des mobiles du temps physique afin d'envisager le temps des êtres animés, ce sera quelque chose en rapport avec le mouvement entéléchique, une continuité sur laquelle est appuyé le temps des vivants des animaux aux hommes. Il y a bien un *substratum* pour ces trois temps que sont le temps du ciel, le temps physique et le temps biologique car toute substance est appuyée sur ce dernier, comme ceci est confirmé dans ce passage de la *Physique*<sup>381</sup> :

*« Mais comme advenir est dit en plusieurs sens, et que d'un côté, certaines choses ne sont pas dites advenir mais devenir ceci, et que d'un autre côté seules les substances adviennent absolument, concernant les autres choses il est manifeste qu'il est nécessaire que quelque chose soit sous-jacent, à savoir ce qui devient [...] ; mais que les substances aussi et tous les autres étants qui sont absolument adviennent à partir d'un substrat, cela deviendra manifeste à l'examen. Toujours, en effet, il y a quelque chose qui est sous-jacent d'où la chose advient, par exemple les plantes et les animaux adviennent à partir de la semence. Mais en général les choses adviennent absolument, les unes par changement de forme, par exemple une statue, d'autres par addition, par exemple les choses qui croissent, d'autres par soustraction, par exemple l'Hermès à partir de la pierre, d'autre par composition, par exemple une maison, d'autres par altération, par exemple les choses qui changent du point de vue de la matière. Et toutes les choses qui adviennent de cette manière, il est manifeste qu'elles adviennent à partir de substrats. »*

La conception aristotélicienne de l'entéléchie ne provient nullement de la biologie<sup>382</sup> puisqu'on la retrouve en physique et en cosmologie, mais il faudra au Stagirite montrer qu'il existe bien un tel mouvement de puissance chez les vivants, des animaux aux plantes. À rebours, il faudra ensuite replacer les nouvelles découvertes biologiques au sujet de ce mouvement dans les autres domaines pour éclairer de manière majorante les mouvements qui y sont aussi déjà modélisés. Tout cela étant rendu

<sup>381</sup> Aristote, *Physique*, I, 7, 190a 31-190b 10, trad. P. Pellegrin, pp. 103-104.

<sup>382</sup> Jaeger, pp. 398-399 : « On a toujours supposé que cette dernière signification de l'entéléchie était la signification originelle, et que ce concept en avait été développé tout d'abord à propos des organismes vivants [...]. L'entéléchie a une signification logique et ontologique, et, par conséquent non biologique ». Jaeger oublie, ce nous semble, le mouvement retour de l'analogie, du biologique vers le physique et vers le biologique ainsi que vers le cosmologique. Si l'entéléchie n'est originellement pas tirée du biologique, c'est bien le biologique qui va être le terrain de sa mise à l'épreuve, de sa falsification dirait-on aujourd'hui de manière épistémologique.

possible par une continuité qui va de la cosmologie à la physique et de la physique aux vivants en passant par les plantes, continuité naturelle sur laquelle Aristote insiste encore dans son *Histoire des animaux*<sup>383</sup> :

« Ainsi la nature passe petit à petit des êtres inanimés aux êtres doués de vie, si bien que la continuité empêche d'apercevoir la frontière qui les sépare [...]. En effet, après le genre des êtres inanimés se trouve d'abord celui des végétaux. »

Ayant retracé la continuité du ciel à l'homme, continuité faite de sauts qualitatifs divers apparents que nous préciserons, il reste à éprouver l'assertion de W. Jaeger qui est la suivante : la logique précède-t-elle la recherche naturelle, la biologie ? Peut-on admettre la proposition selon laquelle : « *L'entéléchie a une signification logique et ontologique, et, par conséquent non biologique.* » ?

Dans les *Parties des animaux*, au livre I, Aristote précise la méthode (*methodos*) qui doit être utilisée en *Physique*, au sens ionien du terme<sup>384</sup>. Il doit exister, avant tout, une science de cet objet distinguable d'une culture (*paidéia*) sur cet objet (639a 3-4). Pour cela, il convient de poser des notions (*horos*) ou des règles méthodiques dans l'exercice des démonstrations de cette activité (639a 13-14). Or, les démonstrations au sein des sciences de la nature, ne sont pas les mêmes que celles en usage dans les sciences théorétiques (640a 2-3) :

« Alors en effet que dans les unes c'est ce qui est qui est le principe, dans l'autre, c'est qui vient à l'être. »

La physique ne prend en charge que l'être en devenir, comme ceci est précisé ensuite : « *la manière dont chaque chose vient à l'être plutôt que la manière dont elle est*<sup>385</sup>. » (12). Il faut également accepter la réciproque qui vient plus loin dans le texte en (641b 12) : « *Autre chose : les objets abstraits ne peuvent concerner la science naturelle,*

---

<sup>383</sup> *Histoire des animaux*, VIII, 588b 3-8, trad. Pierre Louis.

<sup>384</sup> Aristote, *Parties des animaux*, livre I, trad. J.-M. Le Blond, G.F. 1995, Aubier, 1945.

<sup>385</sup> C'est la *Physique* d'Aristote qui donne l'illusion d'un oubli de l'être puisque la physique ne s'occupe que des mobiles en mouvement et en changement. Heidegger voulait faire sa thèse sur Aristote mais au lieu de ce travail fondamental, c'est l'ouvrage inachevé *Sein und Zeit* qui sera proposé à l'institution (il manque en effet, la troisième partie). Sa lecture d'Aristote est précise lorsque ce dernier parle du *Traité du temps* de la *Physique*, mais pour le reste de l'œuvre, on ne trouve guère de références, il occulte, en outre, magnifiquement toute la biologie d'Aristote soit 1/3 de l'œuvre du Stagirite... Cf. Rémi Brague, *Aristote...*, p. 55.

*puisque la nature fait tout en vue d'une fin.* » Si la science de la nature ne s'occupe que de l'être en devenir, les êtres abstraits et séparés, analysés par la science théorique, ne sont pas pris en charge par cette même physique. Ceci est confirmé, en outre, en *Métaphysique*, au sujet de la sphère géométrique d'airain, Aristote avance que même réalisée par l'art, par le biais du matériau qu'est l'airain, la sphère, qui est un être séparé, continue à ne pas pâtir du devenir<sup>386</sup> :

*« Il est donc manifeste que la forme non plus, ou quelque soit le nom qu'il faille donner à la configuration réalisée dans le sensible, n'est pas soumise au devenir, que d'elle il n'y a pas génération... »*

Si donc les formes ne sont pas dans le devenir, elles se retrouvent dans le devenir sublunaire, sans pâtir de la génération et de la corruption. C'est la raison pour laquelle le *substratum* a pu être affublé d'une forme qui sera une ligne qui va de gauche à droite afin de rendre compte du mouvement physique. Dans la mesure où le sensible est toujours accompagné de forme, alors faire la recension de tous les sensibles ce serait faire la recension de toutes les formes. Afin de mener à bien cette enquête physico-logique, il conviendrait alors de « *recueillir les faits* » (14). Il ne s'agira donc pas d'imposer une conception *formelle* sur la réalité, mais d'épouser les réalités sensibles afin de se procurer un champ de covariation des phénomènes naturels, champ de covariation qui, comme le cristal brisé, séparera et distinguera des formes naturelles (19). Pourquoi alors introduire une cause finale alors que la combinatoire des formes pourrait nous donner les possibles formels ? Parce que la cause finale, qui est principe de la nature, procure la continuité naturelle et, en cela, elle n'est pas réductible à la cause matérielle, comme le soutiendra Empédocle (640b)<sup>387</sup> : « *Il faut donc parler de sa configuration. C'est-à-dire de ce qu'est la forme.* » La cause matérielle n'aborde les phénomènes physiques que sous l'angle des matériaux, alors que la cause formelle rend compte des configurations, des formes (εἶδος, *eidos*). On comprendra alors que la forme dans le domaine physique ne pourra être identique à la forme dans le domaine

<sup>386</sup> *Métaph.*, Z, 8, 1033b 5-7.

<sup>387</sup> *Métaph.*, A, 3 985a 22.

théorétique. La forme en physique est soumise au devenir à cause de la *stérésis* et on la dégagera à partir d'hypothèses alors que la forme dans le domaine théorétique est soumise à des principes ou postulats qui ne sont pas soumis à la temporalité et qui ne se comprennent pas à partir d'hypothèses, comme cela est posé dans ses *Seconds Analytiques*. En conséquence de quoi, les syllogismes ne pourront nullement être utilisés au sein de l'enquête physique, comme l'avait fait remarquer Jonathan Barnes<sup>388</sup>. Il n'en demeure pas moins que la cause finale est première génériquement et naturellement puisque sinon on ne saurait où chercher une substance ! On rentrerait dans l'aléatoire logique et le hasard événementiel, occultant la constance des appariements visuels et reproduisant les mauvaises tragédies, citons en 639b 11-14 :

« *De plus, en tout devenir naturel nous observons plusieurs causes, la cause en vue de laquelle et la cause à partir de laquelle se fait le changement ; il faut donc déterminer, sur ce point aussi, laquelle se trouve être première et laquelle est seconde. Il semble que la première cause soit celle que nous appelons "en vue de quoi" [...].* »

La cause qui rend compte du « en vue de quoi » est la cause finale, Aristote utilise le terme *télos* en 639b 27, afin de la qualifier. Pour l'heure on peut donc la qualifier de cause « de ce qui tend vers un but ». Ce but est-il naturel ou fait-il partie de la méthodologie qui ne peut exercer son office qu'en posant qu'il existe des fins, c'est-à-dire des liens possibles entre substances ? En clair, sont-ce les formes dans la matière qui obligent à relier les substances naturelles ou bien ces formes sont-elles projetées par les substances pour les relier ? Comme le dit Aristote dans son *Génération et Corruption*<sup>389</sup>, ce ne sont pas nos yeux qui poussent les feuilles à devenir plus grandes ou à passer du vert vers le marron. De la même manière, ce ne sont pas nos yeux qui perçoivent une alternance entre jour et nuit, une alternance entre veille et sommeil, scandant un temps humain (rythme circadien). Il doit donc bien exister des formes au sein même de la nature que l'analyse formelle peut retrouver même si ces dernières seront toujours corrompues et

---

<sup>388</sup> Barnes Jonathan, « Aristotle's Theory of Demonstration », *Phronésis*, vol. 14, n° 2, 1969, pp. 123-152.

<sup>389</sup> Cf. notre tome I, p. 217.

imparfaites. Maintenant, si l'on séparait des êtres naturels en dotés « de vie » ou « non dotés de vie », les sciences naturelles ne seraient pas identiques car on laisserait de côté la question de l'âme. De sorte qu'Aristote avance (641a 24-27) :

« [...] le naturaliste doit connaître ce qu'est l'âme ou cette partie spéciale de l'âme, et tout ce qui accompagne son essence, d'autant plus que nature se dit en deux sens : la matière et la substance. C'est cette dernière qui joue le rôle de moteur de fin. »

Si Aristote sépare la cause matérielle de la cause finale, c'est pour mieux sauver l'âme puisque l'âme est principe moteur et de fin, principe non réductible à la matière qui n'est que le réceptacle que du changement (μεταβολή : *métabolè*). C'est cette tentative de sauvetage de l'âme, qui va plus tard être le fondement de la distinction, comme nous le verrons, entre objets physiques qui possèdent une âme et les objets physiques qui en sont dépourvus, ce que l'on nomme désormais respectivement la biologie et la physique. Si donc l'on réduit l'homme au temps proposé dans la *Physique* d'Aristote, on réduit ce dernier à un inanimé, à un objet, à une chose. On comprend donc que son traité de *Physique* ne fait mention que d'une partie de la physique, celle qui a en charge les êtres sans âmes. Mais au début de son enquête sur la physique, cette distinction n'est pas encore opérée, ces deux genres d'objets sont encore sous une même science qu'est la physique<sup>390</sup>. Ceci est encore plus manifeste en *Métaphysique* lorsqu'est donnée la définition de la substance, selon la tradition, dont il est fait mention ici. Au lieu de s'arrêter aux substances que sont les êtres dotés d'une âme et les êtres qui en sont dépourvus, le Stagirite donne alors l'extension de ce qui est entendu par substance à son époque et par là même, l'extension de ce qu'était la *Physique*<sup>391</sup> :

---

<sup>390</sup> Jacques Brunschwig avance : « *Simplicius* avait déjà remarqué (*Phys.* 801) que le terme *kinésis* est utilisé dans la *Physique* en deux sens différents : un sens large dans lequel le mot équivaut à celui de *métabolè* et recouvre quatre espèces de changements [...] et un sens plus étroit dans lequel *kinésis* n'équivaut plus à *métabolè* (qui reste générique) et désigne seulement les trois espèces de changements non substantiels à l'exclusion donc de la génération et de la corruption. », « Qu'est-ce que la *Physique* d'Aristote ? », in *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Opus cité, pp. 10-40, pp. 32-33.

<sup>391</sup> *Métaph.*, Z, 2, 1028b 8-12.

*« Aussi appelons-nous d'ordinaire des substances, non seulement les animaux, les plantes et leurs parties, mais encore les corps naturels, tels que le Feu, l'Eau, la Terre, et chacun des autres éléments de ce genre, en y ajoutant toutes les choses qui sont ou des parties de ces éléments, ou composées de ces éléments, soit de parties, soit de la totalité des éléments, par exemple l'Univers physique et ses parties, je veux dire les astres, la Lune et le Soleil. »*

L'extension de la notion de substance va donc des plantes aux animaux, jusqu'à l'univers physique que sont les astres ; l'univers fait également partie de la physique, comme ceci est mentionné de manière explicite ici. Mais ce n'est pas tout... On apprend au livre delta qu'il convient de ranger également parmi les substances, les êtres séparés que sont les nombres mais aussi, ce qui est conforme à l'esprit grec : les êtres divins<sup>392</sup> :

*« Substance se dit des corps simples, tels que la Terre, le Feu, l'Eau et toutes choses analogues ; en général, des corps et de leurs composés, tant les animaux que les êtres divins ; et enfin des parties de ces corps. »*

Au regard de la notion de *phusis* qui précède le Stagirite, les dieux, les astres, les hommes, les animaux, les plantes, les éléments, les nombres, sont autant de substances naturelles. Nous savons déjà que les parties des corps, les éléments, sont procurés par la cause matérielle. On doit admettre également qu'en séparant la méthode en physique et la méthode utilisée en mathématique (science théorique), que sont exclus de la physique : les figures et les nombres qui ne sont pas dans le temps, dans le devenir. C'est ensuite la notion d'âme, qui vient d'être introduite, qui va nous permettre de classer ces substances. Afin de poser sa cause finale, le Stagirite a besoin de la notion d'âme. C'est l'âme, ou une partie de celle-ci, qui est « cause de la fin », qui joue « le rôle moteur », c'est donc elle qui devra supporter la cause finale, c'est elle qui devra supporter le devenir naturel. Mais une partie de l'âme devra également rendre compte des objets abstraits de la science théorique, objets qui ne sont pas dans le devenir. Ce n'est donc qu'une partie de l'âme dont traitera la science naturelle. Lorsque cette partie

---

<sup>392</sup> *Métaph.*, Δ, 8, 1017b 10-12.

spéciale de l'âme, qui doit rendre compte de la cause finale, du devenir, est formellement envisagée, il revient au mouvement d'en être le lieu d'explication. Si l'âme qui rend compte des objets séparés de la science théorétique analyse la forme non engagée dans le devenir, la science naturelle analyse la forme engagée dans le devenir, c'est-à-dire le mouvement. Ceci est, du reste confirmé en *Métaphysique*<sup>393</sup> :

« Ainsi donc, dans les êtres immobiles, on ne saurait admettre l'existence, ni du principe du mouvement ni d'un Bien en soi. Telle est aussi la raison pour laquelle les mathématiques ne démontrent rien par cette sorte de cause, qu'elles ne démontrent pas davantage par le mieux ou par le pire et même aucun mathématicien ne fait allusion à rien de pareil. »

Voilà donc définitivement exclus de la physique aristotélicienne les objets de la mathématique que sont les nombres et les figures dans la mesure où ces substances sont immobiles et qu'ils n'ont pas et n'auront jamais la capacité (puissance) d'un tel mouvement. Il y a donc désormais deux types de formes et *a fortiori* deux genres de substances : la forme non mue qui rend compte des êtres séparés que sont les nombres et les figures et la forme mue, le mouvement qui doit faire état des êtres en mouvement. La cause formelle est alors strictement consignée dans la science théorétique. Lorsque cette dernière est engagée en physique, elle devient nécessairement finale de manière conditionnelle. En physique, la cause formelle est toujours finale car les objets sont toujours envisagés comme étant en mouvement. Aristote dégage alors deux types de mouvements : le principe de la croissance ou *génésis* et le principe du transport (*kinésis*) (641b 5-10). Disons simplement ici que la *génésis* rend compte des mouvements de l'être en devenir en son lieu propre, changements soumis à la génération et la corruption, alors que la *kinésis* envisage le mouvement de l'être en devenir dans la sphère dans laquelle il a la capacité de se mouvoir (mouvement local)<sup>394</sup>. L'analyse de la *génésis* rendra plus particulièrement compte des êtres animés dotés d'une âme et l'analyse du transport se fera plus efficace lorsqu'il s'agira

<sup>393</sup> *Métaph.*, B, 2, 996a22-24.

<sup>394</sup> Cf. *Physique*, II, 1, 192b 14 ; V, 1, 225b 7, 260a 27, *Du ciel*, IV, 3, 310a 23 ; *Métaphysique*, K, 12, 1068a 10.

d'étudier les êtres inanimés qui seront appelés « mobiles » dans sa *Physique*<sup>395</sup>. Mais avant de diviser le mouvement retenons la définition générique qu'il en donne en 641b 23-26 :

*« Nous déclarons donc que ceci est en vue de cela partout où se manifeste un terme vers lequel se dirige un mouvement, s'il n'y a pas d'obstacle. Par suite, il est évident qu'il existe un principe de ce genre, ce que précisément nous appelons nature. »*

Selon le Stagirite, rentre dans le cadre de la nature tout ce qui tend vers un terme (*télos*). Il n'est pas précisé ici si le mouvement connaît le terme vers lequel il se dirige (cause finale interne) ou bien si l'atteinte de ce terme est le fait d'une nécessité qui lui est extérieure (cause finale externe). Méthodologiquement, cependant, la recherche de la cause formelle est déclenchée à chaque fois où se manifeste un terme. C'est le terme du mouvement qui permet de qualifier ce mouvement ; ainsi en va-t-il de la semence et de l'être ; s'il l'on ne pouvait observer des êtres permanents, on n'en rechercherait pas les origines. Afin d'appuyer son raisonnement Aristote, en effet, se sert d'un exemple prototypique de mouvement selon la *génésis*. Le terme du mouvement de la semence est l'être et la semence elle-même est devenir. Ce qui est dit de la manière suivante : *« Ajoutons que la semence est en puissance – et nous connaissons le rapport de puissance à entéléchie »*. Une fois posé le terme, la fin, il ne reste plus qu'à faire le chemin à rebours pour déterminer la nécessité, les conditions nécessaires afin que le mouvement arrive à son terme. Ceci est expliqué également en prenant comme exemple la respiration<sup>396</sup> :

*« Il faut donc procéder de la façon suivante : pour la respiration, par exemple, montrer, d'une part qu'elle est en vue d'une telle fin, et d'autre part, qu'à l'atteinte de cette fin tels moyens sont nécessaires. »*

Seulement, une fois la cause finale entendue, le mouvement retour dont le champ est la nécessité (*anankè*) est-il entièrement à étudier sous l'angle de la cause matérielle ? Selon Empédocle, c'est le cas, selon

---

<sup>395</sup> Cf. Ackrill J, « Aristotle's distinction between *Energeia* and *kinesis* », in *New Essays on Platon and Aristotle*, R. Bambrough ed., New-york, Humanities press, 1965, pp. 121-141.

<sup>396</sup> Toujours le même développement en *Physique*. 641b.

Aristote, il convient d'ajouter un autre conditionnement : c'est la notion d'obstacle<sup>397</sup> :

« La nécessité signifie donc tantôt que, la fin étant telle, l'existence de certaines conditions est requise, tantôt que les choses sont ainsi et que telle est leur nature. »

En somme, si la cause matérielle maintient la *génésis* dans son genre, c'est-à-dire que le germe de taureau ne donne pas une vache, un germe de taureau ne donnera un taureau que sous certaines conditions qui devront être réunies afin que ce germe donne bien un taureau (par exemple la chaleur). C'est une nécessité conditionnelle, le « à condition que ». Posons enfin cette première synthèse des mouvements abordés :

La *kinésis* (le mouvement) rend compte de tous les transports :  
- *Phora* : le transport linéaire du mouvement local des substances sublunaires. Le *substratum* rend possible ce transport en le laissant s'écouler sur lui-même.

- *Auxésis/phistis* (augmentation, diminution) selon la quantité au sein d'une substance.

- *Alloiösis* (l'altération qualitative<sup>398</sup>) de la substance qui provient soit de la sensation, soit de la *phantasia*.

- *Metabolè* (le changement se fait selon la génération (accroissement, *génésis*) et la corruption (décroissement, *phthora*) en lien avec la matière.

Le mouvement local est toujours premier, il anime le reste des substances de la nature. Il est premier puisque la génération ne peut être première ; un long hiver pourrait par exemple empêcher toutes les semences de pousser durant toute une année rendant impossible la nutrition des vivants et leur reproduction. La *phora* ne peut donc être première contrairement à ce que les religieux dogmatiques soutiennent le plus souvent et que la théorie du grand hiver aristotélicien, exposée dans ses *Météorologiques*<sup>399</sup>, réfute assez facilement. Le temps humain est en troisième position selon le devenir, il y a d'abord l'avenir (*to mellon*)

---

<sup>397</sup> *Parties des animaux*, 642a 32-34, trad. J-M. Le Blond.

<sup>398</sup> *De la longévité et de la brièveté de la vie*, 465b 25-30, trad. J. Tricot.

<sup>399</sup> *Météorologiques*, I, chap. 14, 352a 20-35.

supralunaire, puis le devenir (*to estai*) sublunaire et enfin l'advenir (*gigomai*) des vivants dont l'humain. La dimension expérimentale ne fait aucun doute à lire les traités biologiques. Cependant, un passage de la *Métaphysique*, viendra jeter le trouble<sup>400</sup> :

« D'un autre côté, enfin, en ce qui concerne la génération des êtres, les actions et tout changement quel qu'il soit, nous croyons en avoir la science lorsque nous connaissons le principe du mouvement, principe qui est différent de la fin, et même opposé. »

Cette réflexion nous oblige à revenir en arrière et à reprendre la définition de la nature donnée précédemment : « Nous déclarons donc que ceci est en vue de cela partout où se manifeste un terme vers lequel se dirige un mouvement [...] ». La cause finale s'est incorporée dans la forme, de telle sorte que le principe du mouvement n'est plus à rechercher en son terme mais dans son opposition à cette fin. Ce qui nous amène à répondre à la proposition de W. Jaeger. L'entéléchie comme forme, pour l'instant, indéterminée, est-elle d'abord formelle, c'est-à-dire issue d'un domaine en excentration avec le domaine biologique ? Si oui en quoi l'expérimentation nous permettra-t-elle de mieux définir cette forme ? À quoi bon étudier les animaux et les plantes si nous savons déjà que les formes à découvrir seront des formes existant déjà en géométrie ? C'est tout l'intérêt du concept d'entéléchie que de montrer que si les formes possibles de la géométrie sont produites à partir du possible absolu, du possible logique (*dunaton*), les formes de la biologie, toujours accompagnées de matière, sont le produit de la *dunamis*, qui, au sein du monde sublunaire, choisit toujours le chemin le meilleur<sup>401</sup>, comme cela est bien confirmé par ce passage de son *Marche des animaux*<sup>402</sup> :

---

<sup>400</sup> *Métaph.*, B, 2, 996b 22-24.

<sup>401</sup> Le chemin de l'entéléchie ne serait pas le chemin de la perfection en acte mais celui du plus simple relativement à la complexité combinatoire, du plus court relativement au temps du ciel, du plus intelligent (relativement aux autres animaux ou aux autres humains), en somme du plus « génial » pour le dire à la manière de Goethe. Goethe avançait déjà (in Johann Peter Eckermann, *Conversations avec Goethe (Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens)*, trad. Délerot, vol. 2 chez Charpentier, librairie éd, Paris, p. 8) : « Chaque entéléchie, en effet, est une partie d'éternité, et le peu d'années qu'elle reste unie au corps terrestre ne la fait pas vieillir. Si cette entéléchie est d'une espèce inférieure, son empire, tant qu'elle est obscurcie par le corps, sera restreint ; c'est alors le corps qui gouverne, et quand celui-ci vieillit, elle ne peut le soutenir ni l'empêcher de déchoir. Mais si

## MÉTABILOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

« L'un de ces principes est que la nature ne fait rien en vain, mais réalise toujours le meilleur parmi les possibles qui correspondent à l'essence de chaque animal. Aussi quand une chose est meilleure de cette façon, elle l'est aussi conformément à la nature. »

Le mouvement entéléchique naturel ne rend pas compte de l'intelligence « organisatrice » du *noûs* (*noûs kubernetes*) d'Anaxagore (*dunaton*) ou de l'« harmonie » pythagorico-platonicienne mais épouse l'économie du monde du vivant car seuls les mouvements des vivants (*kinésie*) peuvent accomplir le meilleur, le parfait, le déictiquement déjà là quelque part qu'il convient de chercher. Le vivant choisirait toujours le chemin le plus court, ce qui rapproche déjà ce type de mouvement de la droite géométrique selon la définition usuelle reprise par Kant : « *entre deux points, la distance la plus courte est une droite*<sup>403</sup> ». En quoi ce chemin serait-il le plus court ? En temps ? En espace ? En énergie ? En grandeur de mouvement qui n'est le produit que de la mesure ? Mais la mesure de quoi ? De l'espace, du temps, de l'énergie ? Aristote se contente au début de son *De Anima* de nous dire que l'âme : « *se présente comme la droite* » et ne peut être une tangente à une quelconque notion de sphère ou de cercle qu'il rejette de son modèle<sup>404</sup>. Ce principe d'économie biologique inséré au sein même de la nature, accuse (au sens des catégories, *kategorein*) la forme de formalisme c'est-à-dire d'excès de forme, ce qui sera notre réponse à la proposition de W. Jaeger. C'est la matière qui va déformer la forme pour la modeler en une autre forme

---

*l'entéléchie est puissante, comme c'est le cas chez tous les génies, alors non seulement elle animera et pénétrera le corps, mais encore, vu la supériorité de l'esprit, elle fera prévaloir sans cesse son droit à une éternelle jeunesse. Ainsi nous verrons chez les hommes extraordinaires, même durant la vieillesse, renaître des époques d'une productivité singulière. Il semble alors que toujours à nouveau que toujours un rajeunissement temporaire se fasse en eux, et c'est là ce que j'appelle un retour à la puberté* ». Denise Blondeau définira même le *Faust* comme « l'homme-entéléchie ».

<sup>402</sup> *Marche des Animaux*, I, 2, trad. Pierre Louis.

<sup>403</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, introduction, V, III, 38 : « *Un principe quelconque de la géométrie n'est pas davantage analytique. Que la ligne droite soit entre deux points la plus courte, c'est une proposition synthétique. Car mon concept de droit ne contient rien qui se rapporte à la quantité, mais seulement à la qualité.* », *Œuvres philosophiques I*, A. trad. J.-L. Delamarre & F. Marty, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980, p. 770.

<sup>404</sup> *De Anima*, 403a 13. Dans ce passage Aristote pense le rapport corps et âme grâce à la notion de tangente, on comprend alors que l'âme est comparée à la sphère d'airain et que les mouvements du corps sont comparés à la droite qui devient alors une tangente en se rapprochant de ladite sphère.

particulière, toujours identique à la forme théorique initiale, mais adaptée à une espèce particulière de la « chose » qui n'est pas encore un objet de perception. Le mouvement entéléchique que nous avons opposé au mouvement dialectique à la fin de la première partie nous a donné une définition négative qui servira de forme à suivre. Nous avons vu que ce mouvement ne pouvait être un mouvement circulaire, mouvement qui appartient aux orbites des planètes. Si le mouvement entéléchique tend de A vers B, il devra donc tendre de A vers Non-A qui est sa négation et donc la possibilité de sa fin propre comme changement absolu. Le mouvement entéléchique ne serait pas entraîné dans son contraire que par la corruption de l'espace/temps, que par la contingence, mais bien aussi et, plus fondamentalement, par son « programme interne » qui devrait le faire disparaître en tant que mouvement de l'altérité, mouvement de A vers B. A vers B signifiant que A ne sera plus A, qu'il disparaîtra. Essayons donc de suivre le Stagirite dans son enquête sur l'isolation d'un mouvement que nous nommons entéléchique.

Nous avons admis qu'il existait un substrat pour chaque mouvement :

- Le mouvement circulaire du substrat supralunaire (*kuklophoria*) : orbites des planètes.

- Le mouvement linéaire (*phora*) des mobiles sublunaires de la physique : le *substratum* au sens usuel du terme.

- Nous devons donc chercher le substrat pour les êtres animés. Pour arriver à pareille fin il nous faudrait un troisième genre de mouvement qui n'existe pas dans l'interprétation classique. En effet, nous n'avons plus de genre logique de mouvement puisque le mouvement  $A \rightarrow A$  (mouvement du même) et  $A \rightarrow B$  (mouvement de l'autre) sont les deux seuls mouvements possibles et qu'ils sont déjà utilisés, l'un pour rendre compte du ciel et l'autre afin d'envisager des substances physiques sublunaires et donc le changement. Nous sommes alors obligés de passer du tout à la partie, du genre à l'espèce, il n'y a pas d'autres possibles.

$A \rightarrow A$  : mouvement circulaire parfait.

$A \rightarrow a$  : mouvement en spirale de perfectionnement dit « dialectique ».

## MÉTABILOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

$A \rightarrow B$  : mouvement linéaire parfait rectiligne (parfaitement rectiligne).  
 $A \rightarrow b$  : mouvement non linéaire en perfectionnement rectiligne dit  
« entéléchique ».

Si donc nous devons bien accepter que la logique précède le biologique ce sera au biologique de rendre compte de la tension du transport  $A \rightarrow b$  puisque  $b$  est devenu espèce, c'est-à-dire genre-cesti dans un corps situé là, dans un monde particulier.

## II-2) L'enquête naturelle sur le devenir sublunaire et l'advenir des vivants

L'étude biologique des animaux (éthologie) n'est pas de l'ordre encyclopédique, le Stagirite, par cette enquête, tentera de découvrir le principe qui gouverne le devenir dans le monde sublunaire, la génération des animaux, avant d'étudier une génération plus particulière et plus complète, celle de l'homme. En politique, la méthode sera la même puisqu'il s'agira de réunir toutes les constitutions connues avant d'engager des réflexions sur les principes politiques. Ce programme de recherche du devenir, au sein du monde sublunaire, sera posé dans son traité *Parties des animaux*<sup>405</sup>. Si ce programme ne possède pas les attributs d'une démarche véritablement expérimentale (on ne retrouvera pas l'équivalent astronomique de l'analemme dans la mesure où la dissection n'était pas systématiquement utilisée<sup>406</sup>), il faut admettre que l'on doit faire fi d'un tel appareillage outillé<sup>407</sup>, pour mieux « sauver les phénomènes », pour mieux sauver le devenir (cause efficace)<sup>408</sup>. Nous aimerions vraiment souligner que seuls les animaux peuvent procurer à la

---

<sup>405</sup> Selon Marwan Rashed (« Agrégat de parties ou vinculum substantiale ? Sur une hésitation conceptuelle et textuelle du corpus aristotélicien »), Aristote aurait voulu placer ce traité en introduction de l'ensemble du corpus zoologique. On retrouve, du reste, la recherche d'une cause finale, dès le chapitre II, de ce même ouvrage, in A. Laks & M. Rashed éd., op. cité, pp. 185-202, p. 190 & note 16.

<sup>406</sup> La dissection proviendrait d'Anaxagore, elle est connue par d'Hérodote (IV, 58 : « [...] en ouvrant les animaux, on peut juger qu'il en est bien ainsi ». Le premier traité d'anatomie sera, selon Galien, celui de Dioclès de Carystos auquel Aristote reprend probablement l'idée de faire des planches qui ont été perdues ; cf. Byl Simon, « Controverses antiques autour de la dissection et de la vivisection », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 75, fasc. 1, 1997, *Antiquité*, pp. 113-120, p. 114. L'influence de sa femme Pythias d'Assos, qui expliquera son exil sur cette île, n'est pas à négliger puisque cette dernière était embryologiste et biologiste. Ils ont probablement fait ensemble quelques études et dissections ; on regrettera qu'Armand Marie Leroi ne lui ait pas fait une petite place dans son histoire, cf. *La Lagune. Et Aristote inventa la science*, trad. de l'anglais par Catherine Dalimier, Flammarion, 2017.

<sup>407</sup> La dissection n'était effectuée que sur les animaux et non sur les humains, selon les dires d'Aristote lui-même qui admet en 689a 17-20 : « *Les parties internes des hommes sont tout particulièrement ignorées, au point qu'il faut les étudier par référence aux parties des autres animaux dont la nature est proche de l'Homme.* » La biologie animale, dans ce cadre technique, ne semble pas une finalité, la biologie animale devra tendre vers une biologie humaine.

<sup>408</sup> Ce principe a été posé dans la démarche astronomique de la philosophie ionienne, selon Simplicius (*De caelo*, II, 43), cité par J.-M. Le Blond, op. cité, p. 66. Ce principe doit être rapproché de la cause efficace, cause aristotélicienne souvent délaissée par les commentateurs, ce que nous expliquerons peu après.

philosophie du Stagirite un terrain possible d'analyse du devenir sublunaire. Si Aristote avait engagé son analyse de la cause finale en prenant pour objet l'homme, gageons qu'il aurait perdu toute chance de sortir du borborygme éléate et mégarique<sup>409</sup>. Rappelons simplement, dans le registre psychologique, qu'Aristote fait son entrée dans l'histoire de la pensée comme modérateur d'un débat qui aura lieu à Athènes entre Platon et Parménide, dans le dialogue que l'on a nommé le *Parménide*<sup>410</sup>. Par la lecture de ce dialogue, on peut saisir toute l'étendue d'un problème dont il aurait mieux valu taire l'existence : le devenir n'est pas et n'existe pas, affirmera Parménide. À quoi Aristote rétorquera, plus tard, de façon éristique<sup>411</sup> :

« Par conséquent, ces théories suppriment le mouvement et la *génésis*<sup>412</sup> des choses. Par exemple, ce qui a été assis restera toujours assis, il ne se relèvera plus une fois qu'il sera assis, attendu que ce qui ne peut actuellement se relever est dans l'impuissance de se relever. »

Il est évident qu'à se perdre dans ce genre de réfutations éristiques, Aristote n'arrivera jamais à faire vaciller la philosophie éléate et sa branche mégarique. Au contraire, le mode d'exposition philosophique des théories au sein d'un bâtiment ou d'une salle où ne règnent que des êtres inanimés, donnera plutôt raison aux thèses éléates, tant il est vrai, en outre, que les philosophes des villes sont ignorants des faits qui se déroulent dans la nature. Philosophier en marchant directement dans la nature sera déjà réfuter la thèse mégarique puisque la nature pullule de mouvements divers et variés qui éveillent tous nos sens. Nous pensons donc que, de la même manière que S. Freud contournera un principe

---

<sup>409</sup> Pierre Aubenque, reprenant *Métaph.*, Θ, 3, 1046b 29, dira que : « *Les mégariques sont ces philosophes pour qui "il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte et, lorsqu'il n'y a pas d'acte, il n'y a pas de puissance"* », *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 451.

<sup>410</sup> Marie-Laurence Desclos, « Instituer la philosophie : le temps de la succession dans le *Parménide* de Platon », in op. cité, p. 245. Cf. également, Luc Brisson, « Les réponses du jeune Aristote dans la seconde partie du *Parménide* de Platon. Essai de classification », *Revue informatique et statistiques dans les sciences humaines*, XX, 1-4, 1984, pp. 59-79.

<sup>411</sup> Aristote, *La Métaphysique*, Θ, 3, 1047a 14-18, trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire, trad. quasi identique chez Duminil/jaulin, GF, p. 300, Flammarion, p. 1872.

<sup>412</sup> Jules Tricot traduit directement, dans ce passage, *génésis* par « devenir », ce qui est cohérent, mais ce qui est déjà de l'ordre de l'interprétation. Nous comparons les trois traducteurs pour chaque citation.

talmudique par l'étude des rêves<sup>413</sup>, Aristote contournera la thèse éléate par l'étude des animaux, afin d'achever sa critique de cette philosophie, critique qui n'est restée que partielle dans sa *Physique*. L'usage d'une contrescarpe zoologique pour atteindre la place de l'être sera-t-il une stratégie payante ? Disons simplement, qu'engagé que sera le Philosophe sur cette voie, il ne pourra que faire comme les animaux pris pour objet d'étude, c'est-à-dire ne jamais marcher à reculons.

À ce sujet, un lecteur du *De Anima* est pris dans un combat initial qui ne laisse pas de surprendre lorsque le Stagirite introduit la notion d'âme comme principe de motricité, motricité qui révélerait que la substance observée est dans le devenir. En effet, Aristote critique d'abord cette thèse en la rattachant à Démocrite, alors que cela semble une autocritique de sa propre hypothèse<sup>414</sup> : « *Ils font donc l'assomption que l'âme est ce qui fournit aux animaux leur mouvement* ». Le mouvement des animaux peut donc révéler la nature de l'âme par induction. Ayant critiqué cette thèse, il en vient alors à hypostasier totalement la sensation et particulièrement le toucher. Avant que cette question ne refasse surface à la fin de l'ouvrage<sup>415</sup> :

---

<sup>413</sup> *Psaume*, 121, 4. L'utilisation du passage de la puissance à l'acte, dans la *Traumedeutung (Interprétation des rêves)* de Sigmund Freud, est un modèle de compréhension de ce nouage théorique, proposé par l'aristotélisme. En effet, le rêve est le lieu d'une tension entre la vie et la mort, l'activité onirique doit donc bien révéler, au sens expérimental du terme, l'existence d'un processus qui est de l'ordre de l'*energeia*, cf. *Génération des animaux*, V, I, 778b 29-31 & *Métaph.*, Θ, 6, 1048b 1. Plus qu'une herméneutique spéciale, c'est à une compréhension du rapport de la puissance à l'acte que nous convie Freud dans cet ouvrage, prenant pour acquis que de toute façon toute herméneutique est appuyée sur une conception de l'entéléchie, comme tentera de le saisir également Nietzsche avec son concept raté de « Volonté de puissance ».

<sup>414</sup> Aristote, *De l'âme*, I, 2, 404a 9, trad. R. Bodéüs. Dans la mesure où les végétaux ne se meuvent pas, quel est alors leur devenir ? La recherche sur les plantes montre manifestement que la *cause motrice* ne peut être le modèle *efficient* de la *cause finale* ; que le devenir ne peut être prouvé par la motricité. C'est le retour de la prise en compte des plantes dans le *De Anima* qui pousse le Stagirite à hypostasier la sensation et particulièrement le toucher. Seule la sensation peut subsumer l'ensemble du vivant. C'est ce problème qui fera émerger la thèse fautive selon laquelle le toucher est le sens privilégié de l'homme, comme le pensent trop de commentateurs, n'ayant pas pris la mesure de ce *hiatus* théorique. Théophraste semble avoir corrigé cette mésentente interprétative dans son *De sensibus*, § 55, 9, p. 515. Du reste, c'est un reproche que fait Aristote à Démocrite : « *Démocrite et la plupart des physiologues qui traitent de la sensation, professent une opinion des plus étranges en assimilant tous les sensibles à des objets de toucher.* », *De sensu*, IV, 442b 30, trad. J. Tricot, p. 27.

<sup>415</sup> Aristote, *De l'âme*, III, 9, 432b 14, trad. R. Bodéüs.

## MÉTABIOLOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

*« Mais il faut considérer la question du mouvement local : qu'est-ce qui imprime à l'animal le mouvement de locomotion ? »*

Le mouvement local pour les mobiles animés est la locomotion. Quel serait le premier moteur de la locomotion que l'on observe chez les animaux que l'on dit « animés » pour cette raison même ? Réponse : l'âme ou une partie de celle-ci. La question de l'âme et celle seconde de son devenir peut alors être l'objet d'une analyse finale qui restera le modèle de l'âme humaine, modèle qui sera propulsé dans les Éthiques. La cause finale, au sein du vivant, est bien modélisée par induction aux mouvements de locomotion des animaux, la cause finale deviendra bien une cause motrice efficiente. Le devenir de l'homme est suspendu au devenir des animaux, comme le devenir de l'âme est suspendu au devenir que manifeste la locomotion. Cette option théorique précisée, comment la cause finale, encore formelle, va-t-elle prendre chair avec le devenir animal, pris pour matériau d'étude ? Et que deviendra la question du continu ? Citons, en premier lieu, ce passage tiré du livre I des *Parties des animaux*<sup>416</sup> :

*« D'autre part, la nécessité à laquelle presque tous s'efforcent de réduire à peu près toute raison, faute de distinguer les acceptions diverses de nécessaire, ne se rencontre pas de façon identique dans toutes les œuvres de la nature : nécessité absolue dans les êtres éternels, nécessité conditionnelle aussi dans tous les êtres soumis au devenir, de même que dans les objets artificiels, maison, ou quoi que ce soit de semblable ; telle matière est nécessaire si telle maison doit être réalisée, ou quelque autre fin ; il faut que ceci soit produit et transformé, et ceci encore et ainsi de suite sans interruption jusqu'à la fin, jusqu'à ce en vue de quoi chaque chose est produite et existe. Pareillement dans ce que produit la nature. »*

Le finalisme aristotélicien a une extension qui est limitée par la sphère du monde sublunaire. Au sein de ce domaine, qui comprend tous les êtres vivants (hommes, animaux, végétaux), le devenir est seul maître. L'ensemble de ces êtres est soumis à une nécessité conditionnelle, qui est liée au fait qu'ils sont engagés dans le devenir, à la différence de la nécessité absolue qui régent l'être des astres et l'être des objets séparés

---

<sup>416</sup> Aristote, *Parties des animaux*, I, 1, 639b 21-29, trad. J.-M. Le Blond, G.F, 1995 (Aubier, 1945), p. 39.

(nombres, figures)<sup>417</sup>. Pour rendre compte de ce devenir au sein de la nature, il pose plusieurs hypothèses dont la plus centrale est celle d'âme de laquelle découleront des hypothèses secondes. Avant tout, le réceptacle du devenir doit être la notion d'âme<sup>418</sup> :

«...le naturaliste doit connaître ce qu'est l'âme ou cette partie spéciale de l'âme, et tout ce qui accompagne son essence, d'autant plus que la nature se dit en deux sens : la matière et la substance. C'est cette dernière qui joue le rôle moteur et de fin<sup>419</sup>. »

Il faut admettre que le devenir va être logé dans une partie spéciale de l'âme qui accompagnera toujours son essence et en constituera une partie expressive de sa substance, de façon conditionnelle puisque nous sommes dans le monde sublunaire. Cette thèse sera précisée dans son traité *De l'âme* sur lequel nous reviendrons. De plus, le devenir, qui mouvra l'âme, sera manifeste par la motricité générale et la tendance du vivant à tendre vers une fin aussi bien pour une partie de ce dernier (*ergon* : fonction), que pour l'ensemble de ses parties en rapport avec son mouvement local (*phora*). En ce qui concerne l'hypothèse seconde qu'est l'étude de la fin, le Stagirite avance que le terme de tout mouvement sera relié à celle de la mort, ce qui expliquera que la nécessité conditionnelle sera d'autant plus importante que le vivant a un rapport ténu avec cette dimension du vivant. En d'autres termes, l'adaptation au milieu s'explique par le fait que les animaux ne veulent pas mourir, et que les espèces refusent de disparaître<sup>420</sup>. En outre, si les vivants sont davantage soumis au hasard,

---

<sup>417</sup> C'est cette différence entre ces êtres qui rend compte de la distinction entre les *sciences de la nature* (*praxis et poiésis*) et les *sciences théorétiques* (mathématiques & géométrie). Si les sciences théorétiques qui s'opposent aux sciences pratiques prennent en compte la physique (cf. *EE*, I, 1, 1214a 8, *EN*, I, 1, 1095a 5), par contre, le sens restreint de *théorétique* exclut la physique pour ne plus prendre en compte que les mathématiques et la géométrie, ce qui est conforme à cette division pythagoricienne initiale, reprise par la philosophie platonicienne.

<sup>418</sup> La région supralunaire n'étant pas soumise à la cause finale, il sera alors impossible de parler d'*âme du monde*.

<sup>419</sup> Aristote, *Parties des animaux*, I, 1, 641a 23-27, trad. J.-M. Le Blond.

<sup>420</sup> Il n'y a pas de *théorie de l'évolution* au sein de la conception naturelle du Stagirite, à la manière des théories de C. Darwin ou de celles de Lamarck, ce qui serait, pour ce dernier, la négation de la mort que colporte la notion d'*entéléchie*. En effet, le *continu finalisé* (*évolution*) que pose cette théorie rend caduque ce que portent tous les vivants : la nécessité de ne pas mourir, la nécessité de se sauver en conservant son *acropole de corps* et, en se sauvant, de conserver une *étincelle de vie* dans le monde sublunaire ; cf. Aristote, *Parties des animaux*, III, 7, 670a 25.

c'est qu'il semble exister plus d'obstacles à la réalisation de leurs mouvements (corruption)<sup>421</sup> :

« Nous déclarons donc que ceci est en vue de cela partout où se manifeste un terme vers lequel se dirige un mouvement, s'il n'y a pas d'obstacles. »

En ce qui concerne l'hypothèse seconde qu'est la motricité, motricité qui doit être la marque du devenir, cela pose un problème pour rendre compte des plantes, qui, bien que vivantes, ne sont pas pourvues d'organes moteurs. Cette thèse seconde, selon laquelle la capacité de motricité est la marque du devenir, semble donc nulle et non avenue. Pourtant Aristote continuera, malgré cette réfutation issue de l'observation, à défendre que la motricité est la cause du devenir, à tel point que la cause finale aura la même extension que la cause motrice des animaux. Son élève Théophraste lancera alors un vaste programme d'étude des plantes afin, à n'en pas douter, de découvrir un principe du devenir plus efficace que ne l'est la cause efficiente motrice qui deviendra finale. Cependant, il semble que ce programme n'atteindra jamais son but<sup>422</sup>. Dès lors, les plantes seront reléguées, par la tradition postérieure, dans un statut inférieur par rapport aux vivants qui, possédant la motricité, seront des animés qualifiés de « plus parfaits ». Cependant, ce problème refera surface dans l'étude des animaux à coquille, comme l'huître<sup>423</sup>, qui comme les plantes, ne sont pas dotées d'organes moteurs<sup>424</sup> ; ce qui est attesté dans le *De Anima*<sup>425</sup> :

<sup>421</sup> Aristote, *Parties des animaux*, I, 1, 641b 23-24, trad. J.-M. Le Blond.

<sup>422</sup> Théophraste, *Recherches sur les plantes*, trad. S. Amiguès, Les Belles Lettres, 1988-2003. Ce programme de recherche est posé par Aristote dans son *De Anima*, en I, 5, 411b 29-30 : « Apparemment, le principe inhérent aux végétaux est, d'ailleurs, aussi une sorte d'âme, car c'est le seul que possèdent en commun les animaux et les végétaux. Il est, certes séparé du principe sensitif, mais jamais de sensation ne se trouve sans lui ». Les plantes auraient-elles aussi une âme ? Si oui, leur âme ne serait-elle pas le modèle théorique de la nôtre ?

<sup>423</sup> Les animaux aquatiques que sont les ascidies, les actinies, comme l'anémone de mer, les éponges et l'ensemble des ostracodermes (testacés) comme le couteau et les mollusques bivalves, comme l'huître et la pinne, sont proches des plantes, par cette incapacité à se mouvoir, cf. *Histoire des animaux*, I, 1, 487b 6-10 ; VIII, 1, 588b 12-17 ; *Parties des animaux*, IV, 7, 683b 4, etc.

<sup>424</sup> Il existe aussi un problème concernant le triton et la salamandre, qui ne possèdent pas de membres moteurs à la naissance et qui s'en dotent au cours des premiers âges de vie. Pour maintenir cette modélisation aristotélicienne, il convient alors de se maintenir à l'analyse des animaux *vivipares*, l'*advenir* du vivant ne traite que des vivipares, dont heureusement l'homme fait partie, comme la plupart des mammifères.

<sup>425</sup> Aristote, *De l'âme*, I, 5, 540b 19-20, trad. R. Bodéus.

« Car les êtres doués de perception ne sont pas tous aptes au mouvement. Il apparaît, en effet, que certains d'entre eux restent fixés au même endroit. Pourtant, à entendre l'opinion, le mouvement local serait le seul que l'âme imprime à l'animal. »

Aristote admettra, plus généralement, que certains animaux aquatiques sont à la frontière entre le monde végétal et le monde animal<sup>426</sup>. Il n'y aurait pas vraiment un saut qualitatif, selon la possession et la privation de la sensation, les végétaux en étant privé, mais il conviendrait, encore et toujours, de maintenir cette continuité vitale (car transmettant le devenir). Si l'on considère que l'huître ne possède aucun organe moteur, alors il faut admettre, selon l'hypothèse théorique aristotélicienne, que cet animal n'est pas dans le devenir. Or, il est manifeste que cet animal est dans le devenir ou du moins qu'il possède la vie. Donc la motricité ne pourra servir que d'indice du devenir, indice qui devra faire remonter une causalité plus proche de la puissance (*génésis*)<sup>427</sup>. C'est pourquoi l'on doit comprendre, d'emblée, que l'analogie avec la sphère humaine de la *poiēsis* (l'architecte, le médecin, le sculpteur, etc.<sup>428</sup>) ne sera ni la plus efficace, ni donc la plus efficiente afin de comprendre le mouvement entéléchique. Pourquoi ? Le mouvement kinésique est à la sphère outillée, ce que la motricité est à la sphère animale et ce que le mouvement local, nous le verrons, sera au mobile de la *Physique*. Nous pensons globalement que tirer l'existence du devenir, soit de la *kinēsis* humaine, soit de la *kinēsis* animale (*energeia atelēs*), c'est encore

---

<sup>426</sup> *Histoire des animaux* en VIII, 1 : « D'autre part, le passage des végétaux aux animaux est continu, comme nous l'avons dit plus haut. En effet, pour certains êtres qui vivent dans la mer, on pourrait se demander s'ils appartiennent au règne animal ou au règne végétal. »

<sup>427</sup> Aristote, *Génération des animaux*, I, 23, 731b 8 ; *Recherche sur les animaux*, I, 1 487b 9.

<sup>428</sup> L'analogie avec la sphère outillée, qui est utilisée dans bon nombre de livres de la *Métaphysique*, afin de rendre compte de la *dunamis* est plus éristique que déductive. Il s'agit de prendre des exemples connus par ses adversaires ; la sphère outillée demeurera donc le modèle d'exposition des thèses aristotéliciennes, dans le registre dialectique seulement. Dans le registre de la cause finale, c'est le vivant, seul, qui est le lieu d'explicitation de l'entéléchie (*dunamis = génésis*). Ce par quoi on comprendra qu'on ne peut suivre la thèse du père Marie-Dominique Philippe (op.) qui admettra, à la manière de M. Heidegger : « Aristote ne cesse pas en effet de se servir d'analogies prises dans le domaine de l'art, de l'activité artistique, pour nous aider à découvrir le point de vue propre à l'éthique et de sa politique. Et on pourrait faire, du reste, des remarques analogues à toutes les analyses philosophiques. », *Introduction à la philosophie d'Aristote*, p. 93. Adoptons donc le point de vue selon lequel l'analogie artistique peut passer de l'éristique à la propédeutique, pour ne pas se couper de tous les *aristoteles dixit*.

somber dans l'avenir illusoire ; rester dans le devenir qui est de l'ordre de la physique. En effet, peut-on tirer des changements (*dunamis*), une permanence qui serait de l'ordre du devenir ? C'est certes la méthode empirique naturaliste que promeut Aristote au début du *De Anima*. Toutefois, à lire cet ouvrage, qu'ont véritablement apporté les éléments de l'observation dans la définition de l'âme ? La définition de l'âme aristotélicienne n'est-elle pas strictement théorique, voire métaphysique ? L'enquête biologique du Stagirite a montré en premier lieu que l'hypothèse de la motricité comme matrice du devenir était insuffisante. La nature a, par ailleurs, fait montre d'une diversité si incroyable d'espèces que l'immensité quantitative du ciel semble à côté moins impressionnante. Aristote ne parlera alors plus de lois de la nature chez les vivants, mais de constances naturelles dont l'extension sera toujours limitée dans l'espace et le temps<sup>429</sup>. Enfin, au niveau fonctionnel, au niveau des parties des animaux, il faut bien avouer que bien des membres sont incompréhensibles dans leur fonction et ne sont donc pas classables sous une cause finale aussi conditionnelle soit elle. Plusieurs exemples sont donnés : les poils en certains endroits du corps et particulièrement la barbe chez certains animaux et les hommes, la grandeur des cornes chez les cerfs, la copulation chez les hérons, les mamelles chez les mâles<sup>430</sup>, les pieds mutilés des chauves-souris<sup>431</sup>. Les anomalies du modèle finaliste sont si nombreuses que son élève Théophraste en viendra à douter de ce concept aristotélicien, ce qui rend cette enquête vraiment difficile<sup>432</sup> :

*« Et même dans les premiers êtres naturels, on voit manifestement beaucoup de choses se produire aussi par chance, comme pour les phénomènes relatifs aux transformations de la terre que nous avons mentionnés, car ce n'est pas ce qui est meilleur, ni ce qui est en vue de quelque chose, mais tout au plus cela accompagne-t-il par une forme de nécessité. Et beaucoup de choses de ce genre se produisent aussi dans l'air ainsi que dans d'autres lieux. »*

<sup>429</sup> *Metaph.*, α, 3, 995a 14.

<sup>430</sup> Théophraste, *Métaphysique*, § 34, 10b 10-20, trad. A. Las & G.W. Most, p. 19.

<sup>431</sup> En effet, les pieds des chiroptères ont subi une rotation de 180° par rapport aux nôtres.

<sup>432</sup> Théophraste, *Métaphysique*, (§ 34) 11b 12-19, trad. A. Las & G.W. Most, p. 22.

