

I-5) La cosmologie iranienne comme matrice dialectique du monde

Selon Aristote la dialectique viendrait de Zénon, selon Platon de Palamède²²⁴. C'est Diogène Laërce qui rappelle, premièrement qu'Aristote aurait avancé que Zénon d'Élée aurait inventé la dialectique ou aurait été inventif en dialectique²²⁵. Le jeu dialectique aurait consisté à faire tendre le discours de l'autre vers l'absurde en le coinçant dans une contradiction finale, ôtant ainsi à l'interlocuteur son honneur publiquement, jeu assez comparable à la lutte (*agôn*). Seulement, il n'y a pas de trace de cette assertion dans le corpus aristotélicien. Diogène avance encore que Zénon était Phénicien et qu'il était qualifié de « Palamède éléate²²⁶ », nous renvoyant ainsi à la source platonicienne. Seulement, encore une fois, si l'on veut trouver une trace archéologique de Palamède, il n'y en a pas. Il n'y a visiblement pas eu de Palamède, roi de l'île d'Eubée, inventeur de l'alphabet phénicien²²⁷, inventeur du jeu que l'on dit d'échecs mais jeu qui ressemblait davantage au jeu de go²²⁸ et qui aurait combattu contre Ulysse, n'en déplaise à tous les poètes qui en ont fait mention (Danaos, Euripide, Sophocle, Eschyle). Sur l'origine historique de la dialectique, nous n'avons pas de traces historiques fiables et il est obvie que de toute façon l'art de discourir ne saurait être spécifique à une culture. Hegel pourtant s'engagera dans cet essai nosographique en tentant de classer les différentes formes de dialectiques. La première forme est la forme sophistique qui vise à mettre l'interlocuteur devant une contradiction finale, c'est le sens *obvie* de la ratiocination. La seconde est la forme *herméneutique* première qui appuie la dialectique sur la pensée d'Héraclite. La troisième est le

²²⁴ *Phèdre*, 26D.

²²⁵ Diogène Laërce, *Vie...*, Livre 9 « les isolés et les sceptiques », opus cité, tome 2, p. 175.

²²⁶ Diogène Laërce, *Vie...*, Livre 9 « les isolés et les sceptiques », opus cité, tome 2, p. 175.

²²⁷ Depuis Hérodote (*Enquête*, V, 58), on sait que cet alphabet est phénicien et a été apporté en premier lieu sur l'île d'Eubée. Cf. également Nenci Giuseppe. « L'introduction de l'alphabet en Grèce selon Hérodote (v 58) », in *Revue des études anciennes*, tome 100, 1998, n° 3-4. Centenaire de la revue. pp. 579-589.

²²⁸ Jacques Daruilat, « Platon et le jeu de la dialectique », sur son site, en ligne.

« mixte », au sens aristotélicien, qui renvoie à la pensée de Zénon²²⁹. Si Aristote avance, selon Diogène Laërce, que la dialectique provient de la pensée de Zénon c'est qu'il la détache de sa racine héraclitéenne. A *contrario*, Hegel dira « *il n'est pas une proposition d'Héraclite que je n'ai reprise dans ma logique*²³⁰ » alors que son système s'appuie sur le tétractys pythagoricien, ce qui semble historiquement incompatible puisque la totalité devrait se retrouver dans chaque moment. À moins qu'Héraclite eût subi une influence des pythagoriciens ? Héraclite est assez catégorique au sujet de l'initiation, il appelle les initiés les « *endormis* » ne laissant planer aucun doute sur son refus de toute mixtion avec les pythagoriciens²³¹. Au sujet de Pythagore, lui-même, selon la division de Rohde, Héraclite avance que son savoir est une « *imposture*²³² » ne laissant définitivement aucune place pour un rapprochement avec les pythagoriciens et Pythagore lui-même. En tant que physicien ionien, il est tout à fait exclu qu'il introduise du non-être dans son étude physique puisque le modèle d'Anaximandre donne déjà la matrice explicative de la génération et de la corruption sans recours à ce non-être conceptuel. Vouloir donc arrimer une doctrine philosophique qui introduit le néant à la pensée d'Héraclite, est un non-sens historique, comme nous l'avons vu, une confusion dans les visions du monde auxquelles ces pensées sont attachées. La dialectique hégélienne peut tout au plus se rattacher au mixte de Parménide, il n'y a donc pas de

²²⁹ Nous suivons Christophe Bouton dans son article : « L'océan sans rivage du logos. Hegel lecteur d'Héraclite », in *La Science de la logique au miroir de l'identité. Actes du colloque international organisé à l'occasion du bicentenaire de la science de la logique de Hegel en mai 2013 à Louvain-la-Neuve et à Poitiers*, édité par G. Gérard et B. Mabille, Peeters, 2017, pp. 23-41, p. 27.

²³⁰ Cité par Christophe Bouton dans son article « L'océan sans rivage du logos. Hegel lecteur d'Héraclite », in *La Science de la logique au miroir de l'identité. Actes du colloque international organisé à l'occasion du bicentenaire de la science de la logique de Hegel en mai 2013 à Louvain-la-Neuve et à Poitiers*, édité par G. Gérard et B. Mabille, Peeters, 2017, pp. 23-41, p. 23.

²³¹ Pour Héraclite la doctrine des mystères pythagoricienne de type hésiodique est « *impie* » (DK B14b/M87). La piété des mages perses (cités en DK B14a) n'est pas celle qu'il défend et il ne saurait y avoir de *daimon* puisque l'homme est son propre pilote (DK B 119/M94). Mais Héraclite ne dit rien de son propre culte, il se contente de faire de la physique et sa conception des 18 000 semble être tout simplement babylonienne. (édition de Pradeau, p. 320 en GF).

²³² DK B 129/ M17 je cite dans la trad. de J.-F. Pradeau : « *Pythagore, fils de Mnésarque, a poussé l'enquête plus loin que tout autre et, ayant fait son choix parmi les ouvrages, il s'est forgé son propre savoir : érudition et imposture.* »

totalité hégélienne. Qu'est-ce qui aurait pu entraîner cette méprise incroyable de Hegel ? La vanité d'arriver à la totalité historique en phagocytant la pensée d'Héraclite par la force ? Il convient d'abord de préciser que si Hegel a lu directement Héraclite, il n'avait alors en sa possession que peu de fragments. L'édition de Schleiermacher qu'il utilise a paru en 1808 et comportait seulement 73 fragments, quant aux sources indirectes, (*La Philosophie* d'Henry Étienne de 1573 et *l'Histoire de la philosophie* de Tennemann), elles étaient encore moins fiables. L'édition de Diels-Frank en comporte désormais 129, celle de Conche 136, celle de Jean Brun 128 (+ 13 incertains) et celle de J.-F. Pradeau que nous utilisons 143, soit en gros autant que les sentences delphiques²³³. Il faudrait donc avancer que Hegel n'avait que la moitié de la sagesse du monde à sa portée. Deuxièmement, et c'est encore plus important pour comprendre la conception hégélienne du temps, ce dernier confond toujours chronos (le temps) et le Kronos hésiodique. Nous avons pensé, en suivant Jacqueline de Romilly, que cette confusion venait des néoplatoniciens²³⁴. Nous avons, par ailleurs, vu que Hegel lisait le mythe des races en suivant la lecture de Platon dans sa *Politique*. Nous savons désormais que cette confusion remonte au moins au poète dorien Pindare²³⁵ et se serait mise en place, au sein des cultes, par l'entremise du dieu indo-européen Pan qui a donné en français le mot « panique » et son double sens, la panique c'est la peur, mais aussi l'attribut de la totalité²³⁶. L'iconographie du dieu Pan servira, on le sait également, à figurer le diable dans le christianisme, ce qui explique probablement cette charge sémantique dans notre langue. Pindare use d'une ruse qui ne nous étonne que peu lorsque l'on sait que sa lignée

²³³ Serge Mouraviev en était à 248 fragments dans le texte de 2011.

²³⁴ Tome I, p. 64.

²³⁵ À ma connaissance, c'est Michèle Simondon, dans un article que nous avons longtemps cherché « Le temps "père de toute chose", Chronos-Kronos », dans les Actes du colloque « Le temps et l'histoire », in ARPO, 83 (1976) pp. 227-230, qui a fait ce lien avec le corpus pindarique. L'article était précédemment dans les *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, tome 83, 2, 1976, p. 222/232, mis en ligne le 3 avril 2018 sur la base Persée.

²³⁶ La plus ancienne flûte de Pan a été découverte en Ukraine, pays des Scythes au temps de Pindare. Mais le mot « syrinx » provient du grec ancien σύριγξ, signifiant « roseau taillé et creusé » et ne renvoie pas forcément à la flûte dite de Pan, cela pourrait être une flûte phrygienne (droite comme le tibia), ce qui ne changerait pas la donne.

aurait participé aux invasions doriennes introuvables archéologiquement. Quelle est cette ruse ? Tout simplement de mettre une majuscule à chronos (le temps), d'en faire un « Père », (« *le temps "père" de toute chose* », *Olympiques*, II, 19), pour en faire ensuite le « père des hommes » (*Patèr Mégas époux de Rhéa*), à savoir un dieu et ensuite de remplacer Chronos par Kronos (Pan) qui n'est que la vision temporelle du monde dorient (hellénique) et nullement la vision grecque du monde ! Un autre passage de ses *Olympiques* confirme notre analyse (vv.75-85 trad. Puech) :

« Ceux qui, en un triple séjour dans l'un et l'autre monde, ont eu le courage de garder leur âme à l'écart de toute injustice, suivent jusqu'au bout la route de Zeus, jusqu'au château de Kronos. Là les brises océanes entourent de leur souffle l'île des Bienheureux. »

Les initiés devraient donc suivre le chemin de chronos (du temps), qui est le chemin le plus noble puisqu'il mène au château même de Cronos (terme initiatique, le château deviendra l'église du prêtre qui détient la vérité). Le « deviens ce que tu es » (« Γένοι', οἷος ἐσσι μαθών » (v.72), repris par le pro-dorien Nietzsche, revenait en fait à ce sens plus précis : « deviens un bon Dorien ! », puisque le temps initiatique devient contrôlé par le temps de Kronos ! À suivre cette conception, si le temps (chronos) n'était que le temps dorient du Kronos hésiodique, le temps universel deviendrait totalement dorient et on aurait alors bien du mal à lire Homère qui est totalement polythéiste d'une part, et d'autre part on finirait par croire que nous serions au centre du monde par le truchement de l'universalité du temps. C'est ce que les théologiens et les philosophes ne cesseront de faire, ne comprenant nullement que la ruse de l'histoire est en premier une ruse dans l'histoire même, dans la conception de l'histoire que l'on a. Michèle Simondon cherchera alors des sources avant Pindare et reprendra le fragment de Phérécyde de Syros. D'après Philon de Byblos, la conception du monde de Phérécyde viendrait des « *livres secrets phéniciens* », ce qui nous éloigne, apparemment, de la vision du monde dorient. Il est vrai, comme nous l'avons déjà fait remarquer que Phérécyde pose d'abord Chronos puis Zas (Zeus) et chtonié (la Terre). La personnification de la notion de

temps (chronos) en Chronos ne viendrait donc nullement de Pindare mais existerait bien avant lui, notamment dans l'univers ionien, déjà iranisé, de Phérécyde. Enfin, en commentant le papyrus de Derveni²³⁷, on ne saurait douter que chronos était bien devenu un dieu, Pan devenu Chronos²³⁸, dieu alors toujours rattaché au Kronos hésiodique. Si ce n'est que si les pythagoriciens sont bien pro-doriens²³⁹, cela n'implique pas que Pythagore lui-même ait accepté cette influence puisque Philon de Byblos nous dit bien que ce savoir provenait de la culture phénicienne. Ne pouvant trancher ici sur la source²⁴⁰ (iranienne ou phénicienne), ce que nous ferons plus tard en suivant les études nietzschéennes, on conservera que Pindare, dans tous les cas, a été le grand promoteur de cette confusion entre la notion de chronos et la vision du monde dorienne qui range toujours le temps sous la coupe du Kronos d'Hésiode, suivi en cela par le néoplatonicien Proclus qui sera le maillon entraînant Hegel dans cette perspective²⁴¹.

