

I-2) Les mouvements irrationnels dans le postkantisme : mouvements de dépassement de l'Idéologie ?

Métaphysiquement, c'est bien le devenir qui imprime à l'être son mode d'articulation avec la contingence, mais nul ne peut se revendiquer dignement d'Héraclite dans la mesure où sa pensée est définitivement ensevelie¹⁰⁸. Au sein de la métaphysique le devenir est rappelé, par l'être, à sa condition d'être, à sa permanence. Toute l'entreprise métaphysique occidentale, répétée benoîtement par Heidegger est une tentative de réduction des possibles pour condamner l'avenir à être une copie du présent de l'être. L'être rappellerait sans cesse le devenir à un retour sur lui-même, c'est-à-dire à son propre être, à un éternel retour. C'est-à-dire encore que lors du déploiement du devenir, l'être résisterait à sa disparition, à son opposé linéaire dirait Aristote, qui est son non-être. Or, selon la métaphysique aristotélicienne, support de notre métaphysique, qui doit tendre vers le biologique par une étude des mouvements, l'ouverture de l'être n'implique nullement qu'il tende vers son contraire, le non-être (ou historiquement le nihilisme), car l'être animé n'est pas un mobile de la physique soumis au temps physique, l'être animé est un être soumis au temps de l'âme. Or, si le mobile en physique est pris dans un mouvement linéaire qui le fait tendre vers son contraire qui est le non-être, l'être animé, soumis au temps de l'âme, échappe, en son fondement premier, au temps physique. Une théorie physique de la contingence des objets du monde ne peut pas être identique à une théorie de la contingence des objets *animés* du monde. De la même manière, c'est en cela que nous ne pouvons admettre le nouage hégélien bien que nous accepterons ce possible, métaphysiquement, en intégrant le mouvement dialectique comme

¹⁰⁸ La source interprétative fautive de la philosophie d'Héraclite chez Hegel viendrait du néopyrrhoniste Énésidème, cf. l'article de Cristina Viano, « Énésidème selon Héraclite : La substance corporelle du temps. », *Revue de la France et de l'étranger*, 2002/2 – Tome 127, n° 2, pp. 141-158. Comme nous l'avons déjà vu, beaucoup de fragments d'Héraclite ne sont plus reconnus comme authentiques et ce travail de mésinterprétation d'Héraclite, dans l'œuvre de Nietzsche cette fois, commencera avec Jacob Bernays.

deuxième mouvement irrationnel¹⁰⁹. Toutefois, au regard de la substance elle-même, l'être en tant qu'étant animé ne tend pas vers son non-être, en son essence première, il n'y tend que par son mode d'exister dans le temps, mode d'existence soumis implacablement au changement du monde auquel il appartient, le monde sublunaire. Si donc le néant est nouable avec l'être, ce nouage ne peut être substantiel, il n'est qu'existential et donc possiblement accidentel. Nous verrons alors qu'il tend vers son non-être qu'une fois engagé dans le temps physique, qu'une fois soumis au *changement* du temps physique. Tant G. W. F. Hegel que F. Nietzsche, en partant du temps physique pour comprendre l'être, n'ont pas respecté ce lieu de fracture aristotélicien entre le temps physique et le temps de l'âme, comme nous ne cesserons de le rappeler au sein de ce développement. Nous disons donc qu'il y a une erreur manifeste du point de vue du sensible et une illusion du point de vue de l'intelligible, non pas pour condamner ces penseurs puisque la métaphysique n'arrête pas le temps pour juger tel un juge au sein de son tribunal, mais pour bien faire comprendre la nature même de ce que nous nommons « l'Idéologie »¹¹⁰ depuis le début de ce travail, depuis notre analyse du temps chez Platon¹¹¹. Nous pensons que toute Idéologie naît toujours d'une erreur de modélisation de l'être, toute idéologisation du

¹⁰⁹ Pour en revenir à l'étymologie, on pourrait parler de mouvements « absurdes », c'est-à-dire « sourds » (*assam* en arabe) car inaudibles par l'entendement, selon le mathématicien perse Al Kwarizmi (nom qui donnera le terme « algorithme » en français), comme le sont les nombres irrationnels (cf. Al Kwarizmi, *Le Commencement de l'algèbre*, trad. Roshdi Rashed, Librairie A. Blanchard, 2007). On pourrait également parler de mouvements « aberrants » en suivant Gilles Deleuze (cf. David Lapoujade, *Deleuze, Les mouvements aberrants*, Les Éditions de Minuit, 2014). Mais nous conserverons l'adjectif « irrationnel » car ce terme renvoie à sa découverte première par les pythagoriciens. Or, justement, « irrationnel » ne veut pas dire « sourd » ou « aberrant », mais au contraire rationnel, selon un autre ordre que celui du langage qu'il soit appuyé sur des nombres (algèbre) ou encore appuyé sur des images (*phantasmata*), géométriques (géométrie) ou non géométriques (onirologie). De plus, l'activité diurne doit rejoindre l'activité nocturne au sein même d'une théorie de la connaissance unique et autonome par rapport à une théorie des valeurs qui se mêle toujours aux mots et aux images.

¹¹⁰ Nous avons noté l'« idéologie » platonicienne avec « i » minuscule faisant penser que le platonisme était une idéologie, au sens politique du terme. Pour en finir avec cette confusion, nous noterons toujours l'idéologie que nous recherchons en la spécifiant graphiquement avec « I » majuscule. L'Idéologie est au fondement de l'idéologie comme forme première de réalisation possible de toutes les idéologies philosophiques et politiques.

¹¹¹ Nous allons donc nous expliquer sur cette violence apparue dans le premier tome qui a été prise pour un forçage « odieux » du platonisme. En effet, dire que Platon a produit une Idéologie et non une philosophie paraît une hérésie philosophique.

monde n'est qu'un essai *après-coup* de retour à l'être, chemin de retour qui est nécessairement introuvable, car l'être lui-même est introuvable, faute de ne pas avoir été modélisé correctement initialement. On pourra avancer que notre analyse de l'Idéologie est idéaliste, dans la mesure où pour reléguer une vision de monde à ce statut, il faudrait avoir, en premier lieu, une théorie de l'être univoque, dont la distanciation révélerait le degré d'Idéologisation du savoir. Or, l'être se disant, par définition, de plusieurs manières, cette division entre métaphysique et Idéologie ne serait pas pertinente, car elle ne serait qu'une tentative de subsumer une théorie de l'être en tant qu'étant au-dessus d'une autre. Le dépassement du platonisme nietzschéen et heideggérienne ne serait donc qu'une prise de position idéologique. Notre division ne serait donc pas métaphysique mais Idéologique elle-même. Pourquoi donc notre *critérium* entre métaphysique et idéologie ne serait-il pas idéologique lui-même ? Aurions-nous la prétention de proposer une théorie de l'être en tant qu'étant vraie, ce qui nous chasserait immédiatement de la filiation aristotélicienne ? La question ne se pose plus exactement de cette manière depuis E. Kant.

Prétendre proposer une théorisation possible de l'être en tant qu'étant vraie serait prétendre accéder à l'objet *en soi*, au *noumène*. En effet, si nous avons une théorie de l'être en tant qu'étant vraie alors cet être serait l'être-même, c'est-à-dire le « noumène ». Or, le monde *en soi* est inconnaissable, nous ne le connaissons que par le phénomène ; une théorie de l'être en tant qu'étant vraie semble donc impossible, soumise qu'elle est aux injonctions de la vérité à n'être qu'un chemin vers la science. Comprendons bien que le kantisme a renversé la question de la vérité et c'est ce qui en fait une métaphysique reconnaissable et reconnue. Il ne s'agit plus de constituer un savoir que l'on soumet ensuite à des critères de vérification par l'usage des syllogismes en logique ou par l'usage de la *falsification* expérimentale, en physique, il s'agit de constituer les conditions *a priori* de la vérité. C'est la raison pour laquelle l'école de Marbourg tentera vainement d'intégrer la

catastrophe ultraviolette des physiciens au sein du kantisme¹¹², tentative vaine, qui entraînera son extinction¹¹³ et le divorce irrémédiable entre les développements spectaculaires de la nouvelle physique et la philosophie qui paraissait, relativement, décliner ; divorce qui culminera en France par le terrible livre d'Henri Bergson sur la théorie de la relativité¹¹⁴, pour ne se limiter qu'à la question du temps qui est la nôtre. Ceci, M. Heidegger le constatera de manière dramatique, ce qui entraînera son éloignement de la physique, comme Platon s'éloignera de la physique ionienne. Ce n'est pas du tout le même mouvement historique mais c'est le même *moment* historique. Plus encore, ce drame se transformera en fatalité lorsque cet Idéologue (au sens platonicien du terme) comprendra que ce qui se déroulait sous ses yeux avait déjà été pensé par F. Nietzsche. F. Nietzsche, en effet, dans son mouvement de dépassement du platonisme, retient tout de même une figure post-platonicienne, le philosophe sceptique Pyrrhon. L'*époque* pyrrhonienne, la suspension du jugement de vérité sur le monde, reprise par M. Heidegger¹¹⁵, entraîne alors ce dernier à se consacrer aux « étants », c'est-à-dire à la question

¹¹² Cf. les travaux de Catherine Chevalley sur le contexte physique de la réflexion de M. Heidegger.

¹¹³ Ernst Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Göteborgs Högskolas Arsskrift, 42 : III (1936) ; traduction et édition anglaise avec une préface de H. Margenau, sous le titre de *Determinism and Indeterminism in Modern Physics* (Yale University Press, 1956). Pour une analyse de ce texte, cf. l'article de Jean Seidengart, « Une interprétation néo-kantienne de la théorie des quanta », *Revue de synthèse*, CVI : 120 (1985), 395-418.