Toutes les anomalies génétiques, les animaux difformes ou naissants avec plus de membres que la normale par exemple, montrent, selon Théophraste, que la thèse aristotélicienne est trop optimiste. Le hasard (*az-zahr*), la chance (ύχη, *Túkhē*), la nécessité conditionnelle inconnue pour la génération et la privation, la malchance pour la corruption, pourraient nous faire tendre vers un abandon de tout finalisme, vers un abandon du bien qui est coextensif avec la nature pour les Ioniens.

Cela pose un problème à notre étude, disions-nous, puisque si l'on pensait trouver en Théophraste un auxiliaire précieux afin de mieux comprendre le concept d'entéléchie, on se rend vite compte que cela ne sera pas le cas. Déjà son meilleur élève avait enseveli ce concept sous un voile de soupçon, conformément à sa lecture plus pessimiste du monde. David Lefebvre, dans un article récent, en fera le constat amer<sup>433</sup>. Théophraste dans sa *Physique* qui comportait huit livres, au livre III, distinguait trois mouvements<sup>434</sup>, selon le « semblable », selon le « contraire » et « en entéléchie », ce qui est impossible logiquement comme nous l'avons vu puisqu'il n'existe que deux mouvements, de A vers A (même) et de A vers B (autre). Le concept d'entéléchie se trouve donc déjà situé dans une excentricité par rapport à la logique, excentricité qui de toute évidence entraînera sa chute, face à la puissance et la violence de la contingence historique. Tout se passe comme si la recension des possibles réels, les nosographies zoologiques, en somme l'infinité du divers (la diversité de la vie) rendaient ensuite plus difficile la remontée vers des grands principes organisateurs de la nosologie même. Il y aurait toujours trop loin de la coupe aux lèvres aurait dit le Stagirite. Si tant dans le domaine botanique qu'au sein du fragment fr.152<sup>435</sup>, Théophraste reconnaît le sens hylémorphique du couple

---

<sup>433</sup> David Lefebvre, « Energeia et entelekheia chez Théophraste », *Quaesto. Journal of the history of Metaphysics*, volume XVII, Brepols, 2017, pp. 29-56.

<sup>434</sup> David Lefebvre, « Energeia et entelekheia chez Théophraste », *Quaesto. Journal of the history of Metaphysics*, volume XVII, Brepols, 2017, p. 38.

<sup>435</sup> À cause du concept de conscience nous ne parlons pas des interprétations des philosophes néoplatoniciens que sont Plotin ou Simplicius, on pourra se reporter à l'article pour ces commentaires. La proposition de Rémi Brague selon laquelle : « On sait que ce n'est guère qu'avec le mot *parakolouthēsis* qu'un terme traduisible par "conscience" apparaît dans la philosophie. » serait d'abord à éprouver, in *Arist.* p. 379, note 95.

puissance/acte, il est impossible, au sein de l'œuvre restante, de connaître les divisions opérées entre les concepts d'*energeia*, d'*actus*, d'*entéléchie*, de terme du mouvement. Ne sont-ils pas déjà synonymes dans l'œuvre d'Aristote ? On a déjà signalé que les grands métaphysiciens n'avaient aucune rigueur de vocable, ce qui est manifeste également chez Kant, dont les notions principales nagent dans la polysémie qui n'est qu'une conséquence de l'heuristique, afin que le système soit en mouvement, tous les concepts doivent comporter une bonne part de flexion. Pour sauver l'honneur devant cette défaite cuisante, on pourrait tenter de distinguer deux formes d'entéléchie, comme le proposent plusieurs commentateurs d'Aristote (J.-M. Le Blond<sup>436</sup>, Rémi Brague<sup>437</sup>, Bonitz, etc.<sup>438</sup>). On pourrait traduire le terme grec d'*energeia* par l'activité kinésique et celui d'*entelecheia* par l'actualité de la puissance. L'*energeia* serait alors soumise au temps physique, alors que l'*entelecheia* serait soumise à un temps de l'âme. N'était, premièrement, qu'il est impossible de trouver cette distinction conceptuelle dans l'ensemble du corpus aristotélicien ; n'était, ensuite, qu'Aristote utilise les deux termes de façon apparemment aléatoire, comme l'ont souligné tous les interprètes. Il n'est pas possible d'appréhender un concept en se servant seulement de la langue, ce que manifeste parfaitement ce problème sémantique. Pire encore, à suivre ces fausses divisions, on finirait par perdre la cohérence de la logique qui anime l'ensemble des concepts entre eux, au sein d'une pensée véritablement philosophique et non pas seulement éristique. Les métaphysiciens n'aiment pas la langue, ils demandent aux lecteurs de comprendre négativement une notion. Il demeure que ce concept est toujours aussi obscur et n'a jamais été l'objet d'un livre ou d'une thèse depuis sa mise en place par le Stagirite<sup>439</sup>. Dès l'interprétation

---

<sup>436</sup> J.-M. Le Blond, op. cité, note 77, p. 95.

<sup>437</sup> Rémi Brague, « Note sur la définition du mouvement. Physique, III, 1-3 », in F. de Gandt et P. Souffrin, *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Vrin, 1991, pp. 102-120, p. 116.

<sup>438</sup> Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, p. 340.

<sup>439</sup> À part le petit opus de Spiritus Martinus Cuneas, *Dialogus de Entelechia... Ad Ioannem Macrinum Consiliarium Regium*, Paris, 1543, 47 p., qui est introuvable et qui n'a été ni lu, ni cité, ni traduit dans aucune langue à ma connaissance.

d'Alexandre d'Aphrodise<sup>440</sup>, l'entéléchie est consignée dans « l'acte d'achèvement », qui est traduit en latin par *actus*. Donc l'entéléchie ne peut être mouvement puisque l'achèvement est la cessation du mouvement. Rajoutez à cela sa double utilisation pour définir l'âme des vivants dans le *De Anima*<sup>441</sup> et l'on peut être certain que tous les interprètes feignent de comprendre cette conceptualisation qui est au cœur de la pensée du Stagirite. À mon sens, seul David Lefebvre<sup>442</sup> a fait un pas en avant dans la compréhension de ce concept en admettant, du bout des lèvres, qu'on pourrait parler de « mouvement entéléchique », ce qui était depuis le Moyen Âge une véritable hérésie, tant l'acte devait l'emporter christiquement.

À trop analyser le mouvement kinésique donc, comme le font les physiciens, on finirait par confondre le mû avec le pourquoi de ce qui est mû, la physique avec la philosophie première. Ce qui meut n'est pas le mouvement, mais un tiers principe qui rend possible ce changement qu'Aristote appuie sur le substrat sublunaire. Le mouvement kinésique du vivant n'est pas le mouvement entéléchique puisqu'ils ne peuvent avoir le même substrat dans la mesure où le devenir des êtres inanimés n'est pas l'advenir des vivants. Le mouvement kinésique, répète à de multiples reprises Aristote, est un acte « aveugle » (*energeia atelès*), il ne dévoile rien de ce qui est de l'ordre de l'entéléchie qui tend vers un *télos* (*energeia teleia*). Si Aristote a posé dès la *Physique* que<sup>443</sup> : « [...] l'entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel est un mouvement [...] », reste que ce mouvement particulier est vraiment délicat à déloger de sa sphère d'intelligibilité, comme il est difficile de déloger le corps d'un animal qui se terre dans sa coquille<sup>444</sup>, ainsi que l'on peut le lire plus loin<sup>445</sup> :

---

<sup>440</sup> David Lefebvre, « Energeia et entelekheia chez Théophraste », *Quaesto. Journal of the history of Metaphysics*, volume XVII, Brepols, 2017, p. 30.

<sup>441</sup> *De Anima*, II, I, 412a 22-26. Cf. Bague, *Arist*, p. 95. Comment, en effet, parler d'une puissance de puissance sans du même coup pénétrer dans l'illimité ?

<sup>442</sup> « Il est aussi vrai de dire que le mouvement est *energeia* ou entéléchie », David Lefebvre, « Energeia et entelekheia chez Théophraste », *Quaesto. Journal of the history of Metaphysics*, volume XVII, Brepols, 2017, p. 30.

<sup>443</sup> Aristote, *Physique*, III, 1, 20a 10, trad. P. Pellegrin.

<sup>444</sup> Les bigorneaux (littorines & autres vigneaux), par exemple, sont vraiment pénibles car ils ne cessent de se terrer tout au fond de leur coquille qui, de plus, possède un opercule fermé, ce qui les rend aussi impénétrable que le concept que

## MÉTABIOLOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

« En effet, ne se meuvent nécessairement ni la quantité en puissance ni la quantité en entéléchie, et le mouvement, pense-t-on, est une sorte d'acte mais incomplet, la raison étant que la chose en puissance dont il est acte est incomplète. Et, pour cette raison, il est assurément difficile de saisir ce qu'est le mouvement [...]. Il reste dès lors la manière que l'on a dite : qu'il soit une sorte d'acte, mais un acte tel que nous l'avons dit, difficile à cerner, mais dont l'existence est possible. »

Puissance et entéléchie, ici, sont deux concepts bien opposés par la mise en place d'un acte (d'une action) dont la théorie du mouvement tente de rendre compte par l'intermédiaire de la quantité. Quant à qualifier cet acte qui tend vers l'entéléchie, la *Physique* n'en dira pas davantage ; le mouvement entéléchique ne servira en aucune manière à rendre compte des mouvements des mobiles de la *Physique*, ce en quoi nous ne pourrons jamais suivre la thèse leibnizienne. Les mobiles resteront engagés au sein d'un mouvement « incomplet » par rapport à la complétude du mouvement des vivants, dans la mesure où ces derniers sont plus proches de la perfection vers laquelle tend la nature elle-même. Ce n'est que lorsque la question des mobiles auto-mus sera envisagée, afin de rendre compte d'un premier moteur au chapitre VIII de la *Physique*, que la question générique de l'entéléchie, posée au chapitre III, sera de nouveau entrevue<sup>446</sup>. Toutefois, sa signification ne sera alors traitée que dans le registre de la finalité, l'entéléchie serait alors un simple mouvement conduit par un *télos* final<sup>447</sup>. À en rester à cette lecture de la *Physique*, il est donc vrai qu'admettre que le mouvement entéléchique soit de l'ordre du *télos* est une thèse soutenue par le Stagirite. Mais il faut préciser que cette analyse ne prend pas en compte les mouvements animés que colportent tous les vivants, dont l'homme et c'est bien ces derniers qui vont arracher le *télos* final, pour le situer en amont du vivant, afin de ne pas mourir. Au regard des mouvements des êtres inanimés donc, l'entéléchie première ou complète, n'a pas lieu d'être dans la mesure où

---

nous cherchons. C'est la raison pour laquelle des penseurs de la Renaissance avaient déjà songé à un pacte avec le diable afin d'atteindre la quintessence entéléchique.

<sup>445</sup> Aristote, *Physique*, III, 2, 201b 32, trad. P. Pellegrin.

<sup>446</sup> Le glissement sémantique n'est pas encore opéré en III, 1, 201a 10-11 et III, 2 202a 7-8 puisque l'on retrouve toujours *entetelkheia* au lieu d'*energeia*.

<sup>447</sup> Aristote, *Physique*, VIII, 5, 257b 8, trad. P. Pellegrin, cf. également, *Métaph.*, Θ, 6, 1048b 2.

ce mouvement se doit de rendre compte d'un mouvement plus achevé auquel sont soumis les êtres les plus proches de la perfection naturelle : les animaux et en dernière instance : les hommes. Aussi, l'on peut considérer qu'il existe deux types d'actes :

- 1) l'acte aveugle qu'accomplissent les étants inanimés (*energeia atelès*) ;
- 2) et l'acte à visée qu'accomplissent les étants animés (*energeia teleia*).

On comprend alors que l'entéléchie finale (du mouvement naturel) sera nécessairement logée dans l'être humain, dans la mesure où l'homme est l'étant le plus accompli de tous les animaux de la nature, nature, qui, elle-même, est intégrante de ce mouvement de réalisation global.

Mais comment, à partir des êtres inanimés, peut-on remonter à l'homme en passant par les animaux ? Comment passer, de manière continue, du mouvement aveugle au mouvement entéléchique des humaines conditions ? Il faudrait passer des inanimés (de l'inorganique chez Kant) à l'organique en passant par les végétaux qui n'ont pas de sensation et donc de mémoire, puis par les animaux marins mentionnés (comme l'ont fait Roux et Hans Driech qui ont travaillé sur les oursins en suivant le Stagirite), puis travailler sur les vivants les plus simples, avant d'étudier les ovipares, pour arriver enfin aux vivipares que nous sommes. Il faudrait donc respecter les stades de perfectionnement de la nature elle-même qui tendent vers le « complet », afin de comprendre le mouvement le plus achevé, le mouvement entéléchique. Il y a une circularité entre la matière (la nature) et la forme (le mouvement), circularité qui engagera la modélisation de la substance (*ousia*) elle-même dans le registre du mouvement. Il y aura donc autant de genres de substances qu'il y aura de phases de mouvement de la nature qui tendent vers la complétude, toutes les phases étant soumises au continu de l'avenir. La substance complète étant manifestement à rechercher dans la nature complète qu'est l'homme, ce qui est la définition de l'ontologie. L'ontologie est nécessairement inscrite dans le temps par le mouvement entéléchique naturel global. Il convient donc de continuer à creuser, sans violence, dans un respect non feint du continu naturel, le registre de la génération, afin de pouvoir déterminer ce qui est de l'ordre du mouvement entéléchique (complétude). Seule une étude patiente et lente de la

génération vitale pourra conduire notre étude, doucement, comme un navire toilé à la mesure du vent qu'il épouse, à bon port : la complétude en acte (achevée) d'une substance première au terme de son propre mouvement d'achèvement en tant que mouvement.

Pour cela, revenons en arrière et reprenons l'introduction au deuxième livre de la *Physique* d'Aristote, qui propose une première division, au sein du registre naturel<sup>448</sup>:

*« Or, toutes ces choses se montrent différentes de celles qui ne sont pas constituées par nature. Chacune de celles-là, en effet, possède en elle-même un principe de mouvement et d'arrêt, les unes quant au lieu, d'autres quant à l'augmentation et à la diminution, d'autres quant à l'altération. Par contre un lit, un manteau, et quoi que ce soit d'autre de ce genre, d'une part en tant qu'ils ont reçu chacune de ces dénominations et dans la mesure où ils sont le produit d'un art, ne possèdent aucune impulsion innée au changement... »*

Nous sommes en présence d'une grande division des êtres au sein du monde sublunaire. Les êtres inanimés n'ont pas en eux-mêmes, un principe d'arrêt et de mouvement, par contre les êtres animés sont doués d'un moteur, d'un propre mouvement *per se* et sont susceptibles d'arrêts et de pauses, ils seraient alors automobiles, ce ne seraient donc plus les mobiles de la *Physique*. En *Physique*, les animés sont encore envisagés comme automoteurs à la différence des mobiles qui sont mus par un autre, mais cette thèse deviendra incompatible avec la continuité du mouvement global de l'avenir qui doit, par contact, se répandre entre toutes les substances. Le vivant ne pourra pas être une substance autre, cette substance devra se soumettre au mouvement entéléchique global de la nature. C'est pourquoi ce principe d'arrêt et de cause devra trouver son origine à l'extérieur de la substance animée qu'est le vivant, ce sera la faculté de sensation par le biais de l'altération. Au sein du livre delta de sa *Métaphysique* nous observons que le critère n'est plus le même. Aristote précise d'abord ce qu'est la puissance<sup>449</sup>:

*« En effet, une telle puissance est présente même dans les objets inanimés, par exemple dans les instruments ; car on affirme que telle*

<sup>448</sup> *Physique*, II, 1, 192b 13-19, trad. idem.

<sup>449</sup> *Métaphysiques*, livre delta, 1019a 16-17, trad. idem.

*lyre a la puissance de donner un son, telle autre non, si elle n'est pas accordée. »*

Avant d'arriver à la définition générique suivante<sup>450</sup>:

*«...la définition fondamentale de la première puissance serait le principe susceptible de produire un changement dans une autre chose en tant qu'autre. »*

Nous retrouvons là le principe posé en *Physique* selon lequel tout mû est nécessairement mû par quelque chose et l'inclusion au sein de ce principe des êtres animés. On comprend alors que le Stagirite change de transport afin de rendre compte des mouvements animés, ces derniers sont animés par l'*alloiösis* qui est une altération qualitative provenant des cinq sens et non plus par la *phora* qui est le transport linéaire qui se fait par contact. Mais cette modélisation laisse en suspens pour l'instant une question fondamentale : Comment la *phora* qui est le transport premier peut-elle être reliée à l'*alloiösis* ? Prenons un exemple : une trop grande chaleur, relative à la température du corps de chaque vivant, dans une pièce va entraîner l'animal à plusieurs actions possibles. Pour l'homme ce déséquilibre va entraîner l'action de se dévêtir, pour l'animal, l'action de boire, pour d'autres l'action de fuir, etc. Mais le chaud a-t-il suivi un mouvement linéaire identique à celui de tous les mobiles de la physique ? On peut, à tout le moins, relier ce mouvement-sensation au mouvement circulaire (*kuklophoria*) supralunaire des orbites des planètes, pourquoi ? Parce que si les orbites des planètes n'avaient pas activé le mouvement du Soleil le long de l'écliptique alors il n'y aurait pas eu de saisons et *a fortiori* de changement de températures, ainsi je n'aurais pas pu sentir, je n'aurais pas été pris par cette altération qui n'est qu'un contraste<sup>451</sup>. Toutefois un homme peut très bien produire de la chaleur en faisant du feu, si bien que l'altération n'est plus conditionnée aux saisons, sauf si une saison des pluies éteint le feu sans cesse. Et même encore dans ce cas, je pourrai construire un abri pour que la pluie n'éteigne pas le feu, un foyer. Cet exemple montre néanmoins que le Stagirite semble mettre en place une logique inclusive (*alloiösis*  $\subseteq$

---

<sup>450</sup> *Métaphysiques*, livre delta, 1028a 5-7, trad. idem.

<sup>451</sup> Ce qui nous vaut cette phrase lâchée dans le *De Anima* (II, 2, 194b 14) : « [...] car c'est un homme qui engendre un homme et aussi le Soleil. »

*phora*  $\subseteq$  *kuklophoria*), ce qui rendra l'analyse du *DMA*<sup>452</sup> fort complexe<sup>453</sup>. Il n'en demeure pas moins manifeste qu'à retenir cette modélisation provisoire, les animaux ont bien un principe d'arrêt et de pause, mais ce principe est totalement conditionné par la sensation ce qui leur donne une certaine autonomie mais aucune autarcie ni aucune automotricité. Si l'on rajoute à cela que ces dits « animés » sont pris dans un autre mouvement qui est le changement *metabolè* selon la génération (accroissement, *génésis*) et la corruption (décroissement, *phora*) lié à la matière, nous avons alors un vivant qui semble totalement pris dans un avenir dont il est le jeu mais nullement le sujet ; la passion serait largement supérieure à l'action. Il est assez fascinant de remarquer que le traité *De l'âme* va reprendre cette question de la même manière que l'idéologie allemande, c'est-à-dire en appuyant tout sur le concept de vie. Ce serait au concept de vie de prendre la barre du navire sans quoi le vivant serait naviguant dans l'avenir sans but, la passion écrasant l'action<sup>454</sup> :

« Or, les substances, dans l'opinion, ce sont surtout les corps et, parmi eux, les corps naturels, car ils sont principes des autres. Mais, parmi les corps naturels, les uns ont la vie, cependant que les autres ne l'ont pas ; et par vie, nous voulons dire la propriété de par soi-même se nourrir, croître et dépérir. »

Le concept de vie condense les activités que sont la nutrition, la croissance et le dépérissement. C'est la vie qui entraînerait un contrôle de ces mouvements, de ces actions. La vie entraînerait une intelligibilité différente des mouvements. Le concept de vie entraîne la maîtrise du mouvement lui-même. La vie permettrait au vivant de contrôler les mouvements, de les diriger et même de les arrêter provisoirement (pause, repos) ou définitivement. Néanmoins la relation entre le mouvement et la vie n'est pas encore obvie, on ne sait pas si c'est la vie qui anime le mouvement ou au contraire le mouvement qui anime la matière et donc qui donne la vie à ces êtres qui en sont dotés. De plus, ce concept vient en opposition à celui de milieu qui conditionnait auparavant le vivant. Le

<sup>452</sup> *DMA* : *De motu animalium*.

<sup>453</sup> C'est ce qui expliquerait l'interdisciplinarité de ce traité remarquée par Martha Nussbaum (1975, pp. 113-116 & pp. 140-142).

<sup>454</sup> Aristote, *De l'âme*, II, 1, 412a 12-15, trad. R. Bodéüs, pp. 135-136.

milieu est l'extension du mouvement local de l'animal, extension qui donnera la matière de leur changement (terre, eau salée, eau douce) et les possibles des altérations (abris du Soleil, glace). Le livre delta de la *Métaphysique* s'enchaîne avec le livre gamma qui y fait référence en introduction (1046a) ; c'est donc au sein de ce livre que la notion de vie devrait s'éclairer. Après avoir donné quelques exemples de puissances et s'être interrogé sur la privation selon les trois mouvements que nous avons abordés, Aristote avance<sup>455</sup> :

*« Puisque, des principes de cette nature, les uns résident dans les êtres inanimés, les autres, dans les êtres animés, à savoir dans l'âme, dans la partie rationnelle de l'âme, il est évident que, parmi les puissances, les unes seront irrationnelles, les autres rationnelles. »*

Ce passage est pour nous fondamental puisqu'il donne le point d'appui avant de notre mouvement rhétorique. La vie est appuyée sur la notion d'âme, l'âme est divisée en deux parties, l'âme rationnelle et l'âme irrationnelle. On pourrait penser alors que le Stagirite va introduire la division entre continu et discontinu, la partie rationnelle introduirait du discontinu, des grandeurs, des nombres, et la partie irrationnelle du continu (contact, symphyse, etc.), mais ce n'est pas le cas. Le philosophe enchaîne en avançant que l'âme rationnelle produit des puissances qui sont des puissances des contraires, alors que les puissances irrationnelles ne produisent qu'un effet unique. Les contraires sont unis par la raison initiale qui est en l'âme, âme qui anime ce ou ces mouvements, l'âme unifierait alors les contraires puisqu'elle en serait à l'origine et donc au terme de ce mouvement de distinction. Mais le Stagirite ne va pas plus avant ici dans sa recherche de l'origine première de l'âme unifiante. On peut, en effet, prétendre ici que le mouvement est le mouvement dialectique puisqu'il s'agit d'une démonstration au sujet de l'âme et non au sujet des sensibles. Comment donc pourrait-on retrouver les sensibles

---

<sup>455</sup> Aristote, *La Métaphysique*, Θ, II, 1046a fin-1046b, trad. J. Tricot, la trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire donne : « *Comme, parmi les principes du genre de ceux dont nous venons de parler, les uns se trouvent dans des êtres sans vie, et que les autres se trouvent dans des êtres animés, en leur âme, et dans cette partie de l'âme qui possède la raison, il s'ensuit évidemment que, parmi les puissances les unes sont irraisonnables, et que les autres sont irrationnelles* ». M-P Duminil et Annick Jaulin traduisent *álogos* (ἄλογος) par « non rationnel », ce qui est impossible logiquement car la division ne peut être produite par un contraire ce qui mettrait la raison au fondement des deux mouvements, p. 297 en GF, p. 1870 dans les *Œuvres Complètes*.

au sein de l'âme et parler de contrariété sensible et non de contraires logiques ? Premièrement, il faut distinguer ce qui est premier selon le genre et ce qui est premier selon l'observation et donc la sensation, comme cela est précisé en *Parties des animaux*<sup>456</sup> :

« Chronologiquement, donc, ce sont la matière et la génération qui nécessairement sont premières, alors que, selon la notion, ce sont l'essence et la forme de chaque chose. »

La partie rationnelle de l'âme admet que l'essence est première par l'analyse formelle alors que la partie irrationnelle oppose que chronologiquement elle a toujours la primauté puisqu'on ne peut penser sans phantasme, comme nous le verrons plus loin. En outre, comme le Stagirite admet que le vivant est toujours mû par un autre en tant qu'autre qui est dans le milieu (lieu), les contrariétés (*antikeimena* : opposés) sensibles précéderont donc toujours les contraires logiques. Si le noir est le contraire ou l'opposé du blanc selon le genre, cela tient aux contrariétés sensibles qui par la lumière captée, engendrent le possible *a priori* de cette opposition. Deuxièmement, si le mouvement dialectique peut se mouvoir de contraires en contraires jusqu'à la négation du contraire premier et unifier l'ensemble des représentations, il n'en va pas de même pour les contrariétés sensibles qui ne sont que ce qu'elles sont c'est-à-dire des relatifs. Toute perception et toute sensation en général ne saisit que des contrastes. Je ne perçois le chaud que dans la mesure où mon corps fait 36,5 degrés en général et que la source de chaleur émet à plus ou moins de 36,5 degrés, sinon je ne sentirais rien, de la même manière qu'en général je ne perçois pas le temps. Pour que je perçoive le temps, il convient que je modifie mon système perceptif comme dans l'activité onirique<sup>457</sup> ou la maladie comme la mélancolie<sup>458</sup>, comme une

<sup>456</sup> *Parties des animaux*, 2, 646b 1-2.

<sup>457</sup> Cf. notamment l'exemple des dormeurs de Sardaigne en *Physique*, IV, 11, 218b21. Jean Philopon prétend que ces hommes sont des malades qui se sont rendus au sanctuaire consacré aux fils d'Héraclès et qui en sortent guéris mais au prix d'un sommeil long de cinq jours. Simplicius précise encore que neuf enfants d'Héraclès seraient morts en Sardaigne sans que leur corps se décompose ce qui expliquerait la croyance selon laquelle ils seraient en fait pris dans un long sommeil, cité par Gérard Verbeke « La perception du temps chez Aristote. », in *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel de Corte, Cahier de philosophie ancienne*, n° 3, Presse Universitaire de Liège, 1985, pp. 351-377.

sortie hors de moi-même. Bref, laissons cela à la psychologie et essayons de comprendre en quoi ce mouvement relatif, comme mouvement, est différent. Aristote y revient en traitant du cerveau au chapitre VII des *Parties des animaux*<sup>459</sup>. En effet, le cerveau froid trouve son complément dans la chaleur du cœur, son opposé :

*« Car toujours la nature s'ingénie, comme remède à l'excès de chaque chose, à lui adjoindre son contraire afin que l'une équilibre l'excès de l'autre. »*

On pourrait alors penser qu'il est question ici d'harmonie du corps et de la nature en général, d'une harmonie préétablie à la manière leibnizienne. Ce serait l'harmonisation générale qui équilibrerait les oppositions particulières au niveau des organes passifs (sensitifs) et actifs (moteurs) telle une main invisible, à la manière de la notion empédocléenne d'*homéostasie*, mais ce n'est pas du tout le cas, comme on le comprend ensuite<sup>460</sup> :

*« Mais puisque absolument toute chose a besoin d'un contrepoids pour atteindre la mesure et le juste milieu (car ce juste milieu possède l'essence et la proportion que ne possède aucun des deux extrêmes pris séparément), pour cette raison la nature a ingénieusement fait le cerveau, en rapport avec le lieu du cœur et la chaleur qui s'y trouve... »*

Ce passage définit un genre de mouvement qui sera au fondement de l'éthique. Le juste milieu, la médiété n'est pas le produit de la rencontre entre deux parties opposées puisque ces deux parties opposées, partants de la partie irrationnelle de l'âme, ignorent ce qui les oppose, aucun des deux extrêmes ne connaît donc le chemin de l'équilibre et nulle ne trouvera donc le repos de la médiété et encore moins le chemin le plus court de la vie. Le philosophe admet, au contraire, que c'est le juste milieu lui-même qui possède l'essence qui se retrouve dans les deux

---

<sup>458</sup> Dans *De la divinité par les songes* Aristote précise en 464a 30-35, 464b 1-4 : *« Les tempéraments mélancoliques grâce à leur véhémence, frappant en quelque sorte de loin, atteignent aisément le but, tandis que, grâce à leur mobilité, la suite des mouvements se manifeste rapidement à leur esprit. [...] En outre, du fait de leur véhémence, le mouvement qui est en eux n'est pas repoussé par un autre mouvement »*. Étrange développement qui voit le recul dans le mouvement comme facteur de précision là où le mouvement physique atteste le contraire ; il faudrait songer que plus un ensemble est grand, plus les parties ont des chances de trouver leur opposé.

<sup>459</sup> *Parties des animaux*, 7, 652a 33.

<sup>460</sup> *Parties des animaux*, 7, 652b 17-23.

contraires en mouvement de contrariété. C'est le juste milieu qui connaît lui-même la proportion et non le jeu dialectique qui ignore la proportion et finit toujours par le désordre total sauf à l'insérer dans un mouvement en spirale iranien. Le relatif est donc mesuré par le milieu pour donner la proportion et c'est la raison pour laquelle c'est bien le milieu qui possédera l'intelligibilité du mouvement et qui définira l'avant et l'après. C'est à partir du milieu que doit naître toute proportion et non à partir de l'opposé ; par le milieu s'introduit la mesure et donc le relatif alors que le mouvement dialectique empêche le juste milieu et donc l'éthique de s'inscrire au sein de la partie irrationnelle de l'âme voulant tout rationaliser. Si donc la sensation n'introduit que des relatifs, tout relatif doit posséder un milieu qui est en son mouvement propre s'il a un substrat qui le rend possible. Nous retrouvons donc notre troisième infini, que nous avons bien logé dans le milieu, à l'opposé respectif des deux infinis que sont l'infini par division et l'infini par composition. Aristote le définit de la manière mentionnée : « *ce juste milieu possède l'essence et la proportion que ne possède aucun des deux extrêmes pris séparément* ». L'essence première serait donc dans le milieu dont la mesure nous est pour l'heure inconnue. Ce milieu est le cerveau, au regard de l'analyse purement fonctionnelle du vivant, qui n'entrevoit ce rapport que sous l'angle de la température.

Cette analyse rend bien compte des mouvements irrationnels mais il est souvent difficile de savoir si les mouvements sont purement rationnels ou purement irrationnels (en tant que deux extrêmes donc). En effet, si l'âme est le principe moteur des mouvements (internes), on ne sait pas si l'âme produit des mouvements irrationnels et des mouvements rationnels ou des mouvements qui sont composés en même temps de rationalité et d'irrationalité, des mixtes qui entraîneraient la confusion entre *energeia* et *entelecheia*. Retenons pour l'instant que l'âme devient motrice de deux genres de mouvements : les mouvements irrationnels et les mouvements rationnels. Cette motricité réintroduit la capacité de mouvement *per se* des âmes, les vivants possédant leur propre moteur (pulsion ou impulsion) pour engendrer leurs mouvements ; seront capables d'arrêts (pause ponctuelle et fin globale de leur mouvement).

Ils ont donc l'intelligibilité de leur mouvement en eux-mêmes (pulsion), à la différence des étants inanimés qui eux pâtissent d'un mouvement externe et donc d'un temps extérieur (impulsion), puisqu'ils ne possèdent pas la vie qui est animée par l'âme. Parmi les mouvements mixtes, on peut faire remarquer encore qu'Aristote pose un nouveau mouvement, un quatrième, qui est le mouvement d'appétit (*orexis*) qui a sa propre impulsion et son propre accomplissement même s'il doit emprunter d'autres mouvements extérieurs afin de s'accomplir. Son enquête a découvert la cause finale recherchée, « *l'impulsion innée au changement* ». Le champ lexical du terme *orexis* (*orektikon*, âme désirante ; *orekton*, désirable), renvoie à la description d'une nouvelle réalité de ce qui est mû, selon Martha Nussbaum<sup>461</sup>. Si le mouvement local (*phora*) n'est pas cause du devenir puisque beaucoup d'animaux et les végétaux en sont dépourvus, si les deux mouvements *auxèsis/phistis* (augmentation, diminution) et *alloiösis* (l'altération qualitative), ne sont que des catégories secondes (quantité et qualité), c'est vers le changement que se dirigera ce quatrième mouvement, ce changement nous éloignant de l'état du mouvement en tant que mouvement. En français, le terme d'appétit (*epithumia*) conservera le mouvement de changement au sein de la nutrition, au sein de l'âme nutritive (*to threptikon*) et pour le vivant possédant la sensation, on parlera de désir (*orexis*). Le désir traverse toute la complexité du vivant, du plus simple (l'appétit) au plus complexe. Mais le terme d'appétit nous renvoie à la sphère irrationnelle de l'homme d'où prennent source également le *thumos*, comme on peut le constater dans ce développement :

« *Ce serait pourtant une absurdité de la [l'âme désirante] morceler ; car c'est dans le rationnel que le souhait prend naissance, comme le font, dans l'irrationnel, l'appétit et le thumos.* »

Il y aurait alors trois mouvements irrationnels qui possèdent une fin : l'appétit (*epithumia*), le désir (*orexis*) et le *thumos*. Qu'est-ce que le mouvement thymique alors ? Contrairement à Platon (*République*, IV,

---

<sup>461</sup> Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 273-274. (trad. française : *La Fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques*, Éditions de l'éclat, coll. « Polemos », 2016.)

439e-441c), le Stagirite n'en donne jamais de définition véritable dans son corpus. Dans le *De Anima*, il est rangé du côté de la passion, de cette capacité à pâtir, cette capacité de se laisser impressionner, ce serait un certain état d'irascibilité. Le *thumos* serait donc une altération (*alloiösis*) complexe, comme le désir est un appétit complexe, à n'entrevoir donc que de manière quantitative en tant qu'altération. Le *thumos* est comme le désir sauf qu'il ne semble pas en prise avec la partie rationnelle de l'âme, il serait plus proche de l'emportement. Étant quasiment instantané, il indique que les autres mouvements ne le sont pas et donc qu'ils sont plus facilement analysables et cela nous met du baume au cœur. Retenons donc qu'il y a une continuité dans les divers mouvements qui vont de l'irrationnel animal au rationnel strictement humain et *a fortiori* au sein des mouvements irrationnels, ceux qui sont des mouvements sans rationalité aux mouvements comportant une certaine rationalité comme le désir tout en restant irrationnels. Le désir restera donc le mouvement irrationnel le plus accessible à une théorie du mouvement non rationnelle c'est-à-dire non dialectique en tant qu'il possède une certaine rationalité. En cela, le désir (*orexis*) sera, du point de vue fonctionnel (fonction des parties de l'âme), le mouvement le plus proche du mouvement entéléchique ; il est comme ce dernier issu de la partie irrationnelle de l'âme et est contrôlable par d'autres instances rationnelles. Toujours couplé lors de sa réalisation avec d'autres mouvements, il peut se retrouver dans l'appétit (*epithumia*) et dans les mouvements rationnels comme le souhait (*boulësis*), en fonction par exemple d'un des trois genres de vies, les mouvements collaborant à l'action<sup>462</sup>. Il existe pourtant deux différences de taille, le désir est toujours mû par l'objet du désir (*to orekton* ou *to orektikon* ; selon les manuscrits du *De Anima*<sup>463</sup>), ce qui signifie que l'âme connaît déjà

<sup>462</sup> Henry S. Richardson parle de « collaboration fonctionnelle » dans « Desire and the Good in *De Anima* », in *Essays on Aristotle's De Anima*, M. Nussbaum et A. Rorty (eds), Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 381-399, p. 382.

<sup>463</sup> Nous renvoyons à l'analyse de Laetitia Monteils-Laeng, « Aristote et l'invention du désir », *Archives de Philosophie*, vol.76, n° 3, 2013, pp. 441-457, note 38 : « Soulignons cependant que certains manuscrits posent en lieu et place du *to orekton*, *to orektikon*. Certains commentateurs et traducteurs (Biehl, Rodier, Hicks, Ross et Tricot) optent pour cette dernière leçon, tandis que d'autres (Bekker, Trendelenburg, Wallace, Barbotin et plus récemment Bodéüs) lui préfèrent la leçon

l'objet à atteindre (qu'il y a eu reconnaissance de l'objet comme objet mémorisé), ce qui ne semble pas être le cas du mouvement entéléchique, ce qui sera encore à soutenir au sens physique. Ensuite, si les cinq sens sont synchrones dès la perception initiale puisqu'ils sont instantanés<sup>464</sup>, il en va de même pour les mouvements fonctionnels qui peuvent donc se penser dans la relation partie/tout d'organisation<sup>465</sup> :

« [...] puisque tout organe est en vue d'une fin, que chacune des parties est aussi en vue d'une fin, et que la fin, c'est une action, il ressort que le corps tout entier est constitué en vue d'une action totale. »

Nous avons donc un corps unifié dans sa fin puisqu'il est possible d'unifier toutes les actions en vue d'une action totale. L'ensemble de ces actions est de plus rendu possible par le lieu (*situ*), le territoire qui est la limite vitale de ce corps vivant (*zôôn*), l'espace où le corps trouve les matériaux nécessaires à son développement et sa reproduction, etc.<sup>466</sup> On comprend ici que le point de vue fonctionnel du Stagirite est bien soumis à une cause finale, mais que les recherches sur le mouvement entéléchique s'y opposent. C'est du reste ce que l'on a déjà vu méthodologiquement, puisque rechercher l'intelligibilité d'un mouvement en son milieu et non à son extrémité première et dernière c'est déjà abandonner la *causa finalis*. Aussi, si la fonctionnalité rend compte du changement, comme nous l'avons vu, le mouvement entéléchique souhaite (puisque'il s'agit d'un vœu de la partie rationnelle

---

*qui donne to orekton. Nous optons pour to orekton, dans la mesure où Aristote vient en 433a6 de refuser à l'orexis le statut de principe moteur». Sur ce point, bien que nous ne partagions pas leurs conclusions, nous renvoyons aux articles de Monique Canto-Sperber, « Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du *De Anima* d'Aristote », *Les Études philosophiques*, 1997/1, p. 59-96, p. 61, n. 2 et de Jean-Louis Labarrière, « Désir, *phantasia* et intellect dans le *De Anima*, III, 9-11. Une réplique à Monique Canto-Sperber », *Les Études philosophiques*, 1997/1, pp. 97-125, p. 106, n. 1.*

<sup>464</sup> *De Anima*, 426b 28-29 : « [...] mais le sens, lui, exprime maintenant ce qui est maintenant, donc de façon simultanée. Il est par conséquent une instance où il n'y a pas de séparation et qui opère dans un temps sans séparation ». La *phantasia* qui est proche de la sensation permet de voir la vue au sein de cette même instantanéité, elle ne peut donc saisir les mouvements irrationnels que dans l'instant mais nullement dans la durée qu'elle reconstitue après-coup.

<sup>465</sup> *Parties des animaux*, I, 645a 15-17.

<sup>466</sup> Le mouvement local est devenu une fonction parmi d'autres, comme cela est précisé dans son *De Spiritu* en 484b 12-14 : « Par fonction en vue du mouvement, j'entends, par exemple le mouvement du pied ou de la main, de la jambe, du bras, et, pareillement, à la fois le mouvement de flexion et le mouvement de lieu à lieu, car le mouvement local ne peut pas exister sans un mouvement de flexion. »

du modélisateur qu'est Aristote), rendre compte de ce qui ne change pas durant le changement, ce qui assure donc le devenir ceci des espèces qui adviennent toujours particulièrement ( $A \rightarrow b$ ). Or, si les mouvements fonctionnels s'organisent en vue d'une fin unique, s'ils se soumettent en devenant partie d'un mouvement global, il n'en va pas de même pour les mouvements entéléchiques au sujet desquels on apprend en *Métaphysique* qu'ils sont séparés<sup>467</sup> :

*« Il est impossible, dit-il, que la substance provienne de substances qu'elle contiendrait comme en entéléchie ; car des êtres qui sont ainsi deux en entéléchie ne seront jamais un seul être en entéléchie. »*

Si l'on sait, comme Aristote l'expose dans le livre H<sup>468</sup>, que la substance est toujours un non-composé, on peut supposer alors que la propriété de séparation proviendrait de la substance elle-même et non de l'entéléchie qui ne fait que révéler cette propriété de la substance, aussi ne serait-il pas si obvie que l'entéléchie première séparât en tant qu'entéléchie, cela pourrait être une propriété de l'âme accomplie indépendante de l'action d'accomplissement.

Ce développement nous semble renvoyer à un développement déjà opéré par Lambros Couloubaritis sur lequel nous allons faire une pause en le commentant<sup>469</sup>. Ce dernier précise, en premier lieu et en suivant Aristote, que le terme *energeia* est plus proche de l'*ergon*, plus proche de la fonction que ne l'est l'*entelecheia*, comme nous venons de la voir<sup>470</sup>. Ensuite, Lambros Couloubaritsis revient sur le double sens d'*hypokeimenon* donné qui suit magistralement la division opérée, je cite en 10038b 5-6 :

*« [...] soit en tant qu'une chose particulière, comme l'animal par rapport à ses affections, soit en tant que matière par rapport à l'entéléchie. »*

<sup>467</sup> *Metaphysique*, Z, 13, 103a 3-4.

<sup>468</sup> *Metaphysique*, H, 6, 1045a 14.

<sup>469</sup> Lambros Couloubaritsis, « La notion d'entelechéia dans la *Métaphysique* d'Aristote. », in *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel de Corte, Cahier de philosophie ancienne*, n° 3, Presse Universitaire de Liège, 1985, pp. 129-155.

<sup>470</sup> Est cité en note 3 p. 130 la référence  $\Theta$ , 8, 1050a 21-22 que nous reproduisons ici dans la traduction de Tricot : « L'œuvre est, en effet, ici la fin, et l'acte est l'œuvre ; de ce fait aussi, le mot acte, qui est dérivé d'œuvre, tend vers le sens d'entéléchie ». Mais le Stagirite s'empresse de préciser : « Dans certains cas, la fin se confond avec l'exercice même : ainsi la vue a pour terme la vision [...] c'est ainsi que la vision est dans le sujet voyant, la science dans le savant, et la vie dans l'âme [...] ». On comprend donc que la vie est dans l'âme comme la vision qui se voit elle-même.

Il est juste que d'affirmer ici que le mouvement entéléchique assure la permanence de l'être lors de son engagement dans l'advenir ceci, tendant vers le propre. Mais on peut également dégager une opposition entre le particulier dans lequel le vivant est entraîné par la sensation (son histoire propre qui est sa somme mémorielle de ses changements) et le général qui est géré par une autre instance liant la matière et la forme, instance cette fois-ci générale et distincte du particulier : l'entéléchie. L'entéléchie serait donc plus générale sans être multiple, c'est-à-dire que le général ne proviendrait pas de l'unification des divers mouvements particuliers, le général serait dans chaque mouvement particulier rapport spécifique entre matière et forme soumis au changement. Il demeure que ce n'est donc pas le mouvement entéléchique qui sépare mais la substance en tant qu'elle est affectée passivement ; le mouvement entéléchique, au contraire, permettrait que les affections ne détruisent pas la substance elle-même puisque l'âme est une substance. Il n'y a pas plusieurs âmes au sein d'un vivant c'est la raison pour laquelle il n'y aura qu'un mouvement entéléchique qui ne sera pas davantage un composé. L'entéléchie n'assure pas le propre de l'âme par séparation, le propre étant plutôt assuré par la matière, mais la permanence de ce propre, issu du changement, qui ne se perd pas dans l'advenir. Il nous est donc difficile de suivre ce développement et encore moins la thèse principale énoncée<sup>471</sup> :

*« Cela suppose que la notion d'entéléchie puisse être pensée doublement : aussi bien comme achèvement d'un processus que comme appartenant à son origine – en tant que principe. Cela suppose ainsi que l'entéléchie comprise dans son association à la puissance émerge dans l'archè même, tandis que l'entéléchie au sens d'achèvement coïncide avec le télos. Mais cette distinction ne doit pas nous faire perdre de vue que l'entéléchie est présente dès l'origine d'un processus jusqu'à son achèvement, elle est cela même qui lui assigne un sens et assure à la chose se constituant son être même. »*

Comme nous l'avons vu le principe d'intelligibilité du mouvement entéléchique est en son milieu (médiété), il est donc inutile de reprendre

---

<sup>471</sup>Lambros Couloubaritsis, « La notion d'entelechéia dans la *Métaphysique* d'Aristote. », in *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel de Corte, Cahier de philosophie ancienne*, n° 3, Presse Universitaire de Liège, 1985, p. 145.

ces notions initiatiques d'*arché* et de *télos*. Lambros Couloubaritsis a le mérite de s'auto-corriger en avançant que l'entéléchie est plutôt un continu qui accompagne le mouvement en lui donnant un sens afin qu'il reste lui-même par-delà les changements en cours. En tant que le devenir s'oppose à l'être, on peut alors penser que l'entéléchie est le substrat rendant possible le passage de la puissance à l'acte, mais en tant que le devenir ne s'oppose pas à l'être, mais en est une forme distincte issue du changement, l'entéléchie réalise le passage de la puissance à l'acte. En effet, quand et comment la puissance s'arrête pour devenir acte alors que le mouvement de l'être dans le devenir est continu ? Et pourquoi alors l'entéléchie serait plus proche de l'acte que du début du mouvement qui est la puissance ? C'est bien avec le terme d'*energeia* que ce terme est confondu et non avec celui de *dunamis*, donc pourquoi l'entéléchie serait plus proche du terme (fin) du mouvement que de son début ? Pourquoi n'est-il pas finalement vraiment continu sans arrêts apparents ? La continuité du mouvement provient-elle du mouvement lui-même ou de l'entéléchie accompagnant sa motricité ? En outre, Lambros Couloubaritsis aborde le livre Θ de la *Métaphysique* sans jamais expliquer ce formidable paradoxe exposé au chapitre VIII de ce livre et selon lequel l'acte serait antérieur à la puissance. Nous n'avons, du reste, pas trouvé de commentateurs ayant pu surmonter ce paradoxe extraordinaire qui balaye en un livre toute sa conception hylémorphique naturelle<sup>472</sup>. Car, en diable, bien sûr que la puissance précède l'acte selon le temps et le genre dans le monde sublunaire, alors pourquoi défendre dans ce livre le contraire ? À quelle objection le Stagirite répond-il pour changer l'étalon de mesure de sa doctrine, comme une balance de Roberval dérégulée ? Si ce paradoxe est difficilement surmontable c'est bien qu'il doit y avoir un paradoxe au sein même de la doctrine hylémorphique qu'elle ait été formulée dans son for intérieur ou formulée contre un adversaire inconnu, qui peut être formulé en ces termes : Si tout mouvement rectiligne tend vers son contraire alors la vie

---

<sup>472</sup> L'opposition bien-mal nous éloigne « tragiquement » de la résolution de ce problème fondamental de la théorie de la connaissance comme on peut le constater à la lecture du livre de David Lefebvre, *Dynamis. Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Vrin, 2018, pp. 438-439.

tend vers la mort et l'acte sera le lieu de manifestation non pas de la vie mais de la mort, l'inobservable. Ce paradoxe n'affleure que dans le livre E de la *Métaphysique* en 3, 1027 9-10 :

« Tous les évènements à venir seront donc nécessairement : par exemple, le vivant mourra nécessairement car il porte en lui la condition de sa mort, à savoir la présence de contraires dans le même corps. »

On pourrait penser que si la dialectique est bien cause du changement, cela n'implique pas que ce changement tende nécessairement vers la corruption, sauf si tout changement est couplé à la génération, génération du vivant qui n'est que provisoire. Absolument, comme la dialectique est circulaire, la génération tendra à la corruption pour rejoindre la génération seconde, donc toute génération tendra vers la corruption. Du côté du mouvement entéléchique, nous l'avons démontré déjà à deux reprises, le Stagirite défend bien, au contraire, une linéarité du mouvement recherché tant en condamnant la périodicité du mouvement de l'âme des doctrines de l'éternel retour qu'en insistant sur cette linéarité en 403a 13-15 dans son *De Anima*. Ceci n'est pas une interprétation de notre part puisqu'il l'affirme définitivement lorsqu'il rejette cette vision platonicienne, je cite en 407a 6 : « *Le mouvement de celle-ci ne présente pas de révolution circulaire* ». Dans le *Timée*, en effet, Platon affirme que l'univers produit par le démiurge est un dieu, composé d'un corps et d'une âme qui le meut, et à propos de ce mouvement, il avance plus précisément ceci (34a) :

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

La réponse de son élève sera assez expéditive :

« L'âme du tout veut être telle que ce qu'on appelle l'intellect, car elle n'est pas comme la sensitive ni comme la désirante, car le mouvement de celles-là n'est pas le transport circulaire. » (407a 3-5).

Nous avons la confirmation que, premièrement, le *noûs* conserve la circularité du modèle iranien, mais également que la sensation et le désir sont bien des mouvements linéaires. Si donc le *noûs* demeure circulaire,

il ne semble pas y avoir de place pour un mouvement entéléchique à moins que le *noûs* transporté, pris dans le mouvement du mû, se comporte d'une manière autre que lorsqu'il est au repos, ce qui est impossible puisque Aristote répète à l'envi que ce dernier est séparé. Ou bien alors le *noûs* est limité au mouvement rationnel des contraires (dialectique), dont l'entéléchie serait l'équivalent au niveau de l'irrationnel. Il faudrait alors chercher un candidat qui serait l'équivalent du *noûs* rationnel. Or nous n'avons qu'une occurrence en *Physique* qui fait état d'autres mouvements, la voici (VIII, 3, 254a 29) :

« On est en effet d'avis que l'imagination et l'opinion sont des sortes de mouvement. »

L'opinion provient de la sensation, l'imagination comme activité de la *phantasia*. Acceptons provisoirement que la *phantasia* au niveau irrationnel soit l'équivalent du *noûs* au niveau de la partie rationnelle. Elle sera alors au principe premier de la linéarité qui ne sera rien d'autre que l'impossibilité de se saisir elle-même comme principe et donc comme aveu de l'impossibilité de s'imaginer soi-même, de former un cercle. Je ne peux m'imaginer car je ne suis que le produit de mes sensations, de mon stock mémoriel. Et pire encore, le mouvement linéaire n'étant pas continu, la tâche première de la *phantasia* sera de produire l'illusion du continu, l'illusion de ma permanence en tant qu'être ceci par rapport à l'être, l'illusion du conatus de Spinoza, origine du mouvement dont je suis le produit. Le mouvement de l'âme, dans le *De Anima*, n'est donc pas encore linéaire mais déjà plus circulaire, en tendant vers le milieu, on tendrait vers le *kairos* (pas-encore/jamais-plus). En tant qu'il s'agit d'un mouvement produit par la partie irrationnelle de l'âme, nous ne pouvons plus utiliser la négation. Ce n'est pas parce que le mouvement de l'âme n'est pas circulaire qu'il est linéaire, l'hylémorphisme a été posé justement pour montrer qu'il pouvait exister une continuité entre les contraires. Tout chez Aristote est d'une cohérence et d'une cohésion effroyable. En outre, s'il revient au changement de rendre compte de ce mouvement, le changement ne peut pas inverser le mouvement de la mort vers la vie et donc de l'acte vers la puissance, rendant impossible la primauté de l'acte sur la puissance

exposée dans ce livre  $\Theta$ , 8. Si tous les mouvements tendent vers leur contraire la nature totalement en acte serait le lieu de manifestation de la mort totale, comme terme du changement en tant que changement. Logiquement nous avons donc les possibles suivants :

- soit l'âme est principe de mort engendrant un mouvement de changement vers la vie ;
- soit l'on pose l'acte avant la puissance et toute la doctrine entéléchique est inversée mais contraire au bon sens de l'observation ;
- soit enfin il faut admettre qu'il existe des contraires également dans la partie irrationnelle de l'âme, ce qui est paralogique.