²³⁷ Je cite le fragment Col. XII : « *L'Olympe et le temps sont la même chose. Et ceux qui pensent que l'Olympe et le ciel sont la même chose se trompent complètement...* », in *Les Débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, Ed. Laks/Most, Fayard, 2016, p. 1209. À suivre la traduction de Fabienne Jourdan, nous avons (*Le Papyrus de Derveni*, Les belles Lettres, 2003, p. 12 : « *L'Olympe et le temps cela revient au même* », avec Kronos avec un Khi initial donc, à suivre l'interprétation de Luc Brisson (art.cité), cela renvoie bien au Zurvan iranien.

²³⁸ La référence au dieu Pan est certaine chez Pindare, je cite le passage qui traite d'un hymne à la *Semma Méter* (*Pythiques*, III, 77-79, trad. A Puech) : « *Quant à moi, je veux évoquer la Mère que des jeunes filles, auprès du porche de ma maison, viennent chanter, en même temps que Pan, elle, divinité auguste, en des cérémonies nocturnes* ». « Méter » peut-être traduit par la phrygienne Cybèle puisqu'il y avait un temple dédié à Cybèle en face de la maison de Pindare. L'Arcadie aurait un rapport avec la Phrygie via la Thrace, ce qui ne fait aucun doute chez Hérodote. Les Briges auraient donc posé une dualité indo-européenne entre Pan et Cybèle qui deviendra la dualité Kronos/Rhéa.

²³⁹ Luc Brisson, « Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni (Notes critiques*) », *Revue de l'histoire des religions*, tome 202, n° 4, 1985. pp. 389-420.

²⁴⁰ Se surajoute, en effet, un autre problème qui est que chez les pythagoriciens on trouve aussi un *khronos* c'est-à-dire un Kronos sans majuscule, mais qui n'est plus le chronos temporel puisqu'il a un kappa. Il doit donc exister plusieurs interprétations et, dans l'une d'entre elles, on retrouve bien le dieu Pan mais non opposé à Cybèle mais à bien à Zeus qui a été disqualifié au point de se trouver à ce niveau, nous renvoyons à l'article de Luc Brisson de la note précédente, p. 395.

²⁴¹ Ibid, p. 229. M^{me} Simondon cite du reste Proclus dans son commentaire du *Cratyle* de Platon en 396b : « *Orphée appelle la cause originelle de tout Chronos, nom presque homonyme de Kronos.* » On peut aussi renvoyer au *De Mundo* du pseudo-Aristote qui a largement prêté à cette confusion dans l'univers, de l'antiquité tardive au monde médiéval, univers que reproduira Hegel. Voir à ce sujet l'article de Luc Brisson, « La figure du Kronos orphique chez Proclus », in *Revue de l'histoire des religions*, tome 219, n° 4, 2002.

Troisièmement, et pour abandonner les arguments historiques et en venir à la logique, Hegel veut rendre compte avec sa dialectique d'un infini unique alors qu'il existe un *apeiron* dans chaque conglomérat hérité, dont particulièrement le conglomérat ionien et le conglomérat italique, comme l'avance parfaitement Jean-François Pradeau dans son introduction à son livre sur Héraclite²⁴² :

« Depuis la fin du VII^e siècle, si l'on songe à Xénophane, l'enquête rationnelle sur la nature que conduisent les savants de Milet se heurte à la représentation du monde de la religion traditionnelle, c'est-à-dire pour l'essentiel la mythologie homérique comme à la cosmogonie hésiodique. »

Le conflit se fait donc entre l'enquête physique outillée des Ioniens et le discours articulé des Doriens discours qui se soutient lui-même à partir de mythes fondateurs. Si donc Anaximandre pense le changement avec l'obliquité du plan de l'écliptique, comme le soutient Aristote, on comprend aisément que le néant ne peut être un opérateur logique comme le prétend Hegel. Quant à Nietzsche, il ne suit pas, à la différence de Freud, Jacob Bernays²⁴³ qui appuie la dialectique sur les contraires héraclitéens puisque l'*apeiron* ne saurait être logé dans le non-être. De plus, pour Nietzsche, la dialectique est la base sur laquelle Aristote va appuyer toute sa logique²⁴⁴, il coupe donc l'herbe à la racine²⁴⁵ et appuie la dialectique sur son sens obvie, le premier sens posé par Hegel, pour mieux affliger l'ambiance décadente de l'Académie avec les développements de Socrate et Platon²⁴⁶.

²⁴² Ibid, p. 75.

²⁴³ Nietzsche, *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, Éditions de l'éclat, 2005, p.58. Nietzsche utilise les fragments colligés par l'aristotélicien Jacob Bernays dans son *Heraklitea* paru à Bonn en 1848. La source est certaine car l'ouvrage a été retrouvé dans sa bibliothèque avec les pages encore cornées sur les fragments les plus importants.

²⁴⁴ L'analyse de Nietzsche est erronée, les syllogismes sont appuyés sur la transitivité logique qui implique un cercle temporel alors que la dialectique est une figure qui implique une forme en spirale.

²⁴⁵ Je cite Nietzsche dans ses « Leçons sur Platon », in *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, Éditions de l'éclat, 2005, p. 92 : « En tout cas, il prépare la logique aristotélicienne, qui n'aurait pas vu le jour sans l'insistance de Platon sur la dialectique et sans sa pratique de la dialectique ; c'est l'œuvre proprement philosophique de l'Académie. Cela ne s'accorde pas avec l'hypothèse d'un naturel contemplatif et esthétique. »

²⁴⁶ Voir pour la touche finale sur la dialectique chez Nietzsche, le paragraphe « Le problème Socrate » dans son *Crépuscule des idoles*.

Quel est donc le schème qui a permis de confondre toutes ces conceptions en une seule dans la synthèse romantique de Hegel ? Ce schème est celui de flux (*rhoé*²⁴⁷) que l'on retrouve d'Héraclite à Nietzsche. Or, cette notion de flux que l'on dit héraclitéenne ne se retrouve que dans les fragments retrouvés de l'œuvre de Platon, ce qui devrait nous amener à la plus grande prudence si l'on estime à sa juste mesure le rapport plus que tendu que le maître de l'Académie entretenait avec les Ioniens et surtout avec les épicuriens²⁴⁸. D'abord précisons que dans le *Théétète* (179d-183c) Platon constitue une dyade en opposant deux armées, la première, héraclitéenne, serait mobiliste et remonterait à Homère, la seconde serait immobiliste et remonterait aux Éléates. Cette division surprend puisqu'on peut s'interroger sur ce qui lie Homère à Héraclite²⁴⁹ si ce n'est qu'ils sont tout bonnement Ioniens (Phéniciens). Pourtant tout le monde gardera en mémoire cette dyade apparente construite par Platon faisant d'Héraclite un penseur de l'impermanence et de Parménide de la permanence alors que l'être éternel est déjà dans la notion d'éternel retour chaldéenne et dans le *noûs* qui ne peut périr d'Anaxagore. Ensuite, viennent les citations les plus connues du *Cratyle* qui seront reprises également par la Stagirite et qui font état d'un flux perpétuel. Aristote est le premier à citer la source qui est le suggràma d'Héraclite²⁵⁰. Ensuite, Diogène Laërce confirme, via d'autres sources méconnues, qu'Héraclite avait bien écrit un suggràma, un livre dont le titre a été perdu²⁵¹, byblos qui semblait avoir été écrit dans un dialecte ionien peu connu à Athènes, ce qui expliquerait les difficultés de lecture

²⁴⁷ Du grec ancien *ῥέω* (*rhéō*), « couler »).

²⁴⁸ Les trois dialogues platoniciens qui traitent des thèses d'Héraclite sont *l'Hippias majeur*, le *Cratyle* et le *Théétète*.

²⁴⁹ Rejeter Héraclite permettra aussi de rejeter, du même coup, Homère... C'est la seule preuve que nous ayons de l'origine d'Héraclite. Selon Platon, Héraclite est bien un ionien phénicien et non un dorien. C'est un témoignage capital qui réduit les possibles interprétatifs des fragments d'Héraclite et qui nous éloigne définitivement de l'analyse aryenne de Nietzsche.

²⁵⁰ Aristote, *Rhétorique*, III, 1407b 11-18.

²⁵¹ Opus cité, tome 2, p. 165. Voir le travail de Mouraviev qui tente de reconstituer ce livre, notamment « La vie d'Héraclite de Diogène Laërce, analyse stratigraphique – le texte de base – un nouveau fragment d'Ariston de Céos », *Phronésis*, 32, 1987 ; pp. 1-33. Kirk pense, lui, que le livre n'a pas été écrit par Héraclite, mais par un de ses élèves comme les *Catégories* d'Aristote alors que Diogène Laërce pensait qu'il n'avait pas été achevé.

rencontrées²⁵² ; il y aurait donc une source unique véritable. On pourrait s'appuyer sur le corpus d'Aristote qui demeure, en général, le plus fiable pour des études historiques, mais une contradiction apparente majeure nous pousse à penser qu'en fait Aristote perpétue phénoménalement la vision platonicienne. Par exemple, le Stagirite avance dans son traité *Du ciel*²⁵³ que le monde chez Héraclite et Empédocle d'Agrigente est engendré et corruptible et donc s'éteindra nécessairement, insistant donc sur son impermanence alors que le fragment 30 attribué à Héraclite (DK 48) promeut la thèse inverse²⁵⁴... Toutefois, il nous paraît obvie que notre enquête ne dépassera jamais l'enquête d'Aristote, nous nous rangerons donc du côté du Stagirite qui reprendra les fragments de Platon, en restant vigilant sur son angle interprétatif. N'en déplaise aux études héraclitéennes ouvertes par Kirk dans les années 1960²⁵⁵, nous ne mettrons pas ou plus en doute les fragments conservés par Platon dans son *Cratyle* et son *Théétète*. À quelle notion de flux temporel ces dialogues renvoient-ils la pensée du temps héraclitéenne ? Nous allons voir que les éléments conservés par Pindare, témoin d'une cérémonie nocturne, vont nous éclairer afin de comprendre la pensée d'Héraclite. En premier lieu qu'Héraclite parle bien également d'une cérémonie nocturne, cela est attesté par le Fr. DK-B14a : (« *Pour ceux qui sortent la nuit, pour les mages, des bacchants, des ménades, des initiés.* »). Ensuite, Socrate nous dit dans le *Cratyle*, je cite en entier (401e3-402d3, trad. C. Dalimier) :

« *Je crois m'apercevoir de la sagesse des antiques formules d'Héraclite, formules qui concernent tout simplement Kronos et Rhéa et qui s'accordent avec ce que disait Homère. Héraclite dit n'est-ce pas ? Que*

²⁵² Sur le dialecte ionien utilisé consulter l'*Héraclite* de Jean Brun, *Héraclite ou le Philosophe de l'éternel retour*, Seghers, 1965, intro, p. 10, je cite : « [...] l'usage de ce dialecte est attesté par les fragments qui nous restent et qui sont dépourvus de toute métrique ». Sur ce problème de ponctuation des fragments d'Héraclite, Aristote y reviendra à plusieurs reprises dont *Rhétorique*, I, 5, 1407b11, 22a4, ce qui sera corroboré par Démétrios de Phalère.