¹¹⁴ L'ouvrage *Durée et Simultanéité* du philosophe Henri Bergson qui est initialement le produit d'une rencontre avec Albert Einstein n'a pas pu être retiré de la vente. Cet événement scelle la fin de tout dialogue possible entre physiciens et philosophes. La physique est passée d'une analyse du temps physique à l'analyse du temps de l'âme sans s'en rendre compte. Que le temps physique disparaisse de l'observation, voilà qui n'en est qu'une conséquence pour l'observateur. Qu'il n'y ait pas de linéarité, ni d'irréversibilité du temps de l'âme, nous le savons déjà. Qu'il n'y ait pas de passé et de futur du temps de l'âme en tant qu'âme, nous le savons déjà depuis Aristote. En bref, que le temps de l'être en tant qu'étant, dans son nouage premier, ne se manifeste pas dans le temps physique qui n'en est qu'un voilement, voilà qui est en pleine cohérence avec notre monde constitué. La physique demeure sous la coupe du paradigme aristotélicien selon lequel l'âme dit le temps du mouvement.

¹¹⁵ À l'*époque* de Husserl a succédé une *époque* plus radicale qui est celle de Heidegger, qui implique une suspicion existentielle sur l'être-même, de la même manière que la psychanalyse freudienne introduira une suspicion sur le sujet. Ces deux penseurs, élèves de Husserl, ont diffracté l'être en parties, rendant impossible ensuite sa reconstitution comme être qui est ce qu'il est en tant qu'être ceci à un moment donné qui n'est pas le moment donné par l'analyse.

de l'être indépendamment de la question de la vérité¹¹⁶. F. Nietzsche, comme M. Heidegger, admet qu'il faut suspendre la question de la vérité kantienne, sans quoi la philosophie sera balayée par les sciences, sciences qui, seules, répondent aux conditions *a priori* de constitution du savoir, imposées par le kantisme¹¹⁷. Néanmoins l'abandon de l'étude des sciences, par M. Heidegger, entraînera la philosophie dans une impasse, un repli sur l'herméneutique et sa cohérence interne¹¹⁸. Dès lors, la philosophie se verra confinée, à l'interprétation, à *l'herméneutique formelle* et à *l'herméneutique sacrée*, pour le dire à la manière de J.-M. Salanskis, manière qui décrit assez bien le mouvement de balancier des études heideggériennes.

Cette dérive heideggérienne nous fait comprendre que si l'*epochè* pyrrhonienne paraît la seule voie possible de résolution du postkantisme, si la question de la vérité kantienne pouvait être suspendue, nous ne pouvons abandonner cette tension de l'homme vers son monde, nous ne pouvons abandonner cette quête kantienne phénoménale vers le noumène, nous devons passer au-delà du grand midi¹¹⁹. Suspendre le procès définitoire de la connaissance de la question de la vérité, pour sauver la philosophie de la surimposition scientifique de la physique, ne peut pas impliquer une suspension de cette quête vers le noumène positif (ou après-coup) proposée par *l'Opus postumum*, quête qui n'est rien d'autre

¹¹⁶ Après avoir évacué la physique de la philosophie, Heidegger avance dans son livre inachevé *Zein und Zeit* au paragraphe 9 sur la biologie : « Souligner qu'à la question du genre d'être de l'étant que nous sommes nous-mêmes, il n'y a aucune réponse claire à trouver, aucune réponse fondée ontologiquement de façon satisfaisante dans l'anthropologie, la psychologie et la biologie, ce n'est pas porter jugement sur le travail positif effectué par ces disciplines. », trad. Idem, p. 82.

¹¹⁷ Je cite Nietzsche : « [...] le contre-pied scientifique moderne à la croyance en Dieu considère l'univers comme un organisme : cela me donne la nausée. » (1881, 11 [2001]).

¹¹⁸ J.-M. Salanskis, *L'Herméneutique formelle*, première édition, CNRS, 1991.

¹¹⁹ Je cite Nietzsche : « Nous sommes en plein MIDI = Épochè ». Donc nous retournons en arrière et nous retrouvons l'adulation de Nietzsche pour les mathématiques en suivant Kant. Dans son projet de thèse on trouve un chapitre intitulé : « II - La mathématique comme seule connaissable », 1868, 62 [26]. Ou encore : « Il n'y a de connaissance pure que de ce qui est mathématique », 62 [39]. Et enfin : « Seul le strictement mathématique s'explique dans la Nature. », 62 [40]. Mais Nietzsche, qui avait failli rater son bac à cause de sa note en mathématiques, n'ira pas plus avant dans ces recherches. Et lorsque Wilamowitz le clouera au pilori pour cette raison, pour cette méconnaissance de cette sentence canonique platonicienne « Nul n'entrera ici s'il n'est pas géomètre », Nietzsche ira vérifier le niveau en mathématique de Goethe avant de se rendre compte que cette grave lacune lui était spécifique.

que la possibilité même de constitution d'une métaphysique de l'être en tant qu'étant sur le chemin de la constitution de l'être en tant qu'être, chemin appuyé sur le concept de temps¹²⁰. Pourquoi ? Pour la bonne et simple raison que nous en sommes le produit en tant qu'étant, c'est-à-dire en tant qu'être situé dans ce monde-ci et pas dans un autre. Nous sommes tous le produit en tant qu'étant de la somme de cette quête, qui nous fait tendre historiquement vers le monde construit dans lequel nous nous mouvons¹²¹. Nous continuons donc toujours à tendre vers le monde, fort de l'héritage historique de la compréhension de ce dernier, ce qui montre que l'époque pyrrhonienne est un vœu méthodologique irréalisable¹²². Nous ne voulons pas dire, par là, que la suspension de la question de la vérité ne sera toujours qu'apparente, qu'elle entraînera la conséquence selon laquelle une vérité ne serait valable qu'à un moment donné de la construction du savoir et donc qu'il ne pourrait y avoir de conditions *a priori* de la vérité puisqu'il existe un domaine qui n'est pas une science qui tend vers le noumène : la mathématique. La mathématique nous rappelle sans cesse, nous dit Kant, par son *Opus postumum*, par ce que nous pensons être son souhait premier et fondamental, qu'une atteinte du noumène positif est possible. Ou plutôt

¹²⁰ Je cite Kant : « *La chose en soi (ens per se) n'est pas un autre objet [objet], mais une autre relation (respectus) de la représentation au même objet [objet], pour penser celui-ci non analytiquement, mais synthétiquement, comme complexe (complexus) des représentations intuitives en tant que phénomène...* », liasse VII, 4, marge, trad. F. Marty, PUF, p. 144. Thèse fondamentale reprise en liasse X, 19 : « *La chose en soi est un être de pensée (ens rationalis), < celui de la liaison > de ce tout divers en une unité, pour laquelle le sujet lui-même se constitue. L'objet en soi = x est l'objet [Object] sensible en lui-même, mais pas comme un autre objet, mais un autre mode de représentation* ». Si nous supprimons donc la conscience du sujet, « *ce rapport se rapportant à lui-même* », comme le disait Kierkegaard, nous devrions trouver un autre mode de représentation qui ne représentera plus le sujet mais qui nous rapprochera du monde et donc du noumène. Plus le monde sera nouménisé, plus le sujet semblera disparaître du monde constitué. C'est cela la *tension nouménale* phénoménologique comprise par Heidegger. Si ce n'est que Heidegger confond le sujet et l'être. L'être, lui, demeure toujours lui-même, il ne peut être oublié et nous solidifierons l'être en solidifiant l'être du temps.

¹²¹ Le zéro doit être compris différemment, ce par quoi l'on comprendra que le scepticisme n'a pu intégrer le pythagorisme fondamental. Le zéro n'est pas une manière d'éviter le plein, mais au contraire le moyen de lui donner son fondement, comme nous le verrons à la fin de ce développement.

¹²² Je cite Kant : « *Car la possibilité de l'expérience ne permet aucun changement, que ce soit celui de l'arrêt ou de l'accroissement, car cela reviendrait à faire comme si le temps se laissait arrêter ou accélérer, mais un temps vide n'est plus un objet [Object] d'expérience possible.* », liasse II, 7, 3, trad. idem, p. 58.

que si c'est impossible cela ne veut pas dire que cela est improbable¹²³. Et que la constance temporelle de ce possible est une voie de solidification du probable. De la même manière, en sciences exactes, une expérience n'est démontrée que si elle est *reproductible*, en somme, le temps viendrait donner une consistance non-contingente au phénomène en voie de nouménisation, une solidification. La marche vers la nouménisation d'un phénomène passerait par l'abolition du temps en le démultipliant (par constance empirique dans divers espaces) ou en le répétant (par constance du même dans un espace pseudo-isolé). Contre Heidegger¹²⁴, qui prétendait que toute science est, par nature, historique, pour mieux discréditer son apport, l'épistémologue Jean Petitot, rétorquera avec aplomb¹²⁵:

« En effet, qu'elle soit formelle ou objective, l'herméneutique mathématique est intrinsèquement historique, et son historicité interne est une historicité de la vérité mathématique elle-même. Il ne faut jamais oublier que les mathématiques constituent le seul lieu où l'historicité n'entre pas en conflit avec la vérité objective. »

Ce qui signifie que l'historicité n'est pas le lieu de la contingence de l'être, puisque l'historicité *converge* vers une théorie de l'être, par l'étude des étants. Comment donc expliquer que la constance de la contingence ne s'éloigne jamais de la constance de la non-contingence ? Pourquoi l'historicité mathématique ne rentre-t-elle en aucune manière en conflit avec ses vérités déjà posées ? Il faut bien admettre que l'étant est présent de la même manière dans sa marche vers l'être et dans sa marche vers le non-être. Il y aurait donc une théorie de l'être du devenir

¹²³ Cf. également Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science*, § 33. La question architectonique est de savoir si l'annexe appartient au bâtiment lui-même ou si un bâtiment n'est finalement qu'une somme d'annexes dont l'unité n'a été posée que parce que l'homme allait habiter cette architecture. Dans ce deuxième cas, on peut construire une maison sans porte et sans couloir, sans espace pour que puisse se mouvoir le corps de l'homme. On le fait vivre dans l'annexe donc. Et pourtant Kant admet dans *l'Opus postumum* que « *Seul le système est la chose même* », liasse, X, 8, 1, marge, trad idem, p. 85.

¹²⁴ Heidegger avance, au contraire : « *La mathématique n'est pas plus rigoureuse que la science historique, elle est au contraire seulement plus mince au regard des soubassements existentiels qui sont pertinents pour elle.* », *Être et Temps*, 32, 153, Trad. F. Vezin, p. 199. Est-il utile de commenter ? Le *Dasein* n'est que dans la vérité de lui-même sans autre référence que lui-même, 221, p. 272.

