

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

On pourrait commencer ce développement en partant des contradictions levées précédemment, si ce n'est que la théorie des opposés est assez complexe chez Aristote et qu'elle vient fusionner avec les théories du *noûs* dont nous voulons rendre compte. Aussi, y aurait-il une pétition de principe à venir appuyer notre développement sur les contradictoires alors qu'ils possèdent, en eux-mêmes, une dimension historique. Nous partirons donc du *divers* historique à partir de notre modèle initial sur les infinis. Nous avons ramené le *divers* historique grec à deux mouvements essentiels, le mouvement dialectique iranien qui passe en Grèce d'abord par l'intermédiaire du mythe des races d'Hésiode⁴⁸⁵ et ensuite par le truchement du modèle noétique d'Anaxagore⁴⁸⁶ ; et un modèle ionien qui serait appuyé sur la culture ionienne et qui traverserait la théorie physique – les recherches sur la nature elles-mêmes – depuis son origine en suivant la thèse de Gérard Naddaf. Nous comprenons aisément qu'il pourrait y avoir un conflit possible, au sein de l'aristotélisme, entre ces deux grands courants historiques qui seront nommés tardivement et historiquement, « italique » et « ionien », entraînant une fusion fâcheuse entre le courant iranien et le courant pythagoricien au sein de l'Académie de Platon, comme nous le verrons. Nous devons d'abord nous interroger sur le possible théorique aristotélicien comme réceptacle du probable historique de ce conflit et cela en premier lieu en interrogeant la notion d'infini. Si, en effet, Aristote était conscient de ce conflit, il devrait donc y avoir une fracture continue entre deux infinis dans son œuvre ; l'un initial qui rendrait compte de la Création et qui s'appuierait sur le modèle iranien et l'autre, ionien, dont le terme serait la non-régression à l'infini *a parte post* ; l'infini néo-grec d'Aristote devenant conséquemment, l'infini du juste

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

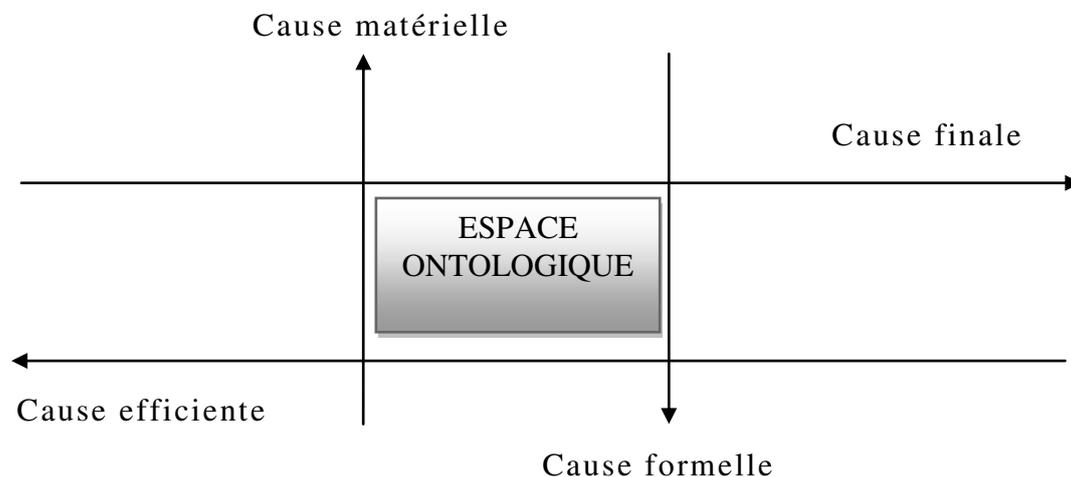
⁴⁸⁶ Erwin Rohde, comme nous le verrons dans notre prochain travail, distinguera justement Pythagore des pythagoriciens en prenant acte que les « pythagoriciens » sont tous nés après la venue d'Anaxagore en Grèce, alors que le courant « pythagorique » est antérieur et n'est situé qu'en Asie mineure.