²⁵³ *Métaphysique*, A, 10, 291b 12.

²⁵⁴ « *Cet univers, identique pour tous n'a été créé par aucun dieu, ni par aucun homme, mais il fut toujours, est et sera un feu éternellement vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure.* »

²⁵⁵ Heraclitus, *The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, 1959, pp. 366-384.

MÉTABILOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

tout passe et rien ne demeure ; et comparant les choses au courant d'un fleuve, il ajoute que tu ne saurais entrer deux fois dans le même fleuve. »

Socrate fait mention ici de Kronos qui est le dieu hésiodique et nullement de chronos qui est le temps. Kronos et Rhéa auraient en outre des noms d'écoulement ce qui explique pourquoi ensuite Socrate rattache le couple Rhéa-Kronos à celui d'Océan-Téthys chez Homère tout cela sous l'œil d'Orphée et d'Hésiode. Téthys, ajoute encore Socrate, serait lié à un nom de source déguisé. Socrate enchaîne dans le *Théétète* (152e 7-9 alors ainsi :

« Quand ce dernier parle de l'"Océan, père des dieux, et leur mère Téthys", il affirme que toutes les choses sont nées du flux et du mouvement. »

Avant d'enfoncer le clou définitivement un peu plus loin en assénant que la version du monde de cette « tribu » (que sont les Ioniens, tribu à laquelle Homère et Héraclite appartiennent) est toujours la même : toutes choses seraient en mouvement, comme des flots (*hoion rheumata kineisthai ta panta*). L'impermanence ionienne viendrait donc détruire l'essai de permanence dorien, l'essai de solidification (avec des solides) platonicien, par liquéfaction²⁵⁶. Il y a plusieurs glissements sémantiques et de registres dans le développement, dans le tissage sémantique de Socrate. Premièrement confondre Kronos et chronos, ce qui est comparable au développement de Pindare. Deuxièmement comme Kronos et Rhéa ne possèdent aucune notion de mouvement et de temps, prétendre que Kronos et Rhéa renverraient à des fleuves cachés²⁵⁷. Ensuite, rapporter le fleuve caché derrière ces dieux au fleuve Téthys d'Homère pour obtenir une vision cohérente du monde ionien-phénicien²⁵⁸. Enfin, les Ioniens (Phéniciens) étant de bons navigateurs, vivant et délibérant sur leur navire, il ne serait pas étonnant que cette « tribu » (*gênè*) eût choisi les flots comme métaphore du temps. On ne peut que constater, par ailleurs, la fidélité de Nietzsche avec cette vision océanique de

²⁵⁶ Le mythe de l'Atlantide viendra également filer cette métaphore de liquéfaction du monde.

²⁵⁷ Chez Pindare, c'est un chemin et non un fleuve qui mène au château de chronos.

²⁵⁸ Cf. La description du bouclier d'Achille dans l'*Illiade* en XVIII, 478-617.

Socrate, le monde serait²⁵⁹ : « [...] *une mer de forces en tempête et en flux perpétuel, éternellement en train de refluer*²⁶⁰ ». Cette vision aqueuse du temps, si l'on réfléchit au niveau des causes matérielles, est pourtant incohérente puisque le premier élément chez Héraclite est le feu, il faudrait alors expliquer comment on passe du premier principe qui est le feu à ces métaphores aqueuses. Car si l'on peut passer de l'eau au feu²⁶¹, on ne peut pas passer du feu à l'eau et c'est encore la raison pour laquelle le feu est le premier principe chez Héraclite contre l'avis de Thalès. Dans tous les cas, au niveau de la cause formelle, le cercle du même rendrait impossible le passage du feu à l'eau, de l'éternité à la temporalité, de Kronos à chronos ou inversement de Chronos au château de Kronos. Afin de sauver la vision socratique, il faudrait admettre que l'eau provient d'une source cachée et que cette source cachée est bien mentionnée dans l'hymne homérique à Pan (Πάν, Pán), Pan qui s'installera en Arcadie avant d'en être chassé par les Doriens, selon la mythologie. Il demeure donc que l'essai socratique est tout simplement un essai de plier le monde ionien au monde dorien, Hésiode devant dominer Homère et Zarathoustra devant contrôler le grand midi chez Nietzsche. Mais cet essai n'était-il pas déjà l'essai opéré par Héraclite ? Cela est impossible car Socrate comme Platon identifient parfaitement

²⁵⁹ Nietzsche, FP X, 84-84, trad. Michel Haar, Marc B. de Launay, 1982, pp. 343-344. À comparer avec les deux vers du poète tragique Phrynichos, cités par Plutarque : « *Et je connais autant de figures de danse/ Que la mer dans la nuit a de flots orageux.* »

²⁶⁰ Nietzsche de continuer en suivant son interprétation chrétienne d'Héraclite : « [...] *avec de gigantesques années au retour régulier, un flux et un reflux de ses formes, allant des plus simples, aux plus complexes, des plus calmes, des plus fixes, des plus froides aux plus ardentes, aux plus violentes, aux plus contradictoires, pour revenir ensuite de la multiplicité à la simplicité, du jeu des contrastes au besoin d'harmonie, affirmant encore son être, dans cette régularité des cycles et des années, se glorifiant dans la sainteté de ce qui doit éternellement revenir, comme un devenir qui ne connaît ni satiété, ni dégoût, ni lassitude* –. » C'est Romain Rolland qui a proposé à Freud de retenir ce « sentiment océanique » qui consiste à fusionner avec le grand Tout-Un, non pas chronos ou Kronos, justement, mais bien directement avec le dieu Pan, c'est le dieu Pan qui renvoie au grand tout et nullement Kronos qui n'a pas cet attribut.

²⁶¹ Ceci est expliqué dans un problème des *Problèmes* du pseudo-Aristote : « *C'est pour cette raison que les parties supérieures (de la mer) sont aussi plus chaudes (outre le fait d'être salées) ; car le salé est plus chaud que le potable. C'est pourquoi certains de ceux qui héraclitisent disent que les pierres et la terre naissent de l'assèchement et de la solidification d'une eau potable et que le soleil est une exhalaison provenant de la mer.* » in *Les Débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, Ed. Laks/Most, Fayard, 2016, p. 299.

Héraclite comme un Ionien-Phénicien en le rattachant à Homère qu'ils ne connaissent que trop. Nous avons donc une vision du monde ionio-phénicienne cohérente qui part d'Homère pour arriver à Héraclite et qui est validée par la représentation offerte par le géographe Hécatée de Milet²⁶². Seulement Parménide étant aussi Ionien, cette démonstration socratique plonge dans le puits de la dyade. En effet, comment le monde ionien pourrait faire advenir les deux thèses opposées, celle de l'immobilisme parménidien et celle du mobilisme héraclitéen ? De la manière suivante : la vision héraclitéenne offre à la notion de flux une représentation circulaire car l'océan Téthys est circulaire puisqu'il entoure la Terre qui elle-même est circulaire. La circularité du temps proviendrait donc de la circularité de l'espace et d'un espace particulier qui est celui de la Terre. Cette vision du monde qui donne une place prépondérante à la notion de cercle semblait alors, bon an mal an, compatible avec le Kronos hésiodique qui retient le temps en avalant ses enfants. Cela est, de plus, fidèle à un fragment d'Héraclite, repris par Porphyre et tous les néo-platoniciens dont Hegel : « *En effet, sur la circonférence d'un cercle le début et la fin sont communs, selon Héraclite*²⁶³ ».

Seulement ce jonglage conceptuel est-il compatible avec les données sémantiques réelles ? C'est le linguiste Benveniste dans ses *Problèmes de linguistique générale*, qui viendra jeter le trouble sur ce qu'il faut bien nommer ce bricolage²⁶⁴ grec, puisqu'en étudiant la notion de *rhuthmôs*, il en viendra à avancer que dans la période homérique au moins « *la mer ne coule pas* » et que « *ce n'est pas en contemplant le jeu des vagues que l'Hellène a découvert le rythme*²⁶⁵ ». Le *rhuthmôs* ionio-phénicien est plus associé à l'espace et donc à la forme qu'au temps que

²⁶² Suivant la vision rapportée par Hérodote.

²⁶³ Fr. B 103 se trouvant chez Porphyre dans ses *Questions homériques sur l'Iliade*, Parler de circonférence chez Héraclite n'est pas anachronique puisque le cercle géométrique a déjà été introduit par Anaximandre pour comprendre la sphère terrestre ; dans ce cadre homérique, cela renvoie par ailleurs bien à l'océan Téthys.

²⁶⁴ Pour Platon, ce sont plutôt les Phéniciens qui bricolent et font commerce de bricoles.

²⁶⁵ Pour tout ce développement nous ne suivons que l'article de Catherine Dalimier intitulé « Émile Benveniste, Platon, et le rythme des flots (Le père, le père, toujours recommencé...) », *Linx*, n° 26, 1992. *Lectures d'Émile Benveniste*. pp. 137-157. Cette dernière opère une déconstruction de cette thèse p. 146.

la notion de *rhein* (couler) introduit. C'est donc bien Platon qui aurait introduit cette révolution conceptuelle (cette « création » dira Benveniste) cette temporalité à l'écoulement. Alors que nous supposons, nous, que la fusion de ces notions (le temps *chronos* et l'écoulement *rhein*) a été opérée par l'outil qu'est la clepsydre. Or, nous savons que la clepsydre a été introduite à Athènes par l'Ionien Anaxagore²⁶⁶. La clepsydre étant répandue, bien avant Athènes, en Asie Mineure, Héraclite pouvait tout à fait comparer le temps à un flux (*rhoé*) par cette comparaison avec l'écoulement (*rhôn*) de la clepsydre. C'est encore cette preuve oculaire qui nous pousse à conserver les fragments platoniciens comme faisant probablement partie de la pensée d'Héraclite. La conséquence épistémique sera alors de rapporter toujours le temps au mouvement par le truchement de la notion de flux, là où les Ionio-Phéniciens, avant Anaxagore, y voyaient, eux, davantage un rapport avec l'espace, avec la géométrie, sous la forme composée des épicuriens ou non²⁶⁷. Le temps sera donc *a-rhuthmôs*, propriété que possède également le nombre, ce qui augure déjà de la symphyse opérée en *Physique* par Aristote²⁶⁸. En revanche, on ne suivra plus Socrate qui avance que tous les Ioniens auraient eu une vision du monde corruptible, la vision d'Homère prouvant le contraire, ce qui rattache Héraclite et Parménide aux mêmes thèses fondamentales en tant que Ioniens, l'un insistant sur le changement, l'autre sur le point d'appui du changement.