¹²⁵ Jean Petitot, *La Philosophie transcendantale et le problème de l'objectivité*, Osiris, 1991, p. 94.

possible que Nietzsche nous enjoignait à dessiner. Cela paraît, historiquement, improbable et pourtant le fonctionnement de la mathématique le dit possible. Toute phénoménologie doit toujours maintenir la tension entre le phénomène et le noumène. Or si nous n'avons pas de modèle de la nouménisation du monde, cette tension sera brisée et la phénoménologie deviendra une étude des formes symboliques à la manière de E. Cassirer, une recension sociologique des contingences à la manière universitaire, une théologie idéologique de la banalité de type heideggérienne. Un lecteur attentif pourra à ce point avancer que les questions que nous posons sont prises dans la contingence de leurs expositions, c'est-à-dire que c'est la manière contingente dont nous relierions les questions posées qui va déterminer leur résolution. Enfermant notre raisonnement dans le postkantisme, nous ne ferions donc qu'élever une contingence historique au-dessus d'une autre en cherchant dans le kantisme un *critérium* de la non-contingence. Ceci est improbable et nous devons le démontrer en revenant à la mathématique grecque elle-même. Si l'on n'introduit pas, ici, l'étude des nombres irrationnels, il semble que l'historien ne pourra être convaincu, alors introduisons ces nombres.

Imre Toth, en suivant Paul Tannery et Charles Mugler, a bien pesé tout le poids de la découverte de l'irrationalité de l'incommensurabilité, dans la constitution de la théorie des idées platoniciennes, toute la radicalité de cette découverte que la théorie des Idées tentera d'intégrer par-delà l'injonction parménidienne¹²⁶ :

« Le sujet, appartenant de plein droit à l'être, sait le non-être, mais, par ce savoir même, il lui assigne la valeur ontologique de l'être – être présent dans le domaine du savoir. Par conséquent, le non-être est. Il se trouve dans le monde, caché dans l'intimité du Sujet qui lui confère la modalité ontique d'être-su. »

Le non-être « est » signifie que le noumène positif a pris sa place dans la constitution du savoir lui-même par négation de ce qu'il est, c'est-à-dire en se détachant du monde en-soi qui ne peut être encore en-soi, qui n'est plus qu'historique, pour-soi, pour le sujet et donc qui a la possibilité de

¹²⁶ Imre Toth, *Platon et l'irrationnel mathématique*, Éditions de l'éclat, Paris, 2011, p. 112.

re-devenir historique. C'est en cela qu'il est forme et non pas parce qu'il est forme-formelle ou forme-matérielle, il est forme parce qu'il peut revenir (finalité/retour/forme). Et beaucoup d'autres nombres irrationnels, historiquement, succéderont au $\sqrt{2}$, dont π et bien d'autres encore dont fait la recension Pierre Boutroux, avant de conclure que¹²⁷ : « [...] nous sommes forcés d'attribuer une objectivité radicale aux notions des mathématiques ». Affirmation définitive qui amènera Albert Lautman à poser cette question : « pourquoi sont-ils toujours ?¹²⁸ » Et Albert Lautman de demander à Martin Heidegger ce qu'est la dialectique. Mauvaise personne, puisque Martin Heidegger n'a jamais compris la dialectique hégélienne ! Il le confiera lui-même dans sa correspondance avec Karl Jaspers¹²⁹. Les mathématiciens et les théoriciens des idées avoueront ensuite ne pas comprendre la dialectique lautmanienne, ce qui est honnête, car elle n'a pas de consistance quand elle renvoie à M. Heidegger¹³⁰. Elle peut, en revanche, en prendre quand cette dernière

¹²⁷ Pierre Boutroux, *L'Idéal scientifique des mathématiciens dans l'Antiquité et dans les Temps Modernes*, p. 136, cité par Jean Petitot, « Refaire le Timée. Introduction à la philosophie mathématique d'Albert Lautman », *Revue d'histoire des sciences*, Armand Colin, 1987, pp. 79-115, (nouvelle version, p. 23).

¹²⁸ C'est par l'étude de la latéralité qu'Albert Lautman a découvert la notion de temps. Dans sa thèse de doctorat, il admet que la théorie du tout biologique n'a pas une ossature structurale aussi déterminée que celle que la mathématique peut offrir à la philosophie (p. 40 en 10/18). Ensuite, il découvre un *mouvement d'achèvement* dans la mathématique dans le double mouvement partie-tout et tout-partie (p. 47). Alors, il cite Kant qui admet que la nature a un mouvement privilégié qui va de gauche vers la droite (p. 50). Il existe donc une distance dans l'historicité mathématique entre l'imperfection et la perfection, distance latéralisée qui va de l'imperfection passée à la perfection (qui vient). Avant de conclure que la relation structurale est celle de l'achèvement d'une partie qui donne la liaison de la genèse d'une autre partie au sein d'une consécution qui porte l'achèvement lui-même. Il faudrait donc s'interroger sur le rapport entre dialectique et latéralité, ce que nous ferons en revenant au pythagorisme historiquement et au modèle de la spirale archimédienne, comme support formel de la dialectique formelle non historique.

¹²⁹ Je cite M. Heidegger : « Pour l'instant, je ne comprends absolument pas dans quelle mesure être et rien – au sens hégélien – doivent être différents. Au contraire, très bien – ce que Hegel fait passer pour le paradoxe par excellence, qu'être et rien sont identiques. Car Hegel, détermine un étrange commencement : L'être de manière toute négative – l'immédiat indéterminé. Dire que cette néantité est le ne pas, ou néité – c'est par le fait une tautologie. Comment quelque chose peut en général "devenir" à partir de là, d'autant plus que la thèse de la différenciation d'être et de rien est entièrement obscure – je ne comprends pas. » in *Correspondance avec Jaspers*, 10, 12, 1925, p. 50. Cf. également Bernard Mabille, « Hegel, Heidegger et la question du néant », *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/ (52), pp. 437-456.

¹³⁰ Jean Petitot [1987], Catherine Chevalley [1987], Hourya Benis Sinacoeur [2010], Emmanuel Barrot [2010]. Mais la meilleure analyse se trouve dans l'excellent livre d'André Doz et Dominique Dubarle, intitulé *Logique et Dialectique*, Larousse, 1972.

renvoie directement à Platon. Les objets mathématiques participeraient à une réalité plus haute dont la sphère serait le monde des Idées. Nous comprendrons la dialectique, au niveau d'une théorie de la connaissance, en reprenant la spirale archimédienne qui en est le fondement, spirale issue, historiquement, de la cosmologie iranienne. Nous pouvons simplement ici aborder la dialectique comme méthode. Tous les ouvrages de Platon sont des dialogues. C'est une mise en scène épistémique qui entraînera une mise en drame particulière¹³¹. De plus, cette mise en scène voile la constitution du savoir initiale, c'est-à-dire, voile la manière dont Platon a constitué son savoir initial avant de le restituer par l'apparat maïeutique¹³². Si donc, en premier lieu, nous assistons à un dialogue, à un échange de sens, c'est qu'il demeure chez Platon la croyance que le logos se situe dans le langage. Le langage serait révélateur du logos lui-même. Discourir permettrait donc de lever successivement les voiles afin d'accéder au cœur du logos, afin de constituer une philosophie première. C'est l'idéal herméneutique, cette quête de l'être qui doit conduire à l'être suprême qui serait au bout du chemin du logos : Dieu (x)¹³³. Épistémologiquement, ensemble, par un débat général sur le savoir, nous pourrions le constituer, par consentement mutuel, comme le souhaitera plus tard, dans cet élan platonicien, Jean Pic de La Mirandole. Ce débat serait possible, par-delà les *langues* pour le dire de manière saussurienne, que dans la mesure où il existe un logos sous-jacent auquel

¹³¹ Ce sont les acquis de la psychologie projective que l'on retrouve par exemple dans le test de Rorschach.

¹³² La maïeutique platonicienne est en fait ce que juridiquement on nommerait aujourd'hui de la manipulation mentale.

¹³³ C'est ce qu'affirme encore M. Heidegger, dans *Sein und Zeit*, (trad. F Vezin, opus cité, p. 34) : « *Au fur et à mesure que progresse l'élaboration du fil conducteur ontologique lui-même c'est-à-dire plus l'herméneutique du logos est avancée, plus s'accroît la possibilité de saisir plus radicalement le problème de l'être.* ». Progresser dans l'analyse du logos serait progresser dans l'analyse de l'être, comme si l'être était tout le logos et inversement, à la manière de l'herméneutique sacrale, à suivre la genèse biblique ! Heidegger tentera de sauver son analyse chrétienne en s'appuyant sur Parménide, comme point de départ, dans un débat avec Fink. On suivra plutôt Fink qui admet que la dialectique réside nécessairement dans le concept de monde, indépendamment du concept de vérité avec lequel Heidegger veut ceindre la dialectique ; in M. Heidegger, « *Colloque sur la dialectique* », *Philosophie*, 2001/1 n° 69, pp. 5-19. Heidegger précise bien et de manière constante, de ses premiers écrits à ce colloque, que la dialectique est pour lui un « embarras » et c'est la raison pour laquelle elle serait superflue !!! : « *La "dialectique", qui témoignait d'un authentique embarras philosophique, devient superflue.* ». Comment un concept central de la philosophie pourrait-il devenir superflu ?