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

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

Nous avons donc quatre infinis (hors les mixtes), ce qui est cohérent avec la quadripartition de la causalité. La cause efficiente est à l'origine et empêche une régression à l'infini selon le mouvement, la cause finale, empêche une progression à l'infini du mouvement comme saisie du sens qui fait tendre la quiddité vers l'univocité et non en son contraire qui est la polysémie infinie. Ensuite, Aristote donne les deux infinis, selon la grandeur cette fois, division *a parte post* et *a parte ante*. Modèle étiologique qui est, en outre, corroboré par le développement du livre A⁴⁸⁷. Ce qui nous donne le schéma étiologique suivant :

Schéma 10. Les quatre causes (dépliées)



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

À l'aide de cette quadripartition, on comprend que les causes n'ont pas le même statut. Bien entendu, s'il n'y a pas de mouvement accidentellement, comme en physique, les causes efficiente et finale seront premières, mais s'il n'y a pas mouvement, les causes matérielle et formelle seront premières et fusionneront en un infini unique. Or, le mouvement est mesuré par l'intermédiaire de la grandeur, en conséquence de quoi, la forme serait première selon la mesure, et seconde selon la non-mesure, selon donc la matière définit ici négativement à la forme. Toutefois, selon le contraire, s'il n'y avait pas mouvement, selon Aristote, la matière et la forme ne seraient pas séparées, donc la matière serait forme et la forme matière, forme et matière seraient confondus en une seule et même cause. Donc il convient d'ajouter soit une matière à la forme soit une forme à la matière, qui sont les deux seuls probables du continu entre mouvement et non-mouvement. De la même manière, quand la cause finale est totalement formulée, elle devient une cause formelle, et laisse place à une nouvelle cause finale, et cela *ad infinitum*. Il restera, comme tout le monde a pu le constater, que nous avons quatre infinis en mouvement et que notre théorie n'en a que trois bien qu'intégrant également le mouvement, ce qui laisse à penser que l'instant sera toujours un composé de matière (une) et de forme (deux). Articulons cela avec les doctrines historiques dont le Stagirite aura fait le maximum pour en comprendre les origines tant spatiales (géographiques) que temporelles (historiques). Nous allons en premier lieu étudier la notion de *noûs* et observer comment, par appropriation « organique », Aristote en fait un concept univoque alors que ce terme possède une certaine diversité, une plurivocité historico-culturelle qui a entraîné Kant dans la plus grande illusion transcendantale. Nous appliquons ici la thèse historique évoquée des différents *logos*, des différents *inherited conglomerates* de Gilbert Murray dont le concept cette fois s'encapsule dans celui de *noûs*, comme « noyau dur », noyau central, noyau fondamental d'un conglomérat culturel hérité⁴⁸⁸.

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

Depuis le *Protreptique*, Aristote associe toujours le terme de *noûs* avec le *noûs* d'Anaxagore, comme nous l'avons vu⁴⁸⁹, alors que cette notion semble exister bien avant l'arrivée d'Anaxagore en terre grecque continentale. Pourtant il est relativement difficile de s'en faire une idée claire et précise puisque tous les dictionnaires restent sur la réserve lorsqu'il s'agit d'en donner une définition satisfaisante, même le dictionnaire Chantraine⁴⁹⁰. On retient néanmoins qu'il y aurait deux tendances interprétatives⁴⁹¹ :

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

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

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

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

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

La deuxième tendance qui rapproche le *noos* grec du « noz » anglais, rapprocherait « l'intelligence » de la « non-intelligence » au sens aristotélicien, c'est-à-dire de la *phantasia*, qui gouverne la partie irrationnelle de l'âme au sein de sa modélisation, comme le reprendra Heidegger⁴⁹². Si, par ailleurs, je cite dans le même article : « *Nóος ne signifie jamais, même dans les cas où il correspond à l'aoriste du verbe voëiv, une décision momentanée mais implique toujours une sorte de vision à long terme.* », on comprend que cette « vision » serait spatiale et temporelle, ce que l'on range du côté du concept de « continu », qu'il soit spatial ou temporel, à l'opposé du *noûs* d'Anaxagore qui n'articule que des parties et forme et contrôle du discontinu, comme nous le verrons. C'est vraiment brillamment que Fabio Stella compare cet acquis de l'analyse de Gadamer qui insiste davantage sur l'objet, comme *tekmerion*, que sur la *phantasia*, comme liaison de parties tirées de la mémoire⁴⁹³ :