²⁶⁶ Tome 1, p. 190. (*Problèmes*, XVI, 8 914b 9). En 21 b 100 Empédocle tente également de comparer la respiration en comparant ce phénomène à la clepsydre. Il y aurait donc un rapport possible entre le souffle et le temps. Cf. également le recueil de Diels/Kranz, *Die fragmente der Vorsokratiker*, III. p. 237.

²⁶⁷ La thèse de Catherine Dalimier est inverse qui avance p. 147 : « *Plusieurs philosophes présocratiques ont donné un compte rendu du mécanisme de la clepsydre, cet instrument qui permettait de mesurer le temps. Dans ces textes, le verbe rheîn et ses composés, ainsi que les substantifs apparentés sont les termes ordinaires qui permettent de décrire le flux et reflux de l'eau, modèle pour l'explication du phénomène de la respiration. Cet usage s'impose même dans la page où Aristote rend compte de la théorie d'Anaxagore, en dépit de la répugnance du premier pour ce vocabulaire d'une physique des flux. On peut donc considérer qu'avant Platon, ces termes désignant l'écoulement n'étaient pas bannis des descriptions techniques de mouvements alternatifs, remarquables pour leur périodicité.* »

²⁶⁸ Aristote en *Métaphysique*. A, 4, 985b16, utilise un vocable qui laisse penser, selon la lecture de Jaeger, dans son *Paideia*, que l'on passe à l'*a-rhuthmôs* non en le niant mais en le traversant. Cf. l'article cité de Catherine Dalimier.

Malheureusement, cette vision harmonieuse du monde ionienne va être ébranlée par quatre facteurs, ce qui rendra caduque l'interprétation socratique et plus valide la version donnée par Aristote :

- 1) La chute de Babylone et l'emprunt aux théories chaldéennes via les maguséens qui sont arrivés en Ionie (Asie Mineure).
- 2) Les deux conquêtes de l'Ionie par les Perses qui insuffleront une vision iranienne (italique) du monde.
- 3) Les développements scientifiques de la gnomonique couplée avec la géométrie donnant une représentation physique du monde.

Penons ces paramètres l'un après l'autre :

- 1) La lecture chaldéenne. Pour les Grecs, les maguséens, qui sont des mages de la culture mède, sont pris pour des Chaldéens. Zarathoustra devient donc Zoroastre²⁶⁹, un spécialiste des astres, un maître chaldéen et non un maître mazdéen. Pourquoi ? C'est Franz Cumont et Joseph Bidez²⁷⁰ qui ont donné la réponse la plus plausible en avançant que les maguséens, ayant quitté l'Iran avant la réforme de Zarathoustra et parlant l'araméen à Babylone, ne pouvaient pas répandre cette conception, alors que les Perses qui vont conquérir l'Ionie ensuite seront tous mazdéens, c'est-à-dire défenseur de la religion du dieu

²⁶⁹ Son nom est cité d'abord chez Xanthos de Lydie, qui fait naître ce dernier vers 600 ans avant Xerxès en Grèce. Il rapporte également, selon Strabon (*Géographie*, Livre I), la théorie de l'assèchement des mers que l'on retrouve possiblement chez Héraclite, Anaximandre selon Alexandre qui suit Théophraste, Straton de Lampsaque, Démocrite selon Aristote (356b 9-11). Ceci est rapporté encore par Aristote dans ses *Météorologiques* (II, 353b 6-11) qui admet : « *En vérité, à l'origine tout l'espace qui est autour de la terre était humide, mais s'étant asséché à cause du soleil, la partie évaporée – disent-ils – produit les vents, les phases de la lune et du soleil, tandis que la partie restante, c'est la mer. C'est pourquoi ils disent également que la mer, en s'asséchant, diminue, et qu'elle finira un jour par être sèche* ». Comme la mer est liée à l'océan qui entoure la Terre, cet assèchement entraînera la fin de la Terre, une application de la doctrine palingénésique semble donc être la météorologie. Aristote réfute cette thèse en 353a 19-25 et la compare à une fable d'Ésope de Charybde en 356b 9-11. Ceci explique, ce nous semble, la divergence d'interprétation entre la citation rapportée à Héraclite par Platon dans le *Cratyle* en 402a (« *il dit qu'on ne pourrait entrer deux fois dans le même fleuve* ») et l'opinion de Cratyle, rapportée par Aristote, plus proche de la théorie de Démocrite (Γ, 1010 14-15, trad. Duminil/Jaulin : « [...] *l'opinion de ceux qui se prétendent héraclitéens, telle que Cratyle la soutenait, lui qui pensait finalement qu'il ne pouvait rien dire, mais bougeait seulement le doigt et blâmait Héraclite de dire qu'on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve, car il pensait, lui, que ce n'était pas même une seule fois* ». Le doigt d'honneur levé montre manifestement que la philosophie de Cratyle, que l'on dit d'Héraclite, était en fait librement inspirée de cette dernière et déjà bien empreinte de la cosmologie chaldéenne.

²⁷⁰ Joseph Bidez & Franz Cumont, *Les Mages hellénisés, Zoroastres, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Les Belles Lettres, 1938.

unique Ahura Mazda qui a « créé la Terre, le ciel et les Hommes », selon l'inscription de Persépolis. C'est cette conception maguséenne qui sera reprise par les défenseurs de la Tradition, les pythagoriciens, opérant une division latérale de tout le savoir (limité-illimité, bien-mal, le tableau donné par Aristote) là où, au contraire, la réforme de Zarathoustra fera tout tendre vers l'Un-illimité (*aïon*). C'est enfin la langue araméenne qui va rapprocher ces maguséens des Chaldéens et de ces échanges naîtra la vision du monde proposée par le Chaldéen Bérose²⁷¹, vision du monde qui sera reprise par les stoïciens²⁷² afin de décrypter la nouvelle vision du monde héraclitéenne. De nos jours, il faut bien admettre que la compréhension d'Héraclite que nous avons est plus celle de Bérose que celle d'Héraclite lui-même tant au niveau de la mesure de la Grande année²⁷³ à partir du *saros*²⁷⁴ que de la vision palingénésique de cet univers, l'éternel retour (*Ewige Wiederkunft* chez Nietzsche). Le schème de cette conception serait donc le cercle parce

²⁷¹ Conception essentiellement retrouvée dans le *Commentariorum in Aratum reliquiae*, édité à Berlin en 1898 par Ernst Maass, encore un élève de Wilamowitz. Bérose publia son *Babylōniaká* (« Histoire de Babylone »), appelée également *Chaldaika* (« Histoire de la Chaldée ») entre -290 et -278, pour le compte du roi séleucide Antiochos I^{er}, donc bien après la vie d'Aristote (384-322).

²⁷² Cf. Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, opus cité. Particulièrement en B-III p. 192 & 196 où V. Goldschmidt précise bien que la comparaison avec le fleuve était encore utilisée par Marc Aurèle (IV 43) : « *Le temps (aïon) est comme un fleuve que formeraient les évènements, un courant violent. À peine chaque chose, est-elle en vue, qu'elle est emportée ; et une autre défile à sa place qui va être emportée.* »

²⁷³ La doctrine des stoïciens s'appuyait sur Héraclite, pour qui le feu est le premier élément d'où proviennent les autres, qui y retournent. Alors se produit l'*exustio*, ou *ekpyrosis*, par laquelle toutes choses sont transformées en feu ; tout redevient âme et est divinisé ; c'est une régénération. Ce processus se développe pendant une « grande année ». Entre deux *exustiones*, il y avait destruction partielle du monde par le déluge (*eluuio*). Chez Cicéron P. Boyancé dans son *Études sur Le Songe de Scipion : essai d'histoire et de psychologie religieuses*, Limoges, 1936, p. 167 avance que : « *Nous voyons que, quand il écrit le De natura deorum, il n'ignore pas les divers calculs auxquels a donné lieu la durée de la grande année (II, 20, 52). Dans l'Hortensius, il adoptait un chiffre très précis pour son propre compte, celui de 12 954 ans, et à ce chiffre correspond bien l'indication chronologique du Songe, d'après laquelle la vingtième partie de la grande année ne s'est pas encore complètement écoulée depuis la mort de Romulus, jusqu'au moment où est censé avoir lieu le dialogue. Diogène le Stoïque évaluait à 365 fois l'année telle qu'Héraclite l'avait évaluée, c'est-à-dire à 365 fois 10 800 ans, ce qui donne un chiffre singulièrement éloigné de celui de Cicéron.* »

²⁷⁴ Le terme akkadien *šár* signifie « cercle », « totalité » « horizon » et donnera en grec le *saros*. Si nous prenons deux *saros* chaldéens nous obtenons 10 800 années pour une grande année. Mais le calcul d'Héraclite, lui, se fonde sur l'étude des éclipses qui mène au cycle de 18 000 années et qui ne peut donc suivre cette conception, ce qui est une preuve mathématique assez probante.

qu'il existe bien une grande année où tous les astres reprendront leur place, ce qui est confirmé par un fragment (DK 103) d'Héraclite qui avance : « *Sur la circonférence, le commencement et la fin coïncident* ». Or, entre la vision assez parcellaire d'Héraclite qu'il nous reste et la vision du monde relativement unifiée proposée par Bérose, nous avons un témoignage capital qui est celui d'Aristote qui, il faut bien l'avouer, ne confirme que la fin du monde et non la notion de palingénésie de Bérose, jetant un doute sur la possibilité d'application de cette thèse chaldéenne à la pensée héraclitéenne et cela notamment en *Métaphysique* (205a 4-7)²⁷⁵ :

« [...] *Héraclite lorsqu'il dit qu'à un certain moment toutes les choses deviennent feu (et ce même discours vaut également pour l'un, que les physiciens établissent au-delà des éléments) : toutes les choses en effet se modifient en leur contraire, par exemple du chaud au froid.* »

On retiendra donc que les mages évoqués par Héraclite pourraient être les maguséens.

2) La lecture mazdéenne. Il ne nous semble pas qu'Héraclite ait collaboré avec les Perses et que l'on puisse trouver des éléments relatifs à la pensée de Zarathoustra dans sa pensée fondamentale. Nous n'avons pour défendre ce point de vue que l'échange épistolaire proposé par Diogène Laërce entre Darius et Héraclite ce dernier refusant son invitation de se rendre en Perse alors que certains Milésiens, bien que plus purs Ioniens selon Hérodote, ne boudent pas ce plaisir²⁷⁶. Du reste, Darius I^{er} sera obligé de demander à un Carien de l'aider dans son expédition en Inde : Scylax²⁷⁷, plus digne de confiance qu'un Éphésien. De plus Héraclite critique tant Pythagore que les pythagoriciens, qu'on

²⁷⁵ Confirmé par une autre occurrence en *Physique* 205a 4, trad. P. Pellegrin : « [...] *Héraclite dit que tout devient du feu à un moment donné.* » Aristote souhaite démontrer dans le présent développement que le feu ne peut être infini et donc que le feu comme élément ne peut être premier.

²⁷⁶ Toujours au livre IX de Diogène Laërce.