nous participons lors de la *parole*. Nous participons au logos par la parole, la parole serait donc le seul lieu d'accès à l'être lui-même. Or, puisque la parole met en scène un émetteur et un récepteur, le logos se construit à deux et surtout se meut en deux dans son historicisation même. Cette dyade nous ferait remonter à une théorie de l'être Une car le logos ne serait qu'Un. Il n'y a pas plusieurs logos pour un Athénien, il n'y a qu'un logos de la langue grecque – le reste du monde n'étant que « barbarie ». Toutefois si le logos grec est appuyé sur la langue grecque, ce n'est qu'un logos d'une langue particulière et non pas la logique d'un langage comme tenteront de le dire les linguistes aux philosophes au sein du débat structuraliste, débat qui n'est qu'une reprise de la thèse de F. Trendelenburg¹³⁴. Ce à quoi les théoriciens du savoir répondront qu'il existe des catégories et que ces catégories ne proviennent pas de la langue grecque, mais de la logique elle-même qui s'appuie non plus sur la langue mais bien sur un langage qui n'est plus une langue particulière. Logiquement, alors, pour que la mise en scène de la dialectique soit possible il convient en premier lieu d'identifier un autre-même et pas un autre en tant qu'autre. Je ne vais pas parler avec un chien car le chien ne participe pas de mon logos dans la mesure où il n'a pas de langage et que mon logos est fondé sur le langage. Cette vision du monde a une origine, elle provient de la vision *hellénique* du monde qui n'est pas à confondre avec la vision grecque du monde. En effet, avant la *koinè* le dialecte dorien servait plutôt pour la composition des tragédies et des comédies alors que le dialecte ionien était réservé aux sciences¹³⁵. On peut constater que les Doriens ([*do-ri-je-we*] sur la tablette de Pylos.) pourront tout revendiquer sauf l'épopée puisque Homère était Ionien (Phénicien) et toutes les sciences car leur art était plutôt tourné vers le discours. Aristote confirme cette vision historique en précisant que dans le Péloponnèse les Grecs étaient des *Selles* (*Selloi*)¹³⁶, c'est cet esprit apollinien selon Nietzsche, qui imposera le terme d'Hellade du petit

¹³⁴ É. Benveniste et reprise par Pierre Aubenque, « La métaphysique dans la culture grecque classique », *Les Études philosophiques*, 2 008/4, pp. 445-450.

¹³⁵ Ceci est bien établi, voir notamment l'article de Marie-Pierre Noël, « Le grec ancien, langue de culture ? », *ELA* 2007/3, 147, pp. 277-247.

¹³⁶ Aristote, *Météorologiques*, I, 14 352a, 25-352b 5.

culte de Dodone à l'ensemble de l'espace dit ensuite hellénique. Il aura donc fallu un très fort Homère pour résister à cette hellénisation du monde grec, mouvement qu'inversera Nietzsche afin d'anéantir cette harmonie. Mais ce sont surtout les sciences qui ont permis au monde grec de ne pas sombrer dans une hellénisation totale¹³⁷. Pourquoi, en suivant cette voie, toutes les sciences étaient en dialecte ionien ? Puisque toutes les sciences venaient des rives de l'Asie Mineure. La *periphuseos historia*¹³⁸ des Ioniens était une vision opposée à celle des Doriens pour lesquels la vérité se trouvait aux confins du langage, au sein du logos¹³⁹. Quel fou, en effet, parlerait directement au monde ? Quel fou tenterait une *enquête* ionienne qui consisterait à construire des outils afin de parler au monde ? Cela serait impossible et vain car le logos n'est pas dans le monde lui-même mais bien dans le langage qui dit ce monde, comme le montre encore les *Seconds Analytiques* d'Aristote. L'*enquête* sur le monde proviendra bien d'un autre logos, le logos ionien, logos qui traversera la théologie franciscaine jusqu'à David Hume en passant par Guillaume d'Ockham.

Mais qu'entend-on alors par *logos*, une fois ce dernier mis au pluriel ? La dialectique dorienne serait-elle emprisonnée dans une recherche de vérité qui déboucherait sur sa négation : le mensonge ? Dès lors n'est-ce pas fermer tout chemin d'accès possible à l'universel ? L'exemple de la langue grecque et de sa culture le montre, nous pouvons remonter des

¹³⁷ Aristote ne maintiendra, lui, la dialectique qu'au sein du langage, qu'au sein de la logique selon ses *Topiques*. Par là, nous assistons à une dé-subjectivation de la dialectique commencée par Socrate qui réfute les propositions des autres sans jamais prendre position pour l'une et l'autre des thèses (*l'elenkhos*). Le sujet, comme sujet, s'absente puis n'est plus rendu nécessaire par la logique qui produit une cohérence interne, (Delcomminette, 2013). Le sujet n'est plus engagé totalement par son dire, mais on peut juger sur la forme sans l'accabler de honte. L.A Dorion cite J. Brunschwig à ce sujet : « *Conceiving primarily of dialectic as a school exercise, Aristotle could easily strip it of such dramatic overtones. In the debates for which he legislates, the meaning of life is no longer in question ; the concern for truth retreats to the background, and the debaters are no longer tempted to identify themselves with the theses they are supporting.* » (Brunschwig, 1984, p. 36) in « La "Dépersonnalisation" de la dialectique chez Aristote », *Archives de Philosophie*, 60 (1997) cahier 4, pp. 597-613, p. 610.

¹³⁸ Gérard Naddaf, *Le Concept de nature chez les présocratiques*, Klincksieck, 2008.

¹³⁹ Dans l'Ancien Testament également si la preuve oculaire était première c'est bien qu'il devait exister des *tekmeria* dans le monde et que le discours devait se soumettre à ces indices conformes à l'héritage culturel. On retrouve cela dans le monde homérique où Ulysse ne peut être reconnu des siens que par sa cicatrice.

dialectes à une langue commune (*koinè*) et donc fusionner des cultures différentes. Ceci devrait être la preuve que nous devrions pouvoir remonter des langues à une langue universelle qui est la logique (*pantakoiné* : *koiné*, le « commun », *panta*, le « tout »). Il faut démontrer que c'est une erreur dorieenne. Pourquoi ? Premièrement pour des raisons épistémologiques régionales, la mathématique ayant pris cette place, aucune langue ne peut revendiquer un univers entièrement logique, de telle sorte qu'il faut admettre également que le nominalisme est une idéologie. Deuxièmement, il convient de diffracter le concept de « logos ». Comme l'être se dit de plusieurs manières, il est évident que le logos se dit également de plusieurs manières. Dodds dans son ouvrage de référence, *Les Grecs et l'irrationnel*, reprend à Gilbert Murray le concept de *l'inherited conglomerate* (le conglomérat hérité)¹⁴⁰. Ce concept donne à la notion de logos une plurivocité indéniable. De plus, la métaphore géologique utilisée, de type inorganique, n'est pas si éloignée du concept nietzschéen de *volonté de puissance*, mais elle permet surtout de composer le mouvement à l'aide d'un domaine totalement méconnu de Nietzsche, la géologie. Nous verrons que c'est à l'aide du concept de tectonique que nous avons pu comprendre le nouage grec composé, principalement, d'un conglomérat ionien et d'un conglomérat dorien. S'il y a eu une symphyse entre ces deux logos, nous le devons au pythagorisme qui, bon gré mal gré¹⁴¹, a permis cette dernière et nous pensons que cela était déjà assez clair, d'un point de vue historique et dialectique, pour le jeune Aristote dont la curiosité pour ce courant ne cessera jamais. Avant l'œuvre du Stagirite, deux logos s'opposaient, le logos du « verbe » et le logos du « monde » ionien. Si le logos ionien n'a pas besoin d'assise, de fondation, car la fondation est le monde *en-soi* lui-même, il n'en va pas de même pour le logos hellénique. Le logos de la parole aura besoin d'une fondation qu'il

¹⁴⁰ Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, 1965 (1959). Notre édition chez Flammarion, 1977, p. 179 et 192. Gilbert Murray faisait partie du camp opposé à celui de Nietzsche, il était du côté de Wilamowitz comme Werner Jaeger et Freud via Jacob Bernays ; il invitera même ce dernier à Oxford les 3 et 4 juin 1908.

¹⁴¹ Dodds le répète toujours (p. 72), dans ce domaine, nous sommes tous les élèves d'un génie, non pas Nietzsche mais Erwin Rohde, cela était également l'avis du plus proche témoin de l'histoire s'écrivant, Franz Overbeck (opus cité, p. 84) : « *Dans l'interprétation de la religion chez les Grecs, Rohde était proche du génie...* ».

n'a pas, d'où la nécessité de reprise de cosmogonies. Ce n'est donc pas un hasard si le logos dorien sera aspiré par la cosmogonie iranienne apportée en terres grecques par Anaxagore¹⁴². Le logos dorien avait besoin d'une base cosmogonique fondamentale. Cette vision « aryenne » venait finalement donner une assise irréfutable à ce *conglomérat*. Quel statut donner alors au dire qui fonde le logos d'un monde, quel statut donner aux cosmogonies ? Ce sont les cosmogonies qui donnent une assise au monde par un mode particulier de fondation qui est la parole. Si les cosmogonies fondent le monde pour constituer un logos, le logos doit alors nécessairement se retrouver dans le monde lui-même, et donc, dialectiquement, le savoir doit pouvoir accéder à toutes les espèces spécialissimes de ce monde. Cette possibilité n'est pas niable mais, dans ce cas, il faudra choisir une cosmogonie qui a la plus grande ressemblance fautive avec le monde réel dans lequel nous vivons, un double. C'est le geste idéologique platonicien, geste repris par l'herméneutique heideggerienne, la voie cosmogonique du *Timée*, voie lourde de conséquences pour la fondation du logos post-grec, comme nous le verrons peu après.

Ajoutons désormais la mise en drame, la catastrophe des irrationnels. Comment une cosmogonie pourrait suturer la plaie de l'irrationalité, comment une cosmogonie qui introduit du logos pourrait-elle en même temps introduire un non-logos ? Comment la rationalité de l'être pourrait faire côtoyer l'irrationnel au sein de sa propre rationalité. Pour cela, il faudrait introduire le néant ou l'inconscient ou tout autre mode de négation de l'être. Mais cela ne fonctionne pas car la contradiction n'est valide qu'au sein du logos, il n'y a pas de contraire du logos car la contradiction n'est valide qu'au sein d'un logos particulier. L'irrationnel se détacherait de la rationalité pour fonder un autre monde. Deux mondes se côtoieraient alors, comme dans le psychisme du psychotique, pour reprendre la grande inquiétude épistémique de Freud exposée dans sa

¹⁴² Les Doriens avaient peut-être oublié cette fondation mythique, c'est peut-être lors des premières migrations ioniennes, qu'ils recouvrèrent leur identité et qu'ils prirent un nouvel essor puisqu'il n'y a nulle trace archéologique de migrations doriennes ; il faudrait plutôt songer à une prise de conscience identitaire.