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

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

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

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

nous mais sur des objets que nous ne pouvons pas voir actuellement. Jacob Burckhardt, le maître de Nietzsche à Bâle, nous apprend qu'on qualifiait déjà les Grecs de « peuple de l'œil » en rappelant comment Homère avait été aveuglé par la cuirasse d'Achille fabriquée par Héphestos⁴⁹⁴. Au regard de l'humain donc les hommes ne voient que le visible alors que les dieux voient l'invisible. Ulysse doit montrer sa cicatrice pour prouver qu'il est bien rattachable à une lignée reconnue par sa ville natale et cela sans recours à la dimension sacrale (commentaires de textes obscurs, observation de signes dans la nature, etc.). C'est pourquoi tout l'invisible pourrait devenir visible en augmentant la puissance de voir de l'homme. Ce qu'Aristote contestera en avançant⁴⁹⁵ :

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

L'invisible en tant qu'invisible est privé de puissance et ne peut donc jamais être en acte⁴⁹⁶. Alors si l'œil ne peut percevoir, faut-il se tourner vers la perception du nez qui introduit le deuxième sens du *noûs* strictement humain cette fois ? Peut-on « flairer » quelque chose ici qui ne soit pas le jeu du langage (du possible) et de son rapport *signans/signatum* introduit par le platonisme tardif d'un saint Augustin et repris par de Saussure ? Qu'est-ce qui est impossible et qui « est » néanmoins puisque non encore visible mais susceptible d'être pris en compte par la puissance et donc susceptible « d'arriver » dans le sens qu'en donne Paul Virilio ? Nous sommes obligés de fracturer le signe, ce qui n'est qu'une conséquence de la fracture du *noûs*. Le *noûs* d'Anaxagore introduit le *séméion* (σημεῖον) alors que le *noûs* ionien introduit le *tekmerion* (τεκμήριον) et que le signe augustinienn n'est que l'*eikos* (εἰκώς, le possible), comme mixte usuel. Le *séméion*, encapsulé

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

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

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

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

Avant cela nous souhaiterions comprendre pourquoi Aristote a rangé le *noûs* ionien sous l'âme irrationnelle et le *noûs* d'Anaxagore, italique, iranien, sous l'âme rationnelle alors que chez Homère, les deux dimensions étaient confondues⁴⁹⁷. En outre, si l'on oppose le *noûs* iranien au *noûs* ionien, comment l'âme rationnelle pourrait-elle se fonder sur-elle-même et comment la *phantasia* pourrait-elle également s'auto-engendrer ? L'irrationnel ne peut plus fonder le rationnel et le rationnel ne plus devenir irrationnel, faisant sombrer la para-noïa dans le « trop plein » absolu dont la pensée de Platon est le parangon. Pourquoi la partie irrationnelle de l'âme ne fonde-t-elle pas la partie rationnelle, comme nous le soutenons, et pourquoi la partie rationnelle ne tend-elle pas vers l'irrationnel ? Et pouvons-nous, au premier « chef », vérifier ce découpage opéré par la Stagirite ? Le *noûs* ionien précède le *noûs* d'Anaxagore, il doit être présent spatialement de la Pylos des sables à