²⁷⁷ Sur l'expédition de Sylax, voici un dossier bien documenté mais en anglais du Center for hellenic studies, cosmos society : <https://kosmosociety.chs.harvard.edu/?p=46511>. Si Sylax a bien été en Inde et si l'Inde commerçait déjà avec la Chine, cela n'implique pas qu'Héraclite ait pu avoir accès à la nouvelle pensée de Bouddha qui enseignait à la même époque (- 563 au Népal- 480 en Inde) ou à celle de la pensée traditionnelle chinoise, mais l'extension de l'empire perse sort l'Ionie de son axe vertical (des Scythes aux Égyptiens) pour un axe plus horizontal de l'Italie à l'Inde (axe italique) d'où arrivent la monnaie en Lydie, la clepsydre et bien d'autres technologies.

ne saurait trouver de liens par ce truchement. Si donc il pouvait y avoir une influence perse dans sa philosophie, elle ne pourrait venir que des maguséens pré-mazdéens, mais dans ce cas, on trouverait une *sympathie* avec les pythagoriciens, ce qui n'est pas le cas. En revanche, Aristote atteste bien d'une convergence pythagoricienne entre le feu héraclitéen et le tétractys de Pythagore qu'il nomme par métonymie la pyramide²⁷⁸ : « Certains d'entre eux, en effet, attribuent au feu une forme, comme ceux qui en font une pyramide [...] ». Aristote savait donc que s'il n'y avait pas de convergence entre Héraclite et Pythagore, il y avait bien eu une lecture pythagoricienne d'Héraclite et cela surtout après l'apport de la pensée d'Anaxagore à l'univers grec, ce que nous verrons dans nos études nietzschéennes en revenant au travail considérable de Rohde à ce sujet. Il n'en demeure pas moins vrai que si l'on affuble la théorie d'Héraclite de la conception palingénésique chaldéenne du monde (1+2) alors il faut en accepter les conséquences théogoniques, c'est-à-dire la venue de Zarathoustra au terme de cette conflagration finale, ce qui est historiquement faux, sauf à admettre une « aryanisation » d'Héraclite ce qui est politiquement impossible compte tenu de sa mise au ban du pouvoir. Mais cela semble être la seule planche interprétative de salut pour le chrétien²⁷⁹. Reste que le schème qui rend compte de cette lecture pythagoricienne d'Héraclite est la spirale et qu'on a déjà démontré que ce schème se retrouvait dans la cosmogonie d'Hésiode reprise par Platon.

3) La lecture scientifique. Hérodote se montrera las de toutes les vieilleries grecques, lorsqu'il avancera (IV, 36) :

« Je ris de voir tant de gens nous donner des "cartes du monde" qui ne contiennent jamais la moindre explication raisonnable : on nous montre le fleuve Océan qui enserme une terre parfaitement ronde, comme faite au tour, et l'on donne les mêmes dimensions à l'Asie et à l'Europe ! »

Hérodote semble dire que seule l'expérience de la *phusis* permet de se faire une idée du monde. L'idée de cercle parfait serait aussi ridicule que l'idée d'orbe parfaitement circulaire des planètes. La *phusis* nous ramène

²⁷⁸ Aristote, *Du ciel*, trad. J. Tricot, III, 5, 344a 10. Comme Aristote prétend que le feu ne peut être illimité, il ne peut envisager cette forme que de manière finie.

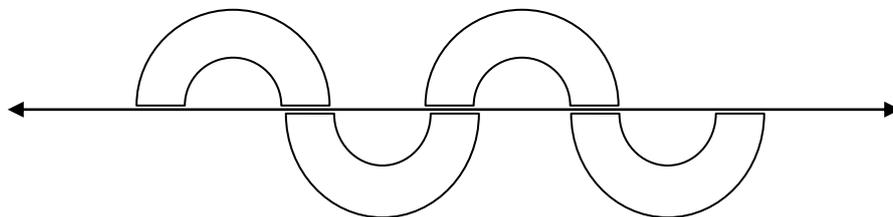
²⁷⁹ Pour les interprétations chrétiennes d'Héraclite, nous renvoyons à la recension effectuée dans *Les Débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, par Laks/Most, Fayard, 2016, pp. 321-331.

au contraire à prendre le fragment d'Anaximandre comme le plus fiable afin de rendre compte du temps. Il nous semble que la vision temporelle d'Héraclite ne fut pas différente de celle de son compatriote Anaximandre qui admet, suivant les recherches astronomiques que nous avons étudiées, que le mouvement du soleil le long de l'écliptique entraîne la génération et la corruption²⁸⁰, ouvrant ainsi le temps vers l'infini, vers un devenir positif. Cette vision ionienne du monde d'Héraclite est confirmée par le fragment suivant²⁸¹ :

« Cet univers identique pour tous, n'a été créé par aucun dieu, ni par aucun homme, mais il fut toujours, est et sera, un feu éternellement vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure. »

L'univers n'a jamais été créé il n'aura donc pas de fin formelle, il est rythmé par des phases de génération (croissance) et des phases de corruption (décroissance). C'est donc lorsque le mouvement s'inverse que l'une devient l'autre et l'autre devient l'une ; il n'y a pas un principe qui rende compte de la génération et un autre de la corruption ou un principe qui rende compte du bien et un autre qui rende compte du mal, c'est à la limite, lorsque la génération tend infinitésimalement vers la corruption totale et inversement que doit siéger le fondement (*archè*), le principe premier, le midi du jour et le grand midi du temps de l'univers. Or que remarque-t-on ? Que le premier principe recherché est un *apeiron* situé non pas au début du mouvement ni en sa fin, mais en son milieu.

Schéma 6 : Le troisième illimité



²⁸⁰ Pour faire court : plus on se rapproche du Soleil, plus il y a génération, plus on s'y éloigne plus il y a corruption et ce cycle n'a pas de fin puisque le Soleil ne peut mourir.

²⁸¹ Fr, DK B30/M 51 et Clément le confirme : *« Ce monde été fait, par aucun des dieux ni par aucun des hommes ; il a toujours été et sera toujours feu éternellement vivant, s'allumant par mesure et s'éteignant par mesure. »*

Ce qui nous prouve que Nietzsche connaissait les calculs gnomiques des Ioniens c'est sa notion de grand midi²⁸². En effet, sur un gnomon le midi est le moment où l'ombre projetée est la plus courte mais aussi le moment où la bascule de la génération (le lever journalier du Soleil : l'aurore) vers son coucher (le crépuscule) s'opère. Ce point de bascule est le solstice pour une journée, il devrait donc y avoir un solstice au niveau du principe lui-même, au niveau de l'univers, c'est, nous dit Nietzsche : « *le midi, le moment de l'ombre la plus courte, la fin de l'erreur la plus longue ; l'apogée de l'humanité* » où « *INCIPIT ZARATHUSTRA*²⁸³ ». Pourquoi donc Zarathoustra viendrait-il siéger en lieu et place du temps dans le fragment d'Anaximandre ? Qui aurait donc l'audace de détrôner le temps absolu²⁸⁴ ? ! Il faut bien admettre que dans la formulation d'Anaximandre (« le décret du temps », Δίκη, *Dikê*²⁸⁵) est

²⁸² Le 23 mars 1878 cet équilibre est brisé pour placer le Soleil plus en amont, Nietzsche plonge dans la mystique du culte de Mithra de laquelle il ne pourra plus se dégager. Paolo D'Iorio a bien compris cet épisode mais ne veut nullement en tirer toutes les conséquences théoriques. Il faut bien comprendre que, pour Nietzsche, le culte de Mithra n'est qu'une porte parmi d'autres pour accéder à l'aryanisme qu'il promet avec la figure plus centrale de Zarathoustra. Cf. *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente*, CNRS, 2015 (2012). On consultera, pour compléter cette remarque, la réédition du livre de Cumont sur les Mystères de Mithra, *Les Mystères de Mithra. Aux sources du paganisme romain*, Camion noir, 2016. Ne citons que ce passage de Cumont, p. 104 : « *C'est la doctrine capitale que Babylone a introduite dans le mazdéisme : la croyance à la Fatalité, l'idée d'un Destin inéluctable qui conduit les événements du monde, et est liée à la révolution des cieux étoilés* ». C'est le mithriacisme qui donne tout son sens à la notion d'éternel retour du point de vue de la théorie des valeurs cette fois.

²⁸³ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, § 136, trad. idem. Et Nietzsche de préciser : « *Le "monde-vérité", nous l'avons aboli : quel monde nous est resté ? Le monde des apparences peut-être ?... Mais non ! Avec le monde-vérité nous avons aussi aboli le monde des apparences !* »

²⁸⁴ Dans la colonne XV du papyrus de Derveni, on peut lire (trad. idem p. 15) : « *En effet, quand le soleil est mis à l'écart et retenu au milieu, il (l'intellect) arrête, après les avoir figées, et les choses qui sont au-dessus du Soleil, et celles qui sont au-dessous de lui* ». On retrouve la puissance de l'intellect qui décrète mais aussi et c'est fondamental pour les études aristotéliennes la division entre sublunaire et supralunaire qui provient bien de la lecture pythagoricienne du fragment d'Anaximandre puisque ce papyrus date de 429 av. J.-C. environ.

²⁸⁵ Comme nous l'avons vu dans le volume I, il y a trois heures (*hōrai*, « saisons ») chez Hésiode. *Eunomia* (Εὐνομία) se cale davantage sur le parcours du Soleil le long du plan de l'écliptique, c'est un temps du ciel. Deuxièmement, *Dikê*, que Heidegger présente chrétiennement ainsi dans son *Être et Temps* et en *Nietzsche I*, Gallimard, 1971, p. 152 : « *La Dikê désigne la fatalité qui dispose et enchaîne essentiellement tout étant. En tant que tel, le savoir concernant la Dikê ainsi que les lois de la fatalité de l'Être de l'étant, constituent la philosophie même* ». Évidemment cette lecture ne peut prendre historiquement son sens qu'à partir de l'influence du mithriacisme nietzschéen ou de la doctrine chaldéenne stoïcienne tout au plus. Il faut plutôt voir *Dikê* comme « vouloir dire », au sens de Jean Gagnepain, une loi arbitraire dictée par la parole via les institutions, les codes, etc.), c'est une

placée avant le déroulement du temps qui en est l'objet et donc la volonté de puissance pourrait prendre racine au niveau de ce décret lui-même, prenant alors le contrôle du temps par la justice, comme les Perses avaient pris le contrôle de la ville d'Éphèse, au grand désarroi d'Héraclite²⁸⁶. Et, analytiquement, pourquoi un mouvement décrivant la génération basculerait-il, tout d'un coup, vers son contraire pour tendre vers la corruption puis sa propre mort s'il n'était pas redressé par un mouvement subsumant ? Question identique chez Hegel, comment une chose basculerait dans son contraire ? Le néant ne serait-il pas finalement que la manifestation d'une conception de l'univers latente ? Il convient d'abord de comprendre que tous ces développements proviennent de la théorisation de mouvements entre trois astres que sont le Soleil, la Lune et la Terre. C'est le Soleil qui est premier car c'est par lui que nous saisissons la lumière (ce qui est l'inverse dans le culte de Mithra). Ce soleil est au niveau des éléments (au niveau de la cause matérielle) le feu. Le feu héraclitéen est pour Aristote l'éther. Si le principe d'Anaximandre rend bien compte de l'existence du temps, lors du changement, il ne rend nullement compte de ce qui ne change pas et donc de l'être, apparemment. Or, selon Aristote, dans le changement, il y a le changement (se faisant de contraire en contraire) selon la quantité, qui rend compte de l'accroissement et du décroissement ; le changement selon la qualité qui rend compte de l'altération. Et le changement selon le lieu que manifeste la translation (*Génération et Corruption*, I, 4319b 31-35). Le mouvement de translation saisi à partir de la quantité seule

temporalité strictement humaine. Et Eirênê (Εἰρήνη) devant trouver le juste milieu entre le temps du ciel d'*Eunomia* qui fédère la théorie de la connaissance et le temps des hommes qui subsume la théorie des valeurs. C'est Eirênê donc que tant Nietzsche que Heidegger oublieront pour absolutiser, à la manière de Platon, la théorie des valeurs contre la loi du Temps.