*Métapsychologie*¹⁴³. L'Idéologie tend, en effet, sans cesse à s'éloigner du monde de telle manière que le sujet semble divisé, le sujet semble devenir un autre lui-même, jusqu'à ce qu'un rappel violent le ramène à la réalité. L'irrationnel (*a-logos*) n'est pas le contraire du rationnel (*logos*). L'irrationnel n'est pas un contre-rationnel, l'irrationnel participe du rationnel. L'être ne peut être engendré par le néant car le néant, en tant que néant, est dans une altérité fondamentale avec le logos de l'être constitué par ce logos. Or, lorsque ce nouveau logos est intégré, il ne fait pas disparaître le logos intégrant. Le nouage *logiciable* doit devenir logique sans advenir logiquement. Le néant n'est que la constatation qu'il existe plusieurs logos et qu'il faudra bien unifier ces divers logos pour constituer un logos plus véritable, une logique. La manifestation historique du néant n'est donc qu'un *tekmerion* de *l'incomplétude* de la rationalité mise en place. Lorsque Imre Toth pose que « *l'émergence de l'irrationnel est due au passage instantané du non-être à l'être*¹⁴⁴ », il refuse l'altérité comme fondement de l'identité, c'est platonicien à en mourir, car logiquement A ne peut exister sans B. Je ne peux pas poser que A tende vers la somme des non-A, sans sommer le temps de s'arrêter pour ne pas que cette somme tende vers B. Historiquement, la somme des non-A peut produire B, il faut admettre qu'aucune unité ne puisse s'appuyer sur elle-même et que la somme des unités tend vers son contraire. L'irrationalité n'est donc pas la preuve de la permanence de l'identité, comme le soutient idéologiquement Imre Toth, elle n'est pas la preuve de l'auto-chtonie spatiale et encore moins de l'auto-chronie temporelle ; mais au contraire la preuve que toute identité est négative, que toute identité est entaillée, incomplète, « biffée ». La découverte de $\sqrt{2}$ a manifesté que le logos n'était pas entièrement dans le langage, qu'une théorie de l'être devait intégrer du non-langage, du non-logique hellénique, afin de constituer un logos véritablement grec ou

¹⁴³ « Lorsque nous pensons abstraitement, nous courons le risque de négliger les relations des mots aux représentations de choses inconscientes et l'on ne peut nier que notre philosophie, dans son expression et dans son contenu, a une ressemblance qu'on n'eût pas désiré lui trouver avec la façon dont opèrent les schizophrènes. », GF, 1940, pp. 122-123.

¹⁴⁴ Imre Toth, *Platon et l'irrationnel mathématique*, Éditions de l'éclat, Paris, 2011, p. 66.

panhellénique. Mais cela n'est pas tout l'*inconscient* que tentera de réintroduire Hartmann puis Freud¹⁴⁵ ou *L'esprit absolu* biblique de Hegel. Nous ne croyons pas davantage, que l'incommensurabilité soit une découverte pythagoricienne¹⁴⁶ pour plusieurs raisons et dont la principale est la mathématique hindoue déjà connue à Athènes au niveau du fond (l'infini)¹⁴⁷ et de la forme (les collages et les pliages¹⁴⁸). La deuxième étant qu'Euclide ne cite jamais les pythagoriciens à ce sujet¹⁴⁹ et qu'il faudra attendre Théon de Smyrne pour observer un renouveau de cette vision historique¹⁵⁰. La troisième c'est que depuis la découverte de plusieurs tablettes mésopotamiennes comme la tablette AO 6484 qui date de – 1300 av. J.-C. ou celle BM 85194 de -1700 av. J.-C., ou encore la

¹⁴⁵ Si nous avançons que la psychanalyse est une Idéologie, il n'en est pas de même pour la *Traumdeutung* de Freud. Nous acceptons la « révélation » freudienne et nous disons qu'elle est la plus grande avancée pour la théorie de la connaissance postkantienne car c'est par elle que le doute sur la conscience comme opérateur sémique a été jeté. Freud a démontré que le langage était en excentricité par rapport au fonctionnement du logos du verbe. Les deux opérateurs dégagés que sont la *condensation* et le *déplacement* ne sont pas rapportables au langage. La linguistique structuraliste de Roman Jakobson, (1963, pp. 61-68) reprise par J. Lacan (1957), en voulant plier ces opérateurs à la *métaphore* et à la *métonymie* a enseveli cette découverte. Contrairement à la perspective de Jean Petitot, le structuralisme a été, pour nous, une défaite radicale de la pensée, un déni de la preuve expérimentale apportée par Freud. L'activité onirique est la preuve expérimentale que le logos ne peut plus se maintenir qu'au sein du langage. Le coup de génie de Freud doit être reconnu à sa juste valeur. L'administration de la preuve donnée par la *Traumdeutung* nous étonne encore par sa puissance. En effet, elle ne demande nullement un outillage complexe, tout le monde peut en faire le constat expérimental. Cette preuve est donc dotée d'un caractère universel, à la différence de $\sqrt{2}$ qui ne peut se dire que par un langage qui devra prouver son universalité. Notre monde constitué vit désormais avec cette faille attachée à son logos verbal, ce qui explique en partie cette fuite vers le nombre.

¹⁴⁶ Thèse défendue actuellement par le platonicien Jean-Luc Perillié dont l'article « La découverte des incommensurables et le vertige de l'infini. », *Cahiers philosophiques*, CNPD n°91, juin 2002, pp. 9-29.

¹⁴⁷ Thèse défendue depuis par Schröder dans son ouvrage *Pythagoras und die Inder*, Otto Schulze, Leipzig, 1884, p. 45. Repris par Jonas Cohn dans son *Histoire de l'infini dans la pensée occidentale jusqu'à Kant*, trad. Jean Seindengart, Cerf, 1994, p. 63, note 1.

¹⁴⁸ Platon a ensuite imposé l'usage du compas et de l'équerre à l'Académie pour un meilleur arpentage des figures géométriques, mais cela a fait disparaître le sens même du pliage et du collage.

¹⁴⁹ Selon le spécialiste français d'Euclide Bernard Vitrac dans son article, « Les mathématiques dans le Timée de Platon : le point de vue d'un historien des sciences », *Études platoniciennes*, 2, 2006, pp. 11-78, p. 12 note 6, je cite : « Précisons cependant qu'Euclide n'attribue rien du tout aux pythagoriciens. Ce sont les commentateurs, en particulier Proclus de Lycie, qui identifient certaines preuves ou techniques comme "pythagoriciennes" en invoquant parfois l'autorité d'Eudème de Rhodes. »

¹⁵⁰ Nous suivons l'édition établie par Joëlle Delattre Biencourt, Anacharsis, 2010, p. 478 pour les occurrences dans le corpus.

tablette 322 dite « Plimpton » découverte en 1943, nous savons que l'hypoténuse était connue et déjà appliquée pour les calculs complexes par ces mathématiciens. Ce qui a fait dire à Otto Neugebauer en 1937 : « *ce qui est appelé pythagoricien dans la tradition grecque devrait plutôt être appelé babylonien* ».

En premier lieu, il faut d'abord se poser la question suivante : de quel langage parlons-nous quand nous disons $\sqrt{2}$? Le langage mathématique serait-il donc différent du langage verbal ? $\sqrt{2}$ n'est-il pas un langage qui dit l'irrationalité ? $\sqrt{2}$ est peut-être un langage qui dit l'irrationalité mais il n'est pas, en tout cas, un dire qui possède un récepteur donc il ne peut être dit (à l'autre même qui est un autre homme qui possède le dire) « rationnel » ou « irrationnel ». L'irrationalité de $\sqrt{2}$ n'est donc pas dans le nombre, le nombre n'est que le support de l'irrationalité, c'est un nombre-mesure qu'il convient de ne pas confondre avec un nombre réel ou un nombre « mesurant ». Son irrationalité lui est extérieure, il ne fait que la véhiculer. $\sqrt{2}$ est le constat d'une incommensurabilité c'est donc l'incongruité de la mesure à l'objet mesuré qui fait naître l'irrationnel. En résumé, l'irrationalité est une manifestation de la résistance de l'objet qui dit que l'outil est inadapté à l'objet, que tout n'est pas mesurable et donc que l'homme ne peut être à la mesure de toute chose. Ceci est valable pour la mesure qui s'appuie sur le nombre comme pour le dire qui s'appuie sur le mot. Négativement, on peut aussi avancer que si le logos avait été maintenu au sein du langage, la symphyse avec le logos ionien n'aurait pas pu être possible. Or si symphyse il y a eu, c'est bien que le logos ionien a chassé le logos du verbe pour le propulser dans un au-delà du verbe, comme deux plaques tectoniques finissent toujours par se chevaucher, l'une obligeant l'autre à passer au-dessus ou en dessous – pour reprendre notre modèle géologique. La plaque ionienne du dessous constituera *l'esthétique transcendantale* de Kant et la plaque du dessus, la plaque hellénique sera la *logique transcendantale* appuyée sur le langage, propulsant par là même la *dialectique transcendantale* dans le faux¹⁵¹. C'est la manière dont nous comprenons

¹⁵¹ Un théoricien des valeurs pourrait s'insurger contre cet acte de subsomption de la culture ionienne sous la culture dorienne.

l'architecture principale de la CRP de Kant, son échafaudage premier¹⁵². La découverte des irrationnels n'est que l'administration de cette preuve irréfutable que le logos grec n'est pas que dans le verbe, chassé qu'il a été par le logos ionien, le logos issu du monde *en-soi*. Car c'est bien le logos (conglomérat) ionien qui va engager les mathématiciens à arpenter l'espace de la géométrie avec les mêmes méthodes outillées que celles utilisées pour rendre compte de l'espace réel ou étendu, c'est-à-dire la règle, le compas et l'équerre. Avant cette symphyse le mathématicien athénien se contentait de l'observation des volumes, par pliage ou coupure et les démonstrations étaient visuelles¹⁵³. L'introduction de la mesure au sein de la géométrie va finir par être le lieu de la démonstration de la thèse selon laquelle le logos ionien pouvait avoir une place au sein du logos athénien ou hellénique avec l'avènement de l'irrationalité. Des *grandeurs* mesurées vont, en effet, devenir non-commensurables rendant nécessaire le concept de *dunamis*¹⁵⁴. En effet, l'incommensurabilité entraînera alors la séparation de deux espaces, l'espace physique ou naturel et l'espace géométrique, ces deux espaces ne pouvant plus être confondus car la mesure montre que l'objet « espace » refuse une telle confusion. Le concept de *dunamis* tentera de suturer cette plaie ce qui aura pour conséquence une distanciation croissante du nombre d'avec l'espace réel. Au sein de cette faille vont alors être *reconnus* des *mouvements irrationnels*, dont la dialectique platonicienne et hégélienne, mouvements qui sont l'objet de cette étude¹⁵⁵. Aristote, ne pouvant accepter les irrationnels dans la rationalité

¹⁵² Cette comparaison géologique sera ensuite conceptualisée en abordant la fracture du *noûs*.