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

Thèbes et du ^ve siècle av. J.-C. à l'arrivée d'Anaxagore à Athènes⁴⁹⁸. Cette primauté historique du *noûs* ionien est aussi valable synchroniquement, pour la théorie de la connaissance ; puisque la perception précède toute pensée dans le modèle aristotélicien : s'il n'y a pas de *passion*, il n'y a pas lieu d'envisager une action et encore moins la pensée dia-noétique, puisque l'homme n'est pas automoteur, la sensation serait absolument première⁴⁹⁹. Si l'on peut rapprocher le *noûs* traditionnel à la pensée d'Homère⁵⁰⁰ qui incarne au plus haut point les valeurs et l'esprit de la culture ionienne, si donc ce bain culturel est bien connu, il n'en va pas de même du *noûs* d'Anaxagore dont il reviendra à l'Académie de trouver l'origine. Aussi loin qu'Aristote puisse aller, avec les variants historiques qu'il possède, il n'arrive qu'à la figure de Hermotime de Clazomènes⁵⁰¹. Dodds, pense que lors de la colonisation de la mer Noire, les Ioniens, sont entrés en contact avec le chamanisme scythe, remettant en question l'unité organique de l'homme par la transe⁵⁰². L'âme étant détachée du corps lors de ces cérémonies, ces penseurs archaïques auraient fini par admettre qu'il y avait une partie du corps différente du corps lui-même, car ce dernier ne pouvait voler, cette partie étant l'âme⁵⁰³. Dodds, en suivant peut-être Erwin Rohde qu'il cite abondamment, pense qu'Aristote aurait été convaincu par cette thèse en

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

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

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

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

⁵⁰² Dodds suit la thèse de Meuli, opus cité, p. 145.

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

suivant le dialogue de Cléarque dans son *Du sommeil*⁵⁰⁴. Nous avons nous-mêmes fait un rêve de lévitation et de sortie du corps, percevant distinctement notre corps de l'extérieur avec nos propres yeux, mais on peut aussi durant la veille percevoir son propre corps, ce qui peut donc s'expliquer par une combinatoire de perceptions et nous doutons que cela soit nécessaire pour que le Stagirite se range sous cette thèse⁵⁰⁵. Par ailleurs, cette thèse est des plus inconséquentes puisque si cela avait été le cas, on aurait rattaché le *noûs* avec la partie irrationnelle de l'âme et non avec la partie rationnelle puisqu'on comprend que l'âme détachée se détache également de la raison rendant possible l'accès à l'irrationnel, que l'on rangera corollairement dans la « religion ». Or, le modèle d'Anaxagore lie, à tout le moins, le *noûs* avec la rationalité, ce qui nous semble assez probant pour nous éloigner de cette influence chamanique oiseuse, du point de vue de la *théorie de la connaissance*, ce qui sera, en revanche, à retenir au niveau de la *théorie des valeurs*. Aristote précise toutefois bien, dans un autre passage, qui est un fragment de Jamblique, que l'on peut placer avec confiance au sein du *Protreptique*⁵⁰⁶ :

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

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

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

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

Aristote, dans ce passage, donne des extraits fidèles des sources qu'il a en main. Dès la première phrase on comprend que le *noûs* n'est pas toute l'intelligence puisque Aristote ajoute qu'il convient aussi de rechercher la pensée. Le *noûs* a, en revanche, une dimension supplémentaire que ne possède pas la pensée, c'est qu'il est immortel puisqu'il est une part du divin disposée dans l'âme humaine et dans celle des animaux, ce que le Stagirite omet volontairement dans ce passage pour mieux diviniser l'homme. Comme le *noûs* ne peut se mélanger, comme le *noûs* sépare⁵⁰⁷, il se tient éloigné, immobile, loin de l'activité des divisions qu'il opère, loin de ce que les mathématiciens nommeront un *principe de discrétion*, rendant possible justement la totalité des possibles des éléments produits (*noûs kubernetes* : intellect pilote) ; loin également de l'activité de la *phantasia* de la pensée plus traditionnelle dont rend compte le *noûs pathêtikos* du livre III du *De Anima*. On connaît la thèse d'Averroès qui distinguera deux intellects, à partir de sa lecture du *De Anima*, III, 5⁵⁰⁸, c'est exactement ce que notre synthèse historique semble dégager, il y aurait bien deux intellects, l'intellect « agent » le « *noûs kubernetes* » qui est agent « actif » puisqu'il pilote toutes les unités en les combinant et le « *noûs pathêtikos* » qui se passionne pour le monde, qui est impressionné par lui ; l'un possédant un potentiel de transformation l'autre un potentiel d'adaptation. Avant de solidifier cette hypothèse en