²⁸⁶ Jeanne Croissant dira de belle manière : « *Le seul jugement exact est celui qui établit justement la balance du doit et de l'avoir, qui sait voir si les conceptions transmises s'intègrent dans le noyau vivant et progressif de la doctrine et apprécie celle-ci en fonction de ses éléments essentiels, qui sont aussi ses éléments féconds.* », « Matière et changement dans la physique ionienne », In *L'Antiquité classique*, tome XIII, fasc. 1, 1944. pp. 61-94, p. 94. Contre Nietzsche on pourra donc avancer que si l'abandon de la vérité est possible, cela n'empêche pas d'avoir un minimum de cohérence au sein de sa pensée. Pourquoi ? Parce qu'on ne peut pas être héraclitéen et défendre une lecture iranienne du fragment d'Anaximandre, ce qui signifierait qu'Héraclite serait ravi de la prise d'Éphèse par les Perses qui ont choisi le zoroastrisme comme religion officielle, ce qui est un non-sens historique évidemment.

pourrait donc être phénoménalement dialectique puisque Aristote admet que la quantité se meut de contraire en contraire. Seulement, à suivre cette conception, on ne pourrait saisir pourquoi l'altération finirait par mettre un terme à ce mouvement avant qu'il n'atteigne son lieu propre. La matière qui subit l'altération est elle-même soumise à des contraires qui sont des *contrariétés sensibles* (chaud-froid, etc., 329a24-26). Y aurait-il donc un rapport entre les contraires logiques et les contrariétés sensibles ? Hegel en 1805²⁸⁷ suit peut-être Empédocle qui admet que l'« éther » (ἄμβροτα, *ambrota*²⁸⁸) n'est pas que dans la partie haute du ciel attiré qu'il est par le feu central mais qu'il « *poussait sous la terre de longues racines*²⁸⁹ » puisqu'il devrait y avoir également un feu au centre de la Terre (anti-terre, *khthôn* : « terre »)²⁹⁰. De telle manière que les contraires qui séparent le Sphérus et les contrariétés sensibles qui altèrent les choses et les êtres pourraient être reliés par un « éther » commun, principe du devenir quantitatif, qualitatif et local, en clair, le

²⁸⁷ C'est dans le cours 1805/1806 que Hegel introduit cet « éther » que l'on dit habituellement tiré de Schelling. Dans ce cours l'« éther » est relié à la « matière absolue » et c'est dans cet entre-deux (l'éther de l'univers et la matière du monde qui s'absolutise), que viendra siéger l'Esprit mû ; cf. Christophe Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel de Francfort à Iéna*, Vrin, 2000, p. 193. Il faut bien admettre cependant qu'entre le grand Pan (panthéiste : du grec ancien *παν* (*πᾶν*) : « tout » et *theos* (θεός) (« dieu ».) de Schelling et le fragment 50 d'Héraclite selon lequel « *l'Un est Tout, Tout est Un* », il y a peu de différence, à suivre le moyen-terme qu'est « l'éther » empédocléen...

²⁸⁸ Selon les traductions du terme employé, *ambrota*, signifie : l'éther le plus souvent, l'air pour Bollack, des « corps célestes » pour Diels, « des particules d'air » pour Guthrie, ou des « daimones » ; cf. J.-C. Picot. « Un nom énigmatique de l'air chez Empédocle (fr. 21.4 DK) », *Les Études philosophiques*, vol. 110, n°. 3, 2014, pp. 343-373. Aristote, Plutarque et Simplicius restent sur la réserve malgré cette traduction de Tricot que nous utilisons, c'est la raison pour laquelle nous mettrons le terme « éther » entre guillemets. Pourquoi ? Le problème est que ce terme est au singulier alors que le polythéisme d'Héraclite, comme de tous les Ioniens, est avéré (*Partie des animaux*, 645a 16-36) et que, à cause du fragment DK B 119 (« *Le caractère de l'homme est son démon* »), on ne peut rapprocher cette notion de celle de *daimon*. C'est aussi la raison pour laquelle la vision globale de Hegel nous semble erronée : Il n'y a pas de *daimones* dans le ciel d'Héraclite et donc pas d'Esprit ; *daimones* et *esprits* viennent de la vision iranienne du monde, comme nous le soutenons depuis le début.

²⁸⁹ Empédocle, fragments 53 et 54 cités par Aristote, G&C, II, 334a 1-5.

²⁹⁰ Nous ne suivons pas Simplicius, qui, dans son commentaire du *Traité du ciel* en 511, 25, admet que l'Antiterre (*antichthon*) serait une sorte de dixième astre situé à l'opposé de notre Terre. Nous ne comprenons pas comment une thèse aussi absurde a pu devenir dominante. Si nous avons admis, avec Simplicius, que le modèle de l'univers pythagoricien était héliocentrique, l'anti-terre est pour nous le feu central, le foyer central, la citadelle de Zeus, situé au cœur de notre Terre et qui existe vraiment, comme cela a été démontré depuis ; in Aristote, *Œuvres Complètes*, opus cité, p. 2889.

principe premier du devenir²⁹¹. Ainsi, pour parler en termes hégéliens, les contraires viendraient rechercher dans la matière (l'espace) les contrariétés sensibles qui, elles, possèdent une motricité propre qui provient du principe d'Anaximandre (matérialisme historique). Les contraires logiques, guidés par les contrariétés sensibles, s'orienteraient donc de gauche à droite puisque le Soleil se lève à l'est et se couche à l'ouest, de telle manière que l'histoire devrait partir de l'est, son aurore, pour tendre vers son crépuscule qui est l'ouest. Ou d'une autre manière, l'ouverture de l'être le propulserait dans le maintenant qui est pris dans la contrariété²⁹² sensible première qui est celle de l'avant (passé) et de l'après (futur). Ces contrariétés sensibles sont, comme le dit Empédocle, sans cesse en combat, c'est la raison pour laquelle Héraclite dira que la guerre est à l'origine de toutes choses, que le maintenant est toujours le produit de ce combat (*agôn*) entre futur et passé, comme dans la deuxième topique freudienne qui en est une simple duplication (le ça est le passé ; le surmoi est le futur (*Über-ich*) et le moi est le produit de ce rapport). Seulement les contrariétés sensibles ne sont pas des contraires et inversement puisque chez Héraclite il existe une âme et que l'âme demeure la même, thèse également défendue par Parménide²⁹³. Deuxièmement si l'on harmonisait les contrariétés sensibles, on obtiendrait une structure stable or le temps est au contraire au fondement de l'instabilité, au fondement de la contingence, n'en déplaise à la lecture faite par Heidegger²⁹⁴. *De facto*, il faut bien avouer que pour

²⁹¹ C'est parce que nous avons un éther en haut et un autre en bas que tout ce qui est en haut est comme tout ce qui est bas puisque la notion d'éther unit ce contraire. Ce qui nous vaudra le fragment DK- 60 pseudo-héraclitéen retrouvé chez Hippolyte : « *Un même chemin en haut et en bas* » ou « *Le chemin vers le haut et le bas est un et le même* » ou encore « *La route qui monte et celle qui descend sont une et identiques* ».

²⁹² La *duplex negatio* de Hegel n'est donc qu'une paraphrase d'une propriété de la matière qui est la *contrariété*. La contrariété sensible première est l'opposition entre le passé et le présent et l'opposition entre présent et le futur, *duplex negatio* qui procure le « maintenant ». Alors que l'instant, lui, nous le soutiendrons, est relié aux autres instants en se latéralisant s'il est dans un corps.

²⁹³ Aristote également qui affirme en *Métaphysique*, Θ 1051b28 « [...] *l'être en soi ne naît ni ne périt* », idem pour Platon, *Timée* 38a.

²⁹⁴ On notera que pour rendre la traduction de *rhuthmös* pour Heidegger (*Verfassung*), François Fédiér (*Questions II*, pp. 217-221) adopte le terme de « structure », le mot *arrhutmitston* étant rendu par « *ce qui en soi-même manque de structure* » ; mais *rhuthmös* est aussi commenté par Heidegger de la façon suivante (p. 221) : « *en tant que changement et échange, c'est le temporel.* »

Hegel comme pour Nietzsche, le principe d'Anaximandre est trop matérialiste, trop oriental, encore trop à l'est, trop à gauche. Hegel veut y introduire un principe spirituel, occidental, plus tendu vers sa fin qu'est l'ouest, vers la droite, vers l'eschatologie chrétienne donc. Nietzsche, lui, y introduit son Zarathoustra, là où, au contraire, tout l'effort ionien aura été de chasser cette spiritualité, de chasser tant les mythologies (Homère) que les cosmogonies (Hésiode)²⁹⁵ ; c'est une régression historique fatale que Nietzsche a comprise lors de ses études bâloises puis niée ensuite par flagornerie aux yeux des Wagner. Cela ne pose, en revanche, aucun problème pour nous, puisque nous avons séparé la *théorie de la connaissance* de la *théorie des valeurs*, de sorte que la théorie de la connaissance peut générer des valeurs nulles ou absurdes sans que cela ne remette en cause nos valeurs, qui, elles, sont appuyées sur un autre socle, même si une synthèse entre les deux serait préférable. Précisons, ensuite, une dernière fois, que le mouvement du Soleil le long du plan de l'écliptique est illimité puisque le Soleil ne s'éteindra pas, cet illimité est l'*apeiron* ionien qui est nommé temps (Chronos), support de la temporalité mondaine²⁹⁶. Ce qui a fait dire fort justement à Kant²⁹⁷ : « (*Le temps ne s'écoule pas, mais en lui s'écoule l'existence du changement. [...]*) ». Il n'y a donc nul besoin de l'« éther » d'Empédocle, nul besoin de l'« Esprit » Hégélien, nul besoin du Zarathoustra de Nietzsche, nul besoin de métaphysique en somme, métaphysique qui du reste n'existait pas à cette époque²⁹⁸ ; puisque ce principe physique est posé de manière irréfutable par l'observation et qu'il est toujours valable de nos jours. C'est la raison pour laquelle la *Métaphysique* d'Aristote fera feu de tout bois contre la coexistence des contraires qui semblent ne

²⁹⁵ Qu'on se souvienne de cette sentence lapidaire d'Héraclite, DK B42/M30 : « *Homère mériterait d'être chassé des concours à coups de bâtons, et Archiloque pareillement.* »

²⁹⁶ Simplicius dira la même chose dans *Commentaire sur la Physique d'Aristote* en 121, 5 : « *Et, ils déclarèrent éternel le mouvement : sans mouvement, en effet, ni engendrement ni corruption ne sont possibles.* », in G. Colli, opus cité, p. 191.