¹⁵³ Voir à ce sujet le tome III de Caveing, *L'Irrationalité dans les mathématiques grecques jusqu'à Euclide*, tome III, PUS, 1998. Nous avons également consulté la thèse d'Abdallah Labidi, « L'irrationalité mathématique chez Platon », qui cite abondamment Caveing, ANRT, 2006.

¹⁵⁴ Le terme de « *dunamis* » été introduit par Platon dans le *Théétète* 147D-148B, selon Imre Toth, 2011, p. 43. Par soucis d'exhaustivité, il nous semble que le livre de David Lefebvre dresse un portrait plus objectif de la *dunamis* dans l'univers grec dans *Dynamis. Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Vrin, 2018.

¹⁵⁵ En fait la dialectique émerge à Athènes via l'abandon de l'oniologie à Delphes. Si les prêtres d'Éleusis resteront « phéniciens », Delphes sera pris d'assaut par les Doriens comme contre-pouvoir. Clémence Ramnoux avance alors que : « *Le clergé de Delphes aurait éliminé la divination par les songes, au profit de la divination par la parole.* », in *La Nuit et les Enfants de la nuit*, Flammarion, p. 27, pp. 128-130. Consulter également l'article de R.S Cottone, « Une anthropologie religieuse à la

du logos athénien même, ira chercher l'irrationnel dans le non-rationnel, dans l'étude des êtres qui n'ont pas de langage et donc point de logos, les animaux et les plantes. La biologie aristotélicienne n'est qu'une conséquence de la recherche d'un méta-logos panhellénique, la constitution même du logos que nous nommons grec aujourd'hui. Le deuxième mouvement irrationnel, tiré de la biologie, le mouvement entéléchique, devra ensuite être intégré dans le logos grec strictement rationnel.

C'est à ce point de notre développement que l'on doit comprendre que la métabiologie ne peut être une métaphysique, sans quoi, la métabiologie serait sans cesse ramenée au rationnel alors que justement il revient à la métabiologie d'avoir introduit de l'irrationnel dans la raison.

Historiquement, il convient donc de rendre raison à Hegel d'avoir perçu, sans pouvoir le modéliser, le premier mouvement irrationnel, le mouvement dialectique platonicien. Hegel ne comprend, en effet, le mouvement dialectique qu'historiquement à travers l'incarnation répétée de la présence du Christ dans le monde, l'eucharistie. Il comprend la dialectique d'un autre logos encore, le logos chrétien qui a rajouté un *irrationnel historique* qui n'est autre que le Christ lui-même. L'eucharistie constitue, en effet, le mode de liaison du continu historique car le monde se perpétue dans l'impossibilité de sa fin qui est le Christ lui-même, comme fin déjà donnée événementiellement. Dans cette néantisation se constitue un monde nouveau ; dans cette néantisation se constitue un nouveau logos (conglomérat) qui donne une place possible au néant, non comme nouage grec substantiel, mais comme nouage chrétien *historico-phénoménal*. Mais tout cela se fera au prix d'une *distantio animi*, *distantio animi* qui rendra impossible le retour du réel lui-même : la tension du phénomène vers son noumène propre, l'activité du mobile aristotélicien qui le fait rejoindre son lieu

manière de Xénophane dans l'Iphigénie en Tauride d'Euripide. », in *Penser les dieux avec les présocratiques, Études de littérature ancienne*, n° 28, rue d'Ulm, 2021, pp. 195-208, pp. 206-207. L'irrationnel sera alors canalisé par le seul langage qui devra désormais porter toute la vérité, ce qui est spécifiquement dorien. C'est ensuite que Nietzsche comprend parfaitement que Delphes devient une véritable machine idéologique, machinerie qu'il souhaitera reproduire dans ses moindres détails, tel un grand horloger du pouvoir.

propre. Hegel ne construit pas de métaphysique de la présence divine mais une histoire incarnationnelle de cette dernière dont le moteur n'est rien autre que la venue du Christ. La « venue du Christ » projette alors le savoir dans l'histoire¹⁵⁶. Il n'en demeure pas moins non faux, que Hegel s'historicisera lui-même comme homme temporel en introduisant l'irrationnel au sein de la pensée germanique. En reconnaissant le mouvement irrationnel dit « dialectique » historique, il rendra possible des recherches sur des mouvements irrationnels qui ne seraient pas historiques et donc qui pourraient être reconnus par une théorie de la connaissance. Notre projet ne rencontre donc celui d'Albert Lautman qu'à rebours. La question que nous posons est celle de savoir s'il peut exister un être du temps, comme il existe des êtres mathématiques et non pas pourquoi les objets mathématiques sont « toujours ». On voit bien pourtant le problème qu'il faudra soulever : si un nombre peut être « toujours », comment un temps peut être « toujours » sans devenir un non-temps, un non-être ? Cette question renvoie à la mise en place des *Catégories* et sera résolue en revenant au kantisme. Disons simplement ici que le temps peut être compris par l'irrationalité mathématique, c'est l'irrationalité mathématique qui sauve le temps d'une néantisation opérationnelle (comme opérateur logique) ou substantielle (matérielle). Il nous semble, de plus, que la pensée d'Albert Lautman oppose éternité et temporalité avec une vision herméneutique spéciale qui est la vision *sub specia aeternitatis*. Nous tenterons de montrer, au contraire et cela est fondamental, que dans « le toujours et en tout temps » se déploie le temps lui-même de la substance, son être, l'être du temps, sans quoi nous disons que « le toujours et en tout temps » ne pourrait jamais être *reconnu* par la connaissance qui connaît cette continuité temporelle que de l'avoir introduite initialement. L'empirisme serait alors inconsistant, du point de vue d'une théorie de la connaissance, dans la mesure où la reconnaissance n'est que la reconnaissance d'une substance première qu'il convient d'abord de définir. L'empirisme est surtout un mode

¹⁵⁶ Mais cela ne répond pas à la question métaphysique première suivante : Qu'est-ce que le Christ ? Le Christ est-il une manifestation de l'irrationalité du logos grec ? C'est aux métaphysiciens de la théologie de répondre à cette question.

d'accès au monde qui évacue le temps comme *critérium* de solidification du phénomène.

Toutefois, nous devons accepter l'étape présente qui consiste à comprendre les mouvements irrationnels (dialectique et entéléchique) comme manifestation de l'être du temps dans la mesure où tout temps ne se manifeste en premier lieu que par le mouvement. Ce n'est que par la reconnaissance des formes-formées des mouvements que nous devrions atteindre l'être du temps. Or cette recherche n'est pas une vision *sub specia aeternitatis* car il faudrait pour cela définir la durée du temps préalable à cette vision. Pour le dire en termes kantien, l'impossibilité de la *vision-en-Dieu*, qui rend impossible l'accès au monde *en-soi*, doit être soumise à l'expertise d'une métaphysique de l'être du temps. La recherche de l'être du temps n'oppose pas le théologien et le philosophe, elle n'oppose pas foi et raison. C'est à la métaphysique, qui est tout aussi présente dans ces deux champs, de dire comment cette impossibilité ne naît que d'un combat perpétuel avec X, combat qui ne laissera jamais l'être en repos, activité qui dévoile déjà que l'éternité, comprise par l'homme, n'est que le produit de ce combat sans fin dont témoigne l'immensité de nos bibliothèques. C'est, pour le christianisme, le message de Jésus qui se répète lui-même par l'Incarnation. L'incarnation divine n'est pas la fin de ce combat, mais la manifestation historique de l'impossibilité de sa clôture, non pas une fin de l'histoire, mais la manifestation que l'histoire manifeste des structures qui ne sont pas de nature historique. La mathématique, comme la messianologie, nous montre que l'être souhaite se dévoiler et que les modes de dévoilement peuvent être capturés par une analyse du mouvement du temps qui structure ce dévoilement. Le prophète Mahomet confirmera que toute vision-en-Dieu n'est pas l'atteinte du monde en-soi, mais l'atteinte d'une possibilité particulière d'un possible total, qui ne devient historique que parce que son corps est situé dans le temps et l'espace. Tous les prophètes manifestent que la possibilité de la vision-en-Dieu ne manifeste pas la somme des possibilités des mondes (le monde en-soi). C'est, du reste, ce qui rend possible leur propre présence comme *répétition* de cette impossibilité, un monde « situé » (*situ*) – qui

cherche à se localiser (*locus*). Parce que les prophètes ont un corps, ce possible est toujours ramené dans l'espace et le temps, au sein d'une culture particulière, cette vision-en-Dieu ne produit donc qu'un monde possible, un logos temporel, un « conglomérat hérité », un monde situé, qui cherche à se localiser à l'aide du temps. Et pourtant la somme des logos constituée doit pouvoir mettre au carré le logos (logos²), la série des prophètes doit avoir une constante introduite par l'être du temps lui-même. C'est l'apport de la métaphysique hégélienne que d'avoir fait la monstration que l'histoire a eu recours pour cela à l'irrationnel. Il convient désormais de penser cela dans la logique elle-même. Scholie théologique : la Genèse biblique réduit les possibles herméneutiques à l'histoire de ce possible, en cela il nous semble qu'elle propulse l'être fatalement dans un cercle herméneutique de sa présence, comme présence historique, et non comme sujet devant répondre *possiblement* et donc *logiquement* de ce face-à-face *improbabilisant rationnellement* mais *probabilisant irrationnellement* avec X ; ce possible n'étant devenu improbable que par l'acceptation de l'histoire de cette impossibilité. L'éternité n'est nullement une soumission passive de l'être au divin, mais le produit justement de la lutte de l'homme avec une entité qui est Dieu pour les théologiens, et qui est la substance première elle-même pour le métaphysicien. Or ce combat éternalisant peut être modélisé par une théorie de l'être du temps, par une théorie de l'être en tant qu'étant sur le chemin de la découverte de l'être en tant qu'être. Mais cette recherche n'est pas non plus une vision *sub specie durationis* car la durée déployée n'est pas rapportable à une mesure du sujet. Nous devons accepter l'étape présente qui consiste à comprendre les mouvements irrationnels comme manifestation possible de l'être du temps dans la mesure où tout temps ne se manifeste en premier lieu que par le mouvement.