En 1048b 6, Aristote confirme que les puissances issues de la partie irrationnelle de l'âme n'engendrent qu'un seul effet, refusant d'introduire le contraire appartenant à la partie rationnelle des mouvements de l'âme rationnelle<sup>473</sup> :

*« Les puissances rationnelles sont, toutes également puissance des contraires, mais les puissances irrationnelles ne sont, chacune, que d'un seul effet. »*

On peut néanmoins utiliser la comparaison pour penser ce mouvement. En effet, si la partie rationnelle de l'âme peut unifier les contraires, c'est parce qu'elle les a séparés à l'origine au sein de la raison. La raison est toujours commune entre les deux contraires comme le dit le Stagirite en 1048b 20 : *« En effet, la raison des choses est raison de l'un et de l'autre »*. Si bien que quel que soit le mouvement introduit par l'âme, la raison retrouvera le principe unifiant car c'est la même raison qui est dans chaque contraire. Cette thèse nous pose au moins trois problèmes : premièrement cela signifie qu'il n'y a plus continuité entre la partie irrationnelle et la rationnelle de l'âme. Or s'il n'y a plus continuité, il n'y a plus de contact et s'il n'y a plus de contact, le temps ne peut plus se transmettre à la partie rationnelle de l'âme qui devra donc être mue par un autre principe qui deviendra le *noûs*. Deuxièmement, cela signifie

---

<sup>473</sup> Corroboré par 1048a 8-10 : *« En effet, toute puissance irrationnelle n'étant productrice que d'un seul effet, alors que toute puissance rationnelle est productrice des contraires [...] »*, ou encore  $\Theta$ , 1048a 8-9 : *« [...] toute puissance irrationnelle n'étant productrice que d'un seul effet, alors que toute puissance rationnelle est productrice des contraires [...] »*

désormais que la raison s'appuie sur elle-même alors qu'elle devrait s'appuyer sur la partie irrationnelle. Pourquoi ? Parce que les sens précèdent toutes les activités de la partie rationnelle y compris l'activité de la *phantasia* qui est inséparable de la sensation même dans l'activité onirique qui est coupée de la sensation. Troisièmement, si la partie rationnelle de l'âme ne s'appuie plus sur la partie irrationnelle, on obtient une fracture entre le corps et l'esprit, chacun ayant une temporalité propre. On pourrait alors penser que la partie irrationnelle de l'âme engendre aussi une contrariété première qui est la tension entre vie et mort, substrat premier du changement. Mais le Stagirite le refuse, il maintient le contraire du côté de la partie rationnelle de l'âme et refuse toujours d'admettre qu'il puisse exister des contrariétés sensibles au sein de l'âme (et donc du temps), puisque les contrariétés sensibles ne sont produites que par les sens et non par un principe premier contrôlable par le *noûs*. Par ailleurs, la doctrine hylémorphique n'a pas pour but de penser la liaison entre vie et mort mais bien unilatéralement de défendre une vie triomphante au-delà des obstacles, du hasard et de la contingence mondaine. Aussi, défendre la première hypothèse selon laquelle l'âme serait principe de mort engendrant un principe de vie est totalement exclu, bien que l'on trouve cette tentation dans le livre E de la *Métaphysique*, comme nous l'avons vu. Il ne reste donc qu'à défendre que l'acte précède la puissance pour sauver la vie et la possibilité d'observation. Le Stagirite précise en premier en 1048a 31 que l'acte est « *le fait pour une chose d'exister en réalité* ». La réalité est tirée par induction, selon donc la conformité aux cinq sens sans recours à l'analogie ou à la définition. Seulement ensuite Aristote distingue deux formes d'acte (*energeia*) :

« *En effet, l'acte est pris, tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance relativement à matière.* »

On comprend alors que s'il y a deux formes d'*energeia*, c'est qu'il y a deux genres d'espaces : le lieu (τόπος : *topos*)<sup>474</sup> et la situation (*phora* en

---

<sup>474</sup> On dit « lieu », comme là où on habite le « lieu-dit », non pas une portion d'espace quantitative mais le lieu du repos, c'est-à-dire le lieu de la pause du mouvement qui n'est que cessation provisoire de mouvement pour un autre mouvement.

grec, traduite par *situ* en latin et *positio* dans l'espace (plan) en français depuis Descartes essentiellement. Le lieu est défini le plus souvent, depuis sa définition donnée en *Physique*, comme *la limite du corps enveloppant*, ce que, par exemple Bergson reprend dans sa thèse complémentaire latine<sup>475</sup>. On peut dire, de notre côté, que le lieu doit être compris comme la liaison possible (possible en tant que substrat) de la matière et de la forme au sein du changement donné mis en pause par l'observation. Le lieu peut alors être compris comme le moment donné où la matière touche la première fois sa forme sous l'œil de l'observateur. La matière est alors attirée par la forme de manière continue et lorsque ce processus est achevé, le changement cesse. Durant tout le processus la matière devient donc puissance de se mêler à la forme, comme cela est exposé en gamma 8, 1050 15-16 :

« *De plus la matière n'est en puissance que parce qu'elle peut aller vers sa forme : et lorsqu'elle est en acte, alors elle est dans la forme.* »

Le mouvement cesse donc quand la matière est complètement dans la forme rendant cette division inutile et inutile également l'entéléchie comme mouvement de la matière vers la forme, l'entéléchie est alors l'acte selon le temps que l'on s'est donné pour observer la totalité du processus. Par ailleurs, ce n'est pas parce que le mobile<sup>476</sup> est de plus en plus chargé de matière dans la forme qu'il est de plus en plus visible par la sensation puisque le Stagirite soutient que la matière est inobservable puisqu'elle est « *inconnaisable par soi* » (Z, 10, 1038a 8). Mais il faut bien comprendre également que le devenir n'est pas issu de la forme, ni de la rencontre de la matière et de la forme (dialectique) mais de la matière seule, puisque lorsque la matière est complètement formée ou

---

<sup>475</sup> Henri Bergson, *Quid Aristoteles de loco senserit*, 1889, « L'idée de lieu chez Aristote », trad. Robert Mossé-Bastide, in *Les Études bergsoniennes, Vol II*, 1949, Albin Michel, pp. 26-104, p. 43. Bergson avance plus précisément que le lieu est « *la surface intérieure du contenant* », le rapportant aux trois dimensions que sont la longueur, la largeur et la profondeur (p. 36) avant de retenir cette définition finale quelque peu fleurie (p. 48) : « *Pour résumer brièvement l'ensemble de la discussion, le lieu n'est ni la matière ni la forme, parce que la matière et la forme paraissent s'associer aux destinées du corps et y participer, si l'on peut dire, tandis que le lieu est le témoin immobile de ces destinées.* »

<sup>476</sup> Le mobile est alors pris comme substance en mouvement, or la substance est principe ou cause, mais jamais ce qui est dans le monde, *Métaph. Z*, 17, 1041a 8.

« formatée » le mouvement cesse, comme cela est encore confirmé en *Métaph.*, Z, 7 ; 1022b 34-1023a 1<sup>477</sup> :

« [...] le devenir est impossible, si rien ne préexiste. Qu'une partie de l'être produit doive donc nécessairement préexister, c'est manifeste : car la matière est une partie, puisqu'elle est le sujet immanent du devenir. »

La matière n'est pas davantage le devenir puisqu'elle est le sujet du devenir, comme substrat rendant possible le mouvement observé par le changement. Le devenir sublunaire n'est créé par rien au sein du niveau sublunaire puisqu'il n'est que l'avenir produit par l'ordre supralunaire par contact continu<sup>478</sup>. La cause du devenir n'est donc pas coextensive à son lieu de manifestation et c'est encore la raison pour laquelle le mouvement n'est pas la preuve du devenir. Ce qui nous amène à la deuxième notion d'« espace » chez Aristote, la *phora* (*situ*, en latin) qui est le mouvement situé dans le monde ou le mouvement dans le plan géométrique, le mouvement local selon la motricité. C'est parce que le monde a été conçu comme une sphère géométrique qu'on peut y distinguer, comme dans l'espace géométrique, le haut et le bas, la droite et la gauche, la profondeur et la platitude. En effet, est orienté tout ce qui est en mouvement ou capable de se mettre en mouvement, c'est la raison pour laquelle nous disons que les animaux ont des postérieurs (des fesses) opposées à l'antérieur (qui serait alors le nez), il en va de même pour la latéralité. La situation, que l'on traduit le plus souvent en français par « espace », est le rapport du changement, changement ayant lieu dans le « lieu », avec l'espace de réalisation de ce changement. De telle sorte que l'espace n'est pas encore la position cartésienne d'un objet, mais le temps que met la matière pour fusionner totalement avec la forme si le référent est le mobile lui-même. Lorsque cette fusion est complète, le mouvement cesse de lui-même. Tant qu'un objet est en mouvement, la matière est indissociable de la forme, par une sorte d'attraction de la matière par la forme, ce n'est qu'à l'état de repos total

<sup>477</sup> Le corollaire est obvie en Z, 8, 1033b 5-6 : « il est donc manifeste que la forme non plus ou quel que soit le nom qu'il faille donner à la configuration réalisée dans le sensible, n'est pas soumise au devenir, que d'elle il n'y pas génération [...]. »

<sup>478</sup> Aristote se sent obligé de préciser dans le livre Θ 8, 1050b 23 que : « C'est pourquoi le Soleil, les astres, le ciel tout entier sont toujours en acte, et il n'y a pas à redouter qu'ils s'arrêtent jamais, comme le craignent les physiciens ». Puisqu'ils sont toujours, il y aura toujours du devenir dans le monde sublunaire.

ou autrement dit au terme du mouvement de changement que la matière peut s'incorporer totalement à la forme puisque le changement est terminé. C'est la raison pour laquelle Aristote parle de limite du corps enveloppant qui est la limite temporelle de la disparition de la forme (les trois dimensions), comme forme totalement réalisée et donc totalement dans la matière. Le mouvement énergétique (*energeia*) est plus proche de l'espace, *situ* en latin, car incomplet par définition puisqu'il est mouvement, alors que le mouvement au sein du lieu (*topos*) est le mouvement entéléchique où s'opère la véritable union de la matière et de la forme, qui se retrouve ensuite dans l'espace mêlant l'espace (fin de l'action, « acter » en français et le lieu (acter selon le *topos*). La division conceptuelle entre *energeia* et *entéléchie* provient donc bien d'une division de l'espace qui elle-même provient d'une division du temps. En effet, si un *topos* est un *topos* c'est qu'il y a mouvement, sinon les *topos* seraient confondus, ce que l'on nomme l'*antitypie* depuis Leibnitz, comme cela est formulé magistralement dans le *De Anima* 7b 418b 18 : « *Et, de fait, deux corps ne peuvent se trouver ensemble au même endroit* ». Ce constat existentiel ne provient, substantiellement, pas du mouvement énergétique mais de l'entéléchie, car c'est l'entéléchie qui sépare selon *Métaph. Z*, 13, 1039a 8. Si donc, au regard du mouvement physique, la puissance précède toujours l'acte, peut-être qu'eu égard aux vivants l'acte précède la puissance ? Puisqu'en effet, dans ce livre Θ en 1048b 23-35, Aristote distingue bien deux genres d'actualisations et même deux genres de processus menant à ces actualisations distinctes. Quand le mouvement possède sa fin, on parle d'*action* (*energeia*), comme les fonctions du corps, alors que quand le mouvement ne possède pas de fin immanente, Aristote parle d'*acte*. L'acte est incomplet alors que l'action serait complète. Attendu qu'il existe deux genres d'étant, les animés et les inanimés, il existera deux types de mouvements et *a fortiori* deux modes de réalisation. Nous avons posé cette partition entre l'acte sans *télos* qu'accomplissent les étants inanimés (*energeia atelès*) dans le lieu et l'action avec *télos* qu'accomplissent les étants animés (*energeia teleia*) dans l'espace (*topos*). Il convient, désormais, de coupler la complétude avec l'animation. Les étants inanimés ont des

mouvements sans but et qui sont incomplets alors que les étants animés ont des mouvements avec but qui engendrent des actes complets, les *actions*. Comment expliquer cette distinction fondamentale ? Il faut pour cela, en premier lieu, reprendre la définition générale du mouvement<sup>479</sup> :

« Or le mouvement suppose trois termes : le premier est le moteur, le deuxième ce par quoi il meut, le troisième enfin ce qui est mû. Le moteur à son tour est de deux sortes : l'un immobile, l'autre moteur et mû. Ici le moteur immobile est le bien pratique ; le moteur mû, la faculté désirante (car le sujet désirant est mû en tant qu'il désire, et le désir est une sorte de mouvement ou plutôt un acte) ; enfin l'être mû est l'animal. »

Cette analyse du mouvement désirant peut être appliquée à tous les mouvements, le moteur, le mû, ce qui est mû. Sont séparés quantitativement et distingués qualitativement deux types de moteurs. Le moteur immobile qui donne l'impulsion mais qui ne suit pas le mouvement et le moteur mobile qui donne l'impulsion et qui accompagne toujours le mouvement. C'est le moteur qui va distinguer ces deux types de mouvements. Si le mobile des inanimés est toujours mû par un autre en tant qu'autre, cet autre mobile même (puisque c'est aussi un mobile) n'accompagne pas son mouvement (*impulsio*). Alors que le moteur des animés accompagne le mouvement de ce qu'il anime, comme les pulsions du cœur (*pulsio*). D'un point de vue fonctionnel, pourtant, le cœur n'accompagne nullement le mouvement désirant ? Or c'est bien le cœur qui est le moteur du mouvement désirant ? De même, en quoi le mû serait-il mû s'il était toujours suivi de son moteur, il deviendrait moteur lui-même, moteur mobile suivant sans cesse le mobile ? Enfin, ce qui est mû n'est-il pas déjà le mû par le mû lui-même, donc le mû pourrait-il donc être au repos sur ce qui le meut (*pulsio*)<sup>480</sup> ? En fait, cette division du moteur semble nous montrer qu'Aristote utilise, afin de rendre compte des mouvements du vivant, la même grille interprétative que celle utilisée afin d'analyser le transport des mobiles de la *Physique*. Il distingue en effet, quatre types de mouvements : traction, poussée, rotation et portage, comme cela est expliqué en *Physique*, 243a 11-18 :

<sup>479</sup> DA, III, 10, 433b 13-18.

<sup>480</sup> De la même manière que le monde animé se re-pose sur le *Noûs* pour s'animer au moment où le *Noûs* se repose pour lui servir de moteur.

« [...] il est nécessaire que tous les cas tombent sous quatre sortes, car il y a quatre sortes de transport provoqué par quelque chose d'autre : la traction, la poussée, le portage et la rotation. En effet, tous les mouvements locaux se ramènent à ceux-ci. »

Le possible logique est ramené à quatre cas probables rendant compte des substances mues dans la plupart des cas observables. Les mouvements de transport locaux pourraient donc se retrouver dans le vivant qui deviendrait alors lieu d'un autre référent qui est le *noûs*<sup>481</sup>. C'est-à-dire que cela ne bougerait plus à partir du corps visible, ce qui était l'hypothèse initiale, mais à partir du *noûs* et en premier lieu dans l'espace du corps. Aussi, allons-nous pouvoir classer les mouvements des animés avec cette quadripartition :

TRANSPORT/ÂME	RATIONNELLE	IRRATIONNELLE
TRACTION	VŒU	DÉSIR
PULSION & impulsion	ÉTHIQUE	THUMOS
PORTAGE	DIALECTIQUE	ENTÉLÉCHIQUE
ROTATION	NOÛS	(mvt circadien non connu par Aristote <sup>482</sup> )

Aristote poursuit en faisant état de la division utilisée dans le *De Anima*, la pulsion est une poussée quand le moteur suit le mobile, si le moteur ne suit pas le mobile, on parlera d'*impulsion* ou d'*expulsion*, mouvements qui seront le modèle de la colère *thymique* par exemple. Pourtant dès le début du livre thêta 8, Aristote modifie l'angle d'approche de sa modélisation en insistant sur le premier moteur en acte, fondement de la

<sup>481</sup> *Physique*, VII, 2, 243b 16 : « Mais il faut aussi ramener à ces sortes les autres mouvements selon le lieu, car tous tombent sous ces quatre sortes. »

<sup>482</sup> Les rythmes circadiens ont peut-être été compris et expliqués par Aristote dans l'ouvrage perdu *Sur les plantes* puisque la plante mentionnée par Théophraste a été découverte lors d'une campagne d'Alexandre à Tylos (Bahreïn) par Androsthène (Théophraste, *Histoire des plantes*, IV) : « Androsthène a constaté : à Tylos croît un arbre dont la fleur a de nombreux pétales, comme la rose : cette fleur, dit-on, reste close pendant la nuit, s'ouvre au lever du soleil, elle est à midi complètement épanouie, puis l'après-midi se referme peu à peu pour, de nouveau, rester close pendant la nuit : et même les indigènes disent qu'elle dort ». En tout cas, c'est bien un savoir contemporain du Lycée, cf. P. Green, *Alexander of Macedon, 356-323 BC*, Berkeley, University of California Press, 1991.

chaîne de toutes les puissances et moteur immobile de ces derniers. Au chapitre V on peut lire<sup>483</sup> :

*« Pour les êtres sans vie, il y a nécessité, du moment que le patient et l'agent se rencontrent, comme ils peuvent, que l'un agisse et l'autre pâtisse. Mais pour les facultés rationnelles, ce n'est pas une condition nécessaire. En effet, toutes les facultés irraisonnables ne sont faites que pour produire chacune, l'action unique qui leur est propre, tandis que les facultés rationnelles sont capables de contraires. »*

Dans ce chapitre, comme dans tous les traités éthologiques, l'âme irrationnelle n'admet pas les contraires et se contente de ne produire qu'un effet unique, seule l'âme rationnelle admet les contraires, ce qui lui est exclusif. Pourtant en 8, 1050b après avoir introduit le premier moteur en 1050b 5-6, Aristote avance la proposition totalement inverse en utilisant le futur afin d'avertir son lecteur qu'il en sera ainsi désormais 1050b 34 :

*« Quant aux puissances irrationnelles, elles seront elles-mêmes puissance des contradictoires, suivant qu'elles sont présentes ou absentes. »*

Cette contradiction apparente nous oblige à faire une longue digression au sujet des contradictoires. En effet, il y a une contradiction apparente chez le Stagirite, contradiction qui s'ajoute à celle de l'antériorité et de la postériorité de l'acte. Et, plus globalement encore, sa conception de l'histoire exposée dans le livre lambda de la *Métaphysique* est en contradiction avec sa conception du temps physique<sup>484</sup>. Tout cela nous devons le comprendre en revenant à l'introduction du *noûs* iranien en Grèce et son influence sur l'Académie avant de comprendre la symphyse aristotélicienne. Nous avons, du reste, exposé en quatrième de couverture de notre premier tome qu'il y aurait un retour des *théologoï* dans le corpus du Stagirite, il n'est pas accidentel qu'ils fassent retour au moment de traiter de l'âme qui en est leur chasse gardée.

---

<sup>483</sup> Aristote, *La Métaphysique*, Θ, V, 1048a sq., trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire. Cette fois, il nous semble que cette traduction l'emporte sur celle de J. Tricot "...Toute puissance irrationnelle n'étant productrice que d'un seul effet." et celle de M-D- Duminil/A. Jaulin.

<sup>484</sup> *Métaph*, lambda, 8, 1074b 10-12, passage sur lequel nous reviendrons.

### **II-3) Des *noûs* historiques, au *noûs* aristotélicien : une version thrace ou ionienne de la théorie de la connaissance ?**

On pourrait commencer ce développement en partant des contradictions levées précédemment, si ce n'est que la théorie des opposés est assez complexe chez Aristote et qu'elle vient fusionner avec les théories du *noûs* dont nous voulons rendre compte. Aussi, y aurait-il une pétition de principe à venir appuyer notre développement sur les contradictoires alors qu'ils possèdent, en eux-mêmes, une dimension historique. Nous partirons donc du *divers* historique à partir de notre modèle initial sur les infinis. Nous avons ramené le *divers* historique grec à deux mouvements essentiels, le mouvement dialectique iranien qui passe en Grèce d'abord par l'intermédiaire du mythe des races d'Hésiode<sup>485</sup> et ensuite par le truchement du modèle noétique d'Anaxagore<sup>486</sup> ; et un modèle ionien qui serait appuyé sur la culture ionienne et qui traverserait la théorie physique – les recherches sur la nature elles-mêmes – depuis son origine en suivant la thèse de Gérard Naddaf. Nous comprenons aisément qu'il pourrait y avoir un conflit possible, au sein de l'aristotélisme, entre ces deux grands courants historiques qui seront nommés tardivement et historiquement, « italique » et « ionien », entraînant une fusion fâcheuse entre le courant iranien et le courant pythagoricien au sein de l'Académie de Platon, comme nous le verrons. Nous devons d'abord nous interroger sur le possible théorique aristotélicien comme réceptacle du probable historique de ce conflit et cela en premier lieu en interrogeant la notion d'infini. Si, en effet, Aristote était conscient de ce conflit, il devrait donc y avoir une fracture continue entre deux infinis dans son œuvre ; l'un initial qui rendrait compte de la Création et qui s'appuierait sur le modèle iranien et l'autre, ionien, dont le terme serait la non-régression à l'infini *a parte post* ; l'infini néo-grec d'Aristote devenant conséquemment, l'infini du juste

---

<sup>485</sup> La primauté du mythe de Prométhée devra être analysée au sein de la théorie des valeurs puisqu'elle est au fondement matériel de l'idéologie allemande.

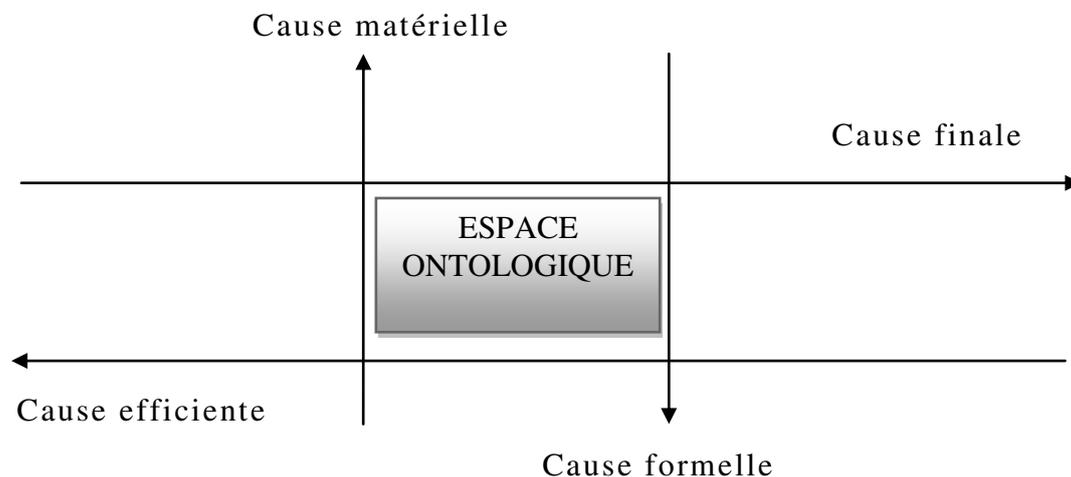
<sup>486</sup> Erwin Rohde, comme nous le verrons dans notre prochain travail, distinguera justement Pythagore des pythagoriciens en prenant acte que les « pythagoriciens » sont tous nés après la venue d'Anaxagore en Grèce, alors que le courant « pythagorique » est antérieur et n'est situé qu'en Asie mineure.

milieu, de la révélation, pour le dire théologiquement. En K, 10, 1068a 35-40, ce possible est donné :

« *L'infini est, ou bien ce qu'il est impossible de parcourir, parce qu'il n'est pas dans la nature d'être parcouru, comme la voix est invisible, ou bien ce qu'on peut parcourir mais est sans fin, ou bien ce qu'on a peine à parcourir, mais qui ne laisse pas parcourir ou n'a pas de fin. Il y a encore l'infini par composition ou par division, ou par les deux à la fois.* »

Nous avons donc quatre infinis (hors les mixtes), ce qui est cohérent avec la quadripartition de la causalité. La cause efficiente est à l'origine et empêche une régression à l'infini selon le mouvement, la cause finale, empêche une progression à l'infini du mouvement comme saisie du sens qui fait tendre la quiddité vers l'univocité et non en son contraire qui est la polysémie infinie. Ensuite, Aristote donne les deux infinis, selon la grandeur cette fois, division *a parte post* et *a parte ante*. Modèle étiologique qui est, en outre, corroboré par le développement du livre A<sup>487</sup>. Ce qui nous donne le schéma étiologique suivant :

Schéma 10. Les quatre causes (dépliées)



<sup>487</sup> « *En un sens, par cause nous entendons la substance formelle ou quiddité (en effet, la raison d'être d'une chose se ramène en définitive à la notion de cette chose, et la raison d'être première est cause et principe) ; en un autre sens encore, la cause est la matière ou le substrat ; en un troisième sens, c'est le principe d'où part le mouvement ; en un quatrième, enfin, qui est l'opposé du troisième, la cause, c'est la cause finale ou le bien (car le bien est la fin de toute génération et de tout mouvement.* », A, 982a 30-3, trad. J. Tricot.

À l'aide de cette quadripartition, on comprend que les causes n'ont pas le même statut. Bien entendu, s'il n'y a pas de mouvement accidentellement, comme en physique, les causes efficiente et finale seront premières, mais s'il n'y a pas mouvement, les causes matérielle et formelle seront premières et fusionneront en un infini unique. Or, le mouvement est mesuré par l'intermédiaire de la grandeur, en conséquence de quoi, la forme serait première selon la mesure, et seconde selon la non-mesure, selon donc la matière définit ici négativement à la forme. Toutefois, selon le contraire, s'il n'y avait pas mouvement, selon Aristote, la matière et la forme ne seraient pas séparées, donc la matière serait forme et la forme matière, forme et matière seraient confondus en une seule et même cause. Donc il convient d'ajouter soit une matière à la forme soit une forme à la matière, qui sont les deux seuls probables du continu entre mouvement et non-mouvement. De la même manière, quand la cause finale est totalement formulée, elle devient une cause formelle, et laisse place à une nouvelle cause finale, et cela *ad infinitum*. Il restera, comme tout le monde a pu le constater, que nous avons quatre infinis en mouvement et que notre théorie n'en a que trois bien qu'intégrant également le mouvement, ce qui laisse à penser que l'instant sera toujours un composé de matière (une) et de forme (deux). Articulons cela avec les doctrines historiques dont le Stagirite aura fait le maximum pour en comprendre les origines tant spatiales (géographiques) que temporelles (historiques). Nous allons en premier lieu étudier la notion de *noûs* et observer comment, par appropriation « organique », Aristote en fait un concept univoque alors que ce terme possède une certaine diversité, une plurivocité historico-culturelle qui a entraîné Kant dans la plus grande illusion transcendantale. Nous appliquons ici la thèse historique évoquée des différents *logos*, des différents *inherited conglomerates* de Gilbert Murray dont le concept cette fois s'encapsule dans celui de *noûs*, comme « noyau dur », noyau central, noyau fondamental d'un conglomérat culturel hérité<sup>488</sup>.

---

<sup>488</sup> Nous filons donc la métaphore de Gilbert Murray en avançant que tout *inherited conglomerate* a un noyau atomique qui est sa conception propre du *noûs*. Chaque *noûs* devant ensuite qualifier le mouvement *sui generis* de chaque conglomérat. Cela

Depuis le *Protreptique*, Aristote associe toujours le terme de *noûs* avec le *noûs* d'Anaxagore, comme nous l'avons vu<sup>489</sup>, alors que cette notion semble exister bien avant l'arrivée d'Anaxagore en terre grecque continentale. Pourtant il est relativement difficile de s'en faire une idée claire et précise puisque tous les dictionnaires restent sur la réserve lorsqu'il s'agit d'en donner une définition satisfaisante, même le dictionnaire Chantraine<sup>490</sup>. On retient néanmoins qu'il y aurait deux tendances interprétatives<sup>491</sup> :

« [...] l'une qui mène au *véειν* ("acquiescer", "faire signe avec la tête"), geste typique de Zeus, par lequel celui-ci "accomplit sa volonté" ; l'autre, suivie déjà par Eduard Schwyzer, qui conduit à la racine \**snu* ("flairer") et suppose pour *νόος* une forme originelle *σνόφος*, et, pour *νοεῖν*, *σνέφεν*. »

---

n'était pas le sens initial de cette notion. Gilbert Murray avançait : « *All through the Middle Ages again there was plenty of very acute philosophy, but it had to conform to the inherited conglomerate of taboos and dogmas which was for historical reasons dominant. Anthropology administrators its depressing cordial to the extreme conservative and the extreme radical in about equal proportions. It seems to show that these inherited conglomerates have practically no chance of being true or even sensible ; and, on the other hand, that no society can exist without them or even submit to any drastic correction of them without social danger.* », in « Prolegomena to the study of ancient philosophy », 1936, in *Greek studies*, Oxford at the clarendon Press, 1948, pp. 65-86, p. 67. Le congmoérat hérité était alors maintenu au niveau des normes (*dogmas*) et des valeurs (*taboos*) et n'avait pas du tout pour fonction de participer à une théorie de la connaissance. C'est la notion de *noûs* qui semble servir dans ces univers totalement religieux de pivot, d'articulation fondamentale.

<sup>489</sup> Il n'y a qu'Alexandre d'Aphrodise qui fera le rapport, ce nous semble, avec le *Protreptique* et rapprochera le *noûs* du *De Anima* en 413a 7-8 avec l'intellect pilote. En *De Anima*, 26-21 11 (ed. Bruns) ce dernier avance : « *En réalité le pilote n'est ni la forme ni la perfection du navire, car le navire existe aussi sans le pilote.* » L'âme serait donc une faculté (*dunamis*) engendrée à partir du mélange alors que le *noûs* serait un premier principe divin. Néanmoins Alexandre ne file que partiellement la métaphore comme une étoile « filante », puisque si l'on se maintient au récit du *Protreptique*, le pilote ne gouverne le navire (*noûs*) que dans la mesure où il est lui-même gouverné par le ciel, c'est donc le ciel qui est principe de mesure (*Noûs*), comme le Premier ciel dira Aristote pour le temps. Cf. Dimitris Papadis, « L'intellect agent selon Alexandre d'Aphrodise », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 9, n° 2, 1991, pp. 133-151.

<sup>490</sup> Fabio Stella, « La notion d'Intelligence (*Noûs-Noeîn*) dans la Grèce antique. De Homère au Platonisme », *Methodos*, 16, 2016 [En ligne].

<sup>491</sup> Fabio Stella « L'origine des termes *νόος-νοεῖν*. L'intelligence comme schéma d'action », *Methodos*, 16, 2016 [En ligne également]. L'auteur cite les travaux du philologue Eduard Schwyzer sans en donner les références (E. Schwyzer, *Festschrift für P. Kretschmer : Beiträge zur griechischen und lateinischen Sprachforschung* (Berlin, 1926, p. 247) ; pour les spécialistes, on peut mentionner le premier chapitre en ligne sur le site de l'université d'Harvard : « formal evidence for the etymology of Greek noos » : <https://chs.harvard.edu/chapter/1-formal-evidence-for-the-etymology-of-greek-noos/>, du livre de Douglas Frame intitulé *The Myth of Return in Early Greek Epic* : <https://chs.harvard.edu/book/frame-douglas-the-myth-of-return-in-early-greek-epic/>

La deuxième tendance qui rapproche le *noos* grec du « noz » anglais, rapprocherait « l'intelligence » de la « non-intelligence » au sens aristotélicien, c'est-à-dire de la *phantasia*, qui gouverne la partie irrationnelle de l'âme au sein de sa modélisation, comme le reprendra Heidegger<sup>492</sup>. Si, par ailleurs, je cite dans le même article : « *Nóos ne signifie jamais, même dans les cas où il correspond à l'aoriste du verbe voëiv, une décision momentanée mais implique toujours une sorte de vision à long terme.* », on comprend que cette « vision » serait spatiale et temporelle, ce que l'on range du côté du concept de « continu », qu'il soit spatial ou temporel, à l'opposé du *noûs* d'Anaxagore qui n'articule que des parties et forme et contrôle du discontinu, comme nous le verrons. C'est vraiment brillamment que Fabio Stella compare cet acquis de l'analyse de Gadamer qui insiste davantage sur l'objet, comme *tekmerion*, que sur la *phantasia*, comme liaison de parties tirées de la mémoire<sup>493</sup> :

« [...] *voëiv* semble correspondre à quelque chose comme, par exemple, l'action du chevreuil qui se met à flairer et qui "décèle" quelque chose, au sens où nous dirions : "il y a là quelque chose." Telle est la façon dont les animaux repèrent le danger, non certes en reconnaissant ce que c'est, mais en sentant qu'il y a là quelque chose de menaçant. Il s'agit ici d'une perception très sensible, si bien qu'elle demeure individuelle et complètement cachée aux autres êtres. »

Il y aurait alors bien une dualité sémique, l'une renvoyant à la vision transcendantale des dieux qui acquiescent et l'autre à la vision immanente des hommes qui dénote le monde-ci déictiquement par le geste. Si ce n'est que les dieux grecs n'ont été créés que pour voir ce que l'œil humain ne pouvait pas voir. Les dieux des humains voient ce que nous ne pouvons voir encore de telle manière que cette division n'est qu'apparente puisqu'ils perçoivent finalement de la même manière que

---

<sup>492</sup> « De là vient que *vóos* et *voûs* ne signifient pas originellement ce qui se dessinera plus tard comme la Raison. *Nóos* signifie le Sentiment, qui se sent porté à quelque chose et le prend à cœur. C'est pourquoi *voëiv* signifie aussi ce que nous entendons par "flairer" et "flair". Il est vrai que nous employons ce mot plutôt pour les animaux, les bêtes sauvages », in Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, traduit par Aloys Becker et Gérard Granel, PUF, 1973, p. 258.

<sup>493</sup> Note 19. Hans-Georg Gadamer (2001), *Au commencement de la philosophie. Pour une lecture des présocratiques*, traduit par Pierre Fruchon, Paris, Seuil, p. 137.

nous mais sur des objets que nous ne pouvons pas voir actuellement. Jacob Burckhardt, le maître de Nietzsche à Bâle, nous apprend qu'on qualifiait déjà les Grecs de « peuple de l'œil » en rappelant comment Homère avait été aveuglé par la cuirasse d'Achille fabriquée par Héphestos<sup>494</sup>. Au regard de l'humain donc les hommes ne voient que le visible alors que les dieux voient l'invisible. Ulysse doit montrer sa cicatrice pour prouver qu'il est bien rattachable à une lignée reconnue par sa ville natale et cela sans recours à la dimension sacrale (commentaires de textes obscurs, observation de signes dans la nature, etc.). C'est pourquoi tout l'invisible pourrait devenir visible en augmentant la puissance de voir de l'homme. Ce qu'Aristote contestera en avançant<sup>495</sup> :

« En outre, certaines choses sont des rapports selon la privation de puissance, comme l'impossible et tout ce qu'on appelle ainsi, par exemple l'invisible. »

L'invisible en tant qu'invisible est privé de puissance et ne peut donc jamais être en acte<sup>496</sup>. Alors si l'œil ne peut percevoir, faut-il se tourner vers la perception du nez qui introduit le deuxième sens du *noûs* strictement humain cette fois ? Peut-on « flairer » quelque chose ici qui ne soit pas le jeu du langage (du possible) et de son rapport *signans/signatum* introduit par le platonisme tardif d'un saint Augustin et repris par de Saussure ? Qu'est-ce qui est impossible et qui « est » néanmoins puisque non encore visible mais susceptible d'être pris en compte par la puissance et donc susceptible « d'arriver » dans le sens qu'en donne Paul Virilio ? Nous sommes obligés de fracturer le signe, ce qui n'est qu'une conséquence de la fracture du *noûs*. Le *noûs* d'Anaxagore introduit le *séméion* (σημεῖον) alors que le *noûs* ionien introduit le *tekmerion* (τεκμήριον) et que le signe augustinien n'est que l'*eikos* (εἰκώς, le possible), comme mixte usuel. Le *séméion*, encapsulé

---

<sup>494</sup> Jacob Burckhardt, *Histoire de la civilisation grecque*, vol II, trad F. Mugler, Éditions de l'Aire, 2002, note 169, p. 159.

<sup>495</sup> Ce passage (ici traduit par M-P Duminil & A. Jaulin, opus cité p. 83) n'est pas dans la partie consacrée à la puissance du livre delta de la *Métaphysique*, mais en 1021a 25 dans la partie qui traite du « rapport » (*pros ti*).

<sup>496</sup> L'invisible ne peut se comprendre ni par le *noûs* iranien conceptuel et négatif (dialectique), ni par le *noûs* ionien positif appuyé sur la mémoire ou alors Dieu pourrait se confondre avec la mémoire totale de Dieu au niveau ionien.

dans le *Noûs*, ne peut qu'introduire du discontinu, du pli, de la coupure, de la frontière culturelle, afin d'introduire toute unité de sens dans l'ensemble (que l'on nomme « culture ») de ce qu'il n'est pas au sens structuraliste. Anthropologiquement, selon ce modèle, toute frontière sera alors un retour à l'origine si l'on a bien compris le schème posé dans la première partie. Toutes ces frontières spatiales ne seront que des volutes historiques chères à la mystique de Hegel. La conception de la *phusis* d'Aristote sera tout autre puisque nous savons que le continu est nécessaire pour assurer la permanence de l'avenir supralunaire au sein du monde sublunaire, c'est donc bien le continu qui devra l'emporter contre cet infini par division. En quoi alors le *tekmerion* serait le produit d'une autre activité si l'on se passe de la métaphore de l'intuition du nez ? Il convient pour cela de revenir aux textes et de parler du *sensible commun* dans le cadre de l'activité de la *phantasia* qui gouverne cette autre vision du *noûs*. Ensuite, nous reviendrons à la liaison entre ces deux *noûs*.

Avant cela nous souhaiterions comprendre pourquoi Aristote a rangé le *noûs* ionien sous l'âme irrationnelle et le *noûs* d'Anaxagore, italique, iranien, sous l'âme rationnelle alors que chez Homère, les deux dimensions étaient confondues<sup>497</sup>. En outre, si l'on oppose le *noûs* iranien au *noûs* ionien, comment l'âme rationnelle pourrait-elle se fonder sur-elle-même et comment la *phantasia* pourrait-elle également s'auto-engendrer ? L'irrationnel ne peut plus fonder le rationnel et le rationnel ne plus devenir irrationnel, faisant sombrer la para-noïa dans le « trop plein » absolu dont la pensée de Platon est le parangon. Pourquoi la partie irrationnelle de l'âme ne fonde-t-elle pas la partie rationnelle, comme nous le soutenons, et pourquoi la partie rationnelle ne tend-elle pas vers l'irrationnel ? Et pouvons-nous, au premier « chef », vérifier ce découpage opéré par la Stagirite ? Le *noûs* ionien précède le *noûs* d'Anaxagore, il doit être présent spatialement de la Pylos des sables à

---

<sup>497</sup> Il n'existe pas de thèse à ce sujet, ce que Fabio Stella appelle de ses vœux.

Thèbes et du <sup>v</sup>e siècle av. J.-C. à l'arrivée d'Anaxagore à Athènes<sup>498</sup>. Cette primauté historique du *noûs* ionien est aussi valable synchroniquement, pour la théorie de la connaissance ; puisque la perception précède toute pensée dans le modèle aristotélicien : s'il n'y a pas de *passion*, il n'y a pas lieu d'envisager une action et encore moins la pensée dia-noétique, puisque l'homme n'est pas automoteur, la sensation serait absolument première<sup>499</sup>. Si l'on peut rapprocher le *noûs* traditionnel à la pensée d'Homère<sup>500</sup> qui incarne au plus haut point les valeurs et l'esprit de la culture ionienne, si donc ce bain culturel est bien connu, il n'en va pas de même du *noûs* d'Anaxagore dont il reviendra à l'Académie de trouver l'origine. Aussi loin qu'Aristote puisse aller, avec les variants historiques qu'il possède, il n'arrive qu'à la figure de Hermotime de Clazomènes<sup>501</sup>. Dodds, pense que lors de la colonisation de la mer Noire, les Ioniens, sont entrés en contact avec le chamanisme scythe, remettant en question l'unité organique de l'homme par la transe<sup>502</sup>. L'âme étant détachée du corps lors de ces cérémonies, ces penseurs archaïques auraient fini par admettre qu'il y avait une partie du corps différente du corps lui-même, car ce dernier ne pouvait voler, cette partie étant l'âme<sup>503</sup>. Dodds, en suivant peut-être Erwin Rohde qu'il cite abondamment, pense qu'Aristote aurait été convaincu par cette thèse en

---

<sup>498</sup> Son arrivée coïncide avec l'invasion d'Athènes par Xerxès, c'est-à-dire vers – 480. Il y a donc une *convenance* temporelle entre Anaxagore et les Perses au regard strict de l'histoire, c'est une phase d'« aryanisation » du monde dira Nietzsche, comme nous le verrons dans notre prochain ouvrage sur le sujet.

<sup>499</sup> Il n'y a pas de pensée sans phantasme pour le dire à la manière aristotélicienne ou toute pensée est pensée de quelque chose pour le dire à la manière husserlienne.

<sup>500</sup> Fabio Stella, « La notion d'Intelligence (*Noûs-Noeîn*) dans la Grèce antique. De Homère au Platonisme », *Methodos* [En ligne], 16, 2016 & « L'origine des termes *νόος-νοεῖν* » en ligne également.

<sup>501</sup> « Aussi quand un homme vint dire qu'il a dans la Nature, comme chez les animaux, une Intelligence, cause de l'ordre et de l'arrangement universel, il apparut comme seul en son bon sens en face des divagations de ses prédécesseurs. Nous savons, à n'en pouvoir douter, qu'Anaxagore adopta ces vues, mais on dit qu'il eut pour devancier Hermotime de Clazomènes. », *Metaph.* A, 984b 15-19. Ensuite, Aristote lie pour la première fois Anaxagore et Hésiode par le truchement de la notion de bien.

<sup>502</sup> Dodds suit la thèse de Meuli, opus cité, p. 145.

<sup>503</sup> Cf. Chap. V, « Les chamans grecs et les origines du puritanisme », opus cité, pp. 139-178.

suivant le dialogue de Cléarque dans son *Du sommeil*<sup>504</sup>. Nous avons nous-mêmes fait un rêve de lévitation et de sortie du corps, percevant distinctement notre corps de l'extérieur avec nos propres yeux, mais on peut aussi durant la veille percevoir son propre corps, ce qui peut donc s'expliquer par une combinatoire de perceptions et nous doutons que cela soit nécessaire pour que le Stagirite se range sous cette thèse<sup>505</sup>. Par ailleurs, cette thèse est des plus inconséquentes puisque si cela avait été le cas, on aurait rattaché le *noûs* avec la partie irrationnelle de l'âme et non avec la partie rationnelle puisqu'on comprend que l'âme détachée se détache également de la raison rendant possible l'accès à l'irrationnel, que l'on rangera corollairement dans la « religion ». Or, le modèle d'Anaxagore lie, à tout le moins, le *noûs* avec la rationalité, ce qui nous semble assez probant pour nous éloigner de cette influence chamanique oiseuse, du point de vue de la *théorie de la connaissance*, ce qui sera, en revanche, à retenir au niveau de la *théorie des valeurs*. Aristote précise toutefois bien, dans un autre passage, qui est un fragment de Jamblique, que l'on peut placer avec confiance au sein du *Protreptique*<sup>506</sup> :

« Rien ici-bas n'est divin et bienheureux, sauf ce qu'il y a en nous d'intelligence et de pensée et qui seul est digne de recherche ; ou, de tout ce qui nous appartient, cela seul est immortel et divin. En raison de la capacité dont nous avons de participer à une telle puissance, bien que la vie par nature soit misérable et pénible, néanmoins elle ne laisse pas d'avoir été organisée avec grâce, en sorte que l'homme, comparé aux autres êtres paraît un dieu ; de fait, comme l'a dit Hermotime ou Anaxagore, "l'intellect est en nous un dieu "ou encore "la race mortelle des hommes a reçu la part d'un dieu". »

---

<sup>504</sup> P. 147 : « On se souvient que dans le dialogue de Cléarque, *Du sommeil*, ce qui convainc Aristote que "l'âme peut se détacher du corps" est précisément une expérience d'excursion psychique. »

<sup>505</sup> Tout cela tient au statut de l'oniologie dans une culture. Pindare le pro-dorien pense encore que, je cite le fragment Fr 116B : « *Le corps de chaque homme subit l'appel de la mort qui a toute maîtrise ; mais une image de la vie (aiônos aidônon) subsiste encore vivante, car cela seul vient des dieux. Elle sommeille quand les membres sont actifs, mais quand l'homme dort, elle montre souvent, dans les rêves quelque décision de joie ou d'adversité à venir* ». Comme l'a très bien compris Rohde, s'il existe une part divine en nous, elle ne peut que se révéler durant le sommeil, dans l'activité du rêve.

<sup>506</sup> Fr. 61 R, cf. Marcel Detienne, « Les origines religieuses de la notion d'intellect, Hermotime et Anaxagore. », *Revue philosophique de la France et de L'étranger*, vol. 154, 1964, pp. 167-178, pp. 172-173.

Aristote, dans ce passage, donne des extraits fidèles des sources qu'il a en main. Dès la première phrase on comprend que le *noûs* n'est pas toute l'intelligence puisque Aristote ajoute qu'il convient aussi de rechercher la pensée. Le *noûs* a, en revanche, une dimension supplémentaire que ne possède pas la pensée, c'est qu'il est immortel puisqu'il est une part du divin disposée dans l'âme humaine et dans celle des animaux, ce que le Stagirite omet volontairement dans ce passage pour mieux diviniser l'homme. Comme le *noûs* ne peut se mélanger, comme le *noûs* sépare<sup>507</sup>, il se tient éloigné, immobile, loin de l'activité des divisions qu'il opère, loin de ce que les mathématiciens nommeront un *principe de discrétion*, rendant possible justement la totalité des possibles des éléments produits (*noûs kubernetes* : intellect pilote) ; loin également de l'activité de la *phantasia* de la pensée plus traditionnelle dont rend compte le *noûs pathêtikos* du livre III du *De Anima*. On connaît la thèse d'Averroès qui distinguera deux intellects, à partir de sa lecture du *De Anima*, III, 5<sup>508</sup>, c'est exactement ce que notre synthèse historique semble dégager, il y aurait bien deux intellects, l'intellect « agent » le « *noûs kubernetes* » qui est agent « actif » puisqu'il pilote toutes les unités en les combinant et le « *noûs pathêtikos* » qui se passionne pour le monde, qui est impressionné par lui ; l'un possédant un potentiel de transformation l'autre un potentiel d'adaptation. Avant de solidifier cette hypothèse en

<sup>507</sup> En *Physique*, on peut lire : « Et Anaxagore dit que l'Esprit, ce qui est premier moteur, sépare », 9, 265b 22.

<sup>508</sup> Averroès, *L'Intelligence et la Pensée. Grand Commentaire du 'De Anima'. Livre III (429a 10-435 b25)*, Garnier-Flammarion, trad. Alain de Libera, 1998, p. 75. τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν a été traduit en latin par *intellectus agens* (νοῦς ποιητικός.), ce qui maintient parfaitement son opposition avec l'intellect patient (*pathêtikos*). Ce terme se retrouve la première fois chez Alexandre d'Aphrodise dans son traité sur l'âme, mais l'adjectif se retrouve déjà chez le Stagirite. Y aurait-il donc eu substantialisation de l'intellect à partir d'Alexandre d'Aphrodise et surtout sa lecture effectuée par Jean Philoppon ? (Cf. Dimitris Papadis, « L'intellect agent selon Alexandre d'Aphrodise », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 9, n°. 2, 1991, pp. 133-151). Il est probable que, pour la tradition philosophique, comme le *noûs* iranien était immortel (*athanaton*) et éternel (*aidion*), un des membres de Dionysos qui avait été démembré à partir du divin, ce *noûs* ne pouvait être issu de la culture et donc de l'histoire, il aurait donc été substantivé. Notre travail consiste justement à le rattacher à son histoire particulière, c'est-à-dire iranienne, pour le déloger de l'universel et maintenir son équipotente avec le *noûs* « ionien », qui lui-même n'est qu'une sédimentation de l'histoire dans l'Esprit-se-réalisant pour parler à la manière hégélienne de 1805, l'Esprit se réalisant devant être indépendant de ces deux modes de réalisation, ce qui devrait mener à un troisième mouvement, substrat de tous les substrats, substrat de la tripartition des substrats.

thèse, il reste à nous confronter à cette délicate interprétation, nous souhaitons avant tout bien comprendre le modèle anaxagorien afin de bien le distinguer du second puis nous tenterons de montrer que ce conflit entre les deux conceptions du *noûs* engendrera la contradiction soulevée au sujet de l'antériorité ou non de l'acte sur la puissance et également contredira la contradiction elle-même au sein de sa théorie des contradictoires rendant possible la contradiction au sein de la partie irrationnelle de l'âme.

Que le Stagirite s'oriente vers la pensée d'Hermotime de Clazomènes est inquiétant par rapport à nos connaissances actuelles qui ont bien établi l'origine de ce modèle. Ceci montre bien qu'Aristote n'a pas pu faire une filiation précise de cette nouvelle théorie du *noûs* qui avait été introduite avant lui par Platon. En effet, la filiation Anaxagore-Hermotime, recherche cette pensée du *noûs* dans une origine archaïque de type hyperboréenne<sup>509</sup> qui se perdrait dans la nuit des temps, dans l'oubli. Pourtant des recherches ont été engagées par l'Académie, Hermodore placera Zoroastre 5 000 ans avant la guerre de Troie, ou Xanthos de Lydie, lui, 6 000 ans avant la conquête de l'Ionie par Xerxès. Mais ces deux études montrent que c'est toujours « Zoroastre » (Ζωροάστρης, *Zôroástrês*.) qui est recherché et non Zarathoustra<sup>510</sup>. Aussi mystiques que furent ces penseurs archaïques, on ne trouve pas d'occurrence qui les lient avec l'attribut de « mages » (*magos*), mages qui sont pourtant connus de l'Académie puisque Aristote en fait référence dans un passage conservé de Cicéron<sup>511</sup> :

*« Aristote dans le premier livre de son De philosophia dit que les mages sont plus anciens que les Égyptiens. Selon eux il y a deux principes, un bon démon et un mauvais démon, le premier s'appelle Zeus et Oromasdes, le second Hadès et Areimanios. »*

---

<sup>509</sup> On appelle parfois ces penseurs archaïques, les penseurs « hyperboréens » que sont Phérécyde de Syros, Abarys le Scythe ou Épiménide de Crète.

<sup>510</sup> Jaeger utilise indifféremment « Zoroastre » et « Zarathoustra », pourtant il nous semble que cette confusion empêche de comprendre le mouvement d'« aryanisation », selon Nietzsche.

<sup>511</sup> Diogène Laerce, *Vie...*, I, 8, in Aristote, *Œuvres...*, p. 2830.

Si donc le Stagirite maîtrise quelques notions au sujet de la culture des mages perses (du persan *magis*<sup>512</sup>), il ne range pas ces derniers dans la même lignée que celle des penseurs archaïques de la Grèce et Anaxagore ne serait pas un défenseur de cette culture des mages. Pourquoi, alors qu'Hérodote fera plus tard le rapport, en refaisant le périple des argonautes et que le papyrus de Derveni ne laisse planer aucun doute sur le sujet<sup>513</sup> ? La première raison c'est que les mages défendent un dualisme (bien-mal) qui n'est pas présent chez les penseurs archaïques, comme ce fragment vient de l'attester et que l'on peut mettre en parallèle avec la suite du passage du livre alpha de la *Métaphysique* déjà donné (A, 984b 17-19) :

« *Quoi qu'il en soit, ceux qui professaient cette doctrine, en même temps qu'ils posèrent la cause du bien comme principe de l'être, en firent aussi cette sorte de principe qui donne le mouvement des êtres. On peut soupçonner Hésiode d'avoir, le premier, recherché une solution semblable...* »

On comprend alors qu'Aristote ne fait pas ce rapprochement car il range encore Hésiode dans la lignée des « Hyperboréens » qui défendent un principe unique qui est le bien, bien qui est présent partout dans la nature<sup>514</sup>. Aristote, ne sait pas, visiblement, que le mythe des races d'Hésiode, repris par Platon dans sa *Politique* est d'origine perse et donc « magique ». Ce qui montre que les membres de l'Académie n'avaient pas fait le rapprochement entre Hésiode et la culture des mages qu'ils connaissaient pourtant. La deuxième raison tient à un accident, si l'on peut dire. Si toutes les cultures ont pratiqué l'astronomie, aucune culture n'avait plus fait avancer cette science autant que les Chaldéens de Babylonie. L'Académie travaillera donc à améliorer ses connaissances

---

<sup>512</sup> Zarathoustra n'est pas un mage (*magos*), mais il emploie l'adjectif *maga*, qui désigne un état mystique procurant l'union avec les *Amesha Spenta* qui sont les *génies* du bien du zoroastrisme (Jacques Duchesne-Guillemin, *Dictionnaire des religions*, opus cité, p. 31) et que Dumézil traduit pas les archanges (in *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, 1945). Il n'y aurait donc pas de « mages » mais des états magiques donc provisoires, limités dans le temps, notion qui nous éloignerait de la durée pour tendre vers l'instantanéité de la mystique.

<sup>513</sup> Ceci sera l'objet de la théorie des valeurs.

<sup>514</sup> Ce qui pose le problème de la double Éris chez Hésiode. Aristote semble ignorer, de manière surprenante, cette division, mais, nous le savons, son travail sur Hésiode annoncé a été perdu.

astronomiques, via la géométrie, c'est à cette fin que l'école de Cyzique s'installera, provisoirement, à côté de l'Académie car elle était itinérante<sup>515</sup>. Si les représentants de cette école<sup>516</sup> les plus connus sont Eudoxe de Cnide, élève d'Archytas de Tarente et Héraclide du Pont, Aristote travaillera, lui, sur le nombre des sphères par exemple, avec Callippe de Cyzique<sup>517</sup> qui est moins connu<sup>518</sup>. Il demeure que cette école de Cyzique avait reçu une très grande influence de la culture chaldéenne via le savoir astronomique et qu'elle était devenue la ville des mathématiques<sup>519</sup>. Or, la culture chaldéenne avait hérité, elle, à Babylone, une composante non négligeable du savoir iranien, de telle manière, et c'est la preuve étymologique de notre thèse, que l'Académie ne sut jamais le vrai nom de Zarathoustra, mais le nom chaldéen de Zarathoustra, c'est-à-dire « Zoroastre » (Ζωροάστρης : *Zôroástrês*). Il semble, selon le fragment B 19 de Jacoby<sup>520</sup>, que la première occurrence historique de la forme « Zarathoustra » se trouve dans un passage de Diodore de Sicile qui fait mention d'un texte d'Hécatee d'Abdère selon lequel *Zathraustès* pour faire accepter ses lois par les « Ariens », leur affirma qu'il en avait reçu la révélation d'un bon génie ou « génie du bien », il en aurait été de même pour « Iao » et aussi de Zalmoxis pour

---

<sup>515</sup> Selon Werner Jaeger : « C'est, en effet, autour de l'an 367, qu'Eudoxe déplaça son école de Cyzique à Athènes, dans le but de discuter avec Platon et ses disciples des problèmes qui les préoccupaient tous deux. » Paul Tannery dans sa *Géographie grecque* donne également la date de 367.

<sup>516</sup> En travaillant avec les planches de Sakerallou, on se rend compte que si Hésiode était de Smyrne, Anaxagore venait de Clazomès qui est à 40 km seulement alors que Cyzique est bien plus au nord en mer de Marmara, difficile donc de faire le rapport par la géographie.

<sup>517</sup> Callippe est l'inventeur d'un cycle de 76 ans qui améliora le cycle de Méton, avec 27 759 jours repartis en 940 mois dont 28 intercalaires. Il eut sa statue consacrée par la cité de Cyzique à Delphes. Le cycle de Callippe commençait en 330/329, l'année de l'archonte Lykinos à Delphes.

<sup>518</sup> Selon Simplicius (*De caelo*, B 12, 293a4 sqq) : « Eudoxe le premier découvrit l'hypothèse des sphères dites tournantes. Callippe de Cyzique, qui avait étudié avec Polémarque, le familier d'Eudoxe, après que celui-ci (Eudoxe ou Polémarque ?) vint à Athènes : il vécut avec Aristote, corrigeant et complétant ce qui avait été découvert par Eudoxe ». Sans Eudoxe donc la théorie aristotélicienne du substrat n'aurait pas été possible.

<sup>519</sup> Aussi Eudoxe ira en Égypte, là, où selon Aristote, la géométrie est née. Maladina Dana, « Cyzique, une cité au carrefour des réseaux culturels du monde grec », dans M. Sève et P. Schlosser (éds.), *Cyzique, cité majeure et méconnue de la Propontide antique*, Metz, 2014, pp. 195-224.