²⁹⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, I, opus cité p. 889.

²⁹⁸ Le terme « *metaphusike* » est absent de l'univers grec. Sur l'histoire de ce terme, nous renvoyons à l'article de Luc Brisson dans l'ouvrage *La Métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, au sein du tome I, publié par Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois chez Vrin en 1999, pp. 37-57 intitulé « Un si long anonymat ». C'est la raison pour laquelle, de manière plus rigoureuse, on parle de *philosophie première* dans les études aristotéliennes.

plus être nécessaires afin de rendre compte du devenir²⁹⁹ ; jusqu'au moment où le Stagirite arrivera à la distinction entre le devenir ceci (*to estai*, l'existence) et le devenir absolument (*to mellon*, l'être mû, le futur), c'est-à-dire ce que l'on traduit en français par la distinction entre le devenir (toujours ceci) et l'avenir (être/non-être)³⁰⁰.

Nous avons là les deux pôles de la pensée occidentale, un modèle qui tentera à partir de l'avenir de rendre compte des devenirs particuliers et un autre qui souhaitera partir des devenirs particuliers afin de remonter vers des devenirs communs (comme il y a des « sensations communes » chez Aristote) et atteindre une conception de l'avenir. La seconde conception sera portée par tous les Ioniens physiciens, et sera reprise par le Stagirite dans son enquête sur la nature. Il serait possible de constituer un temps objectif en réunissant les trois temps que sont le temps physique supralunaire (le temps du ciel), le temps physique sublunaire (le temps de la *Physique*) et le temps humain. Le temps humain sera alors étudié à partir du temps des animaux (*gigomai*, temps de vie ; *aïon*), en rendant compte de la vie commune au sein d'une métabiologie. C'est au sein de ces études biologiques que ses recherches sur le mouvement entéléchique seront effectuées, le concept se séparant du possible logique (*dunaton/dunamis*)³⁰¹. Pour la première conception, si l'avenir (*to mellon*) est différent, dans ses fondements, du devenir ceci

²⁹⁹ Toutes les fois où Aristote cite Héraclite en *Métaphysique* c'est au sujet de son opposition à sa négation du principe de contradiction. (Sauf les occurrences du livre A, 984a 7 traitant du feu, 987a 33 du rapport de Platon à Héraclite via Cratyle). En Γ, 1005b 25, il est dit que les contraires ne peuvent être mêmes en même temps ; en Γ, en 1010a 13 Aristote rapproche les contraires de la notion de fleuve ; en Γ, 1010a 24 il est asserté que cela rend tout vrai, avec la conclusion donnée par Γ, 1010a 34, si tout est vrai alors son contraire aussi, donc tout est faux et donc que la proposition d'Héraclite est fautive ! K, 62a 32 reprend les acquis de Γ, 1010a 34 alors qu'en K, 1063b 24 Aristote, reprenant Anaxagore se rend compte que le problème tient au neuvième axiome d'Euclide ce qui entraîne le Stagirite dans un retour vers ces conceptions en traitant du feu en K 1067a 4 et de la forme en M 1078b 14, comme seule condition afin d'échapper au mû continu de la sensation.

³⁰⁰ *Physique*, I, 7, 190a 13 – b 10, V, I, 224b 35 – 225 b 9, *De la génération et de la corruption*, I, 3,317b 35-36.

³⁰¹ Ce qu'a bien compris Philippe Huneman dans ses études kantienne sur la notion d'organisme (*Métaphysique et Biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*. Kimé, 2008, p. 384) en reprenant la division aristotélicienne posée en *Métaphysique* D, 12 entre le *dunaton* qui est le possible logique mais qui n'a pas accès au monde, celui de Leibniz par exemple, et la *dunamis*, celle du transport de la physique par exemple. La logique n'a rien à dire sur ce programme métabiologique, la métabiologie n'est pas une métaphysique.

(*to estai*) alors la dialectique ne peut plus trouver sa motricité dans la contrariété sensible, elle doit trouver un modèle autonome qui rende compte de son mouvement *per se*. Et l'on sait déjà, grâce à Aristote, que le maintien des contraires est possible si l'on ne respecte pas le neuvième axiome d'Euclide (la partie étant inférieure au tout). C'est-à-dire que la contradiction donnée peut-être rapportée à une contradiction subsumante ou de rang $n+1$ jusqu'à la contradiction première et initiale qui sera résolue par sa négation même. Tout est Un ³⁰² puisque le Tout peut être ramené à une négation première, négation, qui, elle-même, pourrait se nier pour engendrer la première unité positive. Or, Aristote localise parfaitement l'auteur de cette thèse en *Métaphysique*, Anaxagore, mais ne porte pas le coup fatal, je cite³⁰³ :

« Donc, en s'exprimant à la manière d'Héraclite, on ne peut atteindre le vrai, non plus qu'à la manière d'Anaxagore ; sinon, il en résultera que les contraires sont prédiqués de la même chose. En effet, quand Anaxagore déclare qu'en tout il y a une partie de tout, il déclare que rien n'est sucré plutôt qu'amer ou que n'importe laquelle des autres contrariétés... »

Or nous avons déjà analysé le schème de la pensée d'Anaxagore qui se retrouve dans le récit des *Travaux...* d'Hésiode, il s'agit du cheminement en spirale de l'initiation, initiation d'origine perse et plus fondamentalement iranienne. C'est bien Anaxagore qui a fait passer cette cosmogonie des rives de l'Asie Mineure à la Grèce continentale donnant, nous l'avons vu, une assise au *discours vraisemblable* des Doriens. Reprenons donc sa conception qui a été conservée dans un fragment authentique, le fragment B12³⁰⁴ :

« Et le tournoiement du tout-ensemble, l'intellect le dirigea de façon à faire tournoyer le commencement. Et il a commencé d'abord en un point minuscule de tournoyer, puis il tournoie un peu plus et un peu plus il tournoiera. Les mélanges, les séparations, les discriminations, tous il les

³⁰² C'est par la réintroduction du dieu Pan du paganisme (qui pourtant avait été déclaré mort par le christianisme depuis Eusèbe de Césarée), que l'on a vu resurgir ces conceptions et cela dès Jacobi qui utilise cette expression afin de rendre compte du panthéisme de Spinoza et ensuite chez Hölderlin-Hegel, puis Nietzsche.

³⁰³ Trad. idem

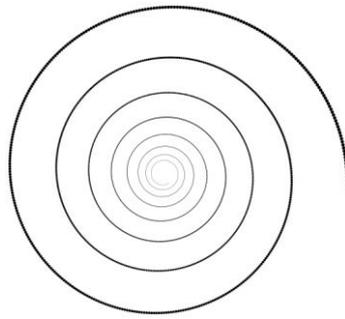
³⁰⁴ Trad. Anne Gabrielle Wersinger, *La Sphère et l'Intervalle. Le schème de l'harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Jérôme Millon, 2008, p. 320. Ce schème est justement ce qui exprime l'impossibilité de l'harmonie grecque. Il en ira de même pour le mouvement entéléchique.

MÉTABILOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

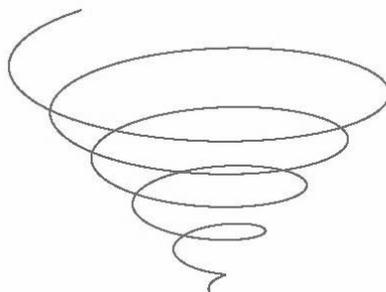
connaît l'intellect. Et quels qu'ils devraient être, quels ils étaient, et lesquels ne sont pas maintenant, et tous ceux qui sont maintenant, et quels ils seront, tout, l'intellect l'a disposé, et ce tournoiement que font maintenant tournoyer les astres, le soleil, la lune, l'air, l'éther, les séparés. Et c'est le tournoiement même qui les a fait se séparer. »

Ayant déjà commenté ce fragment, nous aborderons désormais ses implications métaphysiques. Le modèle proposé est bien le modèle de la spirale archimédienne en deux dimensions ou le modèle du tourbillon en trois dimensions :

Schéma 7 ; la spirale archimédienne modèle de la *perikhōrēsis*:



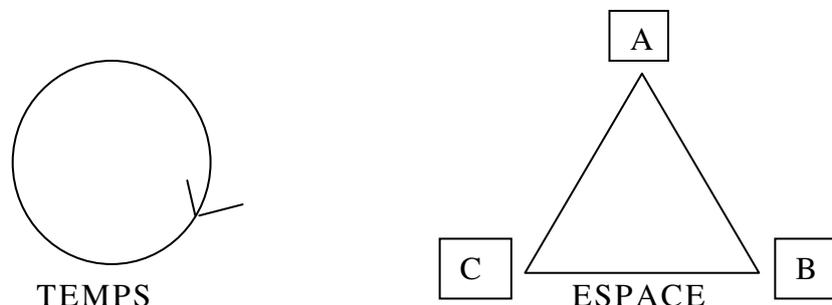
En deux dimensions, on a l'impression visuelle que le mouvement part du centre pour tendre vers un autre (le non-centre) qui est un autre autre ($A \rightarrow B$). Ce serait donc un mouvement centrifuge qui tend vers l'autre, en tant que non-même. La somme de ces autres (B) serait le néant, $A+B$ donnerait l'être lui-même (*yin et yang*). Seulement si l'on montre la même figure en trois dimensions, le doute s'instaure :



Est-ce un mouvement qui part du même pour aller vers l'autre ou qui part du même pour aller vers le même ? Il est cohérent d'appuyer la logique du même en se servant du cercle car les deux points se rejoignent

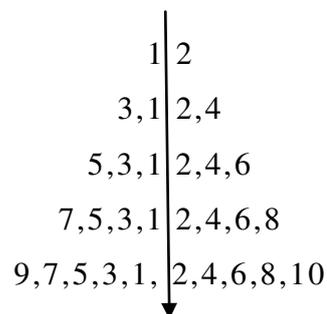
dans un *terminus* qui est le plan. Par exemple la transitivité logique des syllogismes aristotéliens :

Schéma 8 : schéma de la transitivité logique :



Si nous sommes dans un mouvement temporel circulaire, A tend vers B, B tend vers C, « finalement » C tendra vers A. Toutefois, à regarder la figure en spirale, nous voyons bien que nous ne sommes ni dans un mouvement circulaire car le mouvement s'éloigne de son centre, ni dans un mouvement linéaire non rectiligne car la ligne inverse son mouvement et donne ainsi l'illusion que les contraires coexisteraient, comme le propose également la cosmogonie hégélienne qui n'en est qu'une pâle copie. Comme nous ne sommes pas dans un mouvement circulaire, le mouvement s'éloigne du même mais comme le mouvement se courbe pour ne pas tendre vers une droite, il ne peut tendre vers l'autre. Qu'est-ce qu'un mouvement qui ne tend ni vers le même ni vers l'autre ? Puisque enfin si l'herméneutique sacrale suivait ce mouvement ; elle n'attendrait jamais l'altérité du divin et elle introduirait sans cesse l'identité de l'homme dans le discours produit (anthropomorphisme). Ou, inversement, le divin ne tendrait jamais vers l'homme mais toujours vers lui-même s'enfermant dans sa propre mystique, laissant l'homme se morfondre dans la part congrue laissée par l'extension de ce mouvement. Pire encore, comment simplement tendre vers l'autre en tant qu'autre avec ce mouvement alors que toute tension vers l'autre ne serait qu'une réduction de cet autre au même. Ce sont les critiques habituelles faites à l'hégélianisme qui trouvent ici leur fondement formel. Lorsque le mouvement fait sa première courbe, nous avons une contradiction et lors de la deuxième courbe nous avons une deuxième contradiction qui

débouche sur un mouvement qui tend encore vers une troisième contradiction mais que l'arbitraire ternaire ne retient pas, on file donc vers le modèle de la volonté de puissance de Nietzsche. Hegel, lui, ne prend qu'un segment de mouvement de la spirale archimédienne, segment qu'il confond, qui plus est, avec un segment de droite aristotélicien de la *Physique*³⁰⁵. Or, il est tout à fait clair, si on enlève la conscience trinitaire, que les contradictions s'enchaînent à l'infini, comme le mauvais infini, le Christ mettant fin à cette répétition palingénésiquement, entraînant tout le temps dans l'histoire, tout devenant historique. Néanmoins, le temps déployé par cette structure ne semble être ni un temps linéaire, ni un temps circulaire ou plutôt il semble que ce mouvement soit la synthèse des deux c'est-à-dire qu'il semble que ce soit un cercle parfait qui s'introduit dans la contingence de l'espace-temps. Pourtant, on reconnaît la latéralité déjà manifestée par le tétractys dit de Pythagore. Le mouvement contradictoire part à gauche, puis repart à droite et cela, ce semble, à l'infini.