Afin de conclure cette partie sur le postkantisme et avant de venir se confronter au tribunal kantien, il reste à montrer combien M. Heidegger a détruit la possibilité du déploiement d'une théorie de l'être en tant qu'étant au sein même du postkantisme. Si la science physique semblait, pour ce dernier, hors d'atteinte, avec les concepts de la philosophie, cela

n'impliquait nullement d'abandonner le chemin des sciences afin d'étudier l'être. Pourquoi ? C'est l'œuvre nietzschéenne qui le montre. Il nous semble que F. Nietzsche avait déjà compris cela. M. Heidegger n'a pas compris que chez F. Nietzsche la science faisait un grand retour par l'étude de la biologie¹⁵⁷. L'époque nietzschéenne n'était qu'un moyen pour ce dernier de *re-poser* son rapport au monde et de faire se reposer la construction du monde pour le dire chrétiennement, M. Heidegger, fort de son logos chrétien, le prendra comme une fin en abandonnant définitivement tout rapport à la biologie¹⁵⁸ et aux autres sciences. Or, F. Nietzsche avait déjà compris que la biologie permettait à la métaphysique un déploiement possible, un déploiement de l'être animé inscrit dans l'animation naturelle par la théorie de l'évolution. La vie devait triompher ! Le bref retour de la biologie dans ses *Concepts fondamentaux de la Métaphysique*, faisant de l'animal un *pauvre en monde*, montrera enfin que Heidegger ne sera jamais sorti de la théologie

¹⁵⁷ Nietzsche, comme théoricien du savoir accepte la possibilité de la vérité, mais cette vérité doit être appuyée sur une volonté de vérité claire et distincte : « *Il faut essayer une bonne fois de mettre en question la valeur de la vérité* », avance-t-il dans *Généalogie de la morale* (III, 24). La vérité ne peut advenir sans un être véridique conclura-t-il dans ce fragment de la *Volonté de puissance* : « *Pour pouvoir imaginer un monde du vrai et de l'être, il a fallu d'abord créer un homme véridique y compris le fait qu'il se croit véridique.* », (I, 107). On comprend le problème nietzschéen, si un surhomme est nécessaire pour constituer une théorie de la connaissance, le surhomme n'est pas nécessaire pour fonder une théorie des valeurs dans la mesure où les valeurs sont toujours relatives. Il faut donc séparer et distinguer une théorie de la connaissance d'une théorie des valeurs, sans quoi nous tendrons fatalement vers un autoritarisme du surhomme au sein du savoir. Ce temps sonnerait le retour des prophètes, des Idéologues, des Sages... Mais nous retiendrons qu'il est bien nécessaire de poser un surhomme pour poser un monde vrai non relatif, un monde véridique, afin de constituer une théorie de la connaissance de type kantienne, ce sera l'introduction de la notion de « corps *a priori* ». Nietzsche est donc pour nous le meilleur élève de Kant avec Freud. Celui qui aura su, par-delà la poussière soulevée par le mouvement historique, retrouver les traces de la route vers l'objectivité scientifique. Les dégâts collatéraux sur la théorie des valeurs seront néanmoins dramatiques. Nietzsche a bien été le jouet de sa propre volonté de puissance en surinvestissant la théorie des valeurs afin de parler à un public.

¹⁵⁸ Heidegger, comme Baeumler, ne croit pas au « *prétendu biologisme de Nietzsche* » alors que le terme est utilisé 350 fois dans le corpus nietzschéen, Heidegger avance : « *Il pense le biologique, c'est-à-dire l'essence du vivant, d'une manière qui n'est absolument pas biologique* » et plus loin il plaque sa vision du biologique sur celle de Nietzsche parlant d'anthropocentrisme, concept qu'a toujours critiqué Nietzsche depuis ses études bâloises. Bref, Heidegger n'entrevoit pas plus le biologique de Nietzsche que celui d'Aristote qui représente pourtant 1/3 du corpus... Nous renvoyons à l'article d'Emmanuel Salanskis, « Nietzsche, Heidegger et la question du "prétendu biologisme" », in *Nietzsche et la phénoménologie*, opus cité, pp. 85-100.

chrétienne¹⁵⁹. L'œuvre de Heidegger est donc une régression historique, contrairement à l'œuvre de Nietzsche dont nous ne pouvons que constater la force heuristique. Cette régression historique se comprend dans le rapport de Heidegger à la biologie mais elle se comprend également dans l'incompréhension générale de toutes les sciences de son époque. Heidegger ne comprend pas le mouvement d'abandon de la conscience dans la totalité des sciences de son époque. En physique, il achoppe à comprendre que l'évolution de ce domaine se met en place en interrogeant la place de l'observateur et donc de la conscience et la relativité qui en découle. En biologie, il ne comprend nullement que cette science ne se développe qu'en évacuant la conscience au sein de l'animal, lui qui réintroduit la conscience cartésienne partout. En psychologie, il ignore superbement le travail extraordinaire sur l'inconscient comme moteur de destruction de Moi conscient des psychanalyses (S. Freud, par exemple). En mathématiques, il n'envisage pas les géométries non euclidiennes comme tentative de sortie de l'espace du sujet et donc il ne peut analyser ce mouvement de décentration de l'espace géométrique de l'espace du sujet. Bref, la théologie heideggérienne *résiste*, la pensée heideggérienne est une résistance théologique à la science¹⁶⁰. Bien sûr, du haut de ma servile conscience, je pourrais dire que ce mouvement des sciences n'est qu'un *ricorso* vichien de la science de la Renaissance qui avait posé le sujet au centre du savoir, comme l'avancé Alexandre Koyré dans son *Du monde clos à l'univers infini*. Je pourrais avancer que les sciences refoulent désormais le sujet du cœur du monde en expulsant la conscience humaine

¹⁵⁹ Martin Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude-solitude.*, N.R.F, chap. III, pp. 277-396.

¹⁶⁰ Nous allons tenter de montrer ensuite, en passant, que l'hypothèse de travail de M.Heidegger provient d'un nouage kantien de l'individuation-subjectivation. Lorsque Heidegger avance : « *Je ne travaille pas à une simple phénoménologie du temps – qui ne se laisse pas résoudre purement pour soi –, mais à tout l'immense problème de l'individuation, de la constitution de l'être individuel (donc "factuel") en général et d'après ses formes fondamentales essentielles.* », lettre à Ingarden du 5 avril 1918, cf. *Husserliana Dokumente III*, III, éd. K. Schuhmann, Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 179-182 ; on comprend que la question de l'être est suspendue à l'individuation et donc à la biologie. En 1918, le projet de Heidegger était encore d'écrire un ouvrage intitulé « Temps et individuation ». Et plus radicalement, nous montrerons que l'être que Heidegger saisit, par la conscience, est toujours en étant puisque la conscience saisit tout être comme un étant.

de la production du savoir. Je pourrais dire que le Dieu mort nietzschéen a poussé l'homme à s'arrimer à la biologie et à trouver un point d'impulsion avant dans la technique afin de se propulser dans un devenir muet, comme la canne de l'énigme du sphinx. Je pourrais donc faire « bonne figure » en présentant une figure arbitraire du mouvement supportée par un temps non défini. Seulement ma niaise conscience finirait par croire que ce que j'avance pourrait avoir un pesant de vérité, que toute canne pourrait alors être tenue pour un sceptre trans-générationnel. Si le monde ionien nous semble désormais placé à sa juste place, le nœud gordien de l'eucharistie n'a toujours pas été démêlé, ce qui rend l'écriture historique illusoire. Il nous faudra d'abord comprendre le nouage eucharistique pour pénétrer dans l'histoire. De plus, nous ne voulons pas faire « bonne figure », mais déterminer de bonnes figures. La pensée de Nietzsche, au contraire, disions-nous, *accomplit* le projet kantien en ouvrant la possibilité même d'une métabiologie. Toutefois, cette possible métabiologie comporte un risque pour la métaphysique elle-même, au sein du postkantisme historique.