<sup>520</sup> Cité par Cumont, opus cité, p. 21.

les Gètes. Selon Hécatée<sup>521</sup>, le lieu d'origine de ce Zathraustès serait l'Ariane, une contrée voisine des Bactriens, ce qui est finalement assez précis géographiquement puisque Zarathoustra migra effectivement, vers la trentième année, vers l'Afghanistan<sup>522</sup>. Le terme « Zoroastres » aurait donc une autre histoire. Si l'on suit la thèse de Bidez et de Cumont, elle viendrait des maguséens qui s'étaient installés dans l'actuelle Turquie, essentiellement en Cappadoce et qui parlaient l'araméen<sup>523</sup>. La thèse la plus répandue à l'époque était que Zoroastre venait de Babylone et donc qu'il était Assyrien et que les Chaldéens avaient repris cette tradition, se spécialisant plutôt dans les calculs géométriques abstraits afin de rechercher des cycles prédictifs, comme celui des occurrences des éclipses. Et, de fait, en vérifiant par nous-mêmes les données phonético-sémantiques, on peut se rendre compte que « Zorostres » est un terme qui ne peut nullement venir de l'araméen ou du syriaque, car dans les deux langues, « étoile » se dit *kwkb'*. Ce n'est qu'en prenant la langue hittite que l'on retrouve une étymologie fiable, puisqu'une étoile se disait *ḥašterz*, ce qui a probablement donné la flexion « astrès » et le terme en grec (*αστρον*, *astron*). Le terme hittite provient lui-même de la racine indo-européenne suivante : le verbe « *\*h<sub>2</sub>eh<sub>1</sub>s* » (brûler) et du suffixe « *\*-tér* » (« nom d'agent »)<sup>524</sup>. Si nous avons une origine fiable du substantif (astres), astre, il n'en va pas de même pour le terme « zoro » ou « Zara » auquel il est attaché. On rapproche souvent le terme hittite *ḥašterz*, en hébreu, à « Esther » par le truchement de la déesse Ishtar

<sup>521</sup> Il existe aussi une troisième voie d'assimilation (après celle d'Hésiode et celle d'Eudoxe) qu'il faudrait tracer à partir de l'appellation « Zaratas » qui est reprise par Plutarque, ce semble, en suivant les pythagoriciens, voir à ce sujet le très bon article de Jean Hani, « Plutarque en face du dualisme iranien », *Revue des études grecques*, Année 1964, 77, 366-368, pp. 489-525. On pourrait rapprocher le Zaratas du persan moderne *زرتشت*, *Zartosht*. En persan moyen, nous avons la forme « Zardu(x)št », en persan manichéen *Zrdrwšt* et en Parthe *Zarhušt*.

<sup>522</sup> La mort de Zoroastre aurait eu lieu à Balkh située dans l'actuel Afghanistan pendant la guerre sainte entre Turan et l'empire perse en 583 avant J.-C. C'est de cette ville que deux branches aryennes se seraient, historiquement, séparées, l'une se rendant en Inde et l'autre en Iran, ce qui ne sera jamais connu des Grecs, qui mélangeront les deux peuples également. On fait naître Zarathoustra à Ray (le Rages biblique), par propagande étatique et pour inverser l'origine des migrations, mais nous ne savons pas son lieu de naissance puisque l'Avesta ne le précise pas.

<sup>523</sup> Ibid, p. 35. Ils ne pouvaient probablement pas comprendre les textes d'origine iranienne.

<sup>524</sup> [https://fr.m.wiktionary.org/wiki/Reconstruction:indoeurop%C3%A9en\\_commun/\\*h%E2%82%82st%E1%B8%97r](https://fr.m.wiktionary.org/wiki/Reconstruction:indoeurop%C3%A9en_commun/*h%E2%82%82st%E1%B8%97r)

(Inanna en sumérien) symbolisée par l'étoile du berger ; il y aurait donc un rapport avec la cosmologie. Nietzsche prétend, de son côté, que Zoroastre signifie « étoile d'or », sans en donner l'étymologie<sup>525</sup>. La version en « Zaratas », ne nous mène nulle part puisqu'elle semble rattachée à une langue perse plus tardive. Nous ne suivons pas davantage Jean Hani qui avance que dans l'Avesta, il est bien écrit que le sacrifice se fait à Tishtrya, première étoile du cosmos, Tishthrya dont le cheval blanc qui deviendra Pégase et que Plutarque, nous le croyons, rapprochera peut-être à tort de l'étoile Sirius<sup>526</sup>. Nous reviendrons sur ce problème cosmologique, au sein de la théorie des valeurs, afin de rendre compte de l'« étoile dansante » nietzschéenne et cela avec la plus grande prudence. Contentons-nous, ici, de souligner, en suivant une étymologie stricte, qu'il est admis que « Zarant » renvoie au védique *járant* équivalent en pachto (dialecte actuellement afghan) à *zorr*, « vieux » et en perse à *zāl* « vieux, âgé »<sup>527</sup>. On constate que c'est en pachto, langue de la région où s'installa probablement Zarathoustra, que l'étymologie est la plus proche ; or puisque le nom de Zarathoustra pouvait être prononcé, il n'y avait pas lieu de trouver des sobriquets. On conservera provisoirement que Zoroastre signifie « le plus vieil astre », « le premier astre », qui deviendra « l'astre pur », « l'astre originel »<sup>528</sup>. Le terme hittite « Zoroastres » a donc été repris par les maguséens et largement utilisé ensuite dans l'école de Cyzique avant de s'imposer sans ambiguïté à l'Académie<sup>529</sup>, coupant tout rapport possible avec la source historique véritable qui fait état de Zarathoustra, comme le révèle pour la première fois en Occident de l'Ouest Hécatée d'Abdère. Eudème de Rhodes, l'élève d'Aristote, ira plus loin dans ses recherches et arrivera à

---

<sup>525</sup> Lettre adressée à Gast, datée du 20 mai 1883 : « *Aujourd'hui j'ai appris par hasard ce que signifie Zarathoustra, à savoir étoile d'or. Ce hasard m'enchanté.* », cité par Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, 1970, p. 35. En vieux persan de l'Est, *zar* signifierait effectivement « or ». Cette étymologie est plus précise que celle donnée par Hermodore (élève de Platon), comme nous l'avons vu. Elle a, de plus, le mérite de suggérer que Zarathoustra est bien de retour à l'âge d'or, premier matériau de l'arbre cosmique, « or » qui signifie aussi et enfin « la lumière », dans la langue hébraïque, comme phanès, pour les orphiques grecs.

<sup>526</sup> Jean Hani, « Plutarque en face du dualisme iranien », *Revue des études grecques*, Année 1964, 77, 366-368pp. 489-525, p. 499.

<sup>527</sup> Nous avons le même préfixe pour Zalmoxis (Ζάλμοξις), en Zal-moxis.

<sup>528</sup> Est-ce l'origine d'un Dieu unique un-même ?

<sup>529</sup> Le sens du terme se greffe dans *L'Alcibiade majeur* de Platon en I, 390.

coupler Zervan Akarana avec le temps infini, ce que ne semble pas avoir pu faire le Stagirite<sup>530</sup>. Concluons donc que l'Académie a bien confondu la doctrine chaldéenne et la doctrine iranienne, le savoir chaldéen ayant servi de savoir écran et ayant fait taire l'ardeur académique à connaître l'origine historique des doctrines des mages, ce qui ne posera plus de problème après la conquête de l'Asie par Alexandre. Aussi, comme pour Hésiode, l'Académie ne fera pas le rapprochement entre la théorie d'Anaxagore et celle des mages, nouant le tout au sein d'une mythologie grecque de type hyperboréenne. Afin de le vérifier, rassemblons ici tous les attributs dont l'âme est affublée, à l'« intellect », au *noûs*, dans son œuvre. Il y a cinquante-cinq occurrences d'Anaxagore dans le corpus et nous les prendrons selon l'ordre de numérotation de Bekker selon les traductions des *Œuvres complètes*<sup>531</sup>, en soulignant ce que nous allons extraire.

1) 187a22 : les contrariétés sont issues du **mélange** et sont extraites par **différentiation**.

2-3) 187a26 citation « *tout était ensemble* », les **éléments étaient infinis** – les choses étaient **imperceptibles** du fait de la **petitesse** de leur **masse** (40).

4) 189a 17 : Il ne peut y avoir un seul principe car les contraires sont deux, alors que chez Anaxagore **les principes sont infinis**.

5) 203a20 Selon Anaxagore les éléments sont infinis en nombre.

6) 2025b1 Je cite : « *Quant à Anaxagore, ce qu'il dit de l'immobilité de*

---

<sup>530</sup> La distinction entre le temps immense de l'*anthropoi* (le temps des hommes) et le temps complexe de l'Ouranos (temps des dieux) introduite par Platon dans la *République*, (Cf. pp. 140-141 de notre tome I) proviendrait de la division iranienne entre *zurvan darəyō.xʰadāta* et *zurvan akarana*. Elle doit donc être manifeste chez Hésiode qui en est le héros. Dans l'*encyclopédie iranica* Duchesne-Guillemin applique cette division directement à la définition du temps donnée dans le *Timée* (37d 5, « *le temps est l'image mobile de l'éternité* ») en avançant que *time long autonomus* et *time infinite* reprend la division *zurvan darəyō.xʰadāta* et *zurvan akarana* (<https://iranicaonline.org/articles/greece-iii?fbclid=IwAR2W2MiA7mGNNTZlkArE6UdExgT6gPYTxVxRuQhfU2wRrIJh20bBNkY7ltM> et ref. *Air Wb.*, cols. 46 696). Si l'influence iranienne est manifeste sur la *République* de Platon, via Hésiode, il est en revanche difficilement démontrable que cette influence soit notable sur le *Timée* et nous ne suivrons pas cette analyse.

<sup>531</sup> *Œuvres*, p. 2893. C'est à dessein d'équilibrer la forme que nous amenons le matériau directement dans ce développement alors que d'habitude, il est laissé à côté des développements théoriques. Nous maintenons donc la circularité penser/pensée.

*l'infini est étrange. Il dit en effet que l'infini se soutient lui-même et cela parce qu'il reste en lui-même, sous prétexte que là où une chose se trouve, là elle existerait par nature. »*

7) 213a24 : Anaxagore et d'autres montrent que **le vide n'existe pas** en l'enfermant dans des outres ou des clepsydres et en le refaisant sortir, montrant par l'expulsion de l'air que tout est plein.

8) 250b 24 : « *En effet, il dit que toutes choses étant ensemble et au repos pendant un temps infini, l'Esprit a introduit le mouvement et a opéré la séparation. »*

9) 252a10 : « *Et sans doute ceux qui établissent un principe unique comme Anaxagore ».*

10) 256b24 : « *C'est pourquoi Anaxagore parle justement quand il dit que l'Esprit est impassible et sans mélange, puisque c'est lui dont il fait le principe de mouvement. »*

11) 265b22 : « *Et Anaxagore dit que l'Esprit, ce qui est premier moteur, sépare. »*

12) 270b24 : « *Mais Anaxagore emploie ce terme abusivement et incorrectement, car il emploie éther à la place de feu. »*

13) 294b14 : « *Anaximène, Anaxagore et Démocrite disent que c'est sa platitude qui est cause que la Terre demeure au repos. »*

14) 301a11 : « [...] *il en résulte donc que pour ces gens le contraire, à savoir le désordre est naturel, et l'ordre du monde contre nature ; pourtant rien de ce qui est naturel ne se produit au hasard. »*

15) 302a31 : « *Anaxagore a sur les éléments une doctrine contraire à celle d'Empédocle. En effet, selon ce dernier le feu, la terre et ce qui appartient à une série sont des éléments des corps et composent toutes choses, alors que pour Anaxagore, c'est le contraire. »*

16) 302b14 : « *Commençons par ceux qui, comme Anaxagore, considèrent les homéomères comme des éléments. »*

17) 309a19 : « *Ceux qui nient l'existence du vide comme Anaxagore et Empédocle ».*

18) 314a13 : « [...] *il dit bel et bien que le processus de génération-corrupcion est le même que celui de l'altération, tout en affirmant exactement comme les autres, la multiplicité des éléments. »*

19) 314a17 : « *Car, selon Empédocle, les éléments corporels sont quatre, ce qui avec les éléments moteurs, donne un nombre total de six éléments, chez Anaxagore, leur nombre est infini...* »

20) 314a25 : « *selon les partisans d'Anaxagore ce sont ces corps qui sont élémentaires et simples (chair, os, etc.) tandis que la terre, le feu et l'air ne sont que des composés – car ils constituent selon eux une congrégation séminale des premiers.* »

21) 327b20 : Les choses ne peuvent à la fois exister et être mélangées toutes ensembles.

22) 339b22 : « [...] *selon lui, en effet, les régions d'en haut sont remplies de feu, et ils avaient pour usage d'appeler éther la puissance de là-haut, usage en lequel, du moins, il avait raison.* »

23-26) 342b 27 Sur les comètes. 345a25 Sur la voie lactée. 348b12 Sur les nuages.

27-28) 365a17 : « *Anaxagore affirme que l'éther a pour nature de se déplacer vers le haut et que, lorsqu'il tombe dans les cavités situées sous la terre, il la fait bouger...* » **L'éther est aussi sous la Terre.**  
369b14 : Sur la foudre.

29) 404a25, l'âme est ce qui se meut soi-même ; donc l'âme est principe de mouvement.

30-31) 404b1, sur l'identité de l'âme et de l'intelligence : « *Anaxagore, de son côté, se prononce moins clairement là-dessus. En plusieurs endroits, il déclare, en effet, l'intelligence responsable de ce qui est parfaitement et correctement organisé, mais ailleurs, il la tient pour identique à l'âme, puisqu'il en fait un attribut inhérent à tous les vivants, grands et petits, nobles et moins nobles* », confirmé en 405a13 « *différence entre l'âme et l'intelligence.* »

32) 429a19 : « *Dès lors qu'elle saisit tout l'intelligence doit être nécessairement "sans mélange", comme dit Anaxagore, de manière à "dominer" son objet, c'est-à-dire, de façon à pouvoir connaître.* » « *Par conséquent, ce qu'on appelle l'intelligence de l'âme – et, par là, j'entends ce qui permet à l'âme de réfléchir et de former des idées – n'est effectivement aucune des réalités avant de penser. C'est pourquoi en toute logique, elle ne se trouve pas non plus mêlée au corps.* »

« *L'on a bien raison de dire aussi que l'âme est lieu des formes, sauf qu'il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de l'âme intellectuelle, et que les formes n'y sont pas réellement, mais des formes potentiellement.* »

33) 429b24, Aristote sépare, par hypothèse, le *noûs* anaxagorien de l'activité de l'âme irrationnelle qui ne s'active que par impression.  
34-35) 470b30 : « *Anaxagore dit que les poissons rejettent de l'eau par les branchies, ils respirent en tirant l'air dans la bouche, car il ne peut y avoir aucun vide.* » 677a 5, sur la bile.

36) 677a7 : « *Anaxagore dit ainsi que c'est du fait qu'il a des mains que l'être humain est le plus intelligent des animaux, alors qu'il est rationnel que ce soit du fait qu'il est plus intelligent qu'il soit pourvu de mains.* »

37) 756b17 reprise du fr DK A114, les corbeaux et les ibis ne s'unissent pas par la bouche.

38) 763b31 : « *Certains disent, en effet, que cette opposition entre contraires existe directement dans le sperme, par exemple Anaxagore et d'autres physiologues [...] les mâles sont dans la partie droite de l'utérus, tandis que les femelles sont dans la partie gauche*<sup>532</sup>. »

39) 984a 11 : « *Anaxagore de Clazomènes, né avant lui (Empédocle) mais dont les travaux sont postérieurs, déclare qu'il y a une infinité de principes ; en effet, presque tous les homéomères, comme l'eau ou le feu, naissent et périssent ainsi, déclare-t-il, **seulement par assemblage et désassemblage, ils naissent ni ne périssent autrement, mais ils demeurent éternellement.*** »

40) 984b18 : « *Aussi quand un homme vint dire qu'il a dans la Nature, comme chez les animaux, une Intelligence, **cause de l'ordre et de l'arrangement universel**, il apparut comme seul en son bon sens en face des divagations de ses prédécesseurs. Nous savons, à n'en pouvoir douter, qu'Anaxagore adopta ces vues, mais on dit qu'il eut pour devancier Hermotime de Clazomènes. Quoi qu'il en soit, ceux qui professaient cette doctrine, **en même temps qu'ils posèrent la cause du bien comme principe de l'être**, en firent aussi cette sorte de principe qui*

---

<sup>532</sup> Nous avons ici une preuve de la latéralité appliquée au bien, la femelle à gauche, le mâle à droite. (Les femmes étant inachevées comme les enfants 784a5.)

*donne le mouvement des êtres. On peut soupçonner Hésiode d'avoir, le premier, recherché une solution semblable... » A, 984b 15-19.*

41) 985a18 : « *Aussi Anaxagore se sert de l'intelligence comme d'un expédient en vue de la production du monde, et chaque fois qu'il est en difficulté pour dire par quelle cause quelque chose est nécessaire, alors il la tire en avant, mais dans les autres cas, il préfère alléguer, comme cause de ce qui vient à être, tout plutôt que l'intelligence.* »

42) 988a17 : « *de plus il a [Platon] attribué à chacun des deux éléments [de la dyade du grand et du petit] des causes du bien et du mal, comme selon nous ; l'ont fait aussi dans leur recherche certains philosophes précédents, par exemple Empédocle et Anaxagore.*<sup>533</sup> »

43) 988a28 : les homéomères, c'est-à-dire les non contraires, sont infinis.

44) 991a 16 : la forme prendrait les attributs de ce que à quoi elle est mêlée<sup>534</sup> : « *En effet, peut-être serait-on d'avis qu'elles [les formes] sont causes à la manière dont le blanc est cause de la blancheur de ce à quoi il est mêlé, mais il est trop facile d'ébranler cet argument qu'ont tenu d'abord Anaxagore, puis Eudoxe et d'autres... ».*

45) 1009a27 : « *On rapporte aussi une sentence d'Anaxagore, à l'adresse de certains de ses compagnons, selon laquelle les êtres seront pour eux tels qu'ils les conçoivent.* »

46) 1012a26 : « *Il semble que le mot d'Héraclite que tout est et n'est pas, rend tout vrai, tandis que celui d'Anaxagore, qu'il y a un intermédiaire entre les contradictoires, rend tout faux ; car chaque fois qu'il y a mélange, le mélange n'est ni bon ni non bon, si bien qu'on ne pourrait rien dire de vrai.* »

47) 1056b28 « *C'est aussi pourquoi Anaxagore s'est mis dans son tort quand il a dit que toutes choses sont à la fois infinies en pluralité et en petitesse ; il aurait dû dire "et par leur petit nombre" au lieu de "et en petitesse", car elles ne sont pas infinies (par leur petit nombre), puisque*

<sup>533</sup> Contradiction avec 984b 18 où il n'y a qu'un seul principe, le bien.

<sup>534</sup> Première convenance spatiale dans un texte entre Anaxagore et Eudoxe.

*ce n'est pas un qui fait le petit nombre, comme le prétendent certains, mais c'est deux*<sup>535</sup>. »

48) 1069b21 : « *Par conséquent, non seulement il est possible qu'il y ait, par coïncidence, venue à être à partir d'un non-être, mais aussi toutes viennent à être d'un être, être en puissance cependant, mais un non-être en acte. Et c'est l'un d'Anaxagore, car mieux que "toutes choses ensemble", mieux que le mélange d'Empédocle et d'Anaximandre, et que ce que dit Démocrite, mieux vaut dire que toutes choses sont en puissance, mais non comme en acte, comme nous le disons. Ainsi, ils auraient atteint la matière*<sup>536</sup>. »

49) 1072a 5 : « *L'acte est antérieur : Anaxagore l'atteste puisque l'intellect est acte, et Empédocle avec l'amitié et la haine, et ceux qui disent que le mouvement est perpétuel, comme Leucippe. Par conséquent, le chaos ou la nuit, n'ont pas duré un temps infini, mais les mêmes choses existent perpétuellement, soit par cycles, soit autrement, s'il est vrai que l'acte est antérieur à la puissance.* »

50) 1075b8 : « *Quant à Anaxagore, il fait du bien, parce qu'il est moteur, un principe, car l'intellect meut, mais il meut en vue d'une fin*<sup>537</sup>, de sorte que le bien est différent de la fin, sauf à parler comme nous, puisque la médecine est, en un certain sens, la santé. »

51) 1079b20. Les formes ne sont pas constituantes des choses qui participent d'elles. Les sensibles ne sont pas utiles aux formes.

52) 1091b11. Premier rapprochement entre les Ioniens archaïques, les Hyperboréens, et les mages. Phérécyde pose que « *ce qui génère en premier est le meilleur* ». « *C'est aussi le cas des mages et, parmi les sages venus plus tard, d'Empédocle et d'Anaxagore : l'un fait de l'amitié un élément, l'autre fait de l'intelligence un principe.* »

53) 1143b3. Argument éristique en EN : « *or la perception est l'intelligence.* »

54) 1215b6. Le plus heureux des hommes : « *Aucun de ceux à qui tu penses, mais quelqu'un qui te paraîtrait étrange.* »

---

<sup>535</sup> Bel argument éristique sur la primauté de la mesure sur le rapport forme/matière.

<sup>536</sup> La matière se forme aux confins de la cause efficiente.

<sup>537</sup> Selon Anaxagore, le premier moteur ne meut rien en vue d'une fin, il n'y a donc nulle notion d'entéléchie au sein de ce modèle.

55) 1216a11 : « *Quelqu'un, dit-on, posait ce genre de questions embarrassante à Anaxagore et lui demandait pour quelle raison on pourrait préférer de naître plutôt que de pas naître, Anaxagore aurait répondu "Pour contempler le ciel et l'ordre de tout l'univers".* »

Si ce qui est premier est le meilleur, selon la tradition des sages (52) alors un principe unique (9) et premier sera nécessaire, il s'agit du premier moteur (11). Le premier moteur, principe de mouvement (29) est, comme les éléments, infini (6), immobile car se soutenant lui-même (6) comme la Terre, toujours identique à lui-même (6) comme tout astre, impassible (10) et sans mélange (32). Cet esprit, en tant que premier moteur, se meut lui-même (29) et sépare (11) le mélange initial (1) qui est un tout-ensemble (2) imperceptible par la grandeur (2), en désordre (14) et au repos (8) ; par un mouvement (8,10) de différenciation (1) et de séparation (8), par assemblage et désassemblage (39), par génération et corruption (18), causant le bon ordre (40) et l'arrangement correct (30) universel (40) dont le ciel et l'univers céleste sont le modèle (55). Ce mélange initial (chaos, nuit), Aristote le nommera « puissance » (c'est-à-dire la matière initiale (48) élémentaire et simple (20) avant l'exercice des contraires (43), c'est-à-dire encore les homéomères idéaux pré-contrariés (16) car intermédiaires (46) et le mouvement d'organisation sera le mouvement formel de la cause formelle). Il n'y a pas de cause matérielle dans ce modèle puisque c'est la forme qui « domine son objet » (32) qui domine totalement la matière qui est par nature une puissance dominée et que le *noûs* est dans tous les vivants (30) nobles ou moins nobles (30) non mêlé au corps (30). Il n'y a pas davantage de cause finale, car l'organisation du monde opérée est parfaite dès l'origine, en tant qu'origine parfaite, car seule l'origine peut être parfaite. Cette idée d'harmonie préétablie sera compatible avec l'idée d'harmonie « sans un<sup>538</sup> » de la culture grecque traditionnelle. On comprend alors qu'Aristote a raison de placer le *noûs* d'Anaxagore dans la partie rationnelle de l'âme puisque la partie irrationnelle est toujours liée, par l'intermédiaire de la *phantasia*, à la sensation rendant

---

<sup>538</sup> Anne-Gabrielle Wersinger, *La Sphère et l'Intervalle...*, opus cité, p. 60.

impossible son immortalité (39). Il en va de même des formes mathématiques idéelles (potentielles) qui le demeurent par leur non-mixtion avec cette même *phantasia* (32)<sup>539</sup>. De plus, le modèle d'Anaxagore explique bien pourquoi il n'y a pas de régression à l'infini de la puissance en posant un premier moteur. (49 = 1072a sq). Le premier moteur est acte premier. Mais le premier moteur applique son acte sur une matière déjà là qui est le mélange, donc la puissance demeure la première. Si l'on reprend une dernière fois, le fragment B12 d'Anaxagore, en effet, il est bien indiqué que le *noûs* commence par « *une partie minuscule* » et non par rien ou le *chaos*, ou la nuit, ou le *tohu-bohu*, etc. Or le Stagirite connaissait cette dimension de la pensée d'Anaxagore puisqu'il avance en 187a 26 (2) que le *noûs* introduit la grandeur sur pléthore de « *choses imperceptibles* » du fait de leur petitesse ; ce qui atteste formellement que quelque chose précédait l'activité du mouvement du *noûs*, en tant que mouvement, rendant ainsi nécessaire la division entre matière et forme. Par ailleurs, c'est bien parce que le modèle d'Anaxagore ne crée pas les « unités », issues de la séparation quantitative et de la distinction qualitative, *ex nihilo* car le mélange est éternel, que le *noûs* iranien (anaxagorien) a pu s'harmoniser avec le *noûs* ionien (indo-phénicien). En effet, toutes activités, de la sensation (*aisthêsis*, les cinq sens externes) à l'imagination (*phantasia*) diurne et nocturne, seront donc susceptibles d'être sujettes à de telles opérations de séparation et de distinction du *noûs*, afin de produire des *phénomènes*<sup>540</sup>. Pour le dire en langage mathématique, le *noûs* est un principe de discrétion qui s'applique au continu produisant des unités séparées et distinguées<sup>541</sup>. Nous avons donc la réponse à notre première

<sup>539</sup> Anne-Gabrielle Wersinger, *La Sphère et l'Intervalle...*, opus cité, p. 320.

<sup>540</sup> Ce qui nous vaut dans le *De memoria et reminiscentia* cette sentence définitive : « *En effet, quand on pense, se produit le même phénomène que lorsqu'on trace une figure : bien que dans ce dernier cas nous n'ayons pas besoin que la grandeur du triangle soit déterminée, nous dessinons pourtant un triangle d'une grandeur déterminée, et celui qui pense fait de même, car même s'il ne pense aucune grandeur déterminée, il visualise une grandeur mais ne la pense pas comme grandeur* ». Kant réintroduit cette pensée en 1763 dans son *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*), in *Œuvres complètes*, I, opus cité.

<sup>541</sup> Je reprends la réf. 32 : « *Les formes n'y sont pas réellement, mais des formes potentiellement* ». Donc le *noûs* construit des formes qui ne peuvent être vues que

question, pourquoi la partie irrationnelle de l'âme qui n'acceptait pas les contraires en Θ, 1048a 8-10 ou Θ, 1048b 6 finit par y être soumise en Θ, 8, 1050b 34<sup>542</sup> ? Tout simplement puisque les unités perçues par tous les sens, sont comme toutes les unités possibles, elles sont produites par le *noûs* qui les arrache au continu sensoriel. Or, c'est bien le *noûs* qui contrôle ce qui est rationnel, or ce dernier opère par contraires, ce qui impliquera que les sensations seront soumises aux contrariétés ; la thèse dialectique hégélienne (tout ce qui est réel est rationnel) pourrait donc être maintenue à ce niveau d'analyse plus fin. Par négation, on peut dire que rien ne peut échapper au *noûs* car il n'y a pas de vide dans ce modèle (17), contrairement aux modèles pythagoriciens, et les contraires sont partout et même déjà dans l'utérus (38)<sup>543</sup>. De sorte que si le *noûs* d'Anaxagore prend aussi le contrôle de la sensation alors on en arrivera à penser que « *les êtres seront tels qu'ils les conçoivent* » (45), que le monde senti et pensé est totalement une construction de l'intelligence et que finalement, comme le concède le Stagirite : « *science et perception sont plutôt mesurées que mesure*<sup>544</sup> ». Toutefois, ce « bon ordre » opéré se fera au détriment de la *phantasia* qui se voit désormais en concurrence avec le *noûs kubernetes* au niveau de la sensation et au niveau de la production des formes, ne lui laissant qu'une part congrue de l'âme. Il demeure, et pour répondre à notre deuxième question, que nous ne pouvons toujours pas mettre l'acte avant la puissance selon le modèle apparent d'Anaxagore lui-même avant les développements de *Métaph*, Θ, 8 ; ce que nous allons reprendre pour conclure cette question. En Θ, 6, Aristote défend en premier que :

« *L'acte, donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance...* »

---

par la *phantasia*. Le *noûs* n'a pas des formes illimitées, en puissance, mais une potentialité de créer des formes qui ne sont réalisées, visuellement, que par la *phantasia*.

<sup>542</sup> Dans la traduction de J. Tricot nous avons : « *Quant aux puissances irrationnelles, elles seront elles-mêmes puissance de contradictoires, suivant qu'elles soient présentes ou absentes* ». Ce ne sont donc ni des contraires de genre, ni des contraires d'espèce mais des contraires en *abstentia/presentia*.

<sup>543</sup> Si Aristote reprend la thèse d'Anaxagore ici, ce n'est pas le cas dans le livre I de la *Métaphysique* où il avance encore que les contraires sont liés à l'altération et non à la génération : « *C'est pourquoi la même semence suivant qu'elle subit telle ou telle modification devient mâle ou femelle.* » I, 9, 1058b 24.

<sup>544</sup> Mesurées par le *noûs*, selon toute vraisemblance, in *Metaph.*, I, 1, 1053a 34.

S'il y a eu forçage conceptuel afin d'imposer le *noûs* iranien contre le *noûs* ionien où se ferait exactement ce forçage, le lieu de fracture dans son œuvre ? Nous pensons que la bascule culturelle se fait précisément ici en Θ, 3,1047a 30 : « *Le terme acte, que nous posons toujours avec celui d'entéléchie a été étendu des mouvements, d'où il vient principalement* ». Cela veut signifier exactement que l'intelligibilité de l'acte est nécessairement dans le mouvement et non à son origine ou à son terme ; en son milieu, en son juste milieu ; ce qu'Husserl comprendra en avançant que les propriétés de l'objet sont nécessairement dans les propriétés de l'analyse, dans le mouvement heuristique. C'est la raison pour laquelle les traducteurs sont enclins à traduire *energeia* par « action », et *entelecheia* par le produit de l'action, la réalisation, son terme, sa limite, l'*actus* latin, ce qui n'est pas si incohérent que cela dans ce livre. Seulement, cette division est toujours aussi impossible, même dans ce livre théta, puisque, comme nous l'avons déjà vu, le Stagirite confirme la synonymie des termes *energeia* et *entelecheia*<sup>545</sup>. Notons tout de même que si l'on tire l'*energeia* vers le mouvement, cela n'entraîne pas l'entéléchie vers le non-mouvement qui serait sa réalisation ; en d'autres termes, *energeia* et *entelecheia* ne sont pas des contraires, ce sont des intermédiaires en tant qu'intermédiaires premiers (*meson*) des contraires. Or, si ce sont des intermédiaires, ils ne le sont pas selon le temps puisque l'acte peut être en avant, pendant ou au terme du mouvement, ce qui signifie que le temps ne peut être cause de leur distinction mais que ce mouvement épouse les temps dans lesquels il est projeté ou plus techniquement sur lequel il est porté, puisqu'il s'agit physiquement d'un portage. L'entéléchie ne serait donc pas une propriété du temps, mais se retrouverait toujours dans le temps, matière toujours collée à la forme, et mue par les genres de temps. L'antériorité de l'acte sur la puissance serait-il donc un faux débat, comme l'avance Pierre Aubenque ?<sup>546</sup> En fait, pas vraiment, il faut bien admettre que

---

<sup>545</sup> « [...] de ce fait aussi, le mot acte, qui est dérivé d'œuvre, tend vers le sens d'entéléchie. », Θ, 8, 1050a 24.

<sup>546</sup> Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, opus cité, pp. 442-443 : « [...] il faudra bien concevoir que le débat sur l'antériorité respective de la

l'hylémorphisme est relatif aux trois temps issus de la division ternaire de l'univers aristotélicien. En physique, l'hylémorphisme est irréversible, Aristote avance, en effet, dans le livre alpha de la *Métaphysique* (984a 27-981b 6) :

« [...] d'homme fait on ne devient pas enfant, car l'engendré n'est pas un produit de la génération même, mais ce qui vient après la génération. C'est ainsi encore que le jour vient de l'aurore, en ce sens qu'il vient après l'aurore, mais, par cela même, l'aurore ne vient pas du jour. Dans l'autre espèce de génération, au contraire, il y a réversibilité. Mais dans un cas comme dans l'autre, il est impossible d'aller à l'infini. »

Au regard du temps physique, l'hylémorphisme est contraint par l'irréversibilité du temps physique ce qui implique que l'acte soit toujours postérieur à la puissance ; ce qui n'est pas le cas du temps humain qui est simultanément si l'on peut en juger par l'activité de la mémoire ou de l'activité de la vision. En effet, le Stagirite pense un intermédiaire entre l'antériorité ou la postérité de l'acte qui est le simultanément, comme dans le cas de la vision (1050a 25-24) ou de la *poiésis* (ποίησις). Dans la *poiésis* la forme n'est pas avant, elle n'est pas en acte, anticipant ce qu'elle sera en acte (une fois réalisée), la forme de l'œuvre se fait en faisant l'œuvre. On voit encore de nos jours, par exemple, des charpentiers de marine travaillant sans plan, construisant des navires en fonction de la quantité de bois disponible et selon les matériaux seconds disponibles *hic et nunc*, sans jamais que la forme finale du navire soit pensée, à part le concept de bateau qu'ils se font par la somme empirique de leurs actions. Si l'architecte n'a qu'une dizaine de planches, il ne fera qu'un radeau et on pourra s'interroger alors sur le concept de bateau. De même, en stratégie, on peut imaginer les combinaisons que l'on souhaite si l'on ne relève pas le défi des matériels (outils) et des matériaux (le terrain, l'approvisionnement), les formes ne seront jamais réalisées, à moins de choisir le terrain, ce qui distingue la stratégie de la tactique. C'est donc bien en construisant des navires que l'on devient architecte, qu'en pratiquant la tactique que l'on devient stratège, et non en dessinant des formes de navires ou en faisant des croquis à la manière de Léonard de

---

*puissance ou de l'acte – débat qui donnera lieu plus tard à des railleries faciles – est un faux débat. »*

Vinci, ce qui est le modèle opposé de l'artiste grec. C'est en forgeant qu'on devient forgeron, pour faire un premier renvoi au mythe prométhéen ; la fin est alors bien dans l'exercice, ils sont simultanés, le mouvement est dans le mû<sup>547</sup>. De même dans la vision, on voit que l'on voit ou dans la pensée on peut penser que l'on pense en pensant, de même que l'on peut penser, dans le rêve, que l'on est en train de rêver ou pas. Puissance et acte semblent donc simultanés dans l'activité de la sensation et dans l'activité de la pensée, c'est pourquoi l'acte de sentir et l'acte de penser seront nommés « action », en tant justement que la fin est dans le mouvement, « *seul le mouvement dans lequel la fin est immanente est l'action.* » (Θ, 6 23-35)<sup>548</sup>.

Nous avons donc pour l'instant vu que le concept d'entéléchie se comprenait différemment selon le temps physique et le temps humain, il ne resterait donc qu'à analyser ce concept selon le temps du ciel qui est le troisième temps et ainsi comprendre l'antériorité de l'acte sur la puissance en fonction d'un temps inconnu, qui ne serait ni l'irréversibilité du devenir de la physique sublunaire, ni la simultanéité de l'activité humaine qui est l'*action*<sup>549</sup>. Ce troisième temps serait-il l'éternité, ou l'*aevum* des théologiens médiévaux ? D'abord précisons que ce qui est hors temps, est en dehors de l'analyse entéléchique et n'est pas mû par un premier moteur, comme c'est le cas des nombres par exemple : « *Mais on n'a pas à supposer le premier Moteur dans le cas des êtres immobiles.* », K, I, 1059a 37. Logiquement on peut en déduire par négation que le temps est proche de la notion d'entéléchie puisque quand on supprime le temps, on supprime, simultanément, selon le

---

<sup>547</sup> Ce qui fera dire à l'élève de Hegel Bruno Bauer : «...de même que Prométhée, ayant dérobé le feu du ciel, se met à bâtir des maisons et à s'installer sur la terre, la philosophie, qui s'est élargie aux dimensions du monde, se tourne vers le monde des phénomènes. », « Appendice » in *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, Karl Marx, 1841, Wikisource, p. 106. Nous pensons que la production se joue au sein de la substance, dans la « substance composée » du livre H de la *Métaphysique* et non à l'extérieur d'elle-même ce qui replacerait l'homme au centre de l'action et ce qui serait « finalement » en contradiction avec le jugement de Prométhée donné par Eschyle qui y voit une illusion.

<sup>548</sup> De la sorte que c'est l'action qui révélera le caractère de l'homme, son *éthos*.

<sup>549</sup> Par exemple en *Métaph*, H, 6 1045a 30-32 il est avancé : « *Quelle est donc la cause qui fait passer l'être de la puissance à l'acte sinon la cause efficiente, dans ce cas des êtres soumis au devenir ? Car il n'y a pas d'autre cause qui fait que la sphère en puissance devient sphère en acte sinon la quiddité de l'une et de l'autre.* »

principe de non-contradiction ou selon la contrariété minima, l'entéléchie. Ce n'est pas lié au mouvement, plus généralement, puisque les astres, bien qu'immobiles, sont animés, comme les mobiles de la physique ou les unités « percepts » tirées de l'activité sensitive du *noûs* au regard du temps humain, par le substrat. Nous sommes donc obligés d'admettre que c'est la forme du mouvement (pour l'instant forme circulaire ou linéaire) empruntée par l'entéléchie qui en détermine tant sa présence/absence (temps physique/temps du ciel) que ses attributs (temps humain/temps physique). Ceci nous aiderait, de plus, à comprendre une affirmation restée muette de sa *Physique*, II, I, 193b 6-7 :

« [...] or mieux, la forme est nature de la matière ; en effet, chaque chose, est dite à partir du moment où elle est en entéléchie plutôt que quand elle est en puissance. »

Ici nous comprenons bien que les formes du mouvement rendent compte de la nature polymorphe de l'entéléchie. Et, historiquement, c'est bien parce que le temps circulaire s'est imposé en métaphysique que l'entéléchie s'est vue entourée d'une corde entraînant sa constriction jusqu'à la mort. Confondue avec l'acte, comme espace déployé de la création, l'entéléchie n'aura plus de fonction noétique ou historique. Par ailleurs, en toute logique aristotélicienne, il n'y aurait plus de place pour aborder la question de l'antériorité de l'acte sur la puissance puisque nous avons déjà le couple d'opposé (temps du ciel/temps physique) et son intermédiaire (*meson*), le temps humain. Nous pouvons affirmer de manière logiquement péremptoire qu'il n'y a pas un quatrième temps sans quoi l'ensemble de la théorie des opposés (*to antikeimena*) serait elle-même à reconsidérer. La contrariété peut certes tendre vers un *maxima* mais sans jamais atteindre le terme opposé sinon, il n'y aurait plus de mouvement et cela sans jamais atteindre son origine propre dans le *minima* sans quoi le mouvement cesserait également<sup>550</sup>. Si l'on

---

<sup>550</sup> On peut lire en I, 4, 1055a 5-18 : « Que la contrariété soit la différence maxima, on peut le voir par induction. En effet, tandis que les êtres qui diffèrent en genre n'ont pas de communication entre eux, mais sont trop éloignés les uns des autres et incombables, les êtres qui diffèrent en espèce ont pour point de départ de leur génération réciproque les contraires pris comme extrêmes ; or la distance des extrêmes et par conséquent pris comme contraires, est la distance maxima. »

applique ce modèle au lieu on comprendra alors que comme posé en K, 12, 1068 30 : « *Contraire selon le lieu est ce qui est le plus éloigné en ligne droite*<sup>551</sup> ». Le possible de l'extension de l'intermédiaire est réduit au probable des espèces du genre commun entre les deux opposés. Si, bien entendu, toutes les espèces étaient communes, les genres seraient identiques et il n'y aurait plus d'opposés et inversement si aucune espèce n'était commune, nous serions en présence de contraires (*enantia*)<sup>552</sup>. À suivre cette perspective, notre thèse visant à relier le mouvement entéléchique avec le concept de continu semblerait s'effondrer car seul le mouvement circulaire est continu, selon le Stagirite, le mouvement linéaire, lui, étant toujours discontinu. Or le mouvement entéléchique est réservé aux êtres en devenir (mobiles) ou en advenir ceci (mobiles animés) au sein de l'avenir dans lequel nous sommes déjà engagés, rendant impossible l'application de la logique. À moins de maintenir que le *noûs* ionien est également dans l'âme et que le continu du premier mobile existe aussi dans les vivants, comme capacité à produire du continu par opposition au *noûs* italique qui ne produit que du discontinu. Or, cette hypothèse d'un double premier moteur n'est pas absurde puisque le Stagirite qualifie également le premier moteur du mouvement circulaire continu de la première sphère dans le livre lambda 7, je cite en 1072b 10-12 :

« [...] et la première translation est la translation circulaire, or ce mouvement circulaire, c'est le premier moteur qui le produit. Le premier moteur est donc un être nécessaire, et, en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe. »

Ce premier moteur, disons-le de manière encore plus péremptoire, n'a rien de commun avec le premier moteur d'Anaxagore puisque pour maintenir sa continuité, il oblige tout, le ciel et la nature à se maintenir en contact, alors que le *noûs* iranien, divise tout jusqu'à la fin d'un cycle

---

<sup>551</sup> Inversement, similaire devra être proche selon le lieu, d'où la doctrine de la *convenientia* médiévale.

<sup>552</sup> Du point de vue du genre, c'est également la raison pour laquelle il n'y a pas un principe unique rendant compte de la génération et de la corruption : « *Les contraires étant différents spécifiquement, et le corruptible et l'incorruptible étant des contraires (car la privation est une impuissance déterminée) le corruptible et l'incorruptible sont nécessairement différents par le genre.* », I, 10 1058b 26-28.

de division et d'association. Le *noûs* ionien ne gère, au surplus, que le bien par embrassement des parties et ne commande que la génération alors que le *noûs* iranien commande le bien et le mal, la génération et la corruption, au sein d'un principe unique soumis à l'embrassement. Aussi, quand le Stagirite enchaîne historiquement ou articule par symphyse le *noûs* ionien et le *noûs* d'Anaxagore en 7, 1072b 19-21 pour avancer « *Aussi l'actualité plutôt que la puissance* » et entrer dans le registre ontologique ou théologique, nous ne savons plus du tout de quel temps il s'agit, à plus forte raison encore quand il ajoute la simultanéité du temps humain. Est-ce le temps du *noûs* ionien ou celui du *noûs* iranien ? Seraient-ils donc si différents ? Nous avons vu que l'infini (*Zurvan akarana*) est posé, dans la cosmogonie iranienne, comme fondateur, c'est donc un infini *a parte ante*, un infini de la création strictement formel, alors que l'infini ionien est un infini de la rédemption qui répond à la question : la continuité du mouvement de la première sphère va-t-elle cesser un jour entraînant le monde dans une corruption totale et donc dans le mal absolu ? Le temps pourrait-il manquer ?, comme le formulera également Aristote dans sa *Physique*. Si nous suivons le principe initial (*archè*) du Stagirite qui pose que tout « *ce qui est premier dans une série est toujours le meilleur* » (1072b 1) alors le *noûs* ionien précédant historiquement le *noûs* iranien en terre grecque, le continu devrait triompher sur la destruction cyclique chaldéenne et iranienne, empêchant *de facto*, la venue de Zarathoustra qui voilera l'unicité du premier principe comme premier principe d'abord chronologique et historique. Toutefois, du point de vue de la substance, c'est encore le contraire, le temps de l'âme comme médiété serait toujours soumis au contraire (ici les contraires historiques que sont les conglomérats ioniens ou iraniens), puisque la médiété est par nature produite par des contraires, donnant l'ascendant, du point de vue de la forme cette fois, au modèle iranien et matériellement à l'âme rationnelle sur l'âme irrationnelle où Aristote a rangé le *noûs* ionien. Pour parler physiquement, selon les transports, le premier moteur du *noûs* iranien serait un portage par *poussée* alors que le premier moteur du *noûs* ionien se ferait par *tirage*, entraînant alors ce que les mécaniciens

nomment un phénomène d'*hystérisis* de l'élastique historique, dont la spirale mystique finale ne serait qu'une queue de comète opposée au Soleil, au bien, à Dieu, le « bout du rouleau ». Si donc il doit exister un premier contraire, au regard, du modèle d'Anaxagore, comme le pose le Stagirite en *Physique*, V, 3, 227a 8-10 :

*« Mais puisque tout changement a lieu entre des opposés, et que les opposés sont soit des contraires soit en contradiction, et que dans la contradiction il n'y a pas de milieu, il est manifeste que c'est dans les contraires que se trouvera l'intermédiaire. »*

Alors, le Stagirite doit fusionner la cause finale avec la cause efficiente, par un mouvement circulaire, au sein d'une intelligence qui n'est plus l'intelligence d'Anaxagore, mais une intelligence, vue au regard du temps humain, une intelligence du simultané donc, où l'intermédiaire remplace les extrêmes<sup>553</sup>, je cite en lambda 10, 1075b 7-9 :

*« [...] l'Intelligence meut. Mais elle meut en vue d'une fin, qui doit, par suite, être quelque chose de différent d'elle-même, à moins qu'Anaxagore n'admette notre identification de la cause efficiente et de la cause finale, puisque pour nous, la Médecine est, en quelque façon, la santé. »*

Le cadre étiologique quadripartite, dont nous avons donné la schématisation, doit retrouver les deux plis ontologiques originaires qui sont au fondement des oppositions, l'un qui lie la cause efficiente et la cause finale et l'autre qui lie la matière et la forme. Pourquoi, si la matière est éternelle et la forme l'est également, aurions-nous besoin d'un premier moteur qui serait le garant du continu puisque leur mélange devrait être continu ? Pourquoi si la forme et la matière sont éternelles, le rapport matière-forme qui rend possible un mouvement pourrait s'arrêter provoquant une cessation du mouvement et la fin du monde ? Tout simplement puisque nous n'avons pas de principe de fusion premier entre la matière et la forme, ce que tendra à réaliser l'entéléchie, comme ceci est posé dès le livre H en 6, 1045b 23-24 :

*« Il en résulte qu'il n'y a de l'unité aucune autre cause que l'action du moteur, qui opère le passage de la puissance à l'acte. »*

---

<sup>553</sup> En *Physique* IV, 6, 224b 33 on peut déjà lire : « [...] car l'intermédiaire est d'une certaine manière les extrêmes ». Si bien que la cause efficiente constitue le bord de gauche et la cause finale le bord de droite et en cas de rotation les causes deviennent opposées selon le lieu.

Ce n'est pas le rapport matière/forme qui est la condition première du mouvement mais la possibilité (substratielle) du mouvement comme mouvement qui est suspendue à l'action du premier moteur<sup>554</sup>. Aussi doit-on saisir que le premier moteur est directement en rapport avec le substrat premier, la première sphère (les trois genres de substrats, cosmologique, physique et animé, sont en contact). Au début et à la fin du mouvement, toujours la forme n'est reliée à la matière que par l'existence du premier moteur qui est principe d'unification en tant qu'intellect, puisque principe de division initial. Si le premier moteur est principe premier du mouvement, il est aussi, et en même temps, principe premier de la division et de l'unification, c'est donc à ce dernier de répondre à la cause finale finalement. L'intelligence meut en vue d'une fin qui n'est autre qu'elle-même puisque nous savons que c'est un mouvement circulaire, la nature tendra donc nécessairement vers la nature et les changements seront toujours dans le cadre naturel n'allant pas à l'infini combinatoire que pourrait engager le *noûs*. C'est bien parce que le *Noûs* est naturel qu'il n'y a pas d'infini selon la combinatoire et que donc toute puissance s'engage *nécessairement* vers une fin<sup>555</sup> et que tout mouvement peut alors avoir un sens dans la finitude posée. Ce qui signifie bien que l'intelligibilité du rapport puissance/acte n'est pas dans le mouvement mais dans le moteur du mouvement, non pas dans la physique mais dans une ontologie première du moteur. Or, nous avons bien souligné qu'il existait deux types de moteurs, le moteur transporté par le mouvement (pulsion) et le moteur non transporté qui se contente de l'impulsion. Le premier moteur n'étant pas transporté mais séparé, au fondement du transport (circulaire), ne peut donc servir à l'intelligibilité du moteur transporté lors du mouvement, on peut donc avancer qu'il doit exister une autonomie de l'ontologie (qui traite des mouvements accompagnés des moteurs) sur la théologie (qui traite des mouvements dont le moteur est extérieur au mouvement, comme le mouvement du

---

<sup>554</sup> Idem en *Métaph.*, Z, 8, 1034b 4, citons : « *En réalité, l'être générateur suffit à la production, c'est lui qui est cause de la réalisation de la forme dans la matière.* »

<sup>555</sup> Cf. *Phys.* II, I, 193b 6-7 : « *De plus, la nature entendue comme génération est un chemin vers la nature.* »

mobile physique)<sup>556</sup>. Si la théologie aristotélicienne commence dès le *De philosophia*, puis s'enchaîne avec le livre VII et VIII de la *Physique*, avant de passer par le *De Caelo* pour arriver à ce livre lambda de la *Métaphysique*<sup>557</sup>, ce cheminement est toujours soit accompagné d'un *Noûs* extérieur (*Noûs* naturel que l'on notera avec une majuscule), soit au sein du *noûs* du sujet (*noûs* ontologique que l'on notera avec une minuscule), comme sujet, en tant qu'ontologie première. C'est cette division qui sera au fondement de la division kantienne entre cause finale interne et cause finale externe<sup>558</sup>. C'est pourquoi, nous ne devons absolument pas confondre, l'analyse ontologique du *noûs* avec l'analyse théologique du *Noûs* et surtout après le mixte irano-ionien constitué dans ce livre lambda qui n'est plus le *noûs* d'Anaxagore strict mais déjà un mixte entre ce *noûs* et le *noûs* ionien. Si donc la question de l'antériorité de l'acte sur la puissance est résolue en théologie, cette résolution n'aura pas de conséquence sur l'ontologie première. Nous pouvons donc congédier ici les théologiens pour se maintenir au sein d'une ontologie première (ou hyper-physique au sens kantien). Par ailleurs, et pour en venir au deuxième couple d'opposés étiologiques, cela va paraître étrange mais Aristote va également s'engager à introduire, dans le livre

---

<sup>556</sup> Nous savons donc déjà que l'âme périt en même temps que le mouvement auquel elle est attachée et donc qu'il n'y a pas de vie de l'âme après la mort.

<sup>557</sup> Nous renvoyons à l'essai de Richard Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Montréal et Paris, Bellarmin et Les Belles-Lettres, « Collection Noesis et Collection d'études anciennes », 1992.

<sup>558</sup> Si le terme « téléologie » est un néologisme introduit par Wolff dans sa *Philosophia rationalis sive Logica* en 1728, la distinction entre *téléologie interne* et *téléologie externe* est réintroduite par Kant dans sa *Kritik der Urteilskraft* (*Critique de la faculté de juger*) en 1790. Une cause finale peut être au sein de la substance ou toujours reliée à cette dernière mais à distance. Or, Kant rapproche la *causa finalis* interne de l'immanence et la cause finale externe de la transcendance (du supra-sensible), ce qui n'est pas le sens initial de cette distinction aristotélicienne : « [...] mais il faut la connaissance de la fin finale (*scopus*) de la nature, laquelle connaissance exige une relation de la nature à quelque chose de suprasensible qui dépasse largement toute notre connaissance téléologique de la nature ; car la fin de l'existence de la nature elle-même doit être recherchée au-delà de la Nature. », § 67, trad. A. Renaut. Et de conclure en § 75 : « [...] ainsi la téléologie ne trouve-t-elle, pour ses recherches, le point d'aboutissement de ses explications que dans la théologie ». Toute la subtilité de la pensée du Stagirite tient à l'action séparée (externe) ou non séparée (interne) du moteur. On comprend que Kant plonge toutes les actions à distances directement sous la coupe du *Noûs*, alors que les *noûs* peuvent s'entre-mouvoir et devenir moteur de l'un pour l'autre, comme les membres démembrés de Dionysos doivent se reformer pour re-fonder le corps initial. De plus, Kant oublie totalement la traction pour ne s'interroger que sur la poussée de l'intention (pulsion de l'âme), (§68).