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

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

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

Que le Stagirite s'oriente vers la pensée d'Hermotime de Clazomènes est inquiétant par rapport à nos connaissances actuelles qui ont bien établi l'origine de ce modèle. Ceci montre bien qu'Aristote n'a pas pu faire une filiation précise de cette nouvelle théorie du *noûs* qui avait été introduite avant lui par Platon. En effet, la filiation Anaxagore-Hermotime, recherche cette pensée du *noûs* dans une origine archaïque de type hyperboréenne⁵⁰⁹ qui se perdrait dans la nuit des temps, dans l'oubli. Pourtant des recherches ont été engagées par l'Académie, Hermodore placera Zoroastre 5 000 ans avant la guerre de Troie, ou Xanthos de Lydie, lui, 6 000 ans avant la conquête de l'Ionie par Xerxès. Mais ces deux études montrent que c'est toujours « Zoroastre » (Ζωροάστρης, *Zôroástrês*.) qui est recherché et non Zarathoustra⁵¹⁰. Aussi mystiques que furent ces penseurs archaïques, on ne trouve pas d'occurrence qui les lient avec l'attribut de « mages » (*magos*), mages qui sont pourtant connus de l'Académie puisque Aristote en fait référence dans un passage conservé de Cicéron⁵¹¹ :

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

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

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

⁵¹¹ Diogène Laerce, *Vie...*, I, 8, in Aristote, *Œuvres...*, p. 2830.

Si donc le Stagirite maîtrise quelques notions au sujet de la culture des mages perses (du persan *magis*⁵¹²), il ne range pas ces derniers dans la même lignée que celle des penseurs archaïques de la Grèce et Anaxagore ne serait pas un défenseur de cette culture des mages. Pourquoi, alors qu'Hérodote fera plus tard le rapport, en refaisant le périple des argonautes et que le papyrus de Derveni ne laisse planer aucun doute sur le sujet⁵¹³ ? La première raison c'est que les mages défendent un dualisme (bien-mal) qui n'est pas présent chez les penseurs archaïques, comme ce fragment vient de l'attester et que l'on peut mettre en parallèle avec la suite du passage du livre alpha de la *Métaphysique* déjà donné (A, 984b 17-19) :

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

On comprend alors qu'Aristote ne fait pas ce rapprochement car il range encore Hésiode dans la lignée des « Hyperboréens » qui défendent un principe unique qui est le bien, bien qui est présent partout dans la nature⁵¹⁴. Aristote, ne sait pas, visiblement, que le mythe des races d'Hésiode, repris par Platon dans sa *Politique* est d'origine perse et donc « magique ». Ce qui montre que les membres de l'Académie n'avaient pas fait le rapprochement entre Hésiode et la culture des mages qu'ils connaissaient pourtant. La deuxième raison tient à un accident, si l'on peut dire. Si toutes les cultures ont pratiqué l'astronomie, aucune culture n'avait plus fait avancer cette science autant que les Chaldéens de Babylonie. L'Académie travaillera donc à améliorer ses connaissances

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

⁵¹³ Ceci sera l'objet de la théorie des valeurs.