Nous prendrons l'exemple rhétorique du *pathos* introduit par Søren A. Kierkegaard dans l'*épistémè* développée dans son ouvrage *Journal du séducteur*, pour le comprendre. Au lieu d'y voir une reproduction du dialogue socratique, nous y verrons le déploiement de l'irrationnel lui-même dans ce qu'il a de plus pur. C'est l'amour qui révèle l'être et c'est la raison pour laquelle il ne peut y avoir d'oubli de l'être. L'être amoureux, lors de la rencontre de l'autre, ne peut plus fuir dans le futur, dans la comédie (l'utopie) ; il ne peut plus fuir dans le passé, dans la tragédie (l'histoire) ; il ne peut plus fuir dans le présent par l'action (marxisme, épicurisme). L'être est convoqué par l'amour à être ce qu'il est. Il n'y a plus de possible ni en avant, ni en arrière, ni sur le côté, ni par la traction, ni par la poussée, que la possibilité même du possible : le mouvement irrationnel. Il n'y a jamais eu d'oubli de l'être, ni dans le passé, ni dans le présent, c'est une proposition idéologique au service du mythe de l'éternel retour, au retour à un idéal grec. La rencontre

amoureuse montre, *pathétiquement*, le contraire¹⁶¹. Cette voie serait une fuite dans la tragédie, un refus d'amour et cela aucun métaphysicien, qu'il soit théologien ou philosophe, ne pourrait l'accepter car cela rendrait non-nécessaire la constitution d'un monde. Pourquoi construire un monde s'il n'y a plus d'amour ? Tout le monde dirait que ce n'est plus la peine, qu'il vaudrait mieux jouir du *kairos* à saisir, ce qui est une voie possible, au stade de l'esthétique kierkegaardienne. Il n'est pas demandé à tout être de franchir d'autres stades car les modes de vies se disent de plusieurs manières, comme la substance se dit de plusieurs manières. Et il se pourrait bien qu'un jour, le jouisseur, juché sur le dernier instant du monde, donne une dernière leçon au métaphysicien¹⁶². Si l'argument du *pathos* doit être transcendé par la noblesse d'une pensée, comme l'avance Nietzsche, laissons donc ce possible ouvert. Dans la rencontre amoureuse l'être semble « fuir » de partout en même temps, comme une outre fracassée par un temps inconnu (l'outre étant la métaphore du mobile utilisée par Aristote). Il fuit de l'avant qui le ramène à la fuite en arrière qui le ramène à la fuite dans l'action ; la somme de ses essais de fuite est vaine, il doit accepter ce qu'il est, il doit accepter de n'être rien d'autre que ce qu'il est, comme le dit merveilleusement bien Clément Rosset¹⁶³. La comédie de la promesse est déjà une confession d'un pardon du passé qui se répétera. Analytiquement, l'amour peut se manifester par le battement du cœur, l'érection est déjà une vision-en-le-futur dans le logos grec. Pourquoi les battements du cœur, donc, lors de la rencontre amoureuse de l'autre, ne sont pas de la tachycardie ? Ce qui nous amène à ce paradoxe : un

¹⁶¹ Cf. *Le Bûcher de Béatrice. Essais sur Dante*, de Bruno Pinchard. Le nouage eucharistique peut être analytiquement compris comme une tension entre liquide et solide.

¹⁶² Comme nous ne sommes pas inscrits dans ce mode de vie, nous pouvons mieux le comprendre. Le jouisseur nous dit que le plaisir est la condition *a priori* de liaison de l'homme au monde. Si la structure humaine a rendu le plaisir de l'homme possible c'est pour condamner l'homme à ne vivre que dans ce monde, que dans le réel, que dans ce monde-*ci*. De la même manière, la jouissance de la copulation n'existe que pour que la structure puisse assurer sa reproduction (génitalité). La jouissance doit empêcher l'homme de ne pas se reproduire afin que la structure humaine assure sa pérennité. Le savoir doit donc rejoindre le monde *en soi*, le déplaisir doit être le signe de cet éloignement, voilà ce que doit pouvoir dire le jouisseur au métaphysicien.

¹⁶³ Clément Rosset dans *Principes de sagesse et de folie*.

homme peut-il tomber amoureux en courant s'il est atteint de tachycardie au moment de tomber amoureux ? S'il le peut, comment pourrait-il *reconnaître* que ce battement de cœur est autre chose que la tachycardie dont il est la proie ? Faudrait-il que le cœur batte deux fois en même temps pour distinguer le sentiment amoureux de l'impossibilité du cœur d'alimenter le corps en sang, comme l'analyse le Stagirite ? En effet, si les battements du cœur manifestent l'amour, ils manifestent tout autant que le corps ne peut plus courir. Si le monde va s'épuisant, la tachycardie du monde finirait donc par supprimer la *reconnaissance* de l'amour humain car, en fait, le cœur ne pourra battre deux fois en même temps et la tachycardie du corps remplacera la *reconnaissance* de l'amour. Il faudra donc toujours veiller à ce que l'homme ne sombre pas dans le regard qu'il porte sur le monde en l'obligeant à ce face-à-face avec l'autre ; Il faudra toujours veiller à ce que la métabiologie ne recouvre pas toute l'irrationalité humaine. L'introduction d'une métabiologie au sein de la métaphysique comporte un risque de l'oubli non pas de l'être mais un oubli possible de l'amour.

Nietzsche, disions-nous, avait déjà compris que la biologie permettait à la métaphysique un déploiement possible. Philosophiquement, il faut bien reconnaître que c'est F. Nietzsche qui fera passer l'analyse du temps de la physique à l'analyse du temps de la biologie. C'est l'œuvre de F. Nietzsche qui a fait passer l'analyse de la notion de temps, du temps physique qui est exclusivement analysé par le kantisme de la première critique, au temps biologique, au temps de l'âme, avancerait-on dans une perspective aristotélicienne. Or, lors de ce mouvement épistémique, l'ontologie, si l'on veut retenir ce terme historique, a été bousculée. On a continué à prendre les principes qui expliquaient l'être inanimé pour rendre compte de l'être animé de la biologie, ce qui est impossible pour un aristotélicien. Pourquoi ? Car seul un aristotélicien diffracte le temps, seul un aristotélicien sait que la diffraction du temps se fait selon le critère qu'est la Lune en supralunaire et sublunaire et le sublunaire est lui-même divisé en deux temps : le temps de l'âme pour les vivants et le temps physique pour les êtres inanimés comme les mobiles étudiés en physique. La Lune (et le mouvement de l'écliptique)

et la vie (ce qui possède une âme) sont donc les deux critères de fracture du temps aristotélicien qui produisent trois genres de temps contribuant à l'élaboration de ces trois objets. La physique étudie le temps sublunaire non vivant, la biologie étudie le temps sublunaire du vivant et la cosmologie étudie le temps supralunaire.

Si Heidegger avait été un métaphysicien, voilà alors la question qu'il aurait dû prendre en charge au sein de la phénoménologie : si le temps physique est séparable quantitativement et distinguable qualitativement du temps biologique, quel est leur rapport ? Et dans le cadre métaphysique, qui retourne l'objet sur lui-même (la circularité épistémique, pour utiliser, ici, le terme adéquat), comment le temps de l'âme se *synchronise*-t-il avec le temps physique ? Méthodologiquement, afin de synchroniser deux temps, il y a deux modes possibles : soit synchroniser le temps physique avec le temps de l'âme ; soit synchroniser le temps de l'âme avec le temps physique. Le temps alors obtenu n'est pas le même car dans le *mouvement de synchronisation* on transportera naturellement plus un type de temps qu'un autre. Dès lors, afin de respecter la suprématie du temps humain et plus largement du temps biologique sur le temps physique, il aurait fallu partir du temps biologique, du temps de l'âme, afin de constituer une méta-biologie, au sein même du postkantisme. Nous pouvons dire que nous aurions eu là la question première qui aurait pu expliquer les conditions *a priori*, non plus seulement quantitatives (*l'esthétique transcendantale*), mais *qualitatives* du rapport du vivant au monde. Une possible *qualification* de ce rapport ; les conditions *a priori* de toutes les orientations du vivant en son milieu, une conceptualisation de la volonté de puissance nietzschéenne, les conditions de possibilités de toutes les orientations de l'homme dans le monde. Cette question aurait alors fait émerger l'hypothèse selon laquelle il devait bien exister une forme première ou initiale, une forme *a priori*, de synchronisation de l'homme à son monde qui explique non seulement que l'objet *en soi* ne peut être atteint (noumène) mais plus encore, que cette distanciation est orientée par des modes, par des nouages particuliers de son temps propre en tant que vivant, avec le temps physique. Ces nouages multiples et divers de ces

deux temps auraient procuré des *brisures* de possibles logiques ou des *bifurcations* si l'on accepte que nous sommes bien dans la contingence du monde sublunaire. Et il en serait allé ainsi de chaque genre, de chaque espèce, de chaque espèce spécialissime c'est-à-dire de chaque individu particulier d'une espèce et de chaque homme en particulier. Cette étude phénoméno-biologique aurait permis de comprendre pourquoi nous nous mouvons dans ce monde-là et pas dans un autre monde, un monde qui est devenu, un non-monde des possibles car devenu réalité par habitude et qui rend possible, par lassitude, l'analyse par constance empirique des philosophies anglo-saxonnes. Cette phénoméno-biologie, enfin, aurait permis de saisir comment nous accédons au monde que nous prenons comme le monde *en soi*, par consentement mutuel trans-générationnel, par un retour continué à nos bibliothèques. Conditionnel passé, conditionnel historique, que nous ne reproduirons nullement dans le présent travail. Conditionnel qui n'a pas davantage été entrevu par M. Heidegger car ce possible ne respectait pas son souhait de faire entrer l'éthique religieuse au sein d'une théorie de la connaissance. L'éthique, en effet, est venue se loger en lieu et place de l'*epochè*, tant la nature a horreur du vide¹⁶⁴. Mais l'infini finit toujours par tendre vers son contraire, au niveau du temps biologique, au niveau du temps humain et il vaut mieux un trop de savoir qu'un trop d'amour qui finit toujours par tendre vers son contraire : le mal. L'amour doit croître en même temps que le savoir, totalité et totalité pour inverser la proposition lévinassienne, ce qui est la seule garantie qu'aucune des deux totalités ne soit atteinte, ce que nous avons vu en expliquant le mouvement du Soleil le long de l'écliptique, modèle qui sera à l'origine de la pensée temporelle d'Anaximandre. De la même manière, nous n'épouserons nullement ce conditionnel passé dans la mesure où ces développements épistémiques ne nous offrent aucune réponse à notre question initiale que

¹⁶⁴ Dans cette lignée, Jean-Michel Salanskis tentera une historicisation de l'esthétique transcendantale afin d'introduire la loi de Moïse. L'esthétique transcendantale serait un voir « *non-anthropologique* » (p. 91). L'intuition de l'espace serait donc « *le lieu de réception de la loi par Moïse* » (p. 103). Le moyen terme de cette analyse est le concept d'infini, l'infini de l'esthétique transcendantale rend possible en effet un déploiement confortable de la Loi. J.-M. Salanskis, *L'Herméneutique formelle*, première édition, CNRS, 1991.

nous répétons ici : Quel *critérium* pouvons-nous poser pour séparer et distinguer une métaphysique, une théorie de l'être en tant qu'étant en construction, d'une Idéologie de type platonicienne ?