Z de sa *Métaphysique*, de la matière dans la forme, distinguant alors la matière formelle dite « intelligible » de la matière non-formelle dite « sensible » accidentellement. Si donc circulairement la cause finale doit tendre vers la cause efficiente, la cause matérielle doit également tendre vers la cause formelle de sorte que ce premier couple de contraire (le principe qui unit finalité et efficacité et le principe qui unit forme et matière) sera le principe du premier des mouvements, le premier moteur. En Z, 11, 1037a 29-30, il est avancé :

*« Car la substance est la forme immanente, dont l'union avec la matière constitue ce qu'on appelle la substance composée. Ainsi la concavité : de l'union de la concavité et du nez dérivent le nez camus et le camus (car la notion de nez se trouvera répétée deux fois dans cette expression). »*

Le « composé substantiel » est au niveau générique un mixte qui doit conduire à la couche inférieure de la symphyse effectuée par la nature. Si donc la quiddité s'obtient par définition (le camus), au niveau ontologique, la substance doit toujours être comprise comme un composé indissociable, par nature, de matière et de forme (le nez camus ou aquilin). Tout ne va pas avec tout, tout ne peut être mélangé, il existe une ontologie naturelle *a minima*, qui implique que la forme soit indissociable de cette matière-ci pour donner ce camus-là et donc une définition possible de la définition comme matière le plus souvent collée à la forme<sup>559</sup>. Aussi, nous verrons, ensuite, que l'analyse du camus sera véritablement ce qui nous fera entrer dans l'ontologie première aristotélicienne, dans le niveau hyperphysique kantien non réductible ni à l'histoire, ni à la biologie. Et si la matière, toujours collée à la forme, est animée alors il sera logiquement possible de distinguer la métaphysique qui lie la matière et la forme et la métabiologie qui lie la matière et la forme en distinguant une matière formelle et une matière sensible déjà animée car logée au sein de la puissance. On voit alors le problème, si la matière est déjà animée, la forme perdra la permanence dans la durée, la forme ne sera plus éternelle et alors, possiblement,

---

<sup>559</sup> Mais toute matière « formelle » ou « intelligible » ne s'envisage pas selon le procès définitoire, comme le laissait penser *Métaph.*, H, 6, 1045 a 33-36 : « Il y a deux sortes de matière, la matière intelligible et la matière sensible, et il y a, toujours, dans la définition, d'un côté la matière, d'un autre l'acte : par exemple, le cercle est une figure plane. »

c'est la matière qui deviendra le moteur de la séparation quantitative et de la distinction qualitative en entraînant la forme au-delà de ses limites propres d'être « ceci » et l'obligeant donc à être « autre » en tant qu'autre. Possible que le Stagirite repousse en enfermant le composé dans l'accident à toutes les échelles de temps naturelles. Aussi, au lieu de descendre dans une couche inférieure de la continuité naturelle, on montera au contraire d'un cran dans l'abstraction pour faire advenir un objet étrange qui sera le « schème ». Mais avant cela concluons sur l'antériorité de l'acte sur la puissance selon l'analyse théologique. Selon cette perspective, l'acte précéderait toujours la puissance, puisque en premier lieu la puissance des puissances, la première puissance, ne va pas à l'infini car il existe une cause efficiente qui introduit un premier acte formel : le *noûs*. Nous l'avons vu, selon Aristote, la thèse de l'antériorité de l'acte sur la puissance provient d'Anaxagore (49 = 1072a 5). Pourquoi ? Parce que justement l'intellect (*noûs*) est acte (action), et donc l'intellect divise formellement ce qui est non formé (la puissance), de ce qui est formé (l'acte réalisé) ; sans le *noûs*, il n'y a *a fortiori* ni puissance, ni acte (réalisation). Mais immédiatement le Stagirite en tire les conséquences, s'il est vrai que l'acte est antérieur à la puissance alors « *les mêmes choses existent perpétuellement, soit par cycle soit autrement* ». C'est effectivement un problème que cachait Aristote, dans les cinquante-cinq occurrences que nous avons, il ne dit jamais que le modèle d'Anaxagore implique un mouvement circulaire ou en spirale. De plus, ce mouvement est radicalement incompatible avec sa critique de la circularité de l'âme platonicienne effectuée dans le *De Anima*, comme nous l'avons vu, ce qui explique, ce nous semble, son niveau d'énervement jamais atteint ailleurs dans le corpus. Aristote feint de trouver une synthèse parfaite entre le *noûs* iranien et le *noûs* ionien, c'est la circularité déployée de *noûs* qui sera alors cachée dans l'étude des animaux. Dans ce livre de la *Métaphysique*, en revanche, il aborde de front le problème posé. Nous avons, par ailleurs, déjà vu affleurer la conception de l'histoire qui en découle dans le livre lambda, 8, 1074b 10-12 :

## MÉTABIOLOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

*« Alors que, selon toute vraisemblance, les divers arts et la Philosophie ont été, à plusieurs reprises, développés aussi loin que possible et chaque fois perdus, ces opinions sont, pour ainsi dire, des reliques de la sagesse antique conservées jusqu'à notre temps. »*

L'histoire philosophique, comme l'histoire non-philosophique serait prise dans des cycles où les nations ne brillent pas toutes en même temps, entraînant oubli et redécouverte, modèle déjà divulgué par un prêtre égyptien de Saïs à Platon<sup>560</sup>, modèle finalement compatible avec la notion de cycles astraux de la pensée chaldéenne dominante alors à l'Académie. On s'amuse alors de la légèreté des idéologues allemands, qui viendront asseoir leur théorie du temps sur la *Physique* qui ne traite nullement de l'histoire et qui finiront par avancer des thèses en contradiction totale avec la vision historique du Stagirite. Reprenons plutôt les critères sélectionnés dans ce livre thêta 8 afin de soutenir la thèse selon laquelle l'acte serait antérieur à la puissance. Selon la notion, la connaissance de l'acte est antérieure. Pourquoi ? Tout simplement puisque si l'on ne sait pas qu'un objet est ou existe on ne pourrait pas s'interroger sur sa puissance (1049b 13). Deuxièmement, selon la cause efficiente poussée à ses limites, *« il y a toujours un moteur premier et ce moteur existe déjà en acte »*. Troisièmement, selon la substance, si c'est en vue de l'acte qu'une puissance est conçue alors c'est l'acte qui est premier, c'est l'antériorité de la forme qui elle-même n'est antérieure que d'être rattachée au premier moteur (1050a 9). Quatrièmement, si l'on combine l'argument deux et trois, on doit admettre que les êtres éternels *« sont antérieurs aux êtres corruptibles. »* (1050b 7). Contrairement à Anaxagore, ce qui est un compromis à la thèse ionienne, Aristote admet que le principe de génération n'est pas identique au principe de corruption dans le monde sublunaire, ils sont donc distincts selon le genre (I, 10 1058b 26-28), il en résulte donc que la génération précède la corruption puisqu'il n'y a pas de corruption dans le monde supralunaire. Aristote précise encore en *Physique* (9, 265a 24) que : *« [...] le parfait est antérieur à l'imparfait, et l'incorruptible au corruptible, à la fois selon la nature, selon le concept et selon le*

---

<sup>560</sup> Le modèle des déluges exposé par le prêtre de Saïs à Solon et rapporté par Platon.

*temps* ». Il est donc manifeste que le ciel, lieu des êtres parfaits serait antérieur au monde sublunaire, par nature, ce qui nous paraît pourtant impossible puisque le monde-sublunaire et le monde supralunaire sont simultanés, bien que non simultanés selon le temps, puisque le premier ciel précède le temps, car le premier ciel est déployé au sein du monde sublunaire (devenir) par la rotule de l'écliptique. Selon le temps, le parfait pourrait précéder l'imparfait mais nullement selon la nature, puisque le monde supralunaire ne précède pas le monde sublunaire substantiellement. Reprenons le principe posé dans le livre VIII de la *Physique* (261a 13-14) :

*« D'une manière générale, il apparaît que ce qui engendré est incomplet et va vers un principe, de sorte que ce qui est postérieur selon la génération est antérieur selon la nature. »*

Pourquoi existe-t-il un principe qui pose que ce qui est postérieur selon la génération est antérieur selon la nature, donnant un primat de l'acte sur la puissance au regard de la nature ? Tout simplement car tout mobile rejoint son lieu propre qui est en même temps son lieu naturel. Nous sommes alors encore obligés d'admettre que nous sommes en présence d'un mouvement circulaire alors que la physique est prise dans un mouvement linéaire apparent, apparent, c'est-à-dire, relativement à l'irréversibilité du temps, ce sera ce qu'on nommera plus tard l'*existence*. Aussi, nous comprenons seulement maintenant que puisque, contrairement à Anaxagore, le Stagirite pose qu'il n'y a pas un principe unique rendant compte de la génération et de la corruption, il n'y aura pas davantage de théorie unifiée rendant compte de l'hylémorphisme. Au regard de la forme, l'acte est toujours antérieur à la puissance, alors qu'au regard de la matière, la puissance est toujours antérieure à l'acte. Au regard de l'analyse des mouvements, cette division est également fondée puisque la génération va d'un non-sujet à un sujet et la corruption d'un sujet à un non-sujet (*Phys.*, 6, 225a 11-20). Toute la grille interprétative du monde supralunaire aristotélicien est enfermée dans l'analyse du changement. En effet, si l'on peut admettre qu'il n'y a pas de changement de changement, sauf par accident, alors il y a une permanence qui peut être posée dans le changement (K 12, 1068a 21). De

quelle nature est cette permanence ? Cela est expliqué en K, 11, 1067b 15-24 :

*« Ce qui change, change, ou d'un sujet à un sujet, ou d'un non-sujet à un non-sujet, ou d'un sujet à un non-sujet, ou d'un non-sujet à un sujet. (J'appelle sujet ce qui est exprimé par un terme positif). Il existe donc nécessairement trois espèces de changement : le changement d'un non-sujet à un non-sujet n'est pas, en effet, un changement, puisque les termes n'étant ni contraires, ni contradictoires, il n'y a pas d'opposition. Le changement d'un non-sujet à un sujet, qui est son contradictoire, est une génération ; pour le changement absolu, génération absolue ; pour le changement relatif, génération relative. Le changement d'un sujet à un non-sujet est une corruption ; pour le changement absolu, corruption absolue, pour le changement relatif, corruption relative. »*

Si donc le changement se fait soit du non-sujet à sujet pour la génération et de sujet à non-sujet pour la corruption, il en résulte nécessairement que le changement de sujet à sujet n'est pas un changement mais un mouvement (K, 11, 1068a4). Ce sera donc ce mouvement qui sera le substrat car il n'est pas un changement rendant compte du changement. Néanmoins, ce mouvement, en tant que mouvement, se retrouve dans le changement puisqu'il épouse le temps dans lequel il est déployé en tant que transport devenu ; changement linéaire et irréversible pour la corruption et changement circulaire et réversible pour la génération.

Si nous avons bien rendu compte du mouvement générationnel en revenant à la dialectique et son fondement dans la théogonie iranienne, nous n'avons pas d'équivalent pour la corruption, nous ne savons pas pourquoi une ligne pourrait être droite et pourquoi une ligne pourrait être une ligne puisque le point est ici postulé comme « sujet ». On comprend alors que le principe de discrétion mathématique qui crée du discontinu et de la combinatoire n'est pas en rapport avec l'hypothèse du continu puisque l'unité est issue du *noûs* iranien et l'autre du *noûs* qui préexistait à son arrivée à Athènes, le *noûs* que nous qualifions d'ionien pour simplifier notre approche historique. Une fois le discontinu introduit par le *noûs*, il n'est plus possible de faire du continu, sauf à réussir une symphyse totale de ces deux mondes. Or Aristote, dans ce livre théta, insiste sur la forme pour imposer, théologiquement, la théorie du premier

moteur d'Anaxagore ; si l'on couple, provisoirement, ce développement avec la théorie des valeurs, on peut supposer que nous avons là une lecture thrace de l'*energeia* qui a déséquilibré le juste milieu initial entre le *noûs* iranien et le *noûs* ionien qui devait pourtant s'harmoniser, selon le souhait « harmonique ». En effet, nous suivons F. Nietzsche<sup>561</sup> pour avancer que le mythe de Prométhée a fédéré les cultures indo-européennes « aryennes », mythe qui faisait de l'acte, par le truchement du forgeron Héphaïstos, le premier principe producteur, rejetant la puissance dans la passivité. Ceci est, certes, compatible avec l'aspect producteur du *noûs* d'Anaxagore si ce n'est que la production du *noûs* d'Anaxagore est une action mentale du divin et nullement une action du corps qui devrait produire ce monde puisque justement ce monde est déjà produit par le démiurge. Ce n'est que par la pensée que l'on pourrait remonter aux principes premiers de la production et non en produisant un monde qui n'en serait qu'un doublon, un faux, une mythologie, c'est un *noûs kubernetes* et non un *homo faber*. Au niveau de la théorie de la connaissance, qui est le niveau d'analyse auquel nous devons rester attachés, on comprend désormais mieux la nouvelle thèse aristotélicienne dans ce livre théta. Puisque c'est l'acte, en tant que mouvement, qui fait que quelque chose est en puissance et quelque chose est réalisé, alors l'acte est antérieur, selon la forme et donc selon le changement, il devient principe du changement distinguant l'avant et l'après, c'est bien l'acte qui divise génériquement et temporellement ce qui est en puissance de ce qui est « présentement ». En raisonnant par l'absurde, s'il n'y avait pas de *noûs*, alors la puissance et l'acte seraient confondus, c'est donc bien l'activité du *noûs* qui est antérieure puisque à l'origine premier du mouvement. C'est donc bien l'acte qui est premier, formellement, du point de vue du *noûs*, qui est en haut, notion rapprochée par Anaxagore « physiquement » de l'éther. Du point de vue du *noûs*, l'acte est antérieur mais du point des vivants la puissance est antérieure, à cause de

---

<sup>561</sup> Je cite dans *La Naissance de la tragédie* : « La légende de Prométhée est la propriété originare de toute communauté des peuples aryens et c'est un témoignage de la profondeur tragique dont ils sont doués [...] ». Or les Thraces, d'origine indo-européenne, sont bien au cœur de ce mythe. Le philosophe serait alors un forgeron de concepts, de doublons, de fausses copies.

l'irréversibilité du temps, nous avons donc une fracture du temps qui justifie la distinction et la séparation entre le temps humain et le temps du ciel et le temps du *noûs* du vivant et le temps du *noûs* traditionnel qui, lui, est synchronisé avec le troisième temps qui est le temps physique.

On pourrait alors se libérer de cette analyse ethno-théologique en opposant, ontologiquement, que le Stagirite pose deux types d'actes, dont le deuxième n'est jamais abordé dans ce développement du livre théta. En effet, est avancé en 1048b 9 :

*« En effet, l'acte est pris, tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance relativement à quelque matière. »*

Il y a un double de ce que l'on perçoit, puisqu'à l'arrêt les deux espaces (*topos* et *situ*) se rencontrent et qu'il revient à l'entéléchie de dire pourquoi une pause n'est pas un arrêt physiquement. À plus forte raison, dans l'être, comme dans la vision, la puissance de la chose perçue et la puissance de voir cette chose comme perçue est la même chose. Au moment de la vision, qui est instantanée en tant que sens, puissance et acte sont confondus pour donner l'existence de l'objet. Mais en tant que toutes perceptions sont simultanées (puisque tous les sens doivent se synchroniser), il doit exister un temps *minimum* où l'objet n'est plus l'objet conçu mais l'objet perçu par les sens communs. Nous avons donc ce même objet qui devient phénomène d'un côté puisque pris par la temporalité du corps humain et englouti par la mémoire temporelle de ce corps et qui est noumène de l'autre, toujours pris dans le mouvement entéléchique global, dans la temporalité propre de la nature. Du point de vue de la forme, l'acte est premier car c'est lui qui détermine le possible du possible avant le temps et ce qui sera réalisé après, puisque c'est lui qui le réalise. Il y a d'un côté la perception du mouvement formel comme réalisant quelque chose et la chose qui devient une substance ceci en fonction de la matière disponible çà et là, selon l'espace. Attendu qu'il existe deux genres d'étants, selon le temps, il existera deux types de mouvements et *a fortiori* deux modes de réalisation. Nous avons posé cette partition entre l'acte incomplet qu'accomplissent les étants inanimés (*energeia atelès*) et l'acte complet qu'accomplissent les étants

animés (*energeia teleia*). Il convient, désormais, d'apporter quelques précisions, au sujet de cette division. Les êtres inanimés sont engagés dans un mouvement incomplet qui les fait tendre vers un autre mobile qui est un autre même, alors que les êtres animés qui possèdent une âme, tendent vers un autre mobile qui doit être autre en tant qu'autre, c'est-à-dire autre qualitativement, leur acte sera alors dit complet. Or, seul le mouvement linéaire tend vers son autre, alors que le mouvement circulaire, appuyé sur les contraires, tend vers le même. C'est donc bien le mouvement linéaire qui rendra compte de ces deux mouvements irrationnels et de ces deux réalisations. Nous devrions donc découvrir une troisième partie de l'âme qui explique pourquoi les étants animés possèdent un mouvement dirigeable par la raison mais avant tout, tendant vers un but ignoré initialement par cette dernière. L'*energeia* tendrait vers la forme en tant que forme alors que l'*entelecheia* tendrait vers la matière en tant que matière, bien qu'ils soient ensemble dans tout changement. En *Phys*, IV, 213a 7-8 le Stagirite avance notamment que :

*« Si, donc la matière et l'entéléchie sont la même chose (car l'eau est les deux l'une en puissance, l'autre en entéléchie), l'eau sera une certaine partie par rapport à la totalité. »*

Bien entendu, si pour rendre compte du mouvement entéléchique on ne prend que des objets dits « durs »<sup>562</sup> alors la forme sera maintenue dans le transport, mais si l'on prend des objets de plus en plus mous pour tendre vers le liquide, la forme semble se confondre à la matière et la matière semble cette fois porter le principe de continuité. De nouveau la comparaison du temps avec l'élément liquide devient pertinente. On a alors l'impression que l'eau est puissance et acte mais c'est exactement ce que l'on fait par l'analyse lorsque l'on dit que le temps coule, on le liquéfie pour annuler son action, on en fait une variable  $t$  qui est là continûment, de la puissance à l'acte, et en assure le déroulé physique dans la matière, on a alors l'impression qu'il y a du temps dans l'objet physique qui lui donne sa permanence alors que cette permanence provient de la continuité de l'analyse. Plus qu'une proximité, l'assomption d'une identité entre matière et entéléchie est souvent

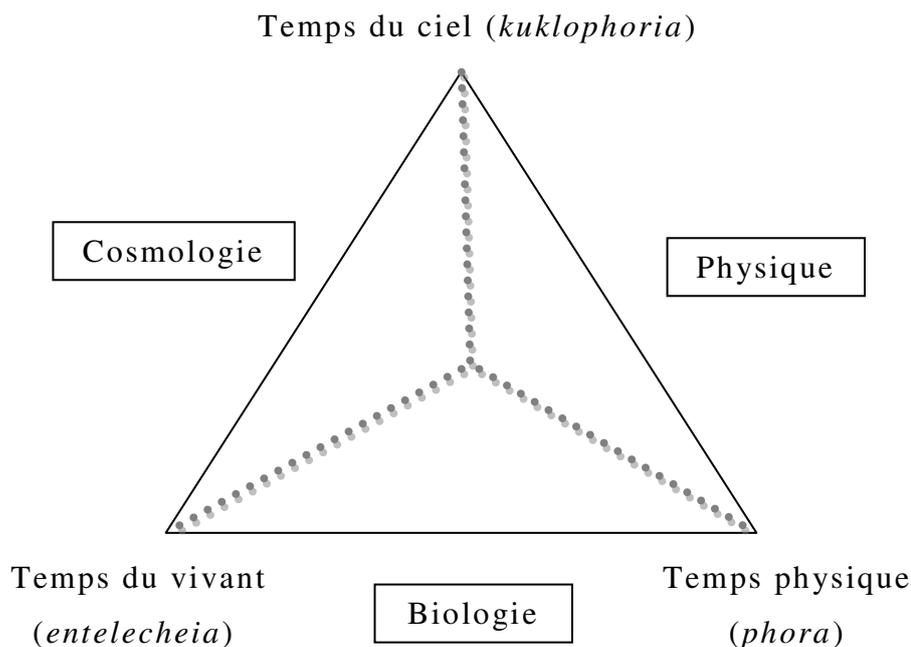
---

<sup>562</sup> Un matériau est plus dur qu'un autre s'il raye l'autre.

## MÉTABILOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

envisagée par le Stagirite, ce qui semble nous propulser dans un modèle circulaire. C'est déjà ce qui nous avait surpris dans son commentaire de la théorie d'Anaxagore. En quoi, en effet, poser une puissance à la place du mélange initial permettrait-il de mieux atteindre la matière ? La matière serait-elle aux confins de la cause efficiente ou la fin de la cause finale mènerait-elle à l'origine de la cause efficiente et donc à l'origine du rapport matière-puissance ? Si nous souhaitons nous éloigner de la théologie et du conditionnement historique, c'est vers l'analyse ontologique du vivant que nous devons nous diriger en interrogeant le composé du « camus ». Si la métaphysique a traité du rapport entre matière et forme, il reste à la « métabiologie » de traiter du « composé ».

Schéma 11 de l'être du temps (ou « non-temps » car non ouvert)



-*Noûs* / temps physique : rapport sans *pulsion* ni *impulsion* du *Noûs* ;  
-*Noûs* / temps du ciel : rapport par *impulsion* et donc retraite du divin ;  
-*Noûs* / temps vivant : rapport par *pulsion* avec un *noûs* au sein du mouvement.

#### **II-4) Modélisation du mouvement entéléchique. La question de la matière et le schème synthétique de la camusité**

Cette partie devra être effectuée dans le cadre étiologique posé qui est celui de la philosophie première qui fait tendre la cause finale vers la cause efficiente et la cause matérielle vers la cause formelle, la fin de notre mouvement d'analyse devant donner la chose-même, c'est-à-dire la fin du mouvement entéléchique pris dans notre procès définitoire comme sujet-*ceci*, à un moment donné, mais qui peut reproduire ce moment du concept-là, par l'utilisation du *schème*<sup>563</sup>. La tension de la cause finale vers la cause efficiente, elle, doit être comprise selon la triple temporalité des substrats du monde aristotélicien. Le mouvement de réalisation peut emprunter le mouvement circulaire des orbites des planètes, on aura alors un mouvement énergétique supralunaire. Ce mouvement supralunaire est naturellement continu et sa continuité est maintenue dans le monde sublunaire par contact des différents genres de substances du ciel. S'il n'y avait pas cohésion quantitative et cohérence qualitative, alors le mouvement de l'*avenir* du premier ciel ne serait pas transmis aux substances « infra-lunaires ». Or puisque la continuité est toujours assurée alors l'*avenir* de toutes les substances du monde sublunaire est assuré, il n'y a donc pas lieu de trouver en la matière le moteur du devenir. Mais comme le monde sublunaire est, lui, soumis au changement, ce qui n'est pas le cas du monde supralunaire, le mouvement de réalisation ne peut être le même, on parle alors de *devenir*. Relativement au temps du ciel on peut parler d'éternité conditionnelle (*sub specie æternitatis*), mais relativement aux substances sublunaires, on parlera tout simplement de *devenir*. Dans le monde sublunaire ou physique, le mouvement de réalisation suit un mouvement linéaire du même vers l'autre, rendant impossible sa continuité par le temps même. Si le changement est donc principe, le changement devra « être »

---

<sup>563</sup> Dans la première partie, nous avons déjà montré que l'accès au temps, l'accès au château de Cronos, ne pouvait se faire que par la contrescarpe de l'espace. Dorénavant l'espace doit être qualifiée dans ses éléments premiers, le « divers » devant quitter le *ceci* en termes kantien, ce qui donnera le schème du camus, comme divers toujours divers relativement à la forme.

toujours donc le changement est cause du devenir puisque ce dernier ne peut s'arrêter en devenant ceci. En effet, si le changement s'arrêtait, il ne serait plus changement, c'est donc bien la permanence du changement qui maintient la linéarité du temps. L'être du temps est donc toujours en mouvement et s'oppose en cela à l'être de l'*ousia* qui ne cherche que l'état immobile, en suivant cette croyance iranienne que le *noûs* serait forcément immobile et se porterait lui-même, comme la Terre elle-même est immobile et se porte elle-même par sa platitude ; il n'y a plus lieu de suivre cette analogie avec le fondement de cette croyance. L'être en tant qu'être du temps (engageant tout être dans l'étant ceci) est mobilité-mue ceci alors que l'être en tant qu'étant de l'*ousia* est la négation de la mobilité si l'on considère que le changement est toujours changement sans s'interroger sur la nature du changement qui relie la nature du mouvement et la nature du non-mouvement. Reste que le changement est cause d'un devenir particulier, d'un devenir-ceci de toutes les espèces, d'un devenir non-absolu ( $A \Rightarrow b$ ). Toutes les substances individuelles sont en même temps prises dans l'*avenir* en recherchant la continuité temporelle supralunaire pour ne pas que l'*avenir* s'épuise, toutes les substances tendent alors à se rapprocher spatialement pour créer des contacts et maintenir leur *avenir* ou leur *devenir* absolu relativement à la Terre où sont rangées ces substances, toute substance tend vers le rapprochement, l'association, le conglomérat, voire la pénétration... Seulement, prises dans le changement sublunaire, elles ne peuvent tendre vers cet absolu et sont condamnées à devenir ceci par la matière, elles deviennent non-absolu, ceci ou cela, là pas très loin, selon la quiddité du même qui implique le contigu. Elles deviennent des substances<sup>564</sup>, toujours et en tout temps particulières, dans le monde sublunaire, qui en tant que monde sublunaire, ne peut être qu'un monde lui aussi ceci<sup>565</sup>. On pourrait donc dire, à l'échelle de l'homme, que toute substance est prise

---

<sup>564</sup> C'est la quiddité qui rend impossible « l'action à distance » puisque le genre implique la contiguïté ; à part l'action à distance posée par le *Noûs* iranien qui voilera le possible des autres.

<sup>565</sup> C'est parce que la matière ne fait qu'un « monde ceci » que nous sommes dans un monde déterminé là, qui nous oblige à poser que toute autre matière nous projetterait dans un autre monde cela. Ce qui explique notre thèse sur la pluralité des mondes possibles de notre première partie.

dans l'avenir qui n'est rien d'autre que l'éternité, *éternité conditionnelle* (*aevum*)<sup>566</sup> qui n'est rendu possible, de manière formelle, que par le « contact » ou l'« action à distance » de toutes les substances entre elles<sup>567</sup>. Les substances ne souhaitent pas le contact ou ne le désirent pas, selon le *noûs* ionien retenu et à la différence du modèle de l'impulsion du *noûs* iranien, les substances sont en mouvement naturel « spontané » vers l'autre. Bien entendu, *a contrario*, par impulsion, elles tendront à revenir à leur origine, puisque l'impulsion est une marche forcée, non naturelle, dont la contingence ne fera qu'une bouchée, comme Kronos avalant ses enfants. Tandis que le mouvement par pulsion inscrira lesdits mouvements dans une durée à découvrir, des durées d'une infinie quantité, comme la diversité des durées de vie des espèces animales. Saint Thomas, suivant le modèle anaxagorien, ajoutera : « *l'aevum a un avant et un après, mais sans commencement ni vieillissement.* », justement car tout *noûs* particulier (créature) est relié au *Noûs* (divin). Il faut comprendre, au contraire, l'*aevum* selon le modèle ionien<sup>568</sup>. Il faut pas mesurer ce qui change par le temps, mais mesurer ce qui demeure dans le changement, par ce même temps, un mouvement entéléchique qui ne demeure que parce que c'est un mouvement qui doit cesser, un mouvement qui doit mourir et qui tend vers l'autre pour cette

---

<sup>566</sup> Saint Thomas avance dans sa somme théologique, à la question 10, art. 5 : « *L'aevum diffère du temps et de l'éternité, comme tenant le milieu entre eux.* » Or, selon le docteur évangélique l'*aevum* ne mesure que des substances spirituelles, c'est la raison pour laquelle Spinoza tentera de détruire cette notion pour la remplacer par son approche *subspecie aeternitatis*. Mais comme Kant, Spinoza détruit l'action à distance qui mènerait à la découverte de la cause finale qui serait fin finale de la recherche.

<sup>567</sup> Sur la « nécessité conditionnelle », cf. *De som.*, 2, 455b 16-24 ; *De iuv.*, 4, 469a 28-29, *De sens.*, 1, 436b 10-437a3 ; *De resp.*, 1, 470b 6-9 ; 13-14 ; 10, 476a 12 ; 3, 471b 25 ; 5, 472b 24, en reprochant à Platon l'ignorance de la cause finale de la respiration. Sur ce sujet on peut consulter J.M. Cooper, « Aristotle on Natural Teleology », dans M.C. Nussbaum, M. Schofield éd., *Language and Logos : Studies in Ancient Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 197-222.

<sup>568</sup> Le terme *aïon* est synonyme, comme nous l'avons vu, du sens ionien « vie » chez Homère (*Iliade*, XVI, 453). Chez Hérodote, le terme conserve son sens ionien et devient le « cours de la vie », *Hist.* I, 32. Ce n'est qu'après les recherches astronomiques que le terme prendra le sens d'« éternité » ou de « sempiternité » chez les médiévaux comme Plotin (*Énéades*, III, 7, 3) et avant chez les pythagoriciens et Platon. Aristote lui applique le terme *aïônos* à Dieu et *aidios* au ciel et aux astres, mais le livre lambda fracture cette division ensuite quand il fusionne les deux *noûs*, comme nous l'avons également vu dans la partie précédente où sont conjoints en 1072b 29 les deux termes pour rendre compte de la vie de Dieu.

raison, ( $A \rightarrow \text{non } A$ ). De la même manière, le changement ne peut cesser, sinon le monde sublunaire deviendrait le monde supralunaire et toute substance particulière deviendrait non-particulière, déjà éternelle et cela dès la naissance, rendant le changement et tout accomplissement différent impossible. Il n'y aurait donc plus de monde meilleur ou à améliorer suivant une échelle<sup>569</sup>, mais au contraire un monde qui se corromprait par l'effet de l'usure de la matière. Seul donc le changement matériel est condition de l'être ceci, du devenir et du devenir meilleur de toute substance et donc de la nature elle-même<sup>570</sup>. Qu'y a-t-il donc de spécifique aux vivants ?

Le troisième mode de réalisation, d'actualisation, est le troisième mouvement entéléchique *simultané*  $A = > b$ . On peut voir que l'on voit, on peut penser que l'on pense, on peut rêver que l'on rêve. Puisque tout est simultané, toute partie est tout et tout est partie. Le neuvième axiome d'Euclide ne peut être maintenu. Ce qui nous amène au rapprochement entre matière (corps) et forme (esprit). Quand Aristote pense la « forme sensible », « le composé », lorsqu'il souhaite analyser cette forme toujours accompagnée de matière, il pense simultanément le simultané. C'est ce que nous allons analyser en prenant pour analyse, en premier lieu, la comparaison avec le nez camus. Précisons tout de même, au niveau générique, que s'il y a bien opposition entre le mouvement circulaire et le mouvement linéaire, le mouvement recherché sera un intermédiaire (*meson*) entre les deux, une courbure donc issue du composé, un mixte en somme. Et que cette courbure sera accompagnée du *noûs*<sup>571</sup> dans le mouvement entéléchique.

---

<sup>569</sup> C'est l'*argumentum ex gradibus* du fr. 16 du *De Philosophia* : « On peut considérer que dans tout domaine où règne une hiérarchie de degrés, et donc une approximation plus ou moins grande de la perfection, il existe nécessairement quelque chose d'absolument parfait. Or, étant donné que dans tout ce qui est une telle gradation de choses plus ou moins parfaites se manifeste, il existe donc un être à la supériorité et la perfection absolue, et cet être peut bien être dieu. », cité par W. Jaeger, *Aristote...*, p. 157.

<sup>570</sup> Si donc l'*éthos* est ce qui est constant dans le changement, l'*éthos* n'en demeure pas moins un changement par nature. N'oublions pas que ce mouvement sera également et circulairement, en passant par la matière, animé.

<sup>571</sup> Dans *Sur la prière*, selon un témoignage de Simplicius, Aristote avançait : « Dieu est, ou bien le noûs, ou bien quelque chose de supérieur au noûs. » Comme nous avons désormais deux *noûs*, l'un agent si l'on veut suivre la tradition (le *noûs kubernetes* qui deviendra, historiquement, italique) et un patient (la *phantasia*

Parlons de la camusité sous l'angle schématique, camusité qui doit rendre compte de la « substance première ». Au début du feuillet E<sup>572</sup> de la *Métaphysique*, Aristote se met à la recherche de l'être en tant qu'étant<sup>573</sup> :

*« Les principes et les causes des êtres sont l'objet de notre investigation, mais il s'agit évidemment des êtres en tant qu'êtres. »*

Disons ici qu'on ne peut parler d'être en tant qu'être mais seulement d'être en tant qu'étant (être-ceci) car comme l'a montré notre démonstration, l'ouverture du tétraèdre ouvre en même temps l'espace du volume et la tridimensionnalité du temps. À l'instant de l'ouverture, tridimensionnalité du temps et tridimensionnalité de l'espace sont confondus. Une fois ouvert et reconstruit le tétraèdre, à l'aide du tétractys, nous n'avons plus un être mais un être-ceci ou « étant » qui frôle la structure du tétraèdre sans jamais pouvoir la reconstruire à l'identique, sans jamais atteindre l'universel, ce qui est ouvert ne pouvant plus être fermé ; tout système clos, à suivre ce modèle, serait donc impossible ou raté, idéologique. Ceci précisé, après avoir passé en revue la médecine, les mathématiques et la physique, le Stagirite avance, ensuite, que chaque science possède ses propres principes, il en va des sciences théorétiques comme des sciences poiétiques. Puis, vient le développement qui suit<sup>574</sup> :

*« On ne doit pas perdre de vue le mode d'existence de la quiddité et de la définition, car, sans cette connaissance la recherche demeure vaine. Or les choses définies et les essences se présentent, les unes comme le camus, les autres comme le concave, et leur différence consiste en ce que le camus a été pris dans son union avec la matière, car le camus est le nez concave, tandis que la concavité est indépendante d'une matière sensible. »*

---

ionienne), sa conception du divin se voit donc repoussée à un niveau supérieur où règne déjà le *Noûs* italique alors qu'un *Noûs* phantastique ne s'est pas encore imposé par analyse puisque la question du moteur séparé ne se pose que dans le registre de la pensée ionienne ; elle ne se posera donc jamais au niveau de la *phantasia*, sauf si toutes les images étaient préalablement en Dieu, ce sera le concept médiéval de *vestigium*. Jaeger, *Aristote*, p. 159 et analyses dans P-M. Schuhl, *De la richesse...*, « Sur la prière », PUF, 1968, pp. 45-77.

<sup>572</sup> Le feuillet E introduit le triptyque Z-H-Θ, selon Jaeger, p. 168.

<sup>573</sup> Aristote, *Métaphysique*, E, I, 1025b début, trad. J. Tricot.

<sup>574</sup> Aristote, *Métaphysique*, E, I, 1025b fin, trad. idem.

Si chaque science a un objet, c'est parce que toute science a une matière régionale, une extension propre, dira Husserl de manière par trop formelle (en utilisant la quantité et la qualité). Mais il y a une science qui étudie le propre de ce qui est propre, commun à chaque objet particulier, la *philosophie première* de ce qui se présente comme « ceci » qui s'oppose à l'épistémologie en tant que la démarche est intensive et non extensive. Cette philosophie première doit étudier la quiddité, ce qu'est le camus, comme « propre commun » qui serait comme l'équivalent du « sensible commun » qui réunit tous les sensibles particuliers, justement simultanément<sup>575</sup>. L'activité du sensible commun est simultanée, comme condition de liaison des attributs de l'objet dans le maintenant des cinq sens alors comment pourrait se développer un temps propre à partir d'un sensible commun ? Cette question est posée par la philosophie première qui traite du « composé » comme substance première. C'est cette recherche d'une substance première qui va aboutir à la définition d'une *entéléchie première*, définition qui sera ensuite intégrée à une définition plus large de l'âme donnée dans le *De Anima* comme suit : « *L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance*<sup>576</sup> ». En ce sens, il ne peut y avoir d'entéléchie seconde puisqu'il n'y a qu'une âme possible et qu'il ne peut y avoir des formes supérieures à la forme élue par le « composé » le plus parfait de la substance dite pour cette raison première génériquement et temporellement. De plus, la substance première doit relier matière et forme, on ne peut et on ne doit absolument pas continuer à appliquer un principe pour la forme de la substance première et un autre pour la

---

<sup>575</sup> Les exemples de substances donnés sont : le nez qui va nous intéresser ici, la feuille, exemple qui achève le traité *De Generatione et Corruptione*, comme nous l'avons vu à la fin de notre analyse du premier volume. Ensuite, vient l'exemple de la racine qui renvoie possiblement à la théorie de l'éther d'Empédocle (fr.53, « *poussait sous la terre de longues racines* », cité en 334a 5), comme nous l'avons survolé dans la première partie de ce travail. Puis, l'écorce qui doit faire référence à une notion que nous ignorons. Enfin, selon l'échelle des êtres, la recension se clôt par les plantes dont Aristote a écrit un traité perdu (le pseudo « *De Plantis* », édité aux Belles Lettres en 2018 et qui commence par reprendre l'exemple des feuilles qui tombent chez Empédocle, p. 89). En somme, on constate que toutes les substances prises comme exemple de recherche de la philosophie première sont des substances dotées de la vie. À suivre l'étendue de cette première recension, une métabiologie pourrait donc subsumer la métaphysique...

<sup>576</sup> *De Anima*, II, 1, 412a 27-29, trad. J. Tricot.

matière de la substance seconde, ce qui serait en contradiction manifeste avec la problématique du « composé » et plus globalement à la nécessité du continu<sup>577</sup>. La définition de l'âme donnée dans le *De Anima* fait référence aux recherches sur la substance première relativement à la théorie du « composé » et il revient au schème de la camusité de porter pour l'heure, et ici, cette problématique.

L'analogie avec le nez afin de penser la substance première ne manque pas d'étrangeté. On trouverait, aujourd'hui, complètement saugrenu de vouloir parler d'épistémologie, de métaphysique, de philosophie première ou « théorétique », d'ontologie, tout en faisant simplement une analogie schématique<sup>578</sup> avec la forme du nez sur un visage. Ceci doit nous arrêter afin de comprendre pourquoi le nez a été choisi comme un des modèles de la philosophie première et pas un autre organe du corps humain. Derrière ce qui n'est encore qu'une comparaison, on voit très

---

<sup>577</sup> Le nécessaire peut se subsumer sous le continu. C'est la raison pour laquelle le nécessaire qui est traité par la logique fonctionnaliste ne peut rendre compte de cette division comme le propose M. Wedin dans son ouvrage *Mind and Imagination*, 1988, p. 15, cité par J.L. Labarrière, in « Hylémorphisme et fonctionnalisme. Sur la relation âme/corps chez Aristote », *Philopsis*, 2003. Le corps ceci a des organes mais le corps de la substance première n'a pas d'organe, il n'y a donc pas d'« entéléchie seconde », ce qui serait en outre une confusion entre les deux puissances de la définition donnée dans le *De Anima*. Et cette erreur entraînerait une validation de la division entre corps et esprit de type leibnizienne, ce que le concept d'entéléchie souhaite justement détruire, cf. p. 13 du présent article.)

<sup>578</sup> Le schématisme kantien est-il d'origine aristotélicienne ? Il revient, en effet, à Aristote d'avoir avancé que « l'homme ne pense jamais sans image », *De l'âme*, III, 431a 16. Richard Bodéüs traduit ce passage en : « Aussi l'âme ne pense-t-elle jamais sans représentation. », op. cité, p. 235. Cette fonction représentative est la *phantasia* qu'il définira comme suit, dans son traité *Des songes (des rêves)* : « Le mouvement engendré sous l'effet de la sensation en acte. », I, 459a 15, in *Parva Naturalia*, trad. J. Tricot, Vrin, 1951, p. 97. L'étymologie grecque de ce terme est donnée, par Aristote lui-même, dans son *De Anima* : «...le nom grec (de *phantasia*) se trouve tiré du mot qui signifie lumière (*phaos*), parce qu'on ne peut voir sans lumière. », III, 3-4, 429a 3-5, trad. R. Bodéüs. Quant à Emmanuel Kant, le concept de schème sera mis en place pour rendre compte de l'intelligibilité du temps, comme le propose Aristote dans son enquête : « Les schèmes ne sont donc autre chose que des déterminations du temps a priori, d'après des règles ; et ces déterminations, suivant l'ordre des catégories, concernent la série du temps, le contenu du temps, l'ordre du temps, enfin l'ensemble du temps par rapport à tous les objets sensibles. », Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, I, III, 139, in *Œuvres philosophiques I*, trad. J.-L. Delamarre & F. Marty, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980, p. 890. Dans le cadre de l'idéalisme kantien, le schème du temps passe par la médiation du nombre et des catégories. Pour l'inductionniste qu'est le Stagirite, en physique, le modèle ne peut être pris au sein de la raison humaine ; il ne reste donc qu'à prendre des formes naturelles à partir desquelles l'on remontera au schème de la substance comme schème d'abord temporel. Il reste que le schème est lui-même un « composé », le composé premier, puisque le composé de l'espace-temps ceci.

bien que se joue une opposition entre la droite rectiligne et la droite non-rectiligne, opposition que l'on retrouve déjà dans les débats au sein de l'Académie. Nous pouvons nous appuyer, en premier lieu, sur le travail de Christian Froidefond, auteur d'un article assez concis sur le sujet qui commence par cette sentence qui ressemble à un énoncé d'Imre Toth<sup>579</sup> :

« *La notion de linéarité résulte d'une lente conquête de l'abstraction.* »

Et si le non-droit était le droit de la nature ? Et si le droit de l'espace géométrique phénoménal n'était pas le même que le droit de l'espace mondain nouménal ? D'abord le terme *euthus* (εὐθύς) qui signifiera ensuite « rectiligne » en grec, sert chez Platon à désigner la trajectoire circulaire des astres dans le *Parménide* en 137e et les *Lois* en 756a et 775 e. Selon nous, comme seuls les astres ont un mouvement continu, le rectiligne est couplé avec le courbe comme condition de la continuité, le terme *euthus* serait donc plus proche du continu conceptuel que de la linéarité phénoménale. Le dictionnaire Chanteraine, cité par C. Froidefond, indique que l'on pourrait rattacher le terme εὐθύς au sanskrit *sadhati* ou *sadnothi* qui signifierait « arriver au but » (justement ce que nous sommes circulairement en train de faire) ? Ce serait donc le but qui tirerait la droite pour qu'elle devienne rectiligne. Si l'on pousse pourtant plus loin l'analyse étymologique en retrouve la racine indo-européenne « \*h<sub>2</sub>eyu » qui signifie « temps long », « temps de vie » (ce qui a donné en grec ancien *aïon* comme « force de vie », « jet »), et « h<sub>2</sub>yew » signifie bien « droit », « juste ». Par cette analyse sémantique, on comprend bien que le champ lexical (*aïon* comme force vitale, temps humain de l'*anthropoi* droit, comme de juste) nous éloigne de la rectitude comme courbure et c'est pourtant l'astronomie qui va déjouer toute l'origine sémantique indo-européenne du terme puisque seul le mouvement circulaire est continu alors que le mouvement en ligne droite s'arrêtera ne laissant nulle place pour une droite infinie, comme dans le cadre temporel humain. La prétendue crise pythagoricienne des irrationnels n'est que peu de chose comparée à cette fracture du bien qui

<sup>579</sup> Christian Froidefond, « Linéarité, verticalité, rectitude sur l'orthotès platonicienne », *Les Études philosophiques*, n°3, juillet/sept 1982, pp. 257-279, p. 257. Voilà un constat qui a le mérite de temporaliser le trait.

passage de la linéarité de la tradition ancestrale à la circularité astronomique pour rejoindre la notion de camusité<sup>580</sup> chez Aristote. Aristote le confirmera en avançant en *Physique*<sup>581</sup> :

« Mais il est avant tout manifeste qu'il est impossible que le mouvement en ligne droite soit continu, parce qu'il est nécessaire que ce qui revient sur ses pas s'arrête, non seulement s'il est transporté en ligne droite mais même s'il l'est en cercle. »

Un des passages les plus complexes de la *Physique* qui débouche sur l'aporie de Zénon, commence donc par poser l'impossibilité de la continuité de la droite (de son infinité), tant le principe de non-contradiction maintient la continuité du côté exclusif du cercle, comme les Érinyes maintiennent le droit et la justice de l'extérieur du corpus juridique (du Droit). La droite ne peut être infinie dans un monde fini ou « clos », comme on le dira par la suite. Si le mouvement rectiligne ne s'arrêtait pas, il deviendrait mouvement circulaire. La condition de liaison entre le mouvement linéaire et le mouvement circulaire est que l'un s'arrête pour maintenir son identité et donc découvrir l'identité de l'autre au moment de l'arrêt, alors que l'autre – le mouvement circulaire – se perpétue indéfiniment pour maintenir la pleine identité du même comme même. Pourquoi la droite s'arrêterait-elle si le même reste le même et ne se présente pas latéralement comme autre ? Il y a également une pétition de principe dans le développement du Stagirite qui tient dans le simultané du principe de non-contradiction. En effet, si le mouvement circulaire ne peut s'arrêter, alors nous ne pouvons savoir si, un jour (un tout lieu et un tout temps négatif), il rejoindra le mouvement linéaire, comme dans le cas du modèle en spirale qui deviendra linéaire si l'on commence par la fin. Quand puis-je dire « en même temps » pour introduire le principe de non-contradiction sans arrêter et figer

---

<sup>580</sup> Le terme exact de « camusité » et non celui de « camuserie » a été proposé par Jules Barthélémy-Saint-hilaire : « J'ai dû forger ce mot pour me rapprocher le plus possible de l'expression grecque. J'aurais pu employer aussi le mot de camuserie, que l'Académie française ne reconnaît pas non plus dans son Dictionnaire, mais que, d'après quelques auteurs, M. Littré donne dans le sien. – Dans sa forme spécifique. Ce qui revient à peu près à dire avec Platon : "dans son Idée". », trad. de 1879, en ligne, (la note a disparu dans la dernière édition chez Presses Pocket, 1992).

<sup>581</sup> Cf. toute la sous-partie du chapitre VIII intitulée par les traducteurs « Il n'y a pas de mouvement rectiligne continu », pp. 685-687, dans les *Œuvres complètes*.

provisoirement les différents mouvements ? Admettons pourtant que la seule solution pour rendre non-infinie la droite dans le modèle du Stagirite est de la considérer comme « la plupart du temps » courbe, afin qu'un croisement possible de ses extrémités se fasse dans cet univers fini là<sup>582</sup>. Il ne peut et il n'y aura pas d'objet infini en acte dans un univers fini ce qui serait contradictoire, même si la contradiction (le principe de non-contradiction) nécessite le simultané, simultané qui a peut-être été confondu avec la limite extrême (la finitude du ciel)<sup>583</sup>. Platon, par ailleurs, utilise également le terme *orthos* (ὀρθός, *orthós*, « droit ») dans son *Timée* (53c), pour exprimer la rectilinéarité.<sup>584</sup> Il s'aligne là sur le champ lexical habituel tiré de la langue grecque – comme dans le *Phèdre* (253 d & e) où il oppose le bon et le mauvais cheval à partir de cette opposition – et conformément à son sens indo-européen plus général mais en opposition avec le savoir géométrique puisque par exemple une droite orthogonale (*orthos* = droit, *gônia* = angle) est une droite qui a un angle droit avec une autre. L'angle le plus « droit », le plus « con-forme » serait l'angle droit, les autres angles étant moins « droits » c'est-à-dire moins susceptibles de suivre les règles (la règle comme outil et la règle comme « principe »). En passant par l'analyse de l'angle on comprend que ce dernier est déjà à la limite du « droit » et que l'on devra abandonner la droite pour la courbe par la trigonométrie et son sinus, sinus qui appartient à la physionomie du nez<sup>585</sup>. Si un angle est « droit »

<sup>582</sup> Si les deux extrémités de la droite ne se croisent pas, nous avons une droite infinie et si ces deux extrémités se croisent au-delà de notre monde, à la manière posée par Giordano Bruno, alors nous perdons l'appréhension du possible.

<sup>583</sup> Si le ciel est infini il n'y aurait plus de contradiction possible puisque l'on ne pourrait maintenir le neuvième axiome d'Euclide. On voit donc que toute logique est en fait suspendue à une cosmo-logique.

<sup>584</sup> Christian Froidefond, « Linéarité, verticalité, rectitude sur l'orthotès platonicienne », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet/sept 1982, pp 257-279, p. 262.

<sup>585</sup> Sinus est globalement synonyme de « concave » ou de « convexe » en langue grecque, comme en latin où il servira pour décrire une « baie » ou le « golfe » (concave) ou un sein (convexe), comme en persan. En sanskrit, ce terme est issu de *jina*, désignant un « arc », au sens de « courber », le sinus renverrait donc à la « courbure ». Le premier livre faisant référence au *sinus* comme fonction d'un angle est l'*Aryaghatiya* d'Aryabhata vers 510, ouvrage considéré comme le plus ancien des traités hindous de mathématiques pures. Le « cosinus » en mathématiques ne sera défini et utilisé que beaucoup plus tard par l'anglais Edmond Günter. Et, outre-Manche, le « théorème de Pythagore généralisé », devient ainsi le *Cosine Rule* ou *Law of Cosines*. Les fonctions trigonométriques datent de -2000 et les Babyloniens savaient déterminer les mesures d'angles ou des côtés des triangles rectangles,

c'est donc bien que la rectilinéarité n'est pas liée à la droiture phénoménale mais au concept de permanence matérielle (*ousia*) ou de continu mathématique, du nombre pris au sens grec comme « ensemble cohérent » comme en *République*, 342b<sup>586</sup>. En introduisant le mouvement, cette notion se rapproche, chez Platon, de la notion de *systema* (σύστημα), selon Christian Froidefond, notion elle-même appuyée sur celle d'harmonie par la symétrie<sup>587</sup>, ce qui nous vaut cette synthèse platonicienne fort pertinente<sup>588</sup> :

« ...la vérité du discours n'est pas "linéaire" mais dynamique ; la fonction de l'âme n'est plus seulement de convertir l'intelligible comme dans la *République*, mais parce qu'elle est motrice et mobile, d'"appréhender l'universel et de pénétrer les mouvements harmonieux et rythmés qui sont la vie même". La seconde certitude, c'est qu'il n'y a de rectitude qu'"organique", que rectitude et arrangement vont de pair. »

Nous constatons donc que la question de l'organique, qui débouchera sur la biologie moderne, n'est pas spécifiquement kantienne... Si le biologique vient pointer le bout de son nez, et si le nez affleure enfin dans les questions noétiques aristotéliennes, il faut bien reconnaître qu'en l'espèce, cette problématique est bien une problématique platonicienne voire pythagoricienne comme le laisse supposer ce passage qui fait mention d'un vers orphique (dit d'Orphée) que ne donne pas le Stagirite<sup>589</sup> ; ce qui l'amène aux développements qui suivent<sup>590</sup> :

---

comme le montre la tablette cunéiforme, dite Plimpton 322 (datée de -1900 av. J.-C.), déjà mentionnée, qui montre des séries de nombres suivant le futur théorème de Pythagore. Toutefois il semblerait que les Grecs n'aient pas vraiment saisis toute la « puissance » du sinus et de ses applications hors topographie. Plutôt que s'intéresser à la courbure de l'arc comme le firent les Hindous, les Grecs se sont contentés d'étudier la corde qui propulse la flèche, d'en développer le modèle et de l'appliquer au mieux pour les études topographiques d'abord avec Thalès de Milet puis avec Pythagore. Seul donc Aristote s'engage, par cette étude sur le « camus » sur la *via regia* d'une mathématique de type hindoue.

<sup>586</sup> Cf. Tome I, pp.

<sup>587</sup> Christian Froidefond, « Linéarité, verticalité, rectitude sur l'orthotès platonicienne », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet/sept 1982, pp 257-279, p. 265.

<sup>588</sup> Christian Froidefond, « Linéarité, verticalité, rectitude sur l'orthotès platonicienne », *Les Études philosophiques*, n° 3, 1982, pp. 257-279, p. 276.

<sup>589</sup> Ce vers orphique se retrouve, selon Richard Bodéüs, en *Génération des animaux*, II, 1, 734a 18, il s'agit du fragment DK B11. Pierre Louis donne la traduction suivante : « [...] Comme dans les vers attribués à Orphée, où le poète dit que le développement de l'animal ressemble à la confection du filet. » (733b).

<sup>590</sup> Aristote, *De l'âme*, I, 5, 410b 28-411a 7, trad. R. Bodéüs.

## MÉTABILOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

*« Par ailleurs, s'il est vrai qu'on doive fabriquer l'âme à partir des éléments, il n'est nullement dit qu'on le doive à partir de tous. L'une ou l'autre partie de la contrariété lui suffit, en effet, à se juger elle-même ainsi que son contraire. Et c'est de cette façon que la droite nous permet de connaître la droite elle-même et la courbe, car la règle juge les deux à la fois, tandis que la courbe ne juge ni d'elle-même, ni de la droite. »*

Aristote ne reprendra donc pas la métaphore pythagoricienne du filet de pêche, son approche ne sera pas « structuraliste » ou « systématique<sup>591</sup> » mais demeurera arrimée à sa théorie générale du mouvement et à la ligne qui en découle au regard de la géométrie. Comme on le sait également, il ne reprendra pas davantage la métaphore de la flèche qui colportait alors la même notion, « harmonie » que ce concept d'entéléchie devait récuser, comparaison qui sera pourtant ensuite reprise par Hobbes pour penser le concept de *conatus* bien avant Spinoza<sup>592</sup>. Pourtant c'est armés de bonnes intentions que ces penseurs reprendront cette comparaison pour protéger éthiquement la vie. On retrouve, en effet, dans un dictionnaire byzantin du XII<sup>e</sup> siècle l'attestation d'une homophonie entre l'outil qu'est « l'arc » et la notion de « vie ». De plus, l'arc possède aussi une courbure et peut donc faire remonter une analyse sur la nature de cette forme. Enfin, l'arc est bien le lieu d'une terrible tension qui aurait pu nous faire comprendre la nature de la tension entre infini et fini. À l'article « *Bios* », on peut lire<sup>593</sup> :

*« Frappé d'un accent aigu, l'arc (to toxon) définit la vie (ton bion). Il semble que les Anciens aient donné le même nom à l'arc et à la vie. Ainsi Héraclite l'obscur disait-il : "le nom de l'arc est vie, mais son œuvre est la mort". Il est vrai que l'arme est ainsi appelée en raison de la violence de sa tension (bian tes taseos), puisqu'il est tendu avec force. Ou bien encore parce que les Anciens acquéraient grâce à lui des choses*

---

<sup>591</sup> C'est Platon qui utilise le terme de « système » (σύστημα), en *Philèbe*, 17d 2 et *Epinomis*, 91e 2, en suivant en cela la science harmonique des pythagoriciens. Contre cette abstraction de l'harmonique l'élève d'Aristote, Aristoxène, reprendra la position de son maître, en réintroduisant la sensation comme fondement de toutes les divisions et articulations des unités musicales. Cf. Charles-Émile Ruelle, « Étude sur Aristoxène et son école », *Revue archéologique*, oct. 1857-mars 1858, 14<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 2, pp. 413-422.

<sup>592</sup> G. Baldin « La réflexion de l'arc et le conatus : aux origines de la physique de Hobbes », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, décembre 2016, n<sup>o</sup> 7 – Varia.

<sup>593</sup> Cité et traduit du latin par Jean-François Pradeau, *Héraclite. Fragments*, p. 97.

*nécessaires à la vie : ils se procuraient ces choses, lors des chasses, en tirant à l'arc les bêtes ailées ou à pattes. »*

On retrouve cette comparaison d'abord dans l'œuvre d'Homère<sup>594</sup>, puis dans la pensée d'Héraclite<sup>595</sup> et ensuite chez Platon<sup>596</sup>. Toutefois, dans la reprise de cette homophonie, la notion de tension ne semble plus intéresser ces penseurs. Cette métaphore se couple alors avec celle de la lyre pour mieux faire état de la notion d'*harmonie*. Qu'importe la flèche pour ces penseurs qui ne font aucun cas de la notion de devenir positif ! Avec l'analyse philosophique l'arc perd sa flèche et son origine indo-européenne, l'harmonie de la lyre supplante la violence de la tension de l'arc et les concepts y étant attachés. Comme l'avancera, ironiquement, Aristote à propos du devenir que pose la cause finale et dont l'ensemble des phénomènes zoologiques rend compte<sup>597</sup> :

*« Et l'on s'aperçoit parfaitement si l'on tente de mettre les passions et les opérations de l'âme sur le compte d'une quelconque harmonie. Difficile, en effet, de mettre ça en harmonie ! »*

Ah ! que l'on aime cette ironie aristotélicienne qui vaut bien les *gazouillis* des *Seconds analytiques* ! Articulez que diable ! Le langage est articulé comme l'arc est articulé par sa tension et comme la flèche articule le passé du corps, le présent de son mouvement et le futur de sa cible. Une harmonie ? ! Une notion grecque d'harmonie se serait-elle accrochée à la flèche pour se véhiculer jusqu'à la Renaissance ? Non, l'harmonie est d'abord éthique, c'est-à-dire que c'est un art de l'accomplissement, un art de tuer si l'on retient cette métaphore de l'arc,

---

<sup>594</sup> Homère, *Odyssée*, VI, 270, trad. Victor Bérard.