Le mouvement tétractystique est un mouvement en spirale, c'est la *dunamis* que nous recherchions pour comprendre comment une tétractys (la figure) pouvait devenir un tétractys, c'est-à-dire une figure en mouvement qui était le mouvement de l'être lui-même. Le mouvement tétractystique est un mouvement en spirale qui rend bien compte de la volonté de puissance nietzschéenne, comme nous l'avons déjà vu. On

³⁰⁵ Annick Stevens ne s'est pas rendu compte de cette confusion entre segment de droite d'un transport linéaire chez Aristote et segment de droite non-linéaire ou courbe chez Hegel ; in « De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 9, n°. 2, 1991, pp. 153-167. En revanche, Annick Stevens avait bien repéré que la *negatio* avait quelque rapport avec la notion d'éther, renvoyant ces questions apparemment analytiques à des questions cosmologiques (p. 162).

retrouve donc nos paires (1-2), (3,4), (5,6) qui ne sont possibles que par la latéralité elle-même. Mais de quelle latéralité parlons-nous ? La latéralité d'une entité première. De quelle latéralité sont issus (1-2) si ce n'est de 0 ? Zéro étant l'origine d'où part le mouvement au sein de la spirale. On ne peut introduire de latéralité sans poser une entité première sur laquelle cette latéralité va s'opérer, un *substratum* (*hypokeimenon* : ὑποκείμενον). Quand la latéralité s'applique au monde physique, cela ne pose aucun problème, on peut très bien poser un substrat premier qui sera le réceptacle de cette latéralité. D'un point de vue théologique, le point de départ du mouvement sera présent dans tous les points d'arrivée de la surface et si c'est Dieu alors Dieu sera en tous points du monde. Mais logiquement cela est impossible. On est obligé de poser une substance première, un être en tant qu'être qui n'est pas encore un être en tant qu'étant, en son fondement premier, qui est le zéro. Si l'on introduit maintenant les trois dimensions de l'espace, le zéro sera tridimensionnel, le zéro semble l'équi-valent du volume géométrique³⁰⁶. Mais pourquoi n'y aurait-il pas de latéralité de zéro et cela à l'infini ? Zéro en se latéralisant deviendrait lui-même (1,2), on serait donc obligé de poser un nouveau zéro et cela à l'infini. Toute introduction d'une paire nécessiterait alors l'introduction d'un nouveau 0 et l'ensemble des zéros serait alors deux fois plus petit que l'ensemble des nombres, ce qui rendrait impossible l'équivalence du néant (comme somme des zéros) avec l'être (comme somme des nombres). Le zéro demeurerait la source inépuisable de tous les nombres possibles et surtout la condition de possibilité du nombre lui-même. Dans ce cas, zéro pourrait-il être un nombre ? Zéro ne serait-il pas le seul nombre condition de tous les autres nombres qui n'auraient plus alors le même statut. Ce serait un *nombre nombrant premier* (générant des nombres) et non plus un *nombre nombré* (générés par zéro). Le refus de zéro est ce qui caractérise toute la théologie médiévale, comme si Dieu ne voulait pas regagner sa retraite divine, aurait dit Hésiode, en reprenant cette conception iranienne théologique. Toujours est-il que soit l'on pose le mouvement dialectique

³⁰⁶ Les trois dimensions de l'espace sont les trois dimensions du temps à un moment t 0, de telle manière que le volume est nécessairement déformé par le mouvement.

sur le zéro³⁰⁷ et nous avons son modèle qui est la spirale archimédienne³⁰⁸, soit l'on refuse de poser le zéro et alors on pourra toujours en rester à la spirale de Théodore de Cyrène, introduite dans le *Théétète* de Platon, qui appuie ce mouvement sur l'irrationalité de $\sqrt{1}$ à $\sqrt{17}$ ³⁰⁹. Dans tous les cas, nous avons bien arrimé ce mouvement dialectique sur l'irrationnel.

Historiquement, si ce mouvement dialectique est la logique même de la dialectique historique alors la dialectique historique aurait nécessairement une fin. Et cette fin devrait être recherchée dans son début qui est le début du mouvement. Dans tous les cas, il faudra alors poser un principe de régulation entre génération et corruption qui empêche la corruption de subsumer la génération, ce sera la marche du Soleil le long du plan de l'écliptique, le plan de l'autre aurait dit Platon. Mais, encore une fois, la pensée de Platon dans son *Timée* est très faible en ce qu'elle pose que le plan de l'autre est introduit par la marche du Soleil le long de l'écliptique. Nous verrons, en suivant le Stagirite, que cela ne fait que rendre compte du changement et non d'une métaphysique de l'autre en tant qu'autre. C'est Platon qui a enfermé la métaphysique dans la contingence, catastrophe métaphysique que tentera de surmonter Hegel. Ceci est également important pour la religion iranienne dans la mesure où la maîtrise de la contingence rendra non-nécessaire le manichéisme. En effet, notre compréhension de cette spirale rend plus claire la conception cosmologique iranienne. Répétons, en premier lieu, ce que nous avons posé dans le premier tome historique, c'est-à-dire que l'Académie athénienne n'a connu la religion iranienne des *Sages* que par

³⁰⁷ Diogène Laërce rapporte pourtant une épigramme d'Héraclite qui se termine ainsi (II, p. 68) : « *Un seul homme me plaît mieux que mille, les innombrables sont zéro. Voilà ce que je dis même chez Perséphone.* »

³⁰⁸ La spirale d'Archimède n'est pas la même que celle de Théodore de Cyrène. Après la mort de Socrate, Platon, selon Diogène Laërce, se réfugia à Mégare auprès d'Euclide, puis se rendra à Cyrène, auprès de Théodore le géomètre, dont il aurait suivi les leçons.

³⁰⁹ Aussi appelé abusivement « escargot de Pythagore ». Cette spirale est plutôt appelée « spirale équiangle » ou « spirale de Bernoulli », « *spira mirabilis* » ; le nom définitif de « spirale logarithmique » a été donné par Varignon. On s'accorde, sur le témoignage de Platon dans son *Théétète*, afin de l'attribuer à Théodore de Cyrène la démonstration de l'irrationalité de $\sqrt{3}$, $\sqrt{5}$ et ainsi de suite jusqu'à $\sqrt{17}$. On ne sait pas si ces premières démonstrations d'irrationalité procédaient par voie arithmétique ou géométrique. Cf. Barry Mazur : « How did Theaetetus prove his theorem ? » <http://people.math.harvard.edu/~mazur/preprints/Eva.Nov.20.pdf>.

l'intermédiaire des maguséens. L'Académie ne connaissait donc que la religion iranienne d'avant la réforme de Zarathoustra, avant le livre d'Anaxagore qui transfère cette cosmogonie en physique, c'est-à-dire la religion actuelle qu'est le zoroastrisme. Au sein de cette religion, si le dieu Zurvan akarana (le temps illimité) est conçu avec le modèle en spirale, on doit accepter que le bien qu'il introduit dans le monde sera nécessairement soumis à la corruption et donc que le mal pourrait finir par lui faire face. Le dieu lui-même pourrait donc finir par disparaître également. C'est la raison pour laquelle il sera nécessaire de poser deux dieux inférieurs, deux esprits (Spenta Mainyu, l'esprit du Bien & Angra Mainyu, l'esprit du Mal), dans un sous-plan substantiel, sur lequel se jouera la dynamique entre le bien et le mal, de telle manière que si le mal triomphe dans le monde le dieu Zurvan Akarana pourra toujours réintroduire le bien dans le monde après un cycle. Mais ce plan inférieur substantiel n'est qu'une protection apparente puisque si le mal triomphe il devient maître de ce sous-ensemble qui l'introduit donc dans une lutte directe (de rang 1) avec l'ensemble supérieur qui est le règne du Dieu suprême. On semblerait donc contraint d'accepter le manichéisme sauf si l'on admet un millénarisme prophétique, chaque prophète régnant mille ans et laissant la place à un autre prophète, selon le dogmatisme zoroastrien. Il reviendrait alors à l'initié de remonter ces sphères afin de renouer ce rapport, ce que l'œuvre d'Hésiode explique de la manière la plus lumineuse au sein de cette religion. C'est l'héroïsme initiatique pythagoricien qui pourrait permettre au monde d'échapper à un tel probable. Or, en acceptant la marche du Soleil le long de l'écliptique, le principe d'Anaximandre donc, cette idéologie ne sera pas nécessaire puisque le changement ne l'éloignera pas trop des êtres ceci que nous sommes, de telle manière que le mal ne dépassera jamais le bien, synthèse que nous qualifierons d'héraclitéenne. Pour conclure sur ce mouvement irrationnel disons que le modèle de la spirale est le mode de compréhension logico-historique de la dialectique idéologique dont la dialectique historique hégélienne n'est qu'une compréhension au niveau du logos chrétien. Enfin, Hegel n'a pu introduire le mouvement entéléchique car ce dernier était totalement incorporé dans le corps du

Christ historique, incorporation eucharistique répétée qui convenait à son approche chrétienne. Quant à Nietzsche, dès sa lecture de Lange, il aura compris que le télos était dans le corps du Christ, rejetant ainsi l'intégralité du christianisme et tout rapport avec ce concept. Il existe donc deux voies d'accès au concept d'entéléchie, soit la voie théologique nietzschéenne de *décorporation* du Christ qui n'est qu'un démembrement de Dionysos³¹⁰, soit la voie conceptuelle de l'aristotélisme que nous suivrons.

³¹⁰ Citons Barbara Stiegler qui avance à ce sujet en commentant *La Naissance de la tragédie* : « Dans le cours du texte, Nietzsche oublie de dire l'essentiel, à propos de Dionysos "Zagreus" (ce que Creuzer, lui, n'avait pas oublié) : que celui qui rassemble les membres de Dionysos démembré, c'est Apollon lui-même, et à travers lui le principe d'individuation. », *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*. PUF, 2005, p. 292.