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

astronomiques, via la géométrie, c'est à cette fin que l'école de Cyzique s'installera, provisoirement, à côté de l'Académie car elle était itinérante⁵¹⁵. Si les représentants de cette école⁵¹⁶ les plus connus sont Eudoxe de Cnide, élève d'Archytas de Tarente et Héraclide du Pont, Aristote travaillera, lui, sur le nombre des sphères par exemple, avec Callippe de Cyzique⁵¹⁷ qui est moins connu⁵¹⁸. Il demeure que cette école de Cyzique avait reçu une très grande influence de la culture chaldéenne via le savoir astronomique et qu'elle était devenue la ville des mathématiques⁵¹⁹. Or, la culture chaldéenne avait hérité, elle, à Babylone, une composante non négligeable du savoir iranien, de telle manière, et c'est la preuve étymologique de notre thèse, que l'Académie ne sut jamais le vrai nom de Zarathoustra, mais le nom chaldéen de Zarathoustra, c'est-à-dire « Zoroastre » (Ζωροάστρης : *Zôroástrês*). Il semble, selon le fragment B 19 de Jacoby⁵²⁰, que la première occurrence historique de la forme « Zarathoustra » se trouve dans un passage de Diodore de Sicile qui fait mention d'un texte d'Hécatée d'Abdère selon lequel *Zathraustès* pour faire accepter ses lois par les « Ariens », leur affirma qu'il en avait reçu la révélation d'un bon génie ou « génie du bien », il en aurait été de même pour « Iao » et aussi de Zalmoxis pour

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

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

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

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

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

⁵²⁰ Cité par Cumont, opus cité, p. 21.

les Gètes. Selon Hécatée⁵²¹, le lieu d'origine de ce Zathraustès serait l'Ariane, une contrée voisine des Bactriens, ce qui est finalement assez précis géographiquement puisque Zarathoustra migra effectivement, vers la trentième année, vers l'Afghanistan⁵²². Le terme « Zoroastres » aurait donc une autre histoire. Si l'on suit la thèse de Bidez et de Cumont, elle viendrait des maguséens qui s'étaient installés dans l'actuelle Turquie, essentiellement en Cappadoce et qui parlaient l'araméen⁵²³. La thèse la plus répandue à l'époque était que Zoroastre venait de Babylone et donc qu'il était Assyrien et que les Chaldéens avaient repris cette tradition, se spécialisant plutôt dans les calculs géométriques abstraits afin de rechercher des cycles prédictifs, comme celui des occurrences des éclipses. Et, de fait, en vérifiant par nous-mêmes les données phonético-sémantiques, on peut se rendre compte que « Zorostres » est un terme qui ne peut nullement venir de l'araméen ou du syriaque, car dans les deux langues, « étoile » se dit *kwkb'*. Ce n'est qu'en prenant la langue hittite que l'on retrouve une étymologie fiable, puisqu'une étoile se disait *ḥašterz*, ce qui a probablement donné la flexion « astrès » et le terme en grec (*αστρον*, *astron*). Le terme hittite provient lui-même de la racine indo-européenne suivante : le verbe « **h₂eh₁s* » (brûler) et du suffixe « **-tér* » (« nom d'agent »)⁵²⁴. Si nous avons une origine fiable du substantif (astres), astre, il n'en va pas de même pour le terme « zoro » ou « Zara » auquel il est attaché. On rapproche souvent le terme hittite *ḥašterz*, en hébreu, à « Esther » par le truchement de la déesse Ishtar

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

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

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

⁵²⁴ https://fr.m.wiktionary.org/wiki/Reconstruction:indoeurop%C3%A9en_commun/*h%E2%82%82st%E1%B8%97r