<sup>595</sup> Héraclite, *Fragments*, DK B51/M27, trad. idem, p. 279 : « *Ils ne comprennent pas comment ce qui est différent de soi-même s'accorde avec soi-même ; il y a une harmonie dans les deux directions, comme l'arc et dans la lyre* ». Ce fragment semble faire état du fait que les contraires, en mouvement l'un vers l'autre, procurent une certaine harmonie, autant que leur mouvement de rapprochement réciproque est simultanément, la notion de circularité est donc nécessaire.

<sup>596</sup> Platon, *Banquet*, 187a-b. Chez Platon, comme dans la philosophie d'Héraclite, la tension de l'arc est remplacée par la notion d'*harmonie* : « *C'est sans doute aussi ce que veut dire Héraclite, même si son expression n'est pas celle qui convient : l'un coïncide, dit-il en effet, en différant lui-même de lui-même, comme c'est le cas pour l'harmonie de l'arc, et celle de la lyre* ». Toutefois, un arc fait-il aussi de la musique pour pouvoir rapporter l'arc à la lyre et en tirer des constances musicales, comme nous le propose Platon ?

<sup>597</sup> Aristote, *De l'âme*, I, 4, 408a 3-4, trad. idem. Et encore plus ironiquement plus loin : « [...] *pas facile, en effet, même de jouer au devin avec ces données !* », I, 5, 409a 19.

sens que l'on retrouve dans l'étymologie archaïque du terme de *kairos*<sup>598</sup>. On ne doit décocher sa flèche que si l'on est sûr d'atteindre le point névralgique de la cible et de la détruire, voilà le sens de l'accomplissement d'un point de vue éthique.

À la métaphore de l'arc et de la flèche, Aristote a préféré l'analogie avec le nez pour une raison qui demeure obscure. La première raison c'est qu'au sein de cette analogie la matière est présente (chair), ce qui nous rapproche des recherches sur le « composé ». Alors que la métaphore de l'arc plonge le temps dans l'intelligible, dans l'abstrait, et sa motricité sur l'air reste des plus opaques, ce que le Stagirite veut encore cacher et qui ne sera révélé que par l'analyse de l'*impetus* chez Buridan. Comment une flèche se meut dans l'air et pourquoi retombe-t-elle sur le sol, après son envol ? Voilà ce dont la physique aristotélicienne ne peut rendre compte, à la différence de la physique future de Newton. Or derrière l'exemple de la flèche, se cache un débat encore plus fondamental sur l'harmonie. On ne passe pas de la dysharmonie à l'harmonie avec le concept d'entéléchie, le concept d'entéléchie fait état d'une dysharmonie permanente puisqu'il y a toujours du mouvement, puisque le mouvement ne peut cesser, l'harmonie statique alors ne pourra jamais venir, la route ne mènera à aucun jardin (paradis). L'harmonie c'est rechercher les plus beaux mouvements, comme les sociétés recherchent les hommes les « meilleurs » selon leurs *actions* reconnues pour analyser le mouvement du bien dans lequel elles souhaitent être inscrites. Le Stagirite doit donc trouver de l'harmonie dans les mouvements (transports), c'est-à-dire de la dysharmonie si le but du mouvement est de tendre vers l'harmonie, ce qui est le cas si l'on introduit la cause finale dans la nature<sup>599</sup>. S'il y a, en effet, une cause finale dans la nature, ce n'est surtout pas la recherche d'une harmonie du monde qui ne serait qu'une épuration<sup>600</sup> croissante de la dysharmonie mais l'autoconservation du mouvement qui est procuré

---

<sup>598</sup> Nous renvoyons à la thèse de Monique Trede-Boulmer parue aux Belles Lettres en 2015 sous le titre *Kairos, L'À-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*

<sup>599</sup> cf. Alain Petit, « Harmonie pythagoricienne et harmonie héraclitéenne », in *Revue de philosophie ancienne*, XIII, 1, 1995, pp. 55-66.

<sup>600</sup> Nous choisissons ce terme à loisir, par plaisance, par légèreté, du reste l'air arrivera juste après.

par le changement qui s'auto-change, c'est-à-dire le permanent puisqu'il doit bien exister un processus de permanence de l'auto-changement du changement. Nous verrons ensuite, que c'est la cause finale cachée derrière la notion d'harmonie, qui sera également prise pour cible par la cause efficiente. Mais avant tout, pourquoi le Stagirite a pris spécifiquement cette partie du corps qui est le nez courbe pour penser l'ensemble et non l'ensemble ? Pourquoi s'intéresse-t-il au « camus » alors que la règle devrait le faire tendre au contraire vers le rectiligne ? Pour Aristote, premièrement, l'homme est le plus parfait des animaux (le plus parfait de tous les étants vivipares<sup>601</sup>) et c'est aussi le vivant le plus conforme à la nature, dans la mesure où il en constitue son achèvement<sup>602</sup> :

« [...] celui-ci est, parmi les animaux, celui qui est au plus haut point constitué conformément à la nature. »

Comme le dira parfaitement Rémi Brague, « *L'homme est le lieu privilégié de l'auto affirmation de la Nature*<sup>603</sup> ». C'est donc en étudiant l'homme que l'on devrait trouver le mouvement le plus parfait, le mouvement entéléchique des étants animés. D'ailleurs, le Stagirite confirmera bien que sans âme, il n'y a ni visage, ni chair<sup>604</sup>. N'était, ensuite, que le Stagirite avait constaté que seul l'homme possédait un visage singulier, *sui generis*, alors que les animaux n'ont que des faces variables dont les parties, dans leurs mouvements et dans leurs arrangements, ne forment en aucune manière un visage<sup>605</sup>. Il n'est donc pas absurde de prendre comme terme analogique un élément que l'on ne peut trouver en aucun autre lieu dans la nature. N'est-ce pas le meilleur

---

<sup>601</sup> Aristote, *Génération des animaux*, II, 4, 737b 25-27 & *Histoire des animaux*, IX, 1, 608b 7. Chez les vivipares, la gestation dans l'œuf du nouvel être est complète et achevée avant la sortie de l'œuf ; dès la sortie de l'œuf, ce vivant est donc autonome biologiquement.

<sup>602</sup> Aristote, *Marche des animaux. Mouvement des animaux*, 4, 706a 19 sq., trad. P. Louis, in *Index des traités biologiques*, CUF, 1973 ; cf. aussi *Œuvres complètes*, p. 1558 : « Par ailleurs, l'homme est l'animal dont la partie gauche est la plus distincte, car il est l'animal le plus conforme à la nature ». La latéralité marquée serait donc au fondement premier de la nature.

<sup>603</sup> Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, p. 231.

<sup>604</sup> Aristote, *Génération des animaux*, II, 1, 734b 24, p. 1619 : « En effet, il n'y a pas de visage ni de chair qui ne possède une âme... »

<sup>605</sup> Aristote, *Histoire des animaux*, I, 8, 491b 9, trad. P. Louis, CUF, 1969 (1964), *Œuvres Complètes*, p. 1139. Aristote remarquera aussi que l'homme est le seul animal à avoir la couleur de ses yeux qui varie selon les individus.

moyen d'accéder à quelque chose qui est de l'ordre de l'âme ? N'était enfin et surtout que la question du nez est au fondement du « flair » (la racine indo-européenne \*snu « flairer », *vóος* venant de la forme originelle *σνόφος*) de la *phantasia* ionienne (en tout cas pré-anaxagorienne, pré-pythagoricien aurait dit E. Rohde), opposée au principe premier des contraires du *noûs* iranien, comme nous l'avons déjà vu. Sur le chemin du nez (noz en anglais), nous sommes sur le chemin du *noûs* ionien qui lie la *phantasia* directement avec la durée comme l'avancait Heidegger et avec la continuité globale dirons-nous<sup>606</sup> ; la *phantasia* serait l'instance (*noûs*) de la formation illusoire (selon Platon) ou non (selon Aristote) du continu. Mais cette continuité est toujours enclenchée par le réel intuitionné (Gadamer) ce qui nous a obligé à reparler du *tekmerion* au sein de la théorie de la connaissance.

Ceci précisé, venons-en désormais aux textes qui traitent du camus dans le corpus aristotélicien. C'est un passage de la *Politique* qui peut servir de transition entre notre précédent développement au sein de l'Académie et la prise en charge de cette problématique au sein de l'aristotélisme strict. En V, 1309b 22-31 Aristote avance que le beau n'est pas le rectiligne et qu'il n'est en rien le point d'appui du bon que pourrait revendiquer le meilleur (*aristos*) afin de constituer le régime politique en voie de perfectionnement. Ceci n'est pas un propos de circonstance, dans les traités biologiques, Aristote admet également que le « difforme » est beau par nature car produit de la nature qui est bonne<sup>607</sup>, il en va donc de même de la courbure (du convexe, le camus et du concave, l'aquilin<sup>608</sup>) qui sont aussi beau que le nez « droit » (*euthutèta*, rectiligne) que l'on

<sup>606</sup> Puisque nous sommes obligés de passer par l'espace pour accéder au temps que le *nexus* se fait par la *phantasia*.

<sup>607</sup> Cf. les discours sur les monstres, en *Génération des animaux*, IV, 767b 14 Aristote montre que le monstre est nécessaire par accident, il échappe donc à toute cause finale tout en étant dans la nature, ce qui est normalement impossible, c'est une exception du modèle, conforme à la règle du *ὡς ἐπιτὸ πολὺ*, « la plupart du temps. », du continu théorique. (IV, 4, 770 b).

<sup>608</sup> L'analyse constitutionnelle suivra donc nullement le chemin du droit mais un double chemin, celui du concave de la constitution qui fonctionne le mieux empiriquement, et celui du convexe, de la constitution qui respecte le plus l'éthique. Cf. P. Pellegrin & Michel Crubellier, *Aristote, le philosophe et les savoirs*, Seuil, 2002, p. 200.

dit « grec » désormais<sup>609</sup>. Il faudrait donc emprunter deux voies pour encercler l'*ousia*, or le Stagirite ne parlera ensuite que du « concave/camus » laissant complètement de côté le convexe/aquilin, ce qui devrait être interrogé. En fait, c'est encore par l'étymologie que nous avons résolu cette question. La camusité (*simotès*, en grec) s'oppose à la *koilotès*, au *koilon* qui veut dire « creux » et non pas aquilin<sup>610</sup> ; de sorte qu'à partir de l'opposition posée, nous savons que le camus signifie également « le plein » et c'est ce que notre étude sur la substance composée cherche, c'est-à-dire savoir comment la matière déforme la forme ou comment se fait-il qu'il existe de la matière toujours mêlée à la forme, comme si la disparition de la matière entraînait la disparition de la forme, comme le défini, la définition. Par ailleurs, l'opposé d'*euthutos* est *kampulotes*, la courbure formelle, c'est la deuxième voie d'étude de la forme, la voie dont nous avons déjà parlé qui traite du *noûs* iranien, la forme qui ne s'analyse que par la forme sans jamais intégrer la matière. La forme camuse toujours chargée, lestée, de matière, en tout cas jamais creuse comme la forme aquiline, rendra donc bien compte du « mixte » formel que nous cherchons, du « composé » de matière-forme, du côté de l'intuition ionienne, du côté du *noûs* phantastique<sup>611</sup>. Dans tous les cas, le Stagirite confirme que le droit ne saurait être confondu avec la ligne droite ou le mouvement rectiligne. Pour Aristote, le mouvement linéaire n'est pas forcément droit, il faudra attendre des notions de physique plus tardives avant que les mathématiciens admettent que tout mouvement linéaire est droit ; par exemple, la définition newtonienne reprise par E. Kant, selon laquelle : entre deux points, la distance la plus courte est une

---

<sup>609</sup> *Recta ratio dictat* ? En latin *recta* signifie « tout droit », « en droite ligne », selon le Gaffiot (1934, p. 1322). Il est déjà évident pour la culture romaine que la droite est droite et non courbe, ce qui aura ses conséquences au niveau éthique notamment chez des auteurs plus tardifs comme Descartes ou Spinoza. Cf. Frédéric Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, PUF, 2009, p. 45, qui cite l'*Éthique à Nicomaque* sans aborder cette problématique substantielle fondamentale.

<sup>610</sup> Bernard Suzanne, « De la couleur avant toute chose. Les schémas invisibles du Ménon », *Klésis, Revue philosophique*, 2010, 14, varia, p. 7, note 14 ; en ligne : <https://www.revue-klesis.org/pdf/1-Varia-Suzanne.pdf>

<sup>611</sup> L'expression française « avoir le nez creux » qui est une périphrase de l'intuition a une teneur platonicienne et kantienne, car au contraire, Aristote avance ici que le chemin de l'intuition passe par l'analyse du nez non creux.

droite<sup>612</sup>. On tire alors la propriété rectiligne d'un mouvement linéaire d'une constance temporelle qui est le mouvement et donc on suppose continu le temps alors que justement c'est de cette continuité dont nous voulons rendre compte. Entre deux points la distance la plus courte est une droite si nous sommes dans un temps continu, sinon il est difficile de répondre à ce problème. Sans rentrer dans de grands développements, mentionnons simplement un passage de la *Métaphysique* qui illustre parfaitement que toute droite n'est pas nécessairement rectiligne et donc qu'admettre un mouvement linéaire n'implique pas que ce mouvement soit rectiligne ; ce qui serait, en outre, au niveau physique, une négation de la contingence dans le monde sublunaire. En  $\Delta$ , 6 on peut lire<sup>613</sup> :

*« Une ligne, même une ligne brisée, pourvue qu'elle soit continue, est dite une, comme l'est aussi chaque partie du corps, telle que la jambe et le bras. [...] Les choses absolument continues sont alors dites une, même si elles présentent une flexion, mais celles qui n'ont pas de flexion, le sont davantage ; par exemple, le tibia ou la cuisse sont plus unes que la jambe, la jambe pouvant n'avoir pas un mouvement un, et la ligne droite est plus une que la ligne brisée. Nous disons de la ligne qui a flexion et angle, qu'elle est une et non-une, parce que son mouvement peut indifféremment ne pas se faire en même temps ou se faire < sur toute la longueur >, au contraire pour la ligne droite, le mouvement se fait toujours en même temps, il ne se peut pas qu'un segment ayant une étendue soit en repos, et un autre, en mouvement, comme dans le cas de la ligne brisée. »*

Le grec *kampè* (καμπη, la « courbure »), signifie une « courbe », une « flexion » comme le traduit ici J. Tricot, l'« articulation », ce qui est du reste l'étymologie de notre « jambe » qui dérive de cette même source et sera la deuxième analogie analysée<sup>614</sup>. On apprend que toute ligne, même si elle est brisée (ou pliée si elle est comparée à un objet ayant une plus

<sup>612</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, introduction, V, III, 38 : « Un principe quelconque de la géométrie n'est pas davantage analytique. Que la ligne droite soit entre deux points la plus courte, c'est une proposition synthétique. Car mon concept de droit ne contient rien qui se rapporte à la quantité, mais seulement à la qualité. », *Œuvres philosophiques I*, A. trad. J.-L. Delamarre & F. Marty, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980, p. 770.

<sup>613</sup> *Métaphysiques*,  $\Delta$ , 6,1015b 36-1016a 16, trad. J. Tricot.

<sup>614</sup> Du latin *campa* et qui dérive du grec *kampé* qui signifie proprement « courbure », ou la « jointure des membres », in *Dictionnaire de la langue française*, Paris Veuve Comon, 1854. Volume 2, page 54. Notons que le « campement » a le même sens de « pause » dans le mouvement, au sein de la pérégrination.

grande largeur) jusqu'à l'angle droit demeure une ligne puisque toute ligne est une si elle est continue par elle-même et non par artifice. Seulement si un angle est formé, il n'est plus possible de garantir le passage de la puissance à l'acte, alors qu'en *Physique*, la ligne étant toujours droite, le continu est garant de l'accomplissement, l'*energeia* pouvant rester synonyme d'*entelecheia*. Il n'en va pas de même en ce qui concerne les mouvements des vivants. Pour les membres moteurs, le premier segment délimité par l'angle formé devient immobile pour servir de point d'appui pour la mobilité de la deuxième partie du membre, comme nous le verrons en abordant le schème du membre moteur. On comprendra alors que les conditions du mouvement d'accomplissement ne sont plus du tout les mêmes et c'est ce qui justifie notre distinction entre *energeia* et *entelecheia* de manière, enfin, plus rigoureuse. Retenons que l'angle est la limite du continu, si l'angle est une courbure, c'est déjà une courbure spéciale qui peut être confondue avec l'arrêt, au moment de la bifurcation, de telle sorte que la continuité du mouvement ne serait plus garantie. Si, en outre, le mouvement prend un angle négatif, il deviendra circulaire et reviendra à gauche et trop positif il tendra vers la ligne droite. Au regard de notre questionnement, nous pouvons désormais délimiter le possible des deux mouvements. Si le mouvement des êtres inanimés est linéaire et rectiligne, c'est-à-dire que les mobiles de la physique se déplacent en ligne droite, c'est bien parce que le temps auquel ils sont soumis est continu. En revanche, le mouvement (pulsion) des étants animés qui possèdent une âme (*noûs*) qui est transportée avec eux, n'est ni soumis au temps circulaire des astres de la région supralunaire, ni engagé dans le temps linéaire de la région sublunaire avant tout mouvement kinésique. Pourquoi ? Précisément parce que ce mouvement doit être continu pour procurer à ce dernier une linéarité rectiligne ; or, nous ne savons pas encore si le temps auquel les étants animés sont soumis est continu. En diable, cessons de placer le mouvement avant le temps ! C'est le temps qui qualifie le mouvement et non l'inverse. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les physiciens confinent les mouvements dans la quantité, afin de ne pas se confronter à la question temporelle, qui anime l'ensemble de leurs expériences. Notre

procès définitoire nous amène donc à poser que le mouvement des étants animés que nous cherchons est pris dans l'intervalle formel suivant : il peut se courber sans devenir un cercle et s'aplatir asymptotiquement, sans devenir une droite, l'angle droit étant le milieu du possible. C'est dans le cadre de ce mouvement théorique que le mouvement entéléchique devra trouver ses possibles, au sens non combinatoire du terme (ce qui est déjà le probable finalement). Nous ne pouvons pas comprendre la forme camuse sans passer par l'analyse de la droite qui y conduit, car si nous en faisons des opposés alors nous nous éloignerions de la substance composée. Si l'attribut de linéarité ne peut plus être un attribut propre de la droite, par quoi remplacer cet attribut ? Le Stagirite le dit clairement dans ce passage<sup>615</sup> :

*« Si donc, la faculté sensitive permet de juger du chaud et du froid, ainsi que des qualités dont la chair constitue une certaine proportion, en revanche c'est une instance qui permet de juger de l'essence de la chair, une instance, soit séparée, soit disposée autrement, comme lorsqu'elle est étendue, la ligne brisée par rapport à elle-même. Et si l'on prend les choses qui existent dans l'abstrait, la droite se présente encore comme le camus, puisqu'elle se donne avec la continuité. Mais ce qui la définit essentiellement, si tant est que l'essence de la droite diffère de la droite, c'est autre chose. Mettons, en effet, que ce soit la dyade. »*

Si l'on sent bien que ce *concedo* est provisoire et qu'il devra être dépassé, il n'en demeure pas moins que dans le *De Anima* la droite, comprise, dans son essence première, redevient tragiquement la « dyade », elle redevient donc infinie, rompant le silence de mort de la finitude du monde posé par le Stagirite et réveillant l'âme de son silence de vie<sup>616</sup>. Comment une droite infinie pourrait-elle être possible dans un monde fini sans séparer ces deux mondes (le monde géométrique et le monde métrique ou arpenté) ? Peut-on mettre une droite infinie en géométrie et une droite finie dans l'espace mondain, de sorte qu'il y aurait désormais deux « objets » droite ? On pourrait soutenir que l'infinité provient de la mesure et nullement de l'objet mesuré mais dans

<sup>615</sup> Aristote, *De l'âme*, III, 4, 429b 15-20, trad. R. Bodéüs.

<sup>616</sup> C'est la question posée en H, 1044b 35 : « ...Pourquoi le vivant n'est pas un cadavre en puissance ? »

ce cas, l'unité de mesure ne peut plus devenir une<sup>617</sup>. Et si l'on posait l'un, il y aurait nécessairement un contraire qui est le multiple de sorte que l'unité de mesure ne serait valable que dans un monde fini ceci non applicable à un autre monde fini cela. Pourquoi ? Car c'est la matière qui oblige, qui contraint, mieux qui ordonne (au sens d'ordonner, de classer, de mettre en rang pour revenir à l'étymologie) le ceci (*tode ti*).

Le livre H qui aborde la question tant de la substance composée que de la matière ne peut être passé sous silence malgré le « brouhaha » voisin du livre Θ. En effet, en H, 2 1042b 37 Aristote affirme bien qu'au regard de la géométrie : « [...] *toutes ces différences pourront se ramener au droit et au courbe* ». Si bien que si le livre Z nie que la matière soit substance<sup>618</sup>, cette dernière devient substance *de facto* sous le régime du « composé » qui n'est que l'application du « mixte » logico-sémantique, qui ne peut plus être soumis à des contraires, qui ne peut plus être dialectique et renvoyer « béatement » au livre théta. Nous devons, séance tenante, rester arimé au *ceci* de la substance comme là, présente, achevée, donc au terme de son mouvement entéléchique puisque le composé introduit l'individuation. Comme l'analyse parfaitement Pierre-Marie Morel, c'est « *un tournant dans l'enquête sur la substance*<sup>619</sup> », ce à quoi nous rajouterons « comme substance composée », puisque toute la réflexion sur la substance composée n'est pas applicable à toute substance et particulièrement à la substance non composée. Et c'est bien l'acquis de ce livre que de montrer que c'est la matière qui détermine tout mode d'accomplissement puisque, étant en puissance, elle détermine négativement le passage de la puissance à l'acte *du ceci* en cela et non de ceci en cela. Ce qui nous vaut cette synthèse finale, puisque ce livre est plutôt maigre (H, 2, 1043a 12-13)<sup>620</sup> :

---

<sup>617</sup> *Métaph*, N, 1087a 33 : « *Mais l'un ne signifie, de toute façon qu'unité de mesure.* »

<sup>618</sup> Je cite en 1029a 26-27 : « *À considérer la question sous cet aspect, il résulte donc logiquement que la matière est substance. Pourtant cela est impossible, car la substance paraît bien avoir surtout pour caractère d'être séparable* ». Pour que la matière devienne substance, il convient d'introduire la substance composée qui tend vers le ceci dans le cela, c'est-à-dire un « tout concret », comme avancé en 1029a 4.

<sup>619</sup> Pierre-Marie Morel, « Matière et philosophie première. À propos du livre H de la *Métaphysique* d'Aristote », *Philonsorbonne*, 10, 2016, pp. 153-168, p. 159.

<sup>620</sup> La trad. de J. Tricot donne : « *Ces considérations montrent donc bien que l'acte est différent suivant les différentes matières, et la définition également [...].* »

*« Il est clair d'après tout cela que l'acte est différent en différentes matières, et qu'il en va de même de la définition. »*

Puisque la matière elle-même, en tant que matière, est indéfinissable car toujours en puissance durant le mouvement, alors nous nous autorisons à avancer qu'il y a plusieurs mouvements d'accomplissement dont le mouvement du vivant que l'on maintiendra du côté du vivant comme être ceci de l'être, le mouvement entéléchique<sup>621</sup>. Ce livre, par ailleurs, travaille au corps, c'est le cas de le dire, la définition de la « droite » qui nous intéresse, Qu'en est-il de la droite substantiellement produite par la dyade platonicienne ? Aristote avance : *« De même, est-ce que le terme de ligne signifie dyade en longueur, ou bien la dyade seulement ? »* Aristote, au regard de la question de l'âme, soutient que la chose est identique à la quiddité, donc que la dyade est dyade comme l'exprime le terme, en deux parties et pas en trois ou en plusieurs. Seulement, cela est impossible pour saisir un mouvement, puisque si la droite est infinie où trouver son milieu ? De plus, pourquoi nie-t-il que la ligne ait une longueur alors que nous sommes dans un développement plus général sur le composé ; dans le cadre de ce livre H, on aurait pu penser que la longueur de la droite serait également rangée du côté de sa substance propre, améliorant notre compréhension de la substance dite « première ». En fait, dans ce passage le Stagirite reprend un débat pythagoricien. En effet, pour les pythagoriciens tout nombre est étendu et doit donc avoir une longueur, mais si tout nombre doit avoir une longueur, pourquoi la droite n'en aurait pas en tant qu'infinie ? C'est le problème que voile ici cette démonstration. Dans le livre M, Aristote avance bien que la dyade est différente de l'Un et de la triade et qu'elle en est le juste milieu. Mais dans ce cas si la dyade est infinie et la triade est finie, l'Un ne sera ni infini ni fini, l'un sera donc une courbure entre le fini et l'infini, c'est aussi simple que cela... Mais si l'un est une courbure, la dyade ne peut pas être une courbure et la droite ne peut être camuse, propriété dévolue à l'Un, l'Un ne peut donc être la synthèse de

---

<sup>621</sup> Il convient de noter que la plurivocité des mouvements provenait de la pluralité des êtres en K 9 1065b 13 : *« Par conséquent, il y a autant d'espèces de mouvement et de changement que d'espèces de l'être »*. On apprend désormais que cette plurivocité de l'étant ceci provient de la matière cela.

rien de composé et la dyade peut conserver la capacité de se courber. La dyade devient également idéale tout en restant attachée à l'étendue, comme il est avancé en M, 6 1080b 33 :

« [...] à l'exception des pythagoriciens, qui attribuent l'étendue aux nombres, comme nous l'avons vu plus haut. »

Ce n'est qu'à ce moment que l'on comprend que le modèle de la substance composée, ici, fait retour à l'analyse du nombre pythagoricien, le nombre idéal toujours « physiologique<sup>622</sup> », car c'est la seule substance, reliée au *noûs* moteur du mouvement d'accomplissement, qui puisse lier forme et matière. Mais il y a deux modes de liaison, l'existence selon la mesure et la substance première selon l'être en tant qu'être. En effet, lorsque le Stagirite fait ce renvoi à un passage qui serait plus haut, il renvoie en M, 1, 1076a 30-33, où ce dernier explique bien qu'il ne parlera que du mode d'existence des nombres qui se manifestent selon la grandeur. Or, pour introduire une grandeur il faut bien une longueur. Si donc la droite a une longueur, elle est mesurable, mais s'il est dyade, elle est infinie et donc non-mesurable, la droite ne pourra donc pas, selon cette approche substantielle, non plus, être définie par sa longueur<sup>623</sup>. En somme, ni rectiligne et ni longue, la droite devient un objet obscur qui rend son assimilation à la courbe plus aisée ; dans tous les cas il ne saurait y avoir d'opposition entre la droite et la courbure sauf à un point critique qui est l'angle droit ou la pause possible pour le mouvement. Si les livres de *Métaphysique* ne vont pas plus avant, il convient pourtant de continuer notre chemin de philosophie première en achevant cette étude sur la camusité puisque étonnamment ce livre H ne parle pas du tout du camus. Il reviendra à la camusité de porter, au sens physique, ce mouvement, substrat du mouvement du vivant que l'on nomme le mouvement entéléchique. N'oublions pas cependant la matière comme « élémentaire » que ce livre H ne traite que partiellement puisqu'il n'est question ni de l'eau ni du feu, deux

---

<sup>622</sup> Cf. Tome I, p. 153. Si le nombre platonicien est séparé, le nombre pythagoricien est toujours « physiologique », c'est-à-dire toujours relié à la matière ceci que sont les astres, les membres homéomères, etc.

<sup>623</sup> Ceci est confirmé en M, 9, 1085a 23 « [...] et les Grandeurs ne dérivent pas non plus de ces accidents que la longueur ne procède du Droit et du courbe... ».

éléments qui semblent résister au modèle fond-forme<sup>624</sup>. Nous avons vu qu'en *Physique* le Stagirite avançait déjà en 213a 7-8 et répétons-le :

« Si, donc ; la matière et l'entéléchie sont la même chose (car l'eau est les deux l'une en puissance, l'autre en entéléchie), l'eau sera une certaine partie par rapport à la totalité. »

On pouvait alors penser que l'eau n'était citée que comme exemple, ce n'est pas le cas puisqu'il semble que quand Aristote pense la substance composée il se réfère, dans certaines occurrences, la plupart du temps, à un élément premier particulier qui est l'eau, ce qui interroge circulairement la temporalité de la substance première puisque le temps et l'eau auront désormais toujours les pieds et poings liés par la clepsydre. En effet, on peut se demander si l'eau comme force motrice des systèmes dits « hydrauliques » n'est pas à l'origine de cette analogie qui fera ranger l'eau du côté de la puissance – et *a fortiori* la matière première du côté de la puissance – du début à la fin des mouvements mécaniques, comme impulsion (ὄρμή, *hormê*), *impetus* chez Buridan, *conatus* chez Hobbes ou Spinoza, jusqu'à l'*élan vital* bergsonien, puisque l'eau n'avait encore aucun caractère sacré<sup>625</sup>. Le temps ne passerait-il pas dans les rouages des mobiles comme l'eau sur les roues dentelées, comme les dates discontinues sur les calendriers, comme les plis de l'usure des manteaux de pourpre qui sont plus nombreux aux articulations ? Dans ce cas, l'on devrait retrouver ces analyses dans les traités mécaniques. Mais ce n'est pas le cas, seul le problème 34 traite du tourbillon et explique pourquoi la dialectique ne peut être motrice, pourquoi Anaxagore n'a que partiellement raison, mais pas en quoi le moteur est moteur entre les cercles d'une spirale<sup>626</sup>. Contentons-nous

<sup>624</sup> Nous ne parlerons pas de l'élément « feu » dont le Stagirite dit d'Anaxagore qu'il confondait ce dernier avec l'éther (270b 24) et qu'il rangeait donc au plus haut du ciel (339b 22) pour cette raison que c'est l'eau qui est l'élément le plus proche de la temporalité et nom le feu que l'on rapproche plutôt du non-mouvement, de l'origine, de l'éternité, or on ne peut passer de l'eau au feu, sauf à changer de base élémentaire.

<sup>625</sup> Cf. Pierre Louis, « L'eau et sa législation chez Platon et Aristote », in : *L'Homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient. II. Aménagements hydrauliques, État et législation. Séminaire de recherche 1980-1981*, Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1982. pp. 103-109.

<sup>626</sup> Pseudo-Aristote, *Problèmes mécaniques. Des lignes insécables*, trad. Michel Federspiel, Les Belles Lettres, 2017, pp 108-109.

donc de suivre les occurrences du *De Anima* dont voici la première (III, 4, 429b 10-14<sup>627</sup>) :

*« Or, puisque l'être de la grandeur est autre chose que la grandeur, et que l'être de l'eau est autre chose que l'eau (et même dans beaucoup d'autres cas, mais non dans tous, car pour certains objets c'est la même chose), l'âme discerne l'être de la chair et la chair, ou bien par une capacité distincte, ou bien par la même capacité disposée autrement. En effet, la chair n'est pas sans la matière, mais elle est, comme le camus, un ceci dans un ceci. »*

Quel rapport peut-on établir entre la chair et l'eau si ce n'est que la chair est un élément mou par rapport à un élément dur qui est l'os, le membre. Dans l'articulation humaine, ce n'est pas le « dur » qui est moteur mais bien le « mou » du mollet, pas la forme mais la matière, comme « espace de puissance du dur » ou comme « possible spatial de la puissance formelle ». L'être de la grandeur est donc un possible spatial rendant possible la mesure et en cela il est comparable au liquide. L'être de la chair c'est-à-dire la spatialité occupée par le muscle (l'intervalle en repos, tendu) est déterminé par une puissance de grandeur, la capacité de marcher ou taper dans un ballon et donc par un devenir ceci. C'est en cela qu'Aristote peut affirmer que la matière est devenir si et seulement si l'on précise que la matière est ceci prise par la forme cela dans une substance composée sinon tout irait avec tout et on arriverait à la plus grande absurdité : Z, 7, 1032b 30-35 :

*« ... le devenir est impossible, si rien ne préexiste. Qu'une partie de l'être produit doive donc nécessairement préexister c'est manifeste ; car la matière est une partie, puisqu'elle est le sujet immanent du devenir. »*

Même le *noûs* dans la cosmologie iranienne ne crée rien *ex nihilo*<sup>628</sup>, il part d'une petite grandeur ceci, comme nous l'avons, afin de la prendre dans un mouvement tourbillonnaire, rendant toutes les formes constituées mesurables. Du côté du *noûs* ionien, on doit comprendre qu'un mollet ne fait pas deux mètres de large, car le recul (puissance) de

---

<sup>627</sup> La traduction de Richard Bodéüs donne : « Le fait est, d'autre part, qu'il y a une différence entre la grandeur et l'essence de la grandeur ou entre l'eau et l'essence de l'eau. Et c'est le cas de bien d'autres choses encore. Dès lors, on juge de l'essence de la chair et de la chair par une instance, soit différente, soit disposée autrement. Car la chair ne va pas sans la matière et représente au contraire, comme le camus, telle chose inhérente à telle autre. »

<sup>628</sup> Comme le dit Aristote, seul Platon crée le monde, seul Platon est un idéologue.

la jambe est contraint par le dos et l'articulation du genou. Il demeure que la puissance doit être molle pour engager le possible dans le probable, comme la glaise ou l'or de la statue comme matériau et que l'eau serait alors le possible le plus ouvert car ce serait l'élément le plus mou, le plus « liquide » justement. Dans tous les cas l'humide permettrait comme une lubrification de la forme, rendant possible le mouvement de transformation (la terre sèche devenant humide favorisant par exemple la malaxation). Puissance la plus ouverte, l'eau serait alors la puissance *optimum*, égalant le temps vu sous l'angle du possible, enrobant le possible du temps lui-même (comme Océanos était à la limite du temps-eau, eau-temps, enveloppe-enveloppante, contenant-contenu). L'eau serait alors un modèle intéressant afin de rendre compte de la substance composée car ne venant déformer la forme que par l'usure, que par la corruption, comme dans l'érosion d'une pierre par le ruissellement, propriété de corruption que l'on appliquera ensuite au temps. Nous croyons bien que la rencontre de l'eau et du temps n'est pas un accident historique et technique, le liquide interroge bien le passage de la puissance à l'acte, passage que l'on range sous l'égide du temps. Toujours est-il que la chair est au niveau de la matière ce qu'est le simultané au niveau du temps ; c'est par elle que la substance composée est rendue possible comme cela est définitivement scellé en Z, 10, 1037b 25-27 :

*« Il y a même quelques parties du corps qui sont simultanées avec le composé : ce sont celles qui sont essentielles, et dans lesquelles la notion et la substance résident immédiatement, comme le cœur et le cerveau s'ils jouent réellement ce rôle, car peu importe que ce soit l'un ou l'autre. »*

L'eau du corps est donc le sang propulsé par le cœur. Il n'y a donc pas de mystère de la chair dont la compréhension est strictement mécanique et ne peut donc renvoyer à rien qui soit de l'ordre de l'impulsion. Il reste donc à résoudre le problème de la liaison entre le cerveau et le membre puisque si les mouvements des vivants ont un *noûs*, il ne peut désormais provenir que d'un lieu qui est le cerveau où l'on a rangé les deux *noûs*, le *noûs* ionien et le *noûs* iranien. Or, voilà le problème que pose

l'analogie avec la forme camuse. Si Aristote rapporte la droite à la dyade, c'est pour mieux défendre qu'elle est infinie, seule, chez les pythagoriciens, la dyade peut-être dite infinie et représente la droite, la triade est déjà de l'ordre de la finitude<sup>629</sup>. Mais, que dire non pas de la courbe, mais bien de la courbure, expression qui semble signifier que le schème est en mouvement ? Est-ce la courbe qui est infinie ou la courbure qui par son mouvement engendrerait cette infinité, la courbe ne cessant de vibrer comme une corde d'un instrument de musique ? Si la droite est courbe et finie, la courbure, elle, par son mouvement semble infinie et donc toujours à comprendre selon la dyade ? En tant que, en son propre mouvement, elle tend vers le cercle, on peut la dire finie, mais en tant qu'en son départ, elle vient de la droite, on peut la dire infinie. Si le possible se déplace alors à droite elle tendra vers la finitude mais si ce dernier se déplace à gauche, elle n'aura pas de limite, car ne pouvant remonter à son origine se transformant alors en point (pause) ou rien (arrêt). Il y a donc, au sein de l'analogie avec la forme camuse, un questionnement qui engage l'essence de l'étant tout entier, et un étant-*ceci* vraiment particulier : l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire, un individu, une personne, un sujet. Or, Aristote nous dit encore que (429b 18-19) :

*« Et si l'on prend le cas des choses qui existent dans l'abstrait, la droite se présente encore comme le camus, puisqu'elle se donne la continuité. »*

Le mouvement entéléchique ne prendrait donc pas sa courbure en se confrontant à la matière, dans le registre de l'action, il semble que la courbure soit déjà en puissance, avant tout acte fonctionnel kinésique<sup>630</sup>. Il doit donc exister une tension entre fini et infini, au sein de l'âme elle-même, tension que le mouvement entéléchique ne fait qu'actualiser en se déroulant dans le temps physique. Si donc le mouvement physique est la condition *sine qua non* du possible de sa réalisation, le mode de réalisation du mouvement entéléchique est bien formellement antérieur au cours de sa réalisation (*dunamis = génésis*). Si l'on doit admettre que c'est bien la matière qui le fera ceci ou cela, cela n'indique nullement le

---

<sup>629</sup> Aristote, *Métaphysique*, Z, 11, 1036b 10-17.

<sup>630</sup> Acte kinésique renverra désormais toujours aux actions du corps des animés.

mode du possible du ceci-cela, c'est-à-dire l'essence d'un tel mouvement qui tend vers un accomplissement dont on ignore encore le terme. En résumé, ce que cherche Aristote en analysant la forme camuse, c'est un schème qui pourrait rendre compte d'une tension entre infini et fini, tension dont l'âme semble être le siège et tension que le mouvement entéléchique manifeste au niveau de la « substance composée », par-delà la matière sensible qui l'*oriente* néanmoins. Si donc le devenir n'est pas le produit du frottement entre génération et corruption, si donc le devenir ne saurait être dialectique, il faut concéder cependant que la génération (advenir) est en proie à une tension que la corruption (physique) ne fait qu'accroître ou diminuer par des changements kinésiques (*dunamis*), tant il est obvie que la corruption est du registre de la quantité, ce qui n'est pas le cas de la génération qui reste par-devers la qualité de l'âme<sup>631</sup>.

Un retour au livre Z sous l'angle strict de la camusité peut-il nous aider désormais à parfaire cette analyse ? Ce livre peut-il venir améliorer notre compréhension du « schème » de la camusité ? Le schème du camus étant omniprésent dans ce feuillet, on peut en faire l'anticipation<sup>632</sup>. Dès le chapitre V, ce questionnement fait son apparition<sup>633</sup>. Aristote avance, en premier lieu, que le schème de la courbure est un attribut non accidentel de l'essence. Il est un attribut parmi d'autres qui fait que

---

<sup>631</sup> Nous présenterons les trois types de mouvements, qui rendent compte de cette division, au sein du chapitre III, partie 2.

<sup>632</sup> Une hypothèse n'est pertinente que dans le registre de la physique dans lequel la nature peut réfuter une proposition par l'observation. Dans l'ordre de la philosophie première, il faut poser des définitions afin d'atteindre la quiddité de la substance, comme le précise, de la manière qui suit, le Stagirite : « *Ainsi donc les définitions ne sont pas des hypothèses. En effet, il n'est rien que l'on dise être ou ne pas être, mais c'est dans les prémisses que se rencontrent les hypothèses ; d'ailleurs il faut simplement comprendre les définitions, or ce n'est pas une hypothèse que cela [...].* », *Seconds Analytiques*, A, 10, 76b 35-37, trad. Marc Balmès.

<sup>633</sup> À propos de la définition Aristote utilise une comparaison connue avec le nez camus en Z, 5, 1030b17-35 qui est la première distinction historique entre *signans* et *signatum* (le nom du « nez » et le « nez ceci » présent, déictiquement dénotée (ce nez-là) ou pris comme absent (image mentale du nez-cestci). Il existe donc une cinquième cause qui est donnée ici qui est le législateur donneur de noms. Sa réflexion continue en Z, 10, 1034b 33-1035b 2 où il est avancé que les êtres abstraits sont constitués de la matière (cercle d'airain), ce qui ne donne pas une « substance composée » et alors on confond l'être énoncé et l'être concret avant de conclure que le nom de cercle est équivoque car il n'y a pas de nom pour décrire un cercle ceci (1035b1-2). Le terme refait son apparition en K, 7 1064a 22-28 où Aristote confirme que dans la définition de ce qui a la vie (chair, œil, etc.) la matière doit toujours être prise en compte. Rappelons E1 aussi, déjà mentionné, en 1025b 30-1026a avec la liste des animées suivantes (nez, œil, visage, chair, os, racine, écorce, plante).

l'essence est ce qu'elle est ; c'est un attribut quidditaire. Un attribut qui lui sert de fondement pour poser que l'essence comporte des attributs qui ne sont pas accidentels, mais qui peuvent être posés par soi, afin de constituer la définition de la quiddité elle-même. Ensuite, lorsqu'Aristote tente de nouveau de définir ce qu'est une substance, de nouveau l'attribut « camus » fait son apparition<sup>634</sup> :

*« La substance est la forme intrinsèque qui, en s'unissant à la matière, produit la substance totale et composée, comme est, par exemple, la courbure du nez. »*

L'attribut par soi, posé par un procès définitoire, qui tend vers la quiddité de la substance, est alors attaché directement à la substance elle-même. C'est alors que le terme de substance première fait son apparition. On peut dire que la courbure est une substance première, si l'on considère que ce terme renvoie à la forme camuse, forme qui entraîne dans sa définition la matière qu'est la chair humaine. Ce qui permet au Stagirite d'avancer<sup>635</sup> :

*« Par exemple, la chair n'est pas une partie de la définition de la courbure ; car elle est précisément la matière où a lieu cette courbure ; mais elle est une partie de la Camusité du nez. »*

La camusité est bien un composé mais qui plus est un composé total spatialement et simultanément temporellement car déjà réalisé dans la nature. Le schématisme aristotélicien s'oppose au schématisme kantien dans la mesure où Aristote refuse catégoriquement d'abandonner la matière pour se donner une définition de la substance première<sup>636</sup>. Il est, en effet, manifeste que lors du procès définitoire, on tentera d'évacuer la matière pour mieux tendre vers le générique et donc l'universel de la quiddité. Cependant, ce faisant, il ne faut jamais oublier que c'est la matière qui procure à la substance son existence ceci possible ; de telle sorte que la

---

<sup>634</sup> Aristote, *Métaphysique*, Z, 11, 1037a fin, trad. J. Tricot.

<sup>635</sup> Aristote, *Métaphysique*, Z, 10, 1035a 6-7, trad. idem.

<sup>636</sup> Le schématisme kantien sera couplé avec la géométrie, coupant ainsi la définition du schème, et donc l'essence, de sa matière et par conséquent du temps. La synthèse du divers, opérée par l'unité synthétique de l'intuition transcendante, donnera le concept de nombre, par la médiation des grandeurs extensives. Le temps sera alors toujours envisagé en rapport à la série numérique. Pour ces analyses, nous renvoyons à l'ouvrage de J.-M. Salanskis, *L'Herméneutique formelle. L'Infini, le Continu, l'Espace*, CNRS, 1991, pp. 53-64. Nous ne pensons pas que l'intuition anticipe l'espace, l'intuition aristotélicienne montre plutôt qu'elle anticipe du temps et que l'espace n'est que la matière d'une telle opération de l'âme, (p. 60).

matière qu'est la chair animée par le sang, bien qu'évacuée de la définition même de la courbure, ne lui donne pas moins la possibilité de son existence au niveau de la substance elle-même, c'est-à-dire en soi. Une des conséquences de cette prise de position fondamentale sera, par exemple, que E. Kant n'envisagera le temps qu'au regard de la série numérique, via la notion de grandeur étendue. Or, le temps est du registre du sensible, et on aurait du mal, à rester fidèle à l'aristotélisme, à suivre cette modélisation dite « idéaliste », précisément pour cette raison. Mais, *a contrario*, Aristote avance encore que<sup>637</sup> :

*« Tous les éléments qui, réunis dans le composé, sont de la forme et de la matière, comme le Camus, ou la Sphère d'airain, se dissolvent et se perdent dans ces éléments mêmes ; et la matière en est une partie. »*

Seul un passage du livre bêta, vient corroborer cette analyse, sans supplément<sup>638</sup> :

*« En effet, pas un mouvement n'est infini ; tout mouvement a un but final, et s'il n'est pas possible qu'une chose devienne quand elle est dans l'impossibilité d'être ; mais nécessairement ce qui est advenu quelque chose a dû exister, dès le premier moment qu'il est advenu et s'est produit. »*

Nous poserons que toute substance est engagée dans le temps physique par la matière et il en va à plus forte raison pour la substance première qui constitue la définition même de l'âme des animés. La notion d'existence est donc évidente, simultanée avec l'être vivant, simultanée avec la vie, dans la mesure où tous les vivants sont engagés dans le temps physique. L'existence est une donnée immédiate du vivant et il en va de même, *a fortiori*, pour le vivant le plus parfait qu'est l'homme. Seuls les idéologues qui créent le monde, distendent l'être de son existence. Cette question n'est donc pas de l'ordre de la philosophie mais bien du registre de la théologie<sup>639</sup>. Aristote, lui-même, en tant qu'étant animé humain, ne se demande jamais s'il existe. L'expression donnée dans son *Du ciel* est des plus révélatrices : le Stagirite dit simplement que le monde « l'entoure », sans jamais qu'il en soit le créateur, ni même

<sup>637</sup> Aristote, *Métaphysique*, Z, 10, 1035a fin.

<sup>638</sup> Aristote, *Métaphysique*, B, 4, 999b 7-10, trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire.

<sup>639</sup> Platon, *Théétète*, 174b 4 ; *Phèdre*, 230a 3-6 ; *Alcibiade*, 129e 9.

l'agent de transformation à la manière prométhéenne<sup>640</sup>. Même à la question plus générique posée à la fin du livre Z : « Qu'est-ce que l'homme<sup>641</sup> ? », Aristote rétorque que l'homme, c'est son âme, sans supplément d'existence<sup>642</sup> :

« Comme on doit connaître l'existence de la chose, qui est une condition préalable, il est clair que l'on recherche uniquement pourquoi la matière est faite de telle façon. On se demande, par exemple, pourquoi telles ou telles choses forment une maison. Pourquoi est-ce là une maison ? C'est parce que la chose a tout ce qui constitue essentiellement une maison. Pourquoi cet homme ? Parce qu'il a le corps constitué de telle manière. Ainsi cela revient à rechercher la cause de la matière... »

Puisque l'être est réductible à la substance, alors l'homme est réductible à son âme animée ni plus ni moins. Le sensible est à l'âme ce que la matière est à la forme pour l'être, ce qui ne gage encore en rien de la nature de la forme humaine, de l'âme ; précisément dans la mesure où c'est un étant-*ceci*, c'est-à-dire, un étant qui est engagé dans son propre temps par une *génésis* singulière. On peut donc admettre que si les étants animés sont déjà engagés dans le temps, c'est bien parce qu'ils sont avant tout, avant d'être devenus des étants animés, des étants inanimés, et en ce sens, il faut admettre qu'ils sont déjà engagés dans la continuité du temps physique et que nul vivant n'est automoteur, rendant impossible toute impulsion du point de vue strict du temps et annihilant toute base à la conscience. D'où partirait le mouvement de la conscience s'il n'y a rien d'automoteur dans les animés ? De la même manière, le mouvement entéléchique ne serait pas une impulsion mais une capacité de continuité spatiale et temporelle, une capacité à produire du continu souvent confondue avec le temps lui-même. Pourquoi ce dernier n'est-il pas à rapprocher d'un *impetus* ou d'un *conatus* historique ? Puisque arrimé au *nôus* ionien et non au *noûs* iranien, il est réactif par nature, ne cessant de répondre aux mouvements extérieurs de la physique pour les corriger. L'homme grec n'est pas au centre du monde, ni dans le monde

---

<sup>640</sup> Aristote, *Du ciel*, I, 7, 274a 27 ; je cite, à suivre la traduction de J. Tricot : « *le monde qui est autour de nous.* »

<sup>641</sup> Aristote, *Métaphysique*, Z, 17, 1041b 1, trad. idem.

<sup>642</sup> Aristote, *Métaphysique*, Z, 17, 1041b 3-8, cf. également, *Topiques*, VIII, 2, 158a 15.

il est le monde physique, l'homme naturel est donc réactif par nature et c'est justement l'aléatoire dans lequel il est plongé qui l'oblige à introduire du continu dans un second temps, c'est l'après-coup de l'analyse. Il n'est pas le produit d'une impulsion propre qui replacerait l'homme au centre du monde par la création, d'un mouvement spontané, mais il est la continuité unitaire (dans un corps animé) de la continuité de l'avenir lui-même (un corps parmi d'autres corps non-animés). Avenir qui, comme nous l'avons souligné au début de cette deuxième partie, ne peut se maintenir dans sa continuité formelle que par la cohérence et la cohésion de sa continuité matérielle. L'homme comme substance se comporte donc comme toute substance, il cherche de la cohérence et de la cohésion, de la continuité matérielle par contact ou à distance pour sauver le continu de l'avenir. Enfin, si le mouvement entéléchique est courbe, selon l'analyse de la forme camuse et cela en référence au modèle plus général du *substrat*, présentée dans ce développement, ce n'est pas parce que le continu est substantiellement courbe, mais bien pour la raison selon laquelle le mouvement qu'emprunte le temps de l'âme suit une droite courbe, localement, au sein de la substance composée ceci, à moment donné là, d'un sujet positionné spatio-temporellement ici. Si l'essence de la courbure appartient ou est de même nature que l'essence du composé comme possible, les formes diverses et variées de « camusités », les existences ceci (courbées comme ceci ou cela), des mouvements observés, appartiennent au probable de l'engagement de la matière. Et c'est bien parce que la matière vivante est animée (chair) par le sang, que le vivant trouve toujours le mouvement le meilleur contre l'analyse probabilisante strictement formelle qui nous éloigne d'un tel possible du composé ceci. On comprend alors qu'il reste à s'interroger sur la synchronisation substantielle entre le temps courbe de l'âme et le temps physique linéaire de ses membres engagés qu'ils sont dans un temps physique (*kinésis*), isolé ou séparé du temps de l'âme, bien que dirigés par lui. C'est ce que nous allons analyser en revenant au schème du membre moteur.

## **II-5) De la matière aux éléments « fonctionnels », du schème analytique du membre moteur aux fibres du tendon**

Lorsque nous avons présenté la pensée d'Anaxagore à travers la grille de lecture d'Aristote, nous avons insisté sur la cosmogonie iranienne qui s'en dégage afin d'isoler une pensée du *noûs* bien spécifique. Nous avons ensuite opposé cette conception noétique à celle de la tradition physique ionienne. Il convient désormais de s'interroger sur une telle division. En effet, si Anaxagore, après Hésiode, est le penseur qui répand la cosmogonie des théologues iraniens sur les terres grecques et particulièrement à Athènes et dans le Péloponnèse, Anaxagore semble proposer une vision physique du monde qui demeure ionienne, la pensée d'Anaxagore serait donc déjà une synthèse entre la pensée indo-européenne (iranisée) et la pensée strictement ionienne, la pensée qualifiée, de bon droit, de « phénicienne » par les Grecs et particulièrement les Athéniens. Il ne s'agira pas dans ce dernier développement d'aborder ces questions culturelles que nous analyserons ailleurs au sujet de la théorie des valeurs, mais disons, ici, que les découvertes à Ras Shamra ont permis de faire émerger la thèse selon laquelle la pensée ionienne fondamentale, c'est-à-dire la pensée dite « phénicienne » par les Grecs, était déjà iranisée, avant les migrations grecques en Ionie, rendant ce débat vain. Si Hérodote prétend que les Ioniens les plus purs étaient de Milet, ces derniers étaient déjà le produit d'un mixte culturel irano-indo-phénicien, de telle manière qu'il n'est pas surprenant de retrouver ces deux dimensions dans l'œuvre d'Anaxagore également. Ce préambule aura son importance tout au long de ce développement puisque la substance première, en état de non-équilibre, et donc toujours historisante, doit bien « encapsuler » les deux *noûs* de ces deux pôles historiques dans une non-harmonie, contre la vision de l'harmonie pythagoricienne grecque pré-aristotélicienne trop iranisée. Au sujet de la matière, le témoignage d'Aristote sur cette notion chez Anaxagore peut-il nous aider à comprendre comment la « matière première » se conjoint à la « forme première » pour nous donner « une

substance première » animée donc par un mouvement entéléchique plus clair, rendant compte de l'âme ? Reprenons ce passage déjà cité :

314a25 : « selon les partisans d'Anaxagore ce sont ces corps qui sont élémentaires et simples (chair, os, etc.), tandis que la terre, le feu et l'air ne sont que des composés. »

On sait qu'Aristote inversera cette primauté en posant en premier lieu les éléments puis les homéomères. Il est manifeste ici que rentrent en conflit deux visions de la matière, une qui serait issue de la sphère ionienne rendant compte des quatre éléments que l'on dit d'Empédocle en suivant le Stagirite et par lesquels serait engendrée la vie (cause finale interne chez Kant ou « proche ») et une autre plus iranisée rendant compte d'une matière inanimée recevant la vie d'une cause externe qui serait le *Noûs* (cause finale externe ou « à distance »)<sup>643</sup>. C'est du reste à partir de cette dichotomie historique que le Stagirite avancera dans son *Du ciel* que tout ce qui est engendré est corruptible et tout ce qui est inengendré est incorruptible<sup>644</sup>. Le monde iranien est incorruptible car inengendré, c'est-à-dire que la matière n'est pas créée, il revient donc au *noûs* d'interroger la vie *a parte ante* (création<sup>645</sup>), alors que le *noûs* ionien avec les quatre éléments peut produire un monde et ensuite seulement il faudra garantir sa pérennité dans le temps, ce modèle interroge bien *a posteriori* l'infinité *a parte post* (rédemption<sup>646</sup>). La vision iranienne nous plonge dans l'infiniment grand de l'univers, la vision ionienne dans l'infiniment petit de la matière. Il y aurait alors deux conceptions de la matière

---

<sup>643</sup> Si Kant avance en CFG, 417 (trad. A. Renaut) : « *La téléologie comme science n'appartient donc pas à aucune doctrine mais seulement à la critique, et plus précisément à la critique d'un pouvoir particulier de connaissance, à savoir la faculté de juger* », il convient de réintroduire au contraire la finalité pour donner une assise à la fonction et ainsi envisager une cause finale aveugle qui est le concept d'entéléchie. Par ailleurs, sa division introduite dans cet ouvrage entre cause finale externe et cause interne peut être rattachée comme tout le domaine de *l'a priori* à l'histoire (cause finale externe = *noûs* iranien = idéalisme, cause finale interne = nous ionien = réalisme). On trouvera en effet assez mal explicité son introduction de l'« organique » sans passer par l'analyse du concept de fonction, ce qui est pour nous assez révélateur de sa négation de l'historicité à ce niveau. Kant ne peut nous dire comment la fin finale (*Endzwerck* par opposition à la fin dernière *Letzter Zweck*) qui ne nécessite aucune condition de possibilité, peut arriver à son terme puisqu'il range la fin finale dans le domaine théologique.

<sup>644</sup> *Du ciel*, I, 10, 279b 20-25.

<sup>645</sup> Ce sont les questions relatives à l'embryologie.

<sup>646</sup> Ce sont les questions de type « l'univers peut-il durer ? », si ce dernier a une fin alors comment l'anticiper ?, etc.

comme il y a deux conceptions de *noûs*. Aristote avance ici que ce qui est premier et qui permet donc de constituer la substance première ce n'est pas la matière mais les éléments, comme pour la question du *noûs*, nous devrions alors retrouver cette division par la philologie.

Selon la tradition et les dictionnaires antiques le terme d'élément (*stoicheion*) aurait été introduit par Platon qui le cite au moins soixante fois dans son œuvre et c'est à partir de la terminologie de ce dernier qu'il faudrait saisir toutes les nuances sémantiques qui gravitent autour de cette notion. Diels (1899<sup>647</sup>) le premier insiste sur l'influence du fragment 31 d'Eudème de Rhodes retrouvé chez Simplicius (*Phys*, 7 12-15) qui atteste de cette origine<sup>648</sup>. Burkert (1959) suit davantage Sextus Empiricus pour y voir plutôt une origine pythagoricienne. Wilhelm Schwabe (1980)<sup>649</sup> T. J. Crowley (2005) et Pia De Simone (2020<sup>650</sup>) s'alignent sur celle de Diels en la reliant à celle de Burkert via le *Timée* de Platon. On allègue que ce terme a une signification d'abord générique qui renvoie à la notion de « classe », de « rangement », « d'alignement » puis on analyse ce qu'il en est dans le *Théétète* et dans le *Timée* pour enfin renvoyer le « tout » dans les douves du château de Kronos des pythagoriciens. Non seulement ceci est en contradiction avec l'affirmation d'Aristote (en *Métaph.* A.4 985a 32, 948a 8) qui arrime ce vocable sur celui d'Empédocle, mais encore cela ne semble pas être en accord avec les données historico-sociologiques. Ce n'est que dans une note de bas page d'un article de Thérèse-Anne Druart (1968) que l'on

---

<sup>647</sup> Diels : « Parmi les physiciens, qui ont mis à la base de leurs spéculations, ce que l'on a appelé plus tard les éléments, soit un seul, soit tous les quatre ou cinq, personne ne s'est servi du mot *stoicheion* », traduit et cité par Thérèse-Anne Druart, « La notion de "stoicheion" (élément) dans le "Théétète" de Platon », *Revue philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 66, n° 91, 1968. pp. 420-443, p. 422.

<sup>648</sup> Timothy J. Crowley, « On the use of *stoicheion* in the sens of "element" », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29 : 367-394 (19/05/2005), p. 367.

<sup>649</sup> Schwabe, Wilhelm, « "Mischung" und "Element" im Griechischen bis Platon : Wort – und begriffsgeschichtliche Untersuchungen, insbesondere zur Bedeutungsentwicklung von *Stoicheion* », Bonn, 1980.

<sup>650</sup> Pia De Simone, « Plato's use of the term *stoicheion* : Origin and implications », *Revista Archai*. 30 (May 2020).

apprend en fait que ce terme se retrouve dans un fragment d'Aristophane<sup>651</sup> :

« Le seul emploi de "stoïcheïon" peut-être antérieur à Platon se trouve dans un fragment d'Aristophane où stoïcheïon sert à indiquer l'heure, probablement en signifiant l'ombre portée par le Soleil, mais cet emploi n'éclaire pas les sens pris le mot stoïcheïon dans la suite. »

Le schiatericon (Pline, liv. II, 78) est le cadran astronomique solaire que l'on retrouve également dans la Bible (*Rois*, 20.11), accompagné également du terme *stoïcheïon*. Le *stoïcheïon* n'a pas de réalité physique puisque c'est une ombre recueillie sur une surface, ce ne peut donc pas être un *elementum*, au sens latin et au sens donné par les *physiologoi* ioniens. Il n'est pas non plus « forme » car il ne découpe pas le temps mais le suit, le découpage ayant été introduit par les traits du cadran qui sont comme des nombres d'une suite en tant qu'ils introduisent du discontinu. L'ombre est donc matière de l'illusion et pourtant également moyen d'une métrique qui nous permet d'accéder au déroulement du temps lui-même, comme si l'être se dévoilait toujours en premier lieu par son ombre. Au niveau ontologique, l'ombre n'est ombre que parce qu'elle est le contraire de la lumière du Soleil, une entité se révélerait davantage donc par son contraire que par son état observable. En suivant cette hypothèse, on aurait alors mieux compris le mouvement dialectique car il ne serait que l'ombre du mouvement entéléchique projeté par le langage. Au moment de la manifestation (existence) l'élément se retournerait sur lui-même attiré par la polarité de la forme à laquelle il est à distance ou attaché. Cette problématique se retrouve également dans l'univers iranien puisque le *Noûs* se projette également, comme une ombre, sur les entités particulières (noûs), donnant justement l'illusion de la retraite divine et l'illusion du concept d'impulsion, qui serait comme un jeu de doubles miroirs. Il faudra bien, en effet, selon

---

<sup>651</sup> *Thérèse-Anne Druart*. « La notion de « stoïcheïon » (élément) dans le "Théétète" de Platon. », *Revue philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 66, n° 91, 1968. pp. 420-43, p. 422. La référence du fragment n'est pas donnée dans cet article mais se retrouve dans un autre article : (Druart Thérèse-Anne, « La stoïcheïologie de Platon », *Revue philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 73, n° 18, 1975, pp. 243-262, p. 244) : c'est la pièce *Assemblée des femmes* au vers 652. Thérèse-Anne Druart précise que ce terme se retrouve également chez un autre poète qui est Euboulos selon le fragment 119.

Anaxagore mettre le *noûs* partout et surtout dans tout ce qui est animé de telle manière que le *noûs* des animés nous guiderait vers le *Noûs* lui-même et jusqu'au château de Cronos/Kronos. Si l'on ajoute ensuite à cela, comme le précise parfaitement Timothy J Crowley<sup>652</sup>, que le titre de l'ouvrage d'Euclide comporte bien le terme de *stoicheïon* qui a été traduit en latin par *elementum* et nous ne voyons plus trop ce à quoi cette notion pourrait renvoyer. Si les éléments renvoient aux « axiomes » pourquoi les *Catégories* du Pseudo-Aristote seraient-elles alors des *catégories* et pas des *éléments* d'accusation de la substance ? Dans l'exemple que donne Aristote, les parties premières sont les parties animées citées (chair et os) et on apprend encore qu'elles sont animées car elles sont issues de germes ce qui relie le concept de *chrémata* avec celui de *sperma* (germe) mais laisse encore en suspens celui de *moirai*<sup>653</sup>. Je cite le passage de *De Gen. et Corr* en I, I, 314a 25-b1 :

« Empédocle dit que le feu, l'eau, l'air et la terre sont les quatre éléments et qu'ils sont ainsi plus simples que la chair, l'os et les homéomères de cette sorte, les disciples d'Anaxagore disent, au contraire, que les homéomères sont des corps simples et des éléments, tandis que la terre, le feu, l'eau serait une universelle réserve séminale de tous les homéomères. »

Empédocle, en tant que physicien ionien, pose évidemment que les quatre éléments sont premiers puisque la dissection le prouve. On peut facilement découper de la chair ou des os en parties plus petites donc il est obvie que physiquement les homéomères ne peuvent être premiers. Bien qu'ayant été un des premiers physiciens à pratiquer la dissection (sous la tutelle des rites religieux), Anaxagore pose le contraire. Il s'oppose donc au *matérialisme* ionien physicien en affirmant qu'il doit bien exister des « unités » premières significatives de la manifestation du *noûs* (vie). Dès lors, tout ce qu'Aristote nommera les « homéomères », puisque ce sont toutes des unités possédant le *noûs*, devront

---

<sup>652</sup> Timothy J. Crowley, « On the use of stoicheion in the sens of "element" », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 29 : 367-394 (19/05/2005), p. 375 : « The use of the term stoicheia on geometry, was made famous by Euclid, but the geometric sense may well have been familiar since the fifth century, in his commentary on Euclid, Proclus reports that Socrates contemporary Hippocrates of Chios was the first to write an "Elements" of geometry (Procl. In Euclid 66 4-8 = 42 A 1 DK). »

<sup>653</sup> Lambros Couloubatitsis, « La notion de matière chez Anaxagore », *Philosophical Inquiry*, 2 (1), 1980, pp. 361-373.

nécessairement être en lien avec le mouvement du vivant ou le mouvement des figures géométriques, en tant que ces unités sont animées, c'est-à-dire qu'en tant qu'elles possèdent la vie<sup>654</sup>. Afin de comprendre ce qu'est donc un élément selon les deux courants opposés, il convient de saisir par l'œil ou par le concept ce qui produit l'unité en question. L'*elementum* dans la perspective des *physiologi* est facilement compréhensible, c'est la plus petite unité rendant compte de la substance première, ce sont donc les quatre éléments d'Empédocle, le chaud et le froid rendant compte de la séparation et de l'union de ces unités en des ensembles plus grands jusqu'à la vie humaine et même l'éthique suprême. Prises dans un infini par division, ces unités deviendront de plus en plus petites jusqu'à l'aveuglement total de l'homme. En revanche, la séparation des unités dans la cosmogonie iranienne est plus complexe et semble avoir entraîné une scission entre ceux qui admettent le vide au sein du modèle que l'on rangera sous l'étendard de « pythagoriciens » et ceux qui refuseront le vide comme Anaxagore et Aristote, n'ayant qu'une connaissance « idéologique » du modèle iranien et non une connaissance de la cosmogonie première. Lorsqu'en effet Aristote avait admis, comme nous l'avons vu, que :

7) 213a24 : « *Anaxagore et d'autres montrent que le vide n'existe pas*<sup>655</sup> en l'enfermant dans des outres ou des clepsydres et en le refaisant sortir, montrant par l'expulsion de l'air que tout est plein. »

Nous nous sommes retrouvés dans une véritablement aporie, puisque le vide n'était porté ni par le modèle ionien premier, ni par le modèle iranien colporté par Anaxagore et qui se répandra à l'Académie, mais se retrouvait néanmoins chez l'Ionien physicien que fut Démocrite. C'est la raison pour laquelle d'ailleurs Rohde (et Nietzsche qui le suit) placera les atomistes directement dans la lignée des pythagoriciens, comme le fit Diogène Laërce. Et à rebours de l'histoire nous devons maintenir la

---

<sup>654</sup> Les figures géométriques doivent bien être animées pour obtenir ce qu'affirme Aristote à propos de Démocrite en 315b 6-9 : « *Démocrite et Leucippe, au contraire, en font sortir l'altération et la génération : la séparation et l'union de ces figures produisent la génération et la corruption, et leur ordre et leur position, l'altération.* » Le mouvement n'est pas au sein de la figure mais dans la manière de joindre des figures pour en obtenir d'autres ayant une signification autre en tant qu'autre, une signification qualitative.

<sup>655</sup> C'est nous qui surlignons.

cohérence suivante, si le vide existait chez les atomistes c'est qu'il devait exister chez les pythagoriciens et donc qu'Anaxagore se détache *physiquement* de ces derniers, pour ce qui est de la région sublunaire donc. Par négation, nous savons alors que si les pythagoriciens ont maintenu le vide dans leur philosophie, ce n'est pas pour des raisons physiques mais pour des raisons « méta-physiques ». Prenons cela pour acquis pour l'instant. L'expérience pascalienne d'Anaxagore montre que ce dernier comprend le modèle iranien en physicien ionien et non en « théologien » ou en mathématicien. Anaxagore enferme de l'air dans des clepsydres à la place de l'eau et la chasse à l'extérieur pour mieux montrer que le contenant ne pouvait être vide puisqu'il était en fait plein d'air, modèle que suivra Empédocle afin de démontrer le principe respiratoire<sup>656</sup>. Aristote, de son côté, suivra Anaxagore pour affirmer que le vide n'existe pas, ni en physique ni en « philosophie première », engendrant ainsi le principe selon lequel la nature a horreur du vide. Pourtant il nous faut bien trouver les principes générateurs des « unités » pour définir l'élément dans le cadre de la pensée italo-iranien. Il n'existe qu'un témoignage fiable à ce sujet qui prend en outre en considération le vide, c'est le passage de la *Physique* d'Aristote qui traite des épicuriens et qui enchaîne sur les pythagoriciens (6, 213b 23-27)<sup>657</sup> :

*« Les pythagoriciens eux aussi disaient que le vide existe, et qu'il entre dans l'univers, venant du souffle infini, parce que, selon eux, "l'univers" inspire aussi le vide lequel délimite les natures, le vide étant considéré comme une sorte de séparateur et de diviseur des choses venant à la suite des autres. Et c'est tout d'abord le cas des nombres, car le vide distingue leur nature. »*

D'abord Aristote confirme bien qu'il existe une filiation entre les atomistes et les pythagoriciens en prenant comme critère la notion de vide. Il sort ensuite du monde sublunaire pour parler de la cosmogonie du monde supralunaire en indiquant que le vide que l'on rencontre dans le

---

<sup>656</sup> *De Respiratione*, VII, 473b 9- 474a6. Pour une explication plus détaillée du mécanisme voir l'excellente note 4 de Tricot, Vrin, 1951, p. 150.

<sup>657</sup> C'était visiblement un savoir déjà exotérique puisque l'épicurisme le développe et que Platon en fait mention dans le *Timée* avec la notion de *kainon* des figures géométriques, cf. Charles Mugler, « Le *κενόν* de Platon et le *πάντα ὁμοῦ* d'Anaxagore », *Revue des études grecques*, tome 80, fascicule 379-383, janvier-décembre 1967. pp. 210-219.

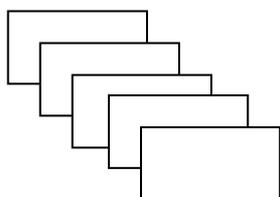
monde sublunaire provient du souffle infini du monde supralunaire. Ce souffle aurait donc exactement la même fonction que le temps dans son modèle mais sans son modèle mécaniste du plan de l'écliptique<sup>658</sup>. Ensuite vient la problématique de la séparation qui nous intéresse et qui semble venir non du monde supralunaire mais de l'espace géométrique du nombre. Les nombres seraient séparés par du vide, le vide serait donc la condition première d'existence d'unités que sont les nombres et il va, par extension, de même pour toutes les choses du monde supralunaire et sublunaire, toutes les substances du monde sublunaire devraient donc être entourées de vide. Or, selon le modèle de la *périchorésis*, ce découpage est opéré non par le vide mais bien par le *noûs* lui-même. Aussi, l'on comprendra que le *Noûs* meut dans le monde sublunaire par l'intermédiaire du vide mais qu'il n'est pas le vide, ce qui pourrait être démontré par la mathématique. Si c'est bien le cas, alors pourquoi introduire un *noûs* dans chacun des animés, l'animation devrait s'opérer par le vide extérieur qui les a rendus possible. Il faudrait considérer que sans la pression constante du vide, les unités finiraient toutes par s'associer de nouveau pour former un tout, sans plus de place et donc sans mouvement, ce qui serait visiblement en contradiction avec le modèle harmonique suivi. Ou bien que le vide serait ce qui façonne les formes à la manière atomiste si bien que les formes infinies devraient procurer le beau. Dans le modèle pythagoricien, comme dans le modèle atomique, il revient au vide d'être l'opérateur de séparation des unités. Nous ne pouvons donc opposer les Ioniens physiciens et les « théologues » italiens à ce sujet. Nous devons bien admettre que ce n'est qu'à partir de Platon que le *stoïcheïon*, qui sera relié aux lettres de l'alphabet, deviendra complètement quantitatif, relié qu'il sera aux formes géométriques. Au sens platonicien, il faudrait donc plutôt parler d'« unité »<sup>659</sup>. Ce glissement sémantique n'a, comme d'habitude chez

---

<sup>658</sup> Clémence Ramnoux (*La Nuit et les Enfants de la nuit*, Flammarion, 1996, p. 178) fait également remarquer que la nuit, chère à Héraclite, a été remplacée dans la cosmogonie par le temps à une date imprécise et sous des influences mal déterminées. L'hypothèse d'une corrélation temporelle avec le déclin de l'oniologie suite à l'arrivée du modèle iranien, serait à étudier.

<sup>659</sup> Druart Thérèse-Anne, « La stoïcheïologie de Platon », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 73, n° 18, 1975. pp. 243-262.

l'idéologue Platon, eu comme fin que la politique, que sa lutte avec les atomistes, de la même manière, et comme nous l'avons vu dans notre premier livre, le nombre sera également dépouillé de tous les aspects « physiologiques » pythagoriciens lors de sa lutte avec ces derniers. Les *stoïcheïa* seront alors combinés en « tragédies » « philosophiques » avec cette pesanteur qui ne peut être que doricienne... Pourtant tous les phonèmes sont produits par le souffle et toutes les phrases sont ponctuées par des signes en régulant la métrique, mais lorsqu'on recherche le plein on ne peut trouver le vide et Platon avait depuis brûlé toute sa poésie pour ne pas que l'on y découvre déjà son essoufflement. Toute cette réactivité ne nous procure néanmoins aucun gain théorique du point de vue de la cause efficiente. Pourquoi alors Aristote parle-t-il d'homéomères pour les unités ayant le *noûs* ? Et comment le vide sépare les nombres ? Nous avons un indice dans le présent développement puisque Aristote ne parle pas de continu spatial mais de continu temporel (« à la suite des autres »). Ce dernier a donc en tête les nombres pris dans une série numérique et non les nombres pris dans un ensemble. Le séparateur pourrait donc être le temps de la série numérique, temps animé par le souffle qui en donnerait l'impulsion. Si c'est le cas alors nous ferons la suggestion suivante : si toute unité a été séparée par le vide alors toute unité conserve la mémoire de cette séparation et donc toute unité possède une ombre du vide présent et lumineux qui est elle-même. Ce serait donc par la mémoire que toute unité tendrait à reconstituer le corps démembré de Dionysos. Si l'on supprime la mémoire alors il faudrait inclure le vide au sein même du *stoïcheïon* de la manière suivante :



Chaque unité voilerait ce qui est homéomère en elle, c'est-à-dire le vide, dans une succession temporelle de plein (1, 2, 3, 4, 5, n...), succession qui finirait par révéler la présence du vide par pression (expulsion

physique) au fondement de l'unité première qui est le zéro. Mais tout le monde sait bien que les Grecs ne connaissaient pas le zéro et que la notion d'*apeiron* n'a rien à voir avec celle de vide<sup>660</sup> !

On se maintiendra ici à la lecture faite par Aristote qui révèle ce que nous cherchons c'est-à-dire de la matière toujours collée à la forme rendant compte de substance première. Il n'est pas possible de retenir un des quatre éléments afin de rendre compte de la « matière première ». C'est la notion d'homéomère qui semble le point de bascule théorique et historique entre la matière et la forme. Cette notion rejoint-elle la signification du *stoïcheïon* pré-platonicien ? Pour le Stagirite la partie homéomère est rendue possible par la présence du *noûs* dans les unités, or cette présence permet alors un mouvement propre analysé par le *membre* moteur que nous aborderons. La partie homéomère introduit une nouvelle propriété de l'unité qui de nouveau réintroduit l'*apeiron*, comme on peut le lire toujours dans le *De gen. et Corr* en I, 1, 314 a 19-20<sup>661</sup> :

*« Anaxagore, en effet, pose comme éléments les homéomères, par exemple l'os, la chair, la moelle et chacune des autres choses dont la partie est synonyme du tout. »*

Puis dans son *Du ciel* est précisé III, 4, 302b 14-19 :

*« Adopter cette manière de voir, c'est ne rien comprendre à la nature de l'élément. L'observation nous montre, en effet, que beaucoup des corps mixtes eux-mêmes sont divisibles en parties homéomères, et c'est le cas pour la chair, l'os, le bois et la pierre. Par conséquent s'il est vrai que le composé n'est pas un élément, tout corps homéomère ne sera pas élément, est seulement élément ce qui est indivisible en corps spécifiquement différents [...]. »*

Aristote hésite entre l'idée selon laquelle les homéomères seraient des éléments et le contraire en projetant cela sur la théorie d'Anaxagore, je crois que beaucoup de commentateurs l'ont bien compris et c'est la raison pour laquelle nous n'y reviendrons pas. Si un élément est une unité indivisible quantitativement, qualitativement cette unité peut être de deux sortes, les unités anhoméomères qui sont non spécifiques et

<sup>660</sup> Nicolas Vinel, « La naissance du concept de zéro chez Jamblique de Chalcis (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle) », *Les Études classiques*, 74 (2006) pp. 49-68.

<sup>661</sup> Trad. J. Tricot.

différentes et les unités homéomères qui sont spécifiques à la substance et identique, c'est-à-dire non plus seulement « autonome » mais « homogènes », pour le dire à la manière husserlienne. Alors pourquoi les homéomères ne seraient pas vraiment des éléments si ce qui les distingue n'est que la qualité ? Parce que la qualité entraîne une propriété qui nie la quantité, pour le dire à la manière hégélienne. Mais de quelle manière ? C'est là qu'il va falloir comprendre toute la finesse du modèle sans se contenter de dire que la qualité ne respecte pas le neuvième axiome d'Euclide selon lequel la partie serait nécessairement antérieure au tout et donc qu'il pourrait exister une partie égale ou supérieure au tout, comme le font les mathématiciens qui ne traitent que de la quantité et de l'infini en grandeur. Il faut interroger le mode relationnel entre la partie et le tout dans la qualité, mode qui est le même que celui qui relie le *noûs* particulier au sein d'une substance ceci et le *Noûs* universel qui les contrôle tous. Dans la première citation, Tricot, avance que le rapport entre la partie et le tout est de *synonymie*<sup>662</sup>. La partie se comporterait « comme » le tout sans être le tout et restant partie et le langage porterait le poids du mode de relation qui n'est pas de son ressort<sup>663</sup>. Pourrait-on alors parler d'homologie ? Dans ce cas qu'est-ce qui pourrait faire office de *logos* alors que si l'on ne maintient plus cet axiome d'Euclide il en résulte *simultanément* que le principe de non-contradiction n'est plus valide. Nous pensons que si les homéomères ne sont plus des éléments c'est bien parce que seuls les quatre éléments peuvent maintenir le neuvième axiome d'Euclide (chaud-froid, dur-mou, etc.)<sup>664</sup>. Une fois les quatre éléments d'Empédocle posés, on peut très

---

<sup>662</sup> La traduction de Marwan Rashed est identique et ne prête donc à aucune ambiguïté (O.C, p. 803).

<sup>663</sup> Il en va de même pour la notion de partie « expressive » employée par Christian Godin par exemple, in *La Totalité I, De l'imaginaire au symbolique*, Champ Vallon, 1998, pp. 565-584. Ce n'est pas davantage une « micro-cosmogonie » comme l'avance Claire Louguet in « Anaxagore : analogie, proportion, identité ». *Philosophie antique - problèmes, renaissances, usages*, Presses universitaires du Septentrion, 2013, 13, pp. 113-145, p. 132. Les notions du titre, bien qu'excellent, ne sont pas traitées dans l'article...

<sup>664</sup> Ceci est confirmé en *Du ciel*, III, 4, 302b 21-30, je cite la trad. de P. Pellegrin : « Mais en concevant l'élément comme ils le font il n'est pas nécessaire d'en supposer une infinité, car on aura les mêmes résultats en faisant l'hypothèse d'éléments en nombre fini. En effet, on aboutira à la même chose si on n'a que deux ou trois éléments de ce genre, comme s'efforce de le démontrer aussi Empédocle. En

bien introduire les homéomères sans remettre en question cet axiome, mais du coup les homéomères quittent le statut d'*elementum* pour devenir de la matière-forme. Ces homéomères ont de la forme car ils sont le produit de la forme noétique et sont toujours en liaison avec la forme noétique alors que les éléments sont issus d'une matière chronologiquement première que le *noûs* transforme. En revanche en tant qu'ils ne sont plus matière élémentaire, ils échappent bien au principe de non-contradiction et au neuvième axiome d'Euclide, dès lors comment penser ce rapport ? Il faut encore revenir à l'étymologie. Le terme de *synonymon* (synonyme) colporte le sens platonicien d'une chose identique mais différente selon la forme. Pourquoi Aristote n'a-t-il pas choisi le terme d'homo-nyme qui correspondait davantage aux homéomères ? C'est bien que tous les homéomères sont autre qualitativement tout en étant même d'où la comparaison citée avec les visages. De la même manière qu'un chat n'engendre pas un chien, on ne peut pas sauter d'un genre à l'autre dans les modes de connexion des éléments du langage. Au chapitre XII des *Météorologiques* est précisé ce qui est entendu par homéomère (389b 26-27 dans la trad. De J. Groisard) :

« En effet, des éléments sont issus les homéomères, et de ces derniers sont issues quant à leur matière les fonctions de la nature en leur entier. »

Les homéomères articulent les éléments avec des *fonctions* et toutes les fonctions de la nature proviennent bien de cette diversité naturelle des éléments premiers. Les homéomères sont donc bien la matière de la « substance première », matière qui possède une forme déterminant des fonctions spécifiques à la différence des quatre éléments qui en sont dépourvus. Ce n'est que maintenant que l'on peut accepter le terme moderne d'*hylémorphisme* puisque la notion de fonction est enfin introduite comme *meson* entre le matérialisme ionien où tout est combinatoire élémentaire et l'*apeiron* matérielle d'un Anaxagore qui prolonge la pensée noétique iranienne. On pourra alors parler d'éléments

---

*effet, puisque même ainsi ils n'arrivent pas à tout former à partir d'homéomères (car ils ne font pas un visage avec des visages... »* Sur la matière et les éléments Aristote se range donc du côté de la finitude du modèle d'Empédocle, du côté des « physiologues », contre l'infinitude du modèle d'Anaxagore qui pose problème pour la méréologie et la logique.

infinis, si et seulement si on n'a pas pu déterminer la fonction ou si la fonction est elle-même infinie. Si, en effet, les quatre éléments de la matière (*hylé*) sont bien finis et sont enfermés dans une poche primaire finie selon le modèle d'Anaxagore et de Démocrite, rien n'empêche désormais les homéomères d'être infinis sauf si toute fonction est fonction de quelque chose dans un corps fini ou un monde fini. Le Stagirite enchaîne ensuite en 390a 10-12 que finalement, toute matière est déterminée par sa fonction et donc que les homéomères tiennent le milieu (étant ni matière ni fonction animée). Des homéomères cités, nous prendrons comme objet d'analyse la chair du membre moteur, puisque le membre moteur renvoie à la fonction qui doit introduire le mouvement kinésique. Mais avant cela rendons plus explicite la problématique sous-jacente.

La cause finale rencontrant la cause efficiente s'achève de concert dans la « fonction » qui lie et scelle de manière irréversible de la matière et de la forme. En biologie, la fonction incorpore de la finalité, finalité qui devient interne et met en mouvement la matière ceci dans ce corps-là, corps qui n'est pour l'instant qu'une somme de fonctions. Ce mouvement de réalisation est le mouvement entéléchique. Du point de vue de la forme, ce mouvement peut devenir réversible car appuyé sur des homéomères qui ne maintiennent ni le neuvième axiome d'Euclide ni le principe de non-contradiction. Toute action fonctionnelle kinésique se réalisera, en revanche, au sein d'un tout organisant-organisé ce qui impliquera la simultanéité fonctionnelle initiale mais aussi la temporalisation de l'action kinésique et donc la réversibilité. Enfin, d'un point de vue méréologique, non biologique, nous pouvons désormais appuyer la distinction logique des deux conceptions de la partie sur la distinction historique posée. Il existe deux modes de relation de la partie au tout que le non-respect du neuvième axiome d'Euclide révèle. Soit le tout est antérieurement, sémantiquement et visiblement dans la partie, dans ce cas, l'un-tout iranien du *noûs* implique que la partie n'est partie que d'être issue d'un Tout préalable, tout qui demeure toujours en elle, la rendant *sempiternelle* car n'ayant pas de principe d'arrêt puisque cet arrêt impliquerait de passer à la fin par une unité finale qui ne peut

exister sans détruire le tout initial. Le tout initial, l'un-tout (ta *panta*, Τα Πάντα) est donc un tout temporellement infini (tout-infini). C'est le tout qui est fondement de l'unité comme unité, c'est la raison pour laquelle l'unité ne peut sortir du tout. Mais la physique ionienne comme la biologie nous montre que la partie peut se détacher du tout pour engager le tout (alors passé, à l'état de tout passé) dans le devenir qui est le changement par corruption et entrer dans un autre tout ce qui est le changement par génération. Chacun des deux modes comporte deux sous-modes que sont la pulsion (la partie est rejetée du tout) et la traction (un tout attire une partie d'un autre tout) ce qui sera la base de la physique atomiste. Il demeure pourtant un troisième possible qui est le cas où la partie au moment où elle sort du tout devient immédiatement tout (repoussant son tout initial dans le passé en devenant dans le futur) impliquant nécessairement qu'elle engendre une partie pour devenir tout de ceci avec cette matière-là. La nouvelle partie engendrée (avec la matière des quatre éléments) sera donc nécessairement une sous-partie et donc nous avons notre mouvement entéléchique possible au regard de la matière fonctionnelle  $A \rightarrow b$ <sup>665</sup>. C'est donc à raison qu'Aristote sera taxé de fonctionnaliste puisque tout tend vers une fonction et que seules les propriétés formelles des homéomères qui possèdent des *noûs* particuliers peuvent servir de cause efficiente pour penser cette cause finale de nouveau débridée.

De retour en biologie, on est alors en droit de s'interroger sur l'existence possible d'une « fonction première ». Comme la cause matérielle (matière) s'unit à la cause formelle (forme) avec le concept d'entéléchie, la cause efficiente s'unit à la cause finale avec le concept de *fonction*, de sorte que nous allons pouvoir finaliser ce travail en articulant ces deux notions. Nous allons regarder si la « fonction première » de la « substance première » peut être la *phantasia* du point de vue du tout et si les anhoméomères peuvent être formés par une forme qui les animerait pour tendre vers une fonction ceci, fonction guidée par le possible posé

---

<sup>665</sup> Comme le dit judicieusement Jean-Luc Solère [1989, p. 24] : « *Seule connaît l'actualité qui, parce qu'elle est suffisamment formée par soi, achevée, peut supporter de rencontrer l'altérité en restant soi-même, peut être informée sans être réformée et sans déformer.* »

par la *phantasia* (en tant que tout), l'intersection se trouvant alors dans le là de la *kinésis*. Commençons par envisager la *phantasia* comme « fonction première ». Si la *phantasia* est une fonction alors cette dernière sera nécessairement finie dans la mesure où toute fonction tend vers un terme par l'action ceci, l'action sera réalisée toujours dans un là situé par le corps. Il semble que ce soit le corps qui engage la *phantasia* toujours dans une finalité : « *Ce qu'on prétendra surtout, c'est que l'âme reçoit des sensibles son mouvement, s'il est vrai qu'elle est en mouvement* », avancera le Stagirite dans le *De Anima*<sup>666</sup>. Que le temps de l'âme soit d'emblée borné par ses membres biologiques qui sont engagés dans le temps physique, nous laisse déjà anticiper que le mouvement entéléchique et donc que le temps de l'âme sera fonctionnellement, *pratiquement*, limité. Aussi vaut-il mieux le dire dès à présent<sup>667</sup> :

« *Les actes de l'intelligence qui commandent l'action ont en effet, des limites, puisqu'ils ont tous en vue autre chose [...].* »

Mais si la *phantasia* est également une sensation ou le lieu d'une sensation, donne-t-elle l'illusion d'être à l'origine de tous les mouvements alors que ces derniers seraient au contraire toujours engagés par le temps physique de la sensation ? Et quel est alors le rapport de la *phantasia* avec le temps si l'on sait que toute sensation est simultanée ? Comment la *phantasia*, toujours liée à la sensation, pourrait-elle échapper à cette simultanée pour introduire du continu dans les mouvements et particulièrement le mouvement entéléchique ? En premier lieu, Aristote décompose le temps en trois états que sont le passé, le présent et le futur. Dans le traité *De la mémoire et de la réminiscence*, on peut aussi trouver un appariement entre chaque état du temps et un registre de connaissance<sup>668</sup> :

« *Le futur ne peut pas faire l'objet du souvenir, il est plutôt objet d'opinion et d'attente (il pourrait exister une science de l'attente, comme il en existe une, suivant certains, de la divination). Le présent n'est pas non plus objet de souvenir : c'est la perception qui l'appréhende, car elle ne nous renseigne ni sur le futur, ni sur le passé, mais seulement sur*

---

<sup>666</sup> Aristote, *De l'âme*, I, 3, 406b 11, trad. idem.

<sup>667</sup> Aristote, *De l'âme*, I, 3, 407a 25, trad. idem.

<sup>668</sup> Aristote, *De memoria et reminiscencia*, in *Parva Naturalia*, I, 449b 9-15, trad. J. Tricot, Vrin, 1951, p. 57.

*le présent. La mémoire, au contraire, a rapport au passé : on ne saurait jamais prétendre se souvenir du présent quand il est présent... »*

Au passé, la mémoire déjà confinée dans des laps de temps multiples et divers, au futur, l'opinion qui ne peut faire l'objet d'aucun syllogisme et qui est l'objet de propositions contingentes sur l'anticipation (*elpis*). Et, au présent, la souveraineté de la sensation. Cependant, de quel sensible fait véritablement partie le temps ? Dans ce modèle sont distinguées, en effet, deux formes de sensibles : les sensibles communs (*sensus communis*) et les sensibles particuliers ou « propres » que sont nos cinq sens (la vue, l'ouïe, l'odorat, le toucher, le goût). Les sensibles communs sont, en puissance, (*koinê dunamis*)<sup>669</sup> ceux qui rendent les sensibles particuliers et propres possibles en les unissant. Ceci est confirmé dans cet extrait du *De Anima*<sup>670</sup> :

*« Or, j'entends par propre, ce qui ne se laisse pas percevoir par un autre sens. [...] Quant à ceux qu'on appelle communs, ce sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur, vu que de pareils objets ne sont propres à aucun sens, mais sont communs à tous, un mouvement sensible au toucher l'est aussi à la vue. »*

Or, parmi les sensibles particuliers on ne trouve évidemment pas le temps, mais il en va de même pour les sensibles communs, dont cette nouvelle recension laisse encore la présence hors de son registre<sup>671</sup> :

*« Mais il ne saurait y avoir non plus, pour les sensibles communs, quelque organe sensoriel propre. Ce sont des déterminations que chaque sens nous permet de percevoir accidentellement, comme le mouvement, la stabilité, la figure, la grandeur, le nombre, l'unité. Tout cela, en effet, nous le percevons par le mouvement. »*

On pourrait alors penser que le temps n'est pas à ranger du côté du sensible en général, comme l'admettront les stoïciens<sup>672</sup>. Toutefois, on comprend, à la lecture de cette assertion, qu'il existe encore un troisième

<sup>669</sup> Nous devons les traductions du grec de ces concepts aristotéliens, au travail de compréhension de la *phantasia*, proposé par Jean-Louis Labarrière, qui synthétise l'ensemble de ces notions dans un article remarquable intitulé : « Sentir le temps, regarder un tableau. Aristote et les images de la mémoire. », in C. Darbo-Peschanski, *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, pp. 269-283.

<sup>670</sup> Aristote, *De Anima*, II, 6, 418a 11, suivi de 18-20, trad. Richard Bodéüs.

<sup>671</sup> Aristote, *De l'âme*, III, 1, 425a 14-17, trad. Richard Bodéüs.

<sup>672</sup> La recension des sensibles communs est identique dans l'ensemble des occurrences, cf. *De l'âme*, II, 6, 418a 17-18, III, 1, 425a 15-28 ; *De la sensation et des sensibles*, 4, 442b 4-7. Pour les références anglaises, se rapporter à Victor Goldschmidt, *Temps...*, p. 24, note 7.

niveau du sensible ; un niveau méta-sensible ; le niveau de perception du mouvement qui subsume l'ensemble de l'activité sensorielle, l'ensemble des phénomènes aurait dit E. Kant<sup>673</sup> : (« *Tout cela, en effet, nous le percevons par le mouvement.* »). Ce niveau est le niveau qui rend compte de la sensibilité première unifiante (*koinê aisthêsis*), sensibilité première qui rend compte du mouvement de l'âme<sup>674</sup>. Or, si l'on demande quelle est cette sensation première qui rend compte du mouvement général des sensibles communs, qui rendent compte eux-mêmes des cinq sens particuliers engagés dans le temps physique ceci, la réponse aristotélicienne est toujours la même, il faut interroger la *phantasia*<sup>675</sup>. La conception de la *phantasia*, contrairement à celle du mouvement entéléchique, n'est pas spécifique à la modélisation du Stagirite. On retrouve cette dimension humaine chez les poètes ainsi que dans l'idéologie de Platon. Toutefois, alors que chez ses devanciers la *phantasia* est entachée d'une dimension péjorative, il revient à Aristote d'avoir placé cette dernière au cœur de l'âme humaine afin d'en comprendre son activité première, *a priori*, pour le dire en terme kantien. Dans la pièce *Hécube* du poète Euripide, un *phantasma* désigne un fantôme, fantôme avec lequel Polydore et Achille sont en prise. Il reviendra à Platon d'avoir discrédité cette notion, comme l'ensemble des « ruses » dont usent les poètes. Le substantif *phantasma* deviendra alors un doublon du terme *eidôlon*, cette image qui se détache de l'être pour constituer une apparence, un *simulacre*, (*Phédon*, 81d), un *reflet*, une

---

<sup>673</sup> Emmanuel Kant posera ce principe, dans le cadre de sa dissertation de 1770 : « 1. *La même condition sensible, sous laquelle seule l'intuition de l'objet est possible, est la condition de la possibilité de l'objet lui-même.* », *La dissertation de 1770*, V, trad. P. Barni, Vrin, 1967, p. 95. Pour ne pas se couper du kantisme, nous allons traduire le terme grec de *phantasia*, non pas par le terme français *d'imagination*, ce qui propulserait cette notion dans un psychologisme fâcheux, mais par le terme français *d'intuition*. La *phantasia* (*imaginatione*, en latin) est une capacité *d'intuition* qui rapporte sans cesse le futur dans le présent, en passant par la médiation spatiale des images passées, disposées au sein de la mémoire, images qui en constituent sa matière. Cf. également E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 15 & 28.

<sup>674</sup> Aristote ne fait mention de cette sensibilité première qu'à quatre reprises dans son œuvre, y compris celle citée : *Parties des animaux*, IV, 10, 686a 31 ; *De la mémoire*, 1, 450a 10-11 ; *Du sommeil et de la veille*, 2, 455a 12-27, *De la sensation et des sensibles*, 7, 449a 18.

<sup>675</sup> Le philosophe C. Castoriadis reprendra cette thèse en avançant que c'est bien l'activité schématique aristotélicienne qui serait le moteur du « *phantasme du temps* », in « La découverte de l'imagination. », *Libre*, 78-3, 1978.

*ombre* (*République*, 510a, 516b, 532c) ou encore une image onirique (*Timée*, 52c, 46a). En ce qui concerne l'activité elle-même (*phantasia*), on ne sera pas surpris de constater que Platon oppose celle-ci à l'art de la mesure, dans son *Protagoras* (356c-e). Suivant son *Parménide* (164-165), il admet que cette activité est détachée de l'être et l'engage dans l'apparence trompeuse. Cette puissance de l'apparition (*tou phainomenou dunamis*) est opposée à la *metrètikè technè*, à la recherche de l'harmonie. Si c'est au nom de l'harmonie que la *phantasia* a été bannie de la pensée de Platon, alors Aristote n'a plus qu'à réhabiliter la *phantasia* afin de détruire l'harmonie de son maître, ce qu'il ne se privera pas de faire afin de réintroduire de la temporalité en politique. Platon sait, mieux que quiconque, que ce sont bien les poètes avec leur *phantasia* démesurée qui peuvent faire vaciller la belle harmonie que recherchent les politiciens de la cité athénienne. Condamner la *phantasia* sera alors empêcher le devenir de croître dans la cité. C'est surtout dans son dialogue qu'est le *Sophiste*, évidemment, que la destruction de l'imagination humaine sera opérée à des fins politiques. Premièrement, il admet, en considérant l'art mimétique, que l'activité de la *phantasia* déforme les proportions (236 ant.), proportions qui sont au fondement de l'harmonie. Ensuite, il range ces « images », « copies » déformées dans le faux (*pseudos*), dans le non-être, dans le domaine de l'apparence illusoire (*peri to phantasma*), (240d). C'est alors que cette notion fondamentale pour la connaissance devient une variété illusionnante : un *phantatiskè*, qui donnera notre adjectif français de « fantastique »<sup>676</sup>. On a vu que Platon avait réduit en cendres les concepts de nombre et de temps, la destruction de la *phantasia* sera comme un ensevelissement de toutes les cendres de la pensée « critique ». On comprend manifestement que si Aristote prend à

---

<sup>676</sup> Ce passage reprend, en grande partie, les recherches historiques sur la notion de *phantasia* effectuées par René Lefèvre dans son article, « Du phénomène de l'imagination : les Grecs et la *phantasia* », *Études phénoménologiques*, 22, 1995. Cf. également, « Faut-il traduire le vocable aristotélicien de *Phantasia* par *Représentation* ? », *Revue philosophique de Louvain*, 4, 1997 et « L'imagination produit d'une métaphore ? » (Aristote, *De Anima*, III, 3, 427b 27-482a 5) », *Dialogue*, XXXVIII, 3, 1999.

cœur<sup>677</sup> de défendre la notion de devenir positif, il lui reviendra de réhabiliter cette activité fondamentale de l'être, et, ce faisant, de rendre aux poètes ce qui leur appartient en propre, la capacité d'anticiper le devenir, pour penser les événements humains. Cette critique est opérée dans son *De Anima*, III, 3. Pour comprendre comment le Stagirite va faire vaciller la modélisation de Platon, à ce sujet, partons d'un exemple du sens commun, au point de vue topique, c'est-à-dire au regard de l'opinion du plus grand nombre, dont voici le récit<sup>678</sup> :

« Ainsi, alors que le sens, devant la torche, perçoit du feu, on arrive à savoir grâce au sens commun, quand on la voit bouger, qu'elle signale un ennemi ; mais parfois, grâce aux représentations ou aux idées que l'âme contient, on arrive à raisonner comme si l'on avait les choses sous les yeux, l'on délibère sur l'avenir en fonction du présent et, lorsqu'on se prononce, comme là, sur l'agréable ou le pénible, on se met alors à fuir ou à poursuivre cet objet. »

La capacité de *phantasia* ne serait donc nullement la capacité de prendre un objet absent pour en faire une représentation présente, comme le fait l'activité langagière mais ce serait plutôt une capacité de projeter un objet présent, issu de la perception ou de la sensation en général, dans une représentation future, dans une autre configuration que celle présente<sup>679</sup>. Or l'objet est devenu objet que dans la mesure où il est devenu *indice fonctionnel*, sens final que nous donnerons au terme *tekmerion*<sup>680</sup>. Pourquoi est-il devenu indice fonctionnel ? Parce que la

---

<sup>677</sup> Les poètes demeureront les maîtres de la *phantasia*, les maîtres de la culture puisque ces derniers sont les seuls à pouvoir penser le devenir, en se laissant posséder.

<sup>678</sup> Aristote, *De l'âme*, III, 7, 431b 6-10, trad. Richard Bodéüs.

<sup>679</sup> La distinction entre *signans* (signifiant) et *signatum* (signifié), opérée par saint Augustin, n'est donc possible que si le *signifiant* est transporté dans le futur, par le biais de la *phantasia* qui oblige alors le *signifié* à ramener le futur dans le présent, par l'usage du passé, par l'usage de la mémoire.

<sup>680</sup> Clémence Ramnoux rapproche du reste le terme *tekmôr* au champ lexical de la navigation, comme nous l'avons déjà vu dans notre premier tome, mais ajoute, et c'est ce qui nous amène à rapprocher définitivement le *tekmerion* de l'« amer » des navigateurs phéniciens qui est devenu « a-terre » en Attique : « Quant au couple de *poros* et *tekmôr*, leurs noms signifiants désigneraient la "passe", ou le "goulet" avec le "repère" ou "le signal". Tous les noms semblent référer ici à l'expérience concrète que fait le marin, ou le voyageur quand de nuit ou par temps de brouillard il opère une traversée difficile. Que le repère surgisse comme le feu allumé sur la côte, perçant l'épaisseur de la brume, ou comme étoile de constellation dans le ciel de nuit... » (in *La Nuit et les Enfants de la nuit*, Flammarion, 1996, p. 13). Clémence Ramnoux ne prononce pas le terme d'« amer », mais il est manifeste que toutes les notions y convergent à moins d'être atteint d'une aphasie de Wernicke. Un amer est

*phantasia* y a vu une menace pour sa continuité. Pourquoi y a-t-il vu une menace pour sa continuité ? Car la torche dans un bois en pleine nuit peut être l'indice d'une embuscade, d'une menace, d'une attaque. À suivre cet exemple prototypique, il s'agit de l'homme qui porte la flamme et qui peut bientôt être à côté de moi pour me tuer, si c'est effectivement un ennemi. Combien de temps faudrait-il à cet homme pour être à côté de moi et me tuer dans le futur ? De plus, s'il possède une flèche, comme ces gardes scythes sur l'agora, peut-il me tuer tout de suite ? Suis-je à portée de tir ? La capacité de *phantasia* (intuition) se met alors en place pour envisager un tel futur, en fonction des données du passé, qui peut être déjà mon présent proche, voire mon présent (perception) présent (sensation : la flèche pénètre mon cœur). Cet exemple est pertinent dans la mesure où, en temps de guerre, la contingence humaine est quasiment réduite au nécessaire vital : la vie ou la mort. En effet, si cet homme tire sa flèche en même temps que je le perçois, il est possible que le futur soit déjà quasi immédiatement dans le présent. On comprend alors que la *phantasia* devra imiter la sensation externe qui est simultanée, au risque sinon de mettre en péril la vie des humaines conditions. C'est cela qui est difficile à saisir, est-ce que la *phantasia* est sensation ou imitation de la sensation ou synchronisation avec la sensation ? Puisque dans l'activité onirique, qui est coupée de la sensation, la *phantasia* continue à produire du simultané, alors il faut admettre qu'elle est une sorte de sensation interne<sup>681</sup>. Cependant, il convient surtout de comprendre que l'action présente qui consiste à fuir ou à attaquer, n'est entièrement intelligible que dans la mesure où je suis engagé dans le futur. Ces actions répondent donc à une situation future qui est découplée quasiment totalement du présent, excepté un détail : la flamme ; le futur est toujours présent quelque part dans le présent qui se futurise. Plus encore, le devenir semble être le moteur de la capacité d'intuition ; si la *phantasia* se met en mouvement, en effet, c'est qu'elle

---

un *indice fonctionnel* dont la fonction est de situer le navigateur souvent en rapport avec un autre amer afin de dégager une « passe », un « passage », ce sera le sens plein que nous donnerons au terme *tekmerion* dans l'univers ionien, *tekmerion* = amer, au sein de notre « plaisance » herméneutique.

<sup>681</sup> La succession indiquerait au contraire la présence de la conscience.

tente d'anticiper le futur en son mouvement premier et fondamental. C'est en cela qu'elle est fonction première, première temporellement car sous-jacente à tout acte, et première aussi selon le genre en cela qu'elle détecte les premiers objets du monde ceci, selon son état cela<sup>682</sup>. La *phantasia* rend compte de la puissance anticipatrice de l'âme et elle indique simultanément que l'âme est engagée dans un temps, sans quoi elle ne pourrait opérer ce passage de la puissance à l'acte en passant par le *noûs* iranien. Au sein du présent de l'âme, activé par le devenir, la capacité délibérative mettra alors en mouvement l'intelligence prise comme le support de l'ensemble des possibles de l'être présent, à projeter dans le futur<sup>683</sup> :

« Mais ce n'est pas non plus la partie intellectuelle ou ce qu'on appelle l'intelligence, qui imprime le mouvement. L'intelligence spéculative, en effet, ne considère aucune action à accomplir et ne dit rien de ce qui est à fuir ou à poursuivre [...]. »

Si donc l'intelligence peut être un moyen d'accompagnement du mouvement, elle n'est nullement le lieu de nouage du mouvement kinésique, pas plus qu'elle ne semble rentrer en compte dans l'élaboration du mouvement entéléchique premier puisque les formes sont bien introduites aussi par la *phantasia* comme fonction première du *noûs pathêtikos*<sup>684</sup>. Ce qui nous donne cette division fonctionnelle connue du *De Anima*<sup>685</sup> :

---

<sup>682</sup> L'herméneutique onirique prend toujours également comme support de l'analyse la saillance d'un détail qui devient alors un amer interprétatif.

<sup>683</sup> Aristote, *De Anima*, III, 9, 432b 28-29, trad. idem.

<sup>684</sup> « La pensée (*noësis*) et l'imagination (*phantasia*), comme on l'a dit auparavant, rendent présents les facteurs des affections, car elles apportent les formes de ces facteurs. », dira le Stagirite dans son *Marche des animaux*, en 703b 18-20.

<sup>685</sup> Aristote, *De Anima*, III, 5, 430a 14-17, trad. idem. Hegel pensera ce rapport de la manière suivante : « Aristote distingue un *noûs* passif et un *noûs* actif. Le pensable est le *noûs* passif, et ce qui fait de lui un pensé, c'est le *noûs* actif. Le *noûs* passif est donc tout ce qui est pensé. Pour l'âme pensante, l'âme percevante est ainsi seulement le *noûs* passif. La pensée absolue se transforme elle-même en universel. L'objectif est le *noûs*, pensée mais seulement pensée en soi. Que le monde, l'univers en soi, soit rationnel, cela c'est le *noûs pathêtikos*. », W. Kern & A-M Roviello, « L'interprétation d'Aristote par Hegel : le dépassement du "noûs" aristotélicien dans l'esprit hégélien », *Revue de philosophie ancienne*, vol 3, n° 1, 1985, pp. 29-68, p. 57. C'est en raison du couplage *noûs/Noûs* que Hegel situe l'universel du côté du *noûs* iranien venant par là même détruire l'équilibre trouvé par Kant, ce déséquilibre marquant, selon nous, la naissance de l'idéologie allemande. Il y a indéniablement un conflit chez Hegel entre la conscience et la *phantasia*, *phantasia* qui servira dans ce travail à aménager ce rapport entre deux *noûs* sans qu'aucun des deux ne puisse revendiquer un universel dans le maintenant de la conscience ceci.

## MÉTABIOLOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

« Et c'est ainsi qu'il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses [...]. Et cette intelligence est séparée, sans mélange et impassible, puisqu'elle est substantiellement activité. »

L'intelligence, couplée avec la *phantasia*, propulsera l'animal dans le devenir, devenir dont le possible a été réduit par la perception initiale qui a mis en branle la *phantasia*. Nous retrouvons là le *noûs* ionien, le *noûs pathétikos*. Alors qu'une partie de l'âme reste impassible au temps et rend compte de cette activité générale. C'est le *noûs* iranien (*noûs apathês*) qui appartient aussi à l'animal et qui fait que l'âme pourrait être immortelle et éternelle, comme souhaitait le démontrer Hegel à l'opposé de la thèse d'Aristote<sup>686</sup>. Si dans la théorie générale du mouvement du Stagirite, tout mouvement nécessite un point d'appui interne et un point d'appui externe, on comprend alors que le *noûs* iranien est support de la *fonction première interne* alors que le *noûs* ionien est support de la *fonction première externe*, de telle manière que la *phantasia* serait l'articulation sensible entre les deux. La *phantasia* serait donc un mouvement articuloire, selon la théorie générale du mouvement, de telle sorte que nulle conception du *noûs* ne pourrait se l'approprier. On ne peut pas subsumer le *noûs pathétikos* sous le *noûs* iranien comme le souhaitait Hegel<sup>687</sup>, *a contrario*, on ne peut pas hypostasier le *noûs pathétikos* comme le souhaitaient les empiristes. C'est en tant que mouvement articuloire sensitif premier que la *phantasia* connaît le

---

Enfin, précisons que Hegel envisage ce rapport également à l'aide de l'entéléchie (p. 62) : « L'âme est le logos en tant qu'il est entéléchie de ce qui est seulement la possibilité ». Mais l'entéléchie est réduite au possible logique (*dunaton*) de *noûs* iranien et ce dernier abandonne la véritable *dunamis* du corpus zoologique, tout comme Heidegger qui n'a pas souhaité ouvrir le corpus biologique d'Aristote (cf. Christian Sommer, « La question du corps vivant (Leib) chez Heidegger, des Zollikoner Seminare À Sein und Zeit et retour », *Alter*, 21, 2013, pp. 205-220.

<sup>686</sup> Aristote, *De Anima*, III, 5, 430a 22-23, trad. idem.

<sup>687</sup> Sans quoi le mouvement d'accomplissement de l'*esprit* ne serait qu'un mouvement d'accomplissement de la raison iranienne, du *noûs kubernetes*, alors que le *noûs apathês* (impavide) iranien doit bien suivre le *noûs παθητικός* qui détient les *tekmeria* et le guide au niveau inconscient, au niveau d'une providence qui serait alors immanente et non plus transcendante. La providence hégélienne est aveugle car elle ne connaît de chemin que la raison, qui n'en connaît pas en son fondement premier, en son essence fondamentale. L'accomplissement hégélien ne suit qu'un transport du même vers le même (A → A ; l'essence qui se retrouve elle-même) alors qu'il existe logiquement d'autres transports.

fonctionnement de la fonction première qu'est le mouvement entéléchique puisqu'elle peut y percevoir le temps qu'elle prend pour sa propre conscience d'elle-même *après-coup*. Toutefois, comme nous avons vu que le neuvième axiome d'Euclide n'est plus maintenu dans la fonction<sup>688</sup>, nous aurions alors un temps de l'âme dont la modalité serait la suivante : devenir (issue de la sensation)-passé (issue de la remémoration)-présent (engageant l'action). Si l'on considère que l'action du mouvement kinésique déroule ensuite cette temporalité de l'âme pour la réaliser, il faudrait alors considérer qu'elle se ferait dans le sens inverse, c'est-à-dire celui-ci : présent-passé-futur<sup>689</sup>. Le mouvement entéléchique ne s'épuiserait donc nullement dans les mouvements kinésiques animés puisque la *phantasia* assurerait cette continuité envers et contre la contingence physique la plus erratique. Si la *phantasia* est donc bien mouvement articulatoire sensible premier, elle est également à l'origine de la production des schèmes dont le schème de la camusité étudié et celui dont nous souhaitons rendre compte afin d'étudier les partie-fonctions que sont les anhoméomères, le schème du membre moteur.

Continuons donc le procès définitoire qui consiste à utiliser la voie schématique pour obtenir une représentation non langagière (issue de la *phantasia*) du mouvement entéléchique qui doit culminer dans une définition de sa quiddité langagière. Nous avons admis que la camusité rendait compte formellement de ce mouvement parce que cette forme possède une nature linéaire non rectiligne, le temps de l'âme serait de forme camuse, courbe, dans son rapport avec le ceci qui est ce monde fonctionnel projeté, forme camuse qui serait empruntée, parcourues, par le mouvement entéléchique<sup>690</sup>. On se souvient que la seule condition pour

---

<sup>688</sup> C'est le non-maintien de l'axiome partie-tout qui nous propulse dans l'analyse d'un mouvement particulier qui est un mouvement de type « irrationnel » si l'on considère que la rationalité langagière est appuyée sur ce dernier.

<sup>689</sup> Est-ce que la mémoire du futur est en péril comme Francis Eustache en fait le constat dans son livre *La Mémoire au futur*, Éditions Le Pommier, 2018 ? Il faudrait en premier lieu comprendre comment la technique peut entraîner des habitus qui entraîneraient l'oubli.

<sup>690</sup> Dans son *Court traité du paysage* Alain Roger a bien montré que cette notion que l'on confond souvent avec celle d'espace est une longue construction mentale esthétique qui rentre en conflit avec la « vision » fonctionnelle des travailleurs de la nature. Pour un travailleur de la terre, de l'espace, ce qui est esthétique est

que la droite ne soit pas infinie, c'est de la courber pour que ses extrémités se croisent en un lieu possible qui est de ce monde. Coupé partiellement du monde supralunaire qui engage le monde sublunaire dans l'avenir non-absolu, ce temps de l'âme ne pourra être tiré du temps des mouvements cinétiques des orbites des planètes tout en lui offrant *a priori* sa possibilité binaire de devenir (génération et corruption). Et, coupé du temps physique, ce temps ne saurait être réduit aux mouvements kinésiques qui ne font que rendre possibles son action et son accomplissement incomplet, tout en le soumettant à la corruption, c'est-à-dire aux changements que l'on range sous le registre de la contingence. Le mouvement entéléchique fonctionnel, dans le cadre de l'action, sera donc contraint de se soumettre au temps physique, au risque de ne jamais atteindre son terme puisque le terme du mouvement va changer d'espace passant du *locus* au *situ*. C'est parce que l'on remarque un *tekmerion* situé que l'on se pose la question de savoir si un mouvement a eu « lieu » et ce qui l'a amené ici (*situ*). Essayons de comprendre cela en suivant le schème du membre moteur qui analyse un homéomère, homéomère qui, relié au mouvement premier de l'âme (du *noûs* au *Noûs*), doit nous permettre de conclure sur la nature de la courbure du mouvement entéléchique qui tend, en sa nature propre pourtant, vers son contraire qui est la mort (A→b). Ce nouveau schème du membre moteur est posé dans son ouvrage *Mouvement des animaux (DMA)*.

Aristote avance, en premier lieu, dans son *De Anima*<sup>691</sup> :

« Quant aux objets contenus, comme on dit, dans l'abstraction, ils sont saisis par l'intelligence comme s'il s'agissait du camus : en tant que tel, le camus se pense sans séparation, mais si c'était en tant que concave qu'on le pensait effectivement, il serait saisi par l'intelligence sans la chair où réside le concave. C'est ainsi que les objets mathématiques,

---

l'entéléchie, c'est-à-dire la belle réalisation de toutes les fonctions vitales et humaines dans un espace, le beau jaillissant de cette totalité réalisée, alors que la notion romantique d'harmonie fige l'esthétique dans un immobilisme quasi-totalitaire.

<sup>691</sup> Aristote, *De Anima*, III, 7, 431b 13-16, Cette citation fait suite à l'exemple de la torche que nous avons donné en début de partie. Il s'agit donc bien d'une réflexion sur la *phantasia*, à partir de la *phantasia*.

*bien qu'inséparables, sont conçus comme séparés quand l'intelligence les appréhende. »*

Ce passage relativement important atteste du fait que si la *phantasia* ne découpe pas les données sensorielles qu'elle semble amener à l'intelligence, l'intelligence exerce sur ces données son principe de discrétion. Or, comme le temps est issu de la sensation, il en ira de même. Dès que la *phantasia* se nouera avec l'intelligence, le temps paraîtra discontinu, comme le constatera saint Augustin sans en faire une analyse véritablement pertinente du point de vue de la théorie de la connaissance<sup>692</sup>. C'est donc bien au sein de la *phantasia* elle-même que l'on devrait trouver la propriété de continuité du temps de l'âme. L'intelligence ne sert strictement à rien dans ce procès définitoire, si ce n'est à faire des dichotomies qui finiront par réduire le temps en lambeaux. L'activité schématique seule, recourbée sur elle-même, c'est-à-dire la schématisation d'un schème du temps, pourra acculer le temps de l'âme, dans son nouage imaginaire premier (intuition). Cette activité circulaire est du reste le modèle posé dans le *De Anima*<sup>693</sup> :

*« C'est en effet, l'objet de l'appétit qui constitue le point de départ de l'intelligence exécutive alors que le terme ultime constitue le point de départ de l'action. »*

Si la *phantasia* opère donc, comme nous l'avions anticipé avec le modèle de la torche, selon les modalités suivantes : futur-passé-présent, l'action renverse cette modalité du temps en : présent (l'origine du mouvement, le corps)-passé (le contrôle du mouvement par l'expérience)-futur (le terme du mouvement). L'acte est antérieur à la puissance<sup>694</sup>, selon la sensation, sensation qui est dénouée de nouveau par l'action, pour procurer l'acte second, selon le temps, l'objet acté par le corps en action<sup>695</sup>. Il semble que ce ne soit que dans le cadre de la physique des

---

<sup>692</sup> Saint Augustin, *Confessions*, XI. Nous avons peu parlé des philosophes post-platoniciens car l'introduction de la notion de « conscience » voile, ce nous semble, d'autres questions. Il est évident également au sujet de saint Augustin que la conscience n'a absolument rien à voir avec le problème posé. Il s'agit seulement de l'impossibilité de fusionner le *discontinu* du modèle du *noûs* iranien avec le *continu* du modèle ionien.

<sup>693</sup> Aristote, *De Anima*, III, 10, 433a 16-17, trad. idem.

<sup>694</sup> C'est donc la sensation qui constitue le pont entre philosophie et théologie.

<sup>695</sup> Cf. *Métaph.*, Δ, 11, 1019a 8-10, trad. Idem : « Il y a des choses qui sont antérieures en puissance ; d'autres qui le sont en entéléchie. Par exemple, en

mobiles que l'on puisse parler de la modalité classique passé-présent-futur ; pour la raison simple suivante : nous ne pouvons sortir du présent comme présent. Nous ramenons, mortels que nous sommes, toujours le temps au prisme de notre présent (maintenant), nous envisageons le temps à partir de notre présent, maintenant auquel on soumet le passé et le futur qui deviennent alors le concave et le convexe<sup>696</sup>. D'où peut bien provenir ce décalage du temps de l'âme d'avec le temps physique qui l'entoure ? Nous pensons que l'homme a une vue déformée du temps, dès que la *génésis*, la génération vitale, nous propulse dans un présent situé par notre corps (*génésis*, temps de l'âme). L'*advenir* des vivants ramène alors sans cesse le devenir (physique) dans le présent et il en va de même pour le passé qui est sans cesse rappelé comme condition de l'action. L'*advenir* courbe le devenir physique ; le temps de l'âme est donc courbe *a priori*, c'est-à-dire avant toute perception de ce dernier par l'homme. Plus concrètement, plus l'*advenir* croîtra, plus nous aurons l'impression d'une permanence du futur (devenir physique), comme si l'*advenir* tendait à s'égaliser au devenir, venant par-là même annuler l'exercice de sa corruption<sup>697</sup>. Admettons donc que la racine de l'entéléchie humaine

---

*puissance la moitié de la ligne est antérieure à la ligne entière ; la partie est antérieure au tout, et la matière l'est à la substance. Mais en entéléchie, elle est postérieure ; car il faut bien que d'abord l'actualité ait disparu pour que la puissance existe à son tour. » ; cf. également, le livre, Θ, 8, 1049b sq. & 1050a 3. Je cite la conclusion : « Par conséquent, il est de toute évidence que la substance et la forme sont une sorte d'acte. Mais ce qu'il faut conclure non moins clairement de ces considérations, c'est que substantiellement l'acte est antérieur à la puissance. »*

<sup>696</sup> C'est le modèle de la conception historique du *cours* et du *recours* de l'histoire qu'avait proposé Giambattista Vico afin de s'opposer à la linéarité rectiligne du temps. Le convexe (*corso*) s'enchaîne au concave (*ricorso*), et cela dans le cadre d'un « *ricorso delle cose umane* », dans le cadre de la récurrence globale des affaires humaines qui est le cercle dont sont issues ces deux phases. Ce modèle aura donc aussi intégré le principe ionien d'un rééquilibrage du temps sublunaire par le temps supralunaire, en suivant le traité historique de Polybe (200-125 apr. J.-C.). En outre, G. Vico d'envisager la permanence conceptuelle de ce cycle en trois âges linéaires (divin, héroïque, humain). Le schème aristotélicien de la camusité a donc été merveilleusement repris et appliqué à l'histoire ; cf. *Science nouvelle*, chap. IV ; P. Cristofolini, *Vico et l'histoire*, PUF, 1995, pp. 73-78.

<sup>697</sup> Quelle belle illusion que de croire que le passé, enrichi de sa marche dans un futur passé, permettra de contrebalancer les possibles du devenir ; quelle belle illusion que ce domaine que l'on nomme l'histoire ! Deux variables peuvent être introduites afin de rendre compte de cette illusion : une variable sociale et une variable psychologique. La variable sociale est celle des strates historiques des genres sociaux. La noblesse, forte de son passé, défendra une permanence quasi illimitée du temps, au moins égale à sa *génésis*. L'oligarchie défendra que le temps est permanent, mais pas trop, afin de justifier sa présence à cet état, et pour laisser ouvert le possible de son évolution sociale. Et le démocrate verra dans le temps un

devra s'appuyer sur ce constat d'une irréversibilité de la *génésis*, qui n'est nullement liée à l'irréversibilité du temps physique<sup>698</sup>. Admettons, enfin, que penser l'instant présent est possible, si l'on considère que le moment présent de l'âme n'est pas l'instant de la physique. Ceci précisé, comment s'articule le membre moteur, dernier schème susceptible de nous aider à comprendre la courbure du temps de l'âme emprunté par le mouvement entéléchique ?

L'analyse de ce schème matière-forme a été posée, par analogie avec un membre vital qu'est la jambe ou le bras de l'homme<sup>699</sup>. Ce membre vital est un homéomère qui comporte naturellement quatre éléments en tant qu'unité naturelle et un *noûs* en tant qu'unité vivante. Le schème du membre moteur va nous permettre d'analyser l'articulation interne d'une unité vivante qui est un homéomère ceci plongé dans le temps physique cela. Elle est formulée en ces termes<sup>700</sup> :

« [...] si bien que si le bras était l'animal, c'est quelque part dans l'articulation que se trouverait le point d'origine de l'âme. »

C'est bien parce que le membre est un homéomère possédant le *noûs* que ce *noûs* particulier pourrait nous mener vers la compréhension du *Noûs* qui est dit universel<sup>701</sup>. Dirigeons-nous alors vers le milieu du mouvement qui doit posséder l'intelligibilité du mouvement global : le genou, pour la jambe ou le coude, pour le bras. À partir de ce milieu du membre, qui est l'articulation (*kampé*), qui sera analogiquement le

---

flux perpétuel que viendrait justifier la permanence spatiale de l'architecture sociale que sont les institutions. La variable psychologique est la suivante. Un homme coupé de toute sa *génésis* familiale dira que le temps est complètement relatif, de telle sorte qu'il n'existe pas, comme l'on peut le constater chez les psychotiques. Tel autre, conscient de ses trois générations précédentes, dira que le temps possède une certaine permanence. Quant à l'homme conscient de sa *génésis* au-delà de trois générations, il défendra que le temps est presque éternel.

<sup>698</sup> Je ne peux devenir plus vieux en étudiant l'histoire et plus jeune en étudiant le futur. Je suis irrémédiablement borné par ma *génésis* qui suit son cours et cela indépendamment du devenir physique.

<sup>699</sup> Si donc la marche des animaux ne peut être la preuve de leur engagement dans l'advenir, leurs membres peuvent encore servir de modèle pour penser la fonctionnalité du mouvement, cf. *Marche des animaux. Mouvement des animaux*, 4, 705b-706a, trad. P. Louis, CUF, 1973.

<sup>700</sup> Aristote, *Marche des animaux*, 9, 702a 31-32, trad. idem.

<sup>701</sup> Ceci est exprimé très clairement en DMA, 8, 702a 31 : « Par conséquent, si l'animal était l'avant-bras, l'origine motrice de l'âme serait quelque part dans ce lieu l'articulation du coude. », ou dans la traduction de Labarrière : « si bien que si le bras était l'animal, c'est quelque part dans l'articulation que se trouverait le point d'origine moteur de l'âme. »

présent, on peut distribuer le passé, qui sera logé au niveau du membre antérieur et le futur, qui sera logé au niveau du membre postérieur. L'articulation sera donc un milieu (*meson*) entre les deux bornes du temps qui sont les extrémités des membres. L'une des extrémités, le membre antérieur est attaché au corps qui lui procure son point d'appui interne, alors que le membre postérieur prend son appui interne sur l'articulation elle-même en se projetant vers son point d'appui externe<sup>702</sup>. Comment allons-nous savoir qu'un animal va engager une action dans le futur physique ? Comment donc savoir qu'il est en puissance d'agir ou en repos ? On va observer que l'animal va fléchir ses membres moteurs. Toutefois, si un animal est endormi, il pourra bien avoir les membres moteurs courbés, sans que ceci soit l'indice d'une puissance. Le pli du membre moteur n'est donc pas le signe de la puissance de l'agir seul. Il y a un cas contingent, ce cas est celui du sommeil et aussi un cas accidentel, le cas où le membre moteur est endommagé. Il convient donc de trouver un autre attribut présent qui manifesterait la puissance d'agir. Entre la puissance et l'acte (action) au regard de la temporalité physique, nous devons analyser plus attentivement le rapport *génésis-entelecheia* du vivant, en rapport avec le temps de la *kinésie*, qui déploie cette temporalité de l'âme afin de l'engager dans la temporalité physique rectiligne. Le deuxième indice est le grossissement des muscles, manifestation qui semble signaler qu'un flux vital qui est le sang a été transmis au membre, dans le registre phénoménal. On peut alors inférer immédiatement qu'une « intention » est en puissance de se manifester. Et nous constatons que c'est toujours la courbure qui est un *tekmerion premier* puisque le mollet ou la cuisse grossissant dessinent encore une courbe convexe. Il y aurait donc bien un rapport entre la courbure et l'intention. Or, seul le présent peut expliquer qu'une intention existe,

---

<sup>702</sup>Comme l'avance parfaitement P.-M. Morel, qui résume les chapitres I à IV : « D'une manière générale, le principe de base de la mécanique du DMA stipule qu'aucun mouvement ne peut se produire sans un point d'appui ou un principe immobile, l'animal devant disposer, non seulement de points d'appuis externes (terre, air, eau), mais aussi d'au moins un point d'appui interne. », « Volontaire, involontaire et non-volontaire dans le chapitre XI du DMA d'Aristote », in A. Laks & M. Rashed, *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, pp. 167-183, p. 180. Nous soutenons également que cette théorie générale des mouvements est applicable à tous les autres mouvements.

sans quoi la *phantasia* n'aurait pas été déclenchée et en retour, aucun flux n'aurait pu être envoyé au membre, afin de tendre vers l'objet présent. *De facto*, le membre antérieur, qui a grossi, montre que le passé a été activé et la contraction du membre postérieur montre que le futur en est formellement le moteur. Si l'on analyse de près le mouvement des membres, on constate ainsi que lorsque le mouvement se déclenche, ils tendent à prendre une configuration se dirigeant vers une forme linéaire rectiligne, une station tendue, accomplissant leurs programmes d'action et offrant par-là même à l'observateur le signe que le mouvement est accompli et donc fini, ayant totalement achevé l'ensemble de ses possibles<sup>703</sup> : la courbe anguleuse est en effet devenue une droite rectiligne. Il faut donc admettre que le mouvement entéléchique tendra vers la linéarité rectiligne, pour épuiser ses possibles et s'accomplir ; tout du moins si l'on veut bien achever jusqu'à son terme cette analogie. Si l'on zoome encore plus qu'observe-t-on au niveau de l'articulation, du point de vue non phénoménal, au regard du schématisme théorique, schématisme qui se passe de l'intention ? Nous avons, avant tout mouvement de la *phantasia*, avant tout *motus operandi*, une droite linéaire que forment ces trois parties. Dès qu'il y aura un mouvement, un angle va se former proche de son milieu, avant qu'un mouvement inverse retende vers la linéarité, en annulant cet angle. Il y a formation d'un angle, avant que cet angle soit annulé. La mesure de l'angle peut donc nous donner la longueur quantitative possible du mouvement kinésique, sa puissance au regard de la quantité. Plus l'angle formé sera important, plus le mouvement sera long ou puissant. Par exemple, pour taper dans un ballon, l'angle formé par la jambe est d'autant plus important que le ballon doit être propulsé loin. C'est bien la mesure de cet angle qui pourrait rendre non nécessaire le recours à l'intention comme potentialité du mouvement. L'angle est la quantité introduite dans la qualité, dans le continu du membre. La potentialité du mouvement se mesure, en son milieu, par le pli de l'angle, pli qui détermine la *dunamis*

---

<sup>703</sup> Ce n'est que la technique qui rend obsolète cette analogie. En effet, *a contrario*, par exemple, appuyer sur une gâchette de fusil nécessite que le doigt passe d'une station linéaire à une station angulaire, précisément parce que le mouvement de propulsion a été placé au sein de l'outil.

du mouvement en action. L'actualisation du mouvement entéléchique peut donc être comprise et analysée par la mesure de l'angle que forme la *dunamis* du mouvement en cours d'accomplissement. Précisons alors, de façon fonctionnelle, le fonctionnement de l'action qui manifeste le passage de la *génésis* à l'*entelecheia* en utilisant le mouvement kinésique. Lorsque les membres moteurs forment un angle (pliure), lorsqu'ils sont en station angulaire, on sait qu'ils sont au repos, en puissance d'un mouvement. C'est le phénomène, par exemple, des mouches que l'on tente d'attraper, mais qui ayant déjà fléchi leurs membres moteurs, s'envolent sans qu'on puisse les attraper<sup>704</sup>. Au moment où la mouche a fléchi ses membres moteurs, l'on sait qu'elle est en puissance de mouvement, et par-là même que l'on pourra difficilement la saisir. Ainsi, en va-t-il du moment de l'âme dont on affuble une intention pour mieux taire notre capacité à l'appréhender. Or, l'activité schématique elle, contrairement à la phénoménologie, le peut, parce que c'est une activité *a priori*. Schématiquement, l'angle formé entraîne le rapprochement de l'extrémité du membre inférieur, de l'extrémité du membre supérieur. Le passé semble donc se rapprocher du futur autour de l'articulation qu'est le présent, mouvement fonctionnel irrigué par l'advenir, irrigué par le temps de l'âme. De telle manière que le temps de la fonction se courbe à partir de ses deux extrémités, que sont le passé et l'avenir, pour être toujours pensé, au regard du vivant, au regard du temps de l'âme, comme non-linéaire. Engagé dans la *génésis* vitale, le temps est courbe, ou, pour le dire comme Aristote, toujours de forme camuse.

---

<sup>704</sup> Bien sûr, ce *pli* des organes moteurs des *étants* vivants ne doit pas être rapporté au *pli messianique* des idéologies utopiques (K. Marx, H. Hess, E. Bloch, C. Péguy). Gérard Bensoussan le définit comme suit : « *Le pli fracture l'uniformité linéaire en ceci-qui-est là et cela-qui-vient. Cette stratification entrecroise succession et superposition, contemporanéité et espérance, instantanéité et patience. Le pli constitue une structuration interne du temps historique, soit une disjonction mobile et invisible : on ne sait jamais sur quel aujourd'hui se plie l'événement.* », *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, p. 158. Pourquoi ? Premièrement, parce que le terme du mouvement historique n'est pas le terme du mouvement du sujet. L'homme meurt alors que l'histoire, qui peut prendre plusieurs *génésis* en même temps, ne peut mourir. Il ne pourrait donc y avoir de fin de l'histoire que si toutes les *génésis* des hommes cessaient, c'est-à-dire s'il ne restait qu'une seule génération dans le monde, hypothèse qui ne manquera de rappeler l'âge de Cronos hésiodique !

Est-ce à dire que notre rapport au monde est nécessairement idéologique et cela de façon *a priori* dans la mesure où notre temps de l'âme est courbe, alors que le temps physique est toujours linéaire ? Est-ce à dire que, dès que nous venons au monde (*génésis*), nous en sommes séparés (*phusis*) et que nous tentons de nous y réintroduire par l'idéologie (*dunamis*) ? Est-ce à dire, comme les mégariques, que finalement notre rapport au monde est toujours du registre du changement, dans la mesure où nous sommes coupés du temps physique en lui-même. La réponse est non. Pourquoi ? Parce que, précisément, le mouvement entéléchique est ce mouvement qui noue le temps de l'âme avec le temps physique, lors de toute action initiale. La *génésis* est donc toujours en relation avec la *dunamis* et cela de façon *a priori*. L'homme, fort de son temps de l'âme, peut donc échapper à toute idéologie, tout en restant vivant. Dans un cas pur, on pourrait même affirmer que les deux extrémités du temps pourraient se rejoindre pour former un cercle, si ce mouvement de rapprochement était instantané, c'est-à-dire, si ce mouvement échappait par miracle à son incorporation dans le corps humain. Ne serait-ce pas, du reste, le propre de l'intuition, produite par la *phantasia*, que d'opérer de cette manière, en s'arrimant à un universel inconnu qui lui servirait de point de bascule ? Pourtant, il ne semble pas possible d'atteindre le nouage imaginaire de la *phantasia* elle-même, dans la mesure où le temps de l'âme qui en est issu est constitutif de notre présence. C'est presque du registre du hasard si la *phantasia* qui est à l'origine imaginaire du temps, soit aussi à l'origine imaginaire de l'espace, de telle sorte que des schèmes puissent nous offrir une conception du temps de l'âme, comme l'avait suggéré Emmanuel Kant. C'est la propriété du continu du temps physique qui explique *a priori* que la réalisation du mouvement entéléchique ne pourra être simultanée. La linéarité de ce mouvement peut être modélisée à l'aide de schème comme le schème de la camusité qui montre que le mouvement tend vers un terme (une fin, une borne). Cependant, précisons que ce terme n'est pas forcément atteint, car le mouvement entéléchique n'est pas dans un rapport univoque avec son terme, comme l'est le mouvement kinésique. En effet, si le mouvement kinésique tend vers un terme unique (un autre même), le

mouvement entéléchique est découplé d'un tel terme univoque, il peut alors devenir le contraire de ce qu'il était et prendre autant de termes d'achèvement qu'il veut, tant que ce terme est un autre en tant qu'autre. Ce mouvement est donc manifestement qualitatif ce qui explique qu'il ne peut être rapproché du mouvement quantitatif de la *kinésie* en son essence première. C'est la raison pour laquelle rien ne vient garantir *a priori* qu'un mouvement entéléchique tende nécessairement vers son terme. Qui plus est, en s'actant, le mouvement entéléchique s'engage dans la corruption, c'est la raison pour laquelle il peut atteindre un terme par hasard ou par chance, ce qui est véritablement spécifique à la sphère animée. Ce principe d'intelligibilité du mouvement entéléchique semble au cœur des vivants et cela dès les êtres vivipares. Ce modèle est donc applicable à l'âme elle-même, ce qui implique bien, et nous le confirmons, que la *phantasia* sera fonctionnellement, comme le corps calleux au point de vue anatomique, à l'articulation (*kampé*) entre le *noûs* iranien et la *noûs* ionien, entre le *noûs kubernetes* et le *noûs pathêtikos*. Le *noûs kubernetes*, par son inamovibilité donne le point d'appui interne alors que le *noûs pathêtikos* en relation avec la perception (*l'intellect passif* selon Averroès) procure le point d'appui externe de toute action à réaliser.

Cette comparaison avec le corps calleux nous amène à penser que l'analyse du Stagirite demeure tout de même formelle, bien que cette forme soit matérielle (le camus, le membre moteur). Or nous recherchons finalement ici plus une matière-formelle matérialisée, des homéomères qui ne sont pas forme mais à l'origine de la forme, en tant que partie, par le moyen de la fonction. Or dans le développement présent il n'est pas fait allusion au tendon qui relie justement le muscle (matière en tant que « molle ») avec l'os (forme en tant que « dure »)<sup>705</sup>. Tout se passe comme si l'analyse fonctionnelle s'était trop finalisée en insistant sur le flux de

<sup>705</sup> *τένωον* vient du radical *τείνω* (étendre) et signifie « parties étendues », « partie allongée ». Les homéomères rassemblent plusieurs substances biologiques. Cf. *Histoire des Animaux*, 511b 1-10 ; *Parties des Animaux*, A 646a 20-22, 647b 10-29, 653b 31-32. Le type « mou ou liquide » comprend le sang, le sérum, la graisse, le suif, la moelle, la semence, la bile, le lait, la chair (et leurs analogues). Le type « sec » comprend l'os, l'arête, le cartilage, la peau, la membrane, le tendon, le poil, l'ongle, le vaisseau (et leurs analogues). Enfin, la famille des « excréments » comprend la matière fécale, le phlegme, la bile jaune et la bile noire.

sang comme moteur de l'analyse musculaire et avait donc négligé le tendon efficient. Transporté par la fonctionnalité, il est facile en effet de se laisser porter par la finalité. On retrouve pourtant en *Physique* une analyse qui doit nous arrêter et qui a fait l'objet de beaucoup de commentaires que nous ne reprendrons pas (II, 2 194b 9-15) :

*« Jusqu'à quel point, donc, le physicien doit-il connaître la forme et l'essence ? N'en va-t-il pas comme pour le médecin qui connaît le tendon, et le forgeron, le bronze : jusqu'à un certain point, à savoir que chacun est en vue de quelque chose ? Et son étude porte sur ce qui est séparable par la forme quoique donné dans une matière, car c'est un homme – et le soleil – qui engendrent un homme. Mais ce qu'il en est du séparable, et ce qu'il est, c'est la fonction de la philosophie première que de le déterminer. »*

Ce qui est étonnant dans ce passage c'est que le tendon semble être le *punctum remotum* de l'essence concevable par le médecin par l'analyse fonctionnelle, comme le forgeron doit bien maîtriser l'alliage qu'est le bronze<sup>706</sup>. Si donc nous devons maîtriser un certain art philosophique, suivant cette vision prométhéenne indo-iranienne que nous ne partageons pourtant pas, nous finirons par l'analyse de la tension du tendon comme ultime « équilibre » en mouvement devant rendre compte du mouvement entéléchique qui s'en dégage. Si le tendon est le *meson* entre la chair et l'os, au sein même du mouvement, il peut alors être le lieu également de l'introduction de la mesure-mesurante, comme l'angle l'a été précédemment. Le tendon d'Achille<sup>707</sup> exprime déjà chez Homère que le tendon serait porteur de toutes les fonctionnalités du combattant, son atteinte par l'ennemi entraînant non la mort (contrairement à l'analogie avec le *kairos*) de ce dernier, mais la mise « hors jeu » de toute fonctionnalité. Le tendon (*ovtos*, *ontos* en grec) est rapprochable de l'*ontologie* par homonymie puisque le génitif masculin singulier de ὄν, ὄν (« être ») est également *ovtos*, nous sommes donc, ce semble, au sommet de la contrescarpe de l'être du temps qui doit conduire à la

---

<sup>706</sup> D'habitude Aristote met en contiguïté le bronze et la chair et non le bronze et le tendon de telle manière que l'on comprend que le tendon est devenu un homéomère identifié comme *tekmerion*, cf. R. Charadonna, « la chair et le bronze. Remarques sur Métaphysique Z, 11 et l'interprétions de M. Frede et G Patzig », *Les Études philosophiques*, 2014-3, pp. 375-388.

<sup>707</sup> Le *tenōn*, le tendon et non le talon d'Achille.

demeure de l'être. On retrouve une occurrence en *Métaph Z* 17, 1053b16-18 en ὄντος εἴρηται λόγοις. L'articulation qu'est le tendon n'est pas une articulation entre deux formes comme l'articulation platonicienne (comme la symphyse entre deux os, entre deux formes séparées par du vide ou un milieu aqueux) mais bien une articulation entre forme et matière et donc cette articulation est déjà temporalisée (au niveau des quatre éléments), contre l'harmonie platonicienne des figures pythagoriciennes que ce dernier n'a pas comprises faute d'avoir été manifestement initié<sup>708</sup>. Nous croyons bien, en effet, que Platon n'a pas compris que le tétractys de Pythagore était doué de mouvement propre (*per se*) en tant qu'unité première de mouvement, unité présente dans tout mouvement et tout *noûs* particulier, le *Noûs* (universel) devenant alors mouvement premier. Analyser le tendon c'est donc bien analyser la *fonctionnalité première* elle-même en tentant de freiner le déroulement irréversible de la cause finale (devenir en ceci) qui est en elle, afin de retrouver la cause efficiente dans ce mouvement-là que l'on pourra ensuite abstraire par le schématisme *a priori*. Le tendon a une fonctionnalité efficiente binaire comprise entre le « tendu » et le « relâché ». Or, on retrouve cette caractéristique dans l'analyse des mouvements en *Génération des animaux*, IV 3, 768b 5-10 (trad. David Lefevre) :

« Mais de manière générale, voici ce qu'il faut prendre pour principes : d'une part, celui selon lequel, parmi les mouvements, certains sont en puissance ; et, d'autre part, les deux autres selon lesquels, s'il est dominé, le mouvement dégénère vers son opposé, tandis que s'il est relâché c'est vers le mouvement consécutif ; s'il se relâche peu, c'est vers un mouvement proche, tandis que s'il se relâche davantage, c'est vers un mouvement plus éloigné. »

Ce développement est effectué dans le cadre de la recherche sur les monstres et la ressemblance entre générant (A, père,) et généré (a, ou b petit, enfants). Si un mouvement est dominé (par exemple le nez camus chez le père), alors le nez plus aquilin de la mère dominera, le nez du

<sup>708</sup> Hegel cite Héraclite également en posant le non-être non issu de l'articulation : « διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασιν », *Metaphysica*, éd. W. Jaeger, Oxford, Oxford University Press, 1957, p. 13.

petit devient plus aquilin puisque le principe femelle domine. Le mouvement de A vers b est alors qualifié de dégénéré puisqu'il tend vers son opposé alors qu'il devrait tendre vers lui-même pour assurer la ressemblance entre générations (A → a'). Pourquoi alors s'il est relâché, il ne tendra pas vers l'opposé de l'autre mouvement mais vers le consécutif comme la dialectique hégélienne ? Le consécutif temporel est ici le petit qui ressemble au père et le mouvement proche est le mouvement issu d'un relâchement relatif, on obtiendrait de la sorte une lignée qui serait justement une droite en recherche de rectilignité. Il y a donc un modèle formel derrière cet exemple de la génération des animaux une proportion entre le même et l'autre qui est sous-tendue par une échelle entre le tendu et le relâché. Trop de tension mène à l'altération du mouvement qui tend alors vers son opposé, alors que trop de relâchement entraînera une négation totale de l'altérité. La temporalité est alors dominante (le consécutif) puisque la tension et donc le simultané est qualifiée alors de « dégénérée ». On sait que le Dorien Platon (*République*, III 398e-399a) oppose les harmonies « relâchées » aux harmonies « austères » (dorienne, phrygienne) qualifiant les premières (lydienne, mixolydienne, iastienne et syntolydienne), de « suaves » « plaintives » et « molles » à l'opposé de la conception qu'il défend en musique, c'est-à-dire trois notes devant servir à la tension générale, comme dans l'analyse du membre moteur de son élève, trois parties<sup>709</sup>. Jean-Luc Solère va ensuite nous offrir son analyse afin d'achever ce travail<sup>710</sup>. Il se trouve que cette opposition entre la « tension » (ἐπίτασις, *epitasis*, *epi-teineim*, étirer) et le « relâchement » (ἄνεσις, *anesis*) a été au fondement de l'analyse du concept moderne d'*intention*<sup>711</sup>. Avancer donc que se cache un mouvement entéléchique derrière les mouvements kinésiques des animés,

---

<sup>709</sup> Ilias Simbidaros, « L'harmonie "austère" chez Platon selon Pseudo-Plutarque et Aristide Quintilien. Pratique musicale et pensée philosophique dans l'Antiquité tardive », in *Musiques et danses dans l'Antiquité*, Presses universitaires de Rennes, 2011. La vision de Platon est indo-européenne stricte et ne souhaite pas de mélange avec la vision ionienne et phénicienne du monde. C'est la raison pour laquelle on retrouve le ternaire indo-européen selon la conceptualisation de Dumézil.

<sup>710</sup> Jean-Luc Solère, « Tension et intention. Esquisse de l'histoire d'une notion ». In Lambros Couloubaritsis & Antonin Mazzù (eds.), *Questions sur l'intentionnalité*. Bruxelles, Belgique, 2007, pp. 59-124.

<sup>711</sup> Jean-Luc Solère (2007), p. 61.

reviendrait finalement au même que d'admettre une *intentio*. Les amateurs d'harmonie comme Platon utiliseront ce couple gémellaire afin de rendre compte de la musique de la lyre comme en *République* 349e 12-13. Mais ce sens ne peut être celui recherché car le but de l'harmonie est d'atteindre un *akmé* alors que nous recherchons l'*akmé* dans toutes les parties du mouvement et particulièrement en son milieu expressif. Partout où Platon voit une tension harmonique entre corps et esprit il faut y voir étouffement d'un cri, rationalisation grossière de l'irrationnel, remplissage para-noïaque d'une béance plaintive qui se plaint néanmoins toujours, vulgarité tragico-dorienne, (*Phédon* 85b 4 – c7, 92a 8-9, 93a 8- e 6). Il n'y a pas d'harmonie structurale puisque l'harmonie serait équilibre et donc cessation du temps, ce qui est impossible si cette harmonie doit intégrer la physique. L'harmonie serait donc inapparente comme l'avance Héraclite, ce qui implique qu'elle serait inaudible, invisible, indolore... La tension donnerait le dur, le relâchement le mou, les éléments seraient donc bien issus de formes animées dont les mutations formelles engendreraient l'état visible (dur-mou), ce qui impliquerait qu'il devrait exister des principes communs entre les contraires. Nous le savons depuis Anaxagore, puisqu'Anaxagore admet que les contraires sont tous issus du *Noûs*, l'articulation du *Noûs* en *noûs* particuliers devrait donc être à l'origine de la doctrine des opposés, opposés qui sont toujours des opposés ceci et jamais des opposés non-ceci, comme le néant puisque le néant ne peut pénétrer dans le vide ceci. Pour les stoïciens, comme le rappelle J.-L. Solère, c'est le modèle de la *périchorésis* iranienne qui sera repris afin de rendre compte d'une *intentio* dans le monde<sup>712</sup>. Sémantiquement, *intendere* a alors le sens de tendre vers (*intentus* : intention) mais aussi de « tendu », « gonflé », ce qui est l'analyse finaliste fonctionnelle du membre moteur du DMA. Mais, il peut aussi signifier, « plus fort », « plus intense », venant par là faire porter la tension à la matière même. L'âme étant mouvement, elle sera alors sujette à des tensions qui seront alors qualifiées d'*intentio*, retrouvant ainsi la notion aristotélicienne d'âme-

<sup>712</sup> Jean-Luc Solère (2007), p. 63. (mouvements centrifuge et centripète)

entéléchie, dans le sens de l'âme-courbable. Couplée avec la perception, l'*intentio* deviendra *attention-conscience* et la conscience pourra gagner en intensité en percevant mieux, en augmentant intensivement l'acuité visuelle du monde, de telle sorte que la vision formelle optimum serait alors le monde lui-même et donc que l'âme serait remontée à son intention première qui est elle-même dans le monde ci, se rendant alors compte ultimement que si l'homme est dans le monde, il n'est pas de ce monde<sup>713</sup>. La physique culminerait donc dans une ontologie première qui est l'objet de la présente étude. La notion d'*intentio* chez saint Augustin est également un reliquat de la mythique harmonie, puisque cette dernière, au sein de la vision, avait pour fonction de fixer l'objet dans le mouvement<sup>714</sup>. En fixant l'objet dans le mouvement, il est obvie que ce dernier perdra son mouvement interne comme partie du mouvement global, sa latéralité dans l'espace et sa corruption qui pourrait être aussi à l'origine de l'intensité par le biais de la *stérésis*. Vision fovéale et périphérique seraient opposées, statique et dynamique seraient alors inconciliables, comme l'éternité et la temporalité. La sortie du dualisme augustinien fut peut-être une illusion tant l'image sera désormais prise en charge par l'esprit, laissant le corps retrouver cette fonction qu'au temps de la parousie et tant la *distensio animi*<sup>715</sup> ne peut procurer finalement qu'un cercle, cercle qui finira bien par exclure ma présence clivante du maintenant. C'est Alhazen qui rendra aux « images » (*species*) leur incorporation dans le corps intérieur ceci (corps) et extérieur (objet) dans son traité sur l'optique. Le signe n'est pas que le produit d'une *intensio* mais aussi le produit de l'objet qui se signe lui-même au regard d'une fonctionnalité culturelle qui peut ou souhaite l'accueillir (*ma'na-tekmerion*). Et ce sera finalement saint Thomas qui

---

<sup>713</sup> J.-L. Solère dans son commentaire de l'intention chez saint Thomas (« La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie*, vol 24, 1989, pp. 13-36, p. 25) : « Donc le sujet parfaitement connaissant est identique à l'objet parfaitement connaissable. Autrement dit, dans l'Intelligence parfaite, toujours en acte, l'Intelligible et l'intelligence sont un – et cette unité est le modèle de toute intellection. »

<sup>714</sup> Jean-Luc Solère (2007), p. 79.

<sup>715</sup> Ce terme a été plaqué par nous sur le temps, il y a *distantio animi* quand il y a deux instants co-présents, le présent de l'objet et son image dite alors « idéologique ».

inclura cette problématique de l'intention au sein de l'hylémorphisme indiquant, dans la paraphrase latine de J.-L. Solère<sup>716</sup> :

« Dans le passage de la puissance à l'acte qui constitue proprement le mouvement, la forme terminale est déjà présente dans le mobile, mais en cours d'acquisition, non encore pleinement réalisée, donc sur un mode intentionnel. »

L'être incomplet (*ens incompletum*) passe à l'être complet par l'intention qui réalise la complétude initiale de laquelle l'*ens* s'est séparée en s'engageant dans le particulier et qui le fait propre (ceci)<sup>717</sup>. Dans le cadre de l'analyse de saint Thomas, il est manifeste que toutes les intentions diverses et variées peuvent alors être rapportées au tout incomplet dont elles sont issues et qui lui donne leurs impulsions ; ce mouvement de complétude devant *a posteriori* être nommé « mouvement entéléchique ». Il nous faudrait donc penser par ombres chinoises ou comme les portraits de Galton dira Freud, pour obtenir, du noir inconnu, le blanc connaissable et inversement par négation. L'entéléchie rentrerait en rapport avec l'intention par *subsumption*, faisant des intentions, des parties, liables, articulables, au tout animé du mouvement, ce qui rapprocherait cette notion davantage de la pulsion de vie-mort chez S. Freud, voilà ce qui peut être ajouté. Néanmoins, cette analyse demeurerait finaliste, dès lors comment, de manière efficiente, rendre compte du « remplissage » de l'incomplétude guidé par les intentions (*intus tensio*) et finalement par le mouvement entéléchique plus global ? Il faut soustraire toute finalité du terme pour retrouver son efficience. *In-tension* (*in-tendere*), signifie simplement « dans la tension », « qui se loge dans ce qui est étiré par-devant et par-derrrière », ce qui donne en anglais le champ lexical du déséquilibre (stress, crispation, angoisse). Les penseurs chrétiens jusqu'à Heidegger n'analyseront que la tension avant (tension avant) laissant la tension arrière et la tension sous-

<sup>716</sup> Jean-Luc Solère (2007), p. 107. Dans son premier article sur « La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie*, vol. 24, 1989, pp. 13-36, J.-L. Solère ne fait pas mention de ce passage tiré du *Scriptum super Sententiis* (Avebury, London and Trowbridge, 1980, p. 35.).

<sup>717</sup> Il n'y a pas chez saint Thomas comme chez Aristote, comme chez Alhazen des unités de sens (matérielles ou formelles) qui s'extrairaient de l'objet pour venir pénétrer l'œil. Pourtant les homéomères en tant qu'unités fonctionnelles doivent bien être en mouvement en ce qui concerne les animés.

jacente. Or, qu'est-ce qui se loge dans la tension ? De la force d'abord, mais la notion de force ne fait que reprendre la notion *aïon* archaïque et cela culminerait alors dans une nouvelle notion finale de « force vitale », dans un « vitalisme » qui ne serait qu'un retour aux origines, comme l'éternel retour nietzschéen. J.-L. Solère de conclure son article ainsi :

« En outre, l'intention est pensée essentiellement à travers la catégorie du mouvement [...] et comme telle elle croise le concept d'*intensio*. »

C'est bien justement par le concept d'*intensio* qui fait passer le tendu au relâché et le relâché au tendu que nous devrions trouver le ressort de l'intensité qui guide, qui contrôle, comme le *Noûs* contrôle l'*intention*.

Nous ne savons pas si le tendon a précisément fait l'objet des études biologiques sur les fibres à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et ce que doit ce mouvement au rationalisme padouan, mais il existait alors un mouvement biologique qui prenait la fibre comme le fondement du vivant, notion de fibre vers laquelle Boerhaave, dans la lignée des Glisson, Malpighi, Borelli, Baglivi, et de Haller, le tendon nous propulse<sup>718</sup>. Dans cette perspective la partie n'est plus définie par son « aspect », sa « configuration » mais par sa réaction spécifique à l'excitation, les différentes réactions à l'excitation extérieure devant donner les limites des fonctions entre elles, ce qui était en fait un retour à la véritable signification des homéomères<sup>719</sup>. Le vitalisme contestera ce courant alors que pour Kant et saint Thomas, ces deux courants abordent la « fonction » selon deux dimensions complémentaires<sup>720</sup>. Le tendon est

---

<sup>718</sup> Nous suivons ici les développements de Philippe Huneman dans son ouvrage *Métaphysique et biologie*, opus cité, pp. 55-84.

<sup>719</sup> Philippe Huneman cite Haller à ce sujet : « *J'appelle partie irritable du corps humain, celle qui devient plus courbe quand quelque corps étranger la touche un peu fortement [...] l'irritabilité de la fibre est d'autant plus grande qu'elle se raccourcit davantage [...]. J'appelle fibre sensible dans l'homme celle qui, étant touchée, transmet à l'âme l'impression et contact.* »

<sup>720</sup> Il faut ici faire état d'un problème kantien manifeste. En effet, dans *L'Unique fondement d'une preuve de l'existence de Dieu* (1763) Kant opère une distinction dans la finalité elle-même qu'il divise en « ordre » et en « technique ». L'ordre est l'agencement des parties au sein d'un tout et la technique rend compte de la fonctionnalité des parties. Ce n'est pas la finalité qui inclut ces deux paramètres mais la *fonction* elle-même qui peut être prise selon la cause finale ou la cause efficiente bien qu'elle réunisse les deux dans son action. Le glissement se fait peut-être chez saint Thomas qui range sous *l'intentio fluens*, l'intention de l'entéléchie et la cause instrumentale alors que l'entéléchie doit inclure au contraire *l'intentio*

constitué de fibres dont l'entrelacs donne un faisceau, comme l'exemple du filet de pêche des pythagoriciens que nous avons abandonné en suivant l'esprit d'Aristoxène<sup>721</sup> pour tendre vers la finalité aristotélicienne. Cet entrelacs étant sensible, il peut être excité dans toutes ses parties, comme l'ensemble des *neurâ* que sont les tendons, les ligaments ou les nerfs<sup>722</sup>. Suivant la définition donnée par Haller, nous verrons se former à l'endroit du contact, une courbe convexe ou concave selon le référent, dont l'intensité sera transmise à l'âme qui contrôle l'ensemble de ces sensations secondes. La façon dont l'excitation marque le faisceau est identique à celle de la pénétration du poisson dans le filet, formant une courbe convexe devant lui, au moment de l'impact dans le filet. Selon les genres de filets, nous aurons également des genres de sensibles rangés selon le plus ou moins, ce seront les trois genres de vie aristotéliciens liés aux trois types du sentir. La courbure fibreuse première sera alors à l'origine du temps puisqu'il n'y a pas de temps sans sensation, sans sensibles. Cette métaphore du filet range manifestement le temps ceci (le temps humain) du côté de la courbure, de telle manière que nous ne dirons pas que c'est l'âme qui est courbe mais bien le temps qui l'anime de telle sorte que le mouvement entéléchique, suivant cette analogie, sera également non rectiligne. Le temps physique sera, par opposition, le temps non-courbé, le temps linéaire rectiligne non-humain, non animé.

Peut-on désormais relier cette courbure aux énigmes orphiques, lieu mystérique d'où provient la métaphore du filet afin de comprendre le rapport mort-vie que « transporte » le mouvement entéléchique ? Aristote

---

*fluens* si l'on distingue bien le temps de l'âme du temps physique. (J.-L. Solère, p. 107).

<sup>721</sup> Fragment DK B11, cf. note 275 du présent travail. Nous avons enfin trouvé l'origine de cette comparaison qui est le poème *Filet* attribué soit à Zopyre soit à Brotinos, selon la Suda s.v. Ὀρφεύς (fr. 403 B. = Test. 223 K.), cf Alberto Bernabe, « Orphisme et présocratiques : bilan et perspectives d'un dialogue complexe » in André Laks, (dir.) ; Louguet, Claire (dir.). *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? What is presocratic philosophy ?* Presses universitaires du Septentrion, 2002, pp. 205-247.

<sup>722</sup> *Neupá* signifie « nerf », « ligament », « tendon », mais aussi « corde d'arc », « corde d'instrument » quand on le rapproche au sanskrit स्नावन *snávan* (« tendon ») comme le *sinew* anglais, alors qu'en français cela a donné via le latin l'adjectif « sinueux » (*sinuosus*, de *sinus*, pli). On a donc retrouvé l'origine du sanskrit qui est bien le tendon sans le savoir et le pli duquel nous sommes partis.

avance bien en *Phys.*194a 32 l'énigme première suivante : « *Il est en possession du terme pour lequel il est né*<sup>723</sup>. » Comme le poète en question n'est pas cité par le Stagirite, nous mettrons cette citation en rapport avec une autre citation d'Alcméon selon laquelle : « [...] *Alcméon dit que les hommes meurent parce qu'ils ne peuvent rattacher le début et la fin*<sup>724</sup> ». Entre le mort qui ne peut rattacher le début à la fin et l'homme qui possède sa fin, il y aurait bien l'intervalle du « génie » de l'entéléchie comme le dira Goethe, dans cette même perspective. Toutefois, et on comprend toute l'ironie d'Aristote à ce sujet, ramener la fin au début, c'est l'activité quotidienne de la *phantasia* lors de toute action, ce que nous avons vu en commentant le passage du *De Anima* III, 10, 433a 16-17. Aussi ce finalisme béat peut être rendu aux lieux de culte puisqu'il n'est pas nécessaire à la connaissance qui l'a rendu caduque depuis fort longtemps... Plus analytiquement, certains hommes accrochent la fin et en font une possession alors que d'autres nullement, ce qui est justement l'objet de notre recherche sans plus de valeur ajoutée<sup>725</sup>. Pour ne pas sombrer dans ces théories orientales de la conscience, de l'hyper-conscience, de l'éveil des « endormis » aurait dit Héraclite, il faut encore analyser la texture du tendon. Plus la fibre est excitée plus elle devient petite, plus elle se raccourcit alors que quand elle est restituée cette force accumulée tend vers la plénitude de son extension, elle devient grande et tend vers le relâchement total. Le tendon possède des fibres élastiques pour assurer le fonctionnement de *meson* entre matière (musculaire) et forme (osseuse) et sa texture en est l'expression même puisque cette dernière n'est ni molle ni dure mais assez molle pour emmagasiner l'énergie du muscle et assez dure pour la

---

<sup>723</sup> In situ, nous avons : « *C'est aussi pourquoi le poète a été ridicule d'aller jusqu'à dire : "il est en possession du terme pour lequel il était né."* », trad. Pierre Pellegrin.

<sup>724</sup> In Pseudo-Aristote, *Problèmes*, XVIII, III, 916a 33 (fr. D-K 24 B 2) et *Les Débuts de la philosophie des premiers penseurs grecs à Socrate*, opus cité, 2016, p. 833, sous-partie « Sommeil et mort » (D 31-D 32).

<sup>725</sup> Il semblerait alors que tout l'effort consisterait à rendre manifeste un mouvement usuel. Que A tende vers b est le support de ce cheminement, ce qui a donné le *tat twan asi* de la Véda au niveau de la théorie des valeurs.

transmettre à l'os. Aristote précise bien dans son *Histoire des animaux*<sup>726</sup> :

« La nature du tendon est d'être fissile dans sa longueur, mais insécable dans sa largeur, et d'avoir beaucoup d'élasticité. Autour des tendons il se forme une humeur muqueuse blanche et collante, qui les nourrit et dont il semble bien qu'ils proviennent. »

La première phase de l'*intensio* est la phase de l'*energeia*, la seconde phase est celle de l'*intentio* entéléchique et les deux sont reliées par la *tentio* qui est mouvement de A vers b. Si maintenant on sort de l'analogie sans théorie des proportions<sup>727</sup>, alors on doit considérer que l'entéléchie est un mouvement de contrôle d'un ensemble de fibres élastiques qui relie constamment la sensation des objets externes et les données de la sensation interne, ensemble auquel elle donne le *tempo* (temps), suivant le métronome du rythme circadien guidé par la lumière. L'entéléchie toujours en mouvement permet aux données sensorielles internes de ne pas se figer en « monde » (« conglomérat hérité ») et aux données extérieures de ne pas trop liquéfier l'ensemble fonctionnel (perpétuel changement qui entraînerait une supériorité du sommeil sur la veille pour s'y adapter constamment). On aurait alors une équipotence entre la périchôrèsis du *noûs* iranien et le rythme circadien au niveau du *noûs pathétikos*, les deux mouvements étant des mouvements de portage par rotation unifiant le divers<sup>728</sup>. La durabilité du monde serait alors relative à la conception du concept d'entéléchie que l'on a. Un monde complètement impermanent peut être solide si le mouvement

<sup>726</sup> *Histoire des animaux*, III, 515b, 15-16, trad. Pierre Pellegrin. Cf. Gregoric, Pavel and Kuhar, Martin, « Aristotle's Physiology of Animal Motion : On Neura and Muscles », *Apeiron*, vol. 47, n° 1, 2014, pp. 94-115 et surtout Friedrich Solmsen, « Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves », *Museum Helveticum*, 18 (1961), 184-197 (en ligne).

<sup>727</sup> Un autre poème qui est du même auteur que le poème « filet » (soit Zopyre soit Brotinos) est intitulé *Péplum* et fait état du monde comme un manteau et alors l'analyse de la fibre du monde devient encore plus efficiente. Selon Clément d'Alexandrie (*Stromates*, IV) le *Péplum* est bien un poème de Broutinus et renverrait à une conception du monde proche de celle de Phérécyde de Syros. C'est probablement la plus ancienne conception du *kosmos* conservée, cf le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine, entrée « kosmos », Klincksieck, 1968, pp. 570-571.

<sup>728</sup> Lambros Couloubaristis dans son article sur le *noûs* chez Anaxagore (art. cité, p. 38) a bien montré comment en utilisant le terme de *périchôrèsis* Anaxagore éloigne son modèle de la langue commune qui, pour décrire ce mouvement de rotation, utilisait plutôt les termes de *périphelein*, *péristrephein*, *péripelèsthai*, etc.

entéléchique qui le soutient est en cohésion et cohérence, *a contrario*, un monde complètement permanent peut être sans cohésion et incohérent si le mouvement entéléchique n'est pas pensé ou endommagé comme un membre articulaire.

En outre, si l'on considère le temps de l'homme comme une fibre, de cette manière, comme toute matière est élastique, le tendon sera soumis au phénomène d'*hystérésis*, il sera soumis à l'épuisement par un nombre limité d'opérations, propriété qui sera également applicable au mouvement entéléchique. Le mouvement entéléchique prend appui sur la fin pour connaître la fin *a priori*, c'est-à-dire le nombre possible de contractions et d'allongement des membres moteurs, le nombre de *tensio*. Toute *tensio* sera alors régulée par le mouvement entéléchique qui en estimera l'*intensio* en fonction de l'*intentio* globale estimée restante ; aussi au plus grand mobile, il faudra le plus grand temps puisque le mouvement entéléchique engendre le concept d'*économie* de forces et celui *éthos* qui en garantit le fonctionnement sur la durée. C'est en s'arrimant à la fin que le mouvement  $A \rightarrow b$  a engendré, historiquement, les concepts de mort et de conscience, deux concepts qui seront ensuite pris pour sujet de la théorie des valeurs. C'est par ce mouvement que nous allons donc être introduits dans la théorie des valeurs qui sera l'objet de notre prochain ouvrage.