(Inanna en sumérien) symbolisée par l'étoile du berger ; il y aurait donc un rapport avec la cosmologie. Nietzsche prétend, de son côté, que Zoroastre signifie « étoile d'or », sans en donner l'étymologie⁵²⁵. La version en « Zaratas », ne nous mène nulle part puisqu'elle semble rattachée à une langue perse plus tardive. Nous ne suivons pas davantage Jean Hani qui avance que dans l'Avesta, il est bien écrit que le sacrifice se fait à Tishtrya, première étoile du cosmos, Tishthrya dont le cheval blanc qui deviendra Pégase et que Plutarque, nous le croyons, rapprochera peut-être à tort de l'étoile Sirius⁵²⁶. Nous reviendrons sur ce problème cosmologique, au sein de la théorie des valeurs, afin de rendre compte de l'« étoile dansante » nietzschéenne et cela avec la plus grande prudence. Contentons-nous, ici, de souligner, en suivant une étymologie stricte, qu'il est admis que « Zarant » renvoie au védique *járant* équivalent en pachto (dialecte actuellement afghan) à *zorr*, « vieux » et en perse à *zāl* « vieux, âgé »⁵²⁷. On constate que c'est en pachto, langue de la région où s'installa probablement Zarathoustra, que l'étymologie est la plus proche ; or puisque le nom de Zarathoustra pouvait être prononcé, il n'y avait pas lieu de trouver des sobriquets. On conservera provisoirement que Zoroastre signifie « le plus vieil astre », « le premier astre », qui deviendra « l'astre pur », « l'astre originel »⁵²⁸. Le terme hittite « Zoroastres » a donc été repris par les maguséens et largement utilisé ensuite dans l'école de Cyzique avant de s'imposer sans ambiguïté à l'Académie⁵²⁹, coupant tout rapport possible avec la source historique véritable qui fait état de Zarathoustra, comme le révèle pour la première fois en Occident de l'Ouest Hécatée d'Abdère. Eudème de Rhodes, l'élève d'Aristote, ira plus loin dans ses recherches et arrivera à

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

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

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

⁵²⁸ Est-ce l'origine d'un Dieu unique un-même ?

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

coupler Zervan Akarana avec le temps infini, ce que ne semble pas avoir pu faire le Stagirite⁵³⁰. Concluons donc que l'Académie a bien confondu la doctrine chaldéenne et la doctrine iranienne, le savoir chaldéen ayant servi de savoir écran et ayant fait taire l'ardeur académique à connaître l'origine historique des doctrines des mages, ce qui ne posera plus de problème après la conquête de l'Asie par Alexandre. Aussi, comme pour Hésiode, l'Académie ne fera pas le rapprochement entre la théorie d'Anaxagore et celle des mages, nouant le tout au sein d'une mythologie grecque de type hyperboréenne. Afin de le vérifier, rassemblons ici tous les attributs dont l'âme est affublée, à l'« intellect », au *noûs*, dans son œuvre. Il y a cinquante-cinq occurrences d'Anaxagore dans le corpus et nous les prendrons selon l'ordre de numérotation de Bekker selon les traductions des *Œuvres complètes*⁵³¹, en soulignant ce que nous allons extraire.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

44) 991a 16 : la forme prendrait les attributs de ce que à quoi elle est mêlée⁵³⁴ : « *En effet, peut-être serait-on d'avis qu'elles [les formes] sont causes à la manière dont le blanc est cause de la blancheur de ce à quoi il est mêlé, mais il est trop facile d'ébranler cet argument qu'ont tenu d'abord Anaxagore, puis Eudoxe et d'autres... ».*

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

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

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

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

⁵³⁴ Première convenance spatiale dans un texte entre Anaxagore et Eudoxe.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵³⁶ La matière se forme aux confins de la cause efficiente.

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

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

Si ce qui est premier est le meilleur, selon la tradition des sages (52) alors un principe unique (9) et premier sera nécessaire, il s'agit du premier moteur (11). Le premier moteur, principe de mouvement (29) est, comme les éléments, infini (6), immobile car se soutenant lui-même (6) comme la Terre, toujours identique à lui-même (6) comme tout astre, impassible (10) et sans mélange (32). Cet esprit, en tant que premier moteur, se meut lui-même (29) et sépare (11) le mélange initial (1) qui est un tout-ensemble (2) imperceptible par la grandeur (2), en désordre (14) et au repos (8) ; par un mouvement (8,10) de différenciation (1) et de séparation (8), par assemblage et désassemblage (39), par génération et corruption (18), causant le bon ordre (40) et l'arrangement correct (30) universel (40) dont le ciel et l'univers céleste sont le modèle (55). Ce mélange initial (chaos, nuit), Aristote le nommera « puissance » (c'est-à-dire la matière initiale (48) élémentaire et simple (20) avant l'exercice des contraires (43), c'est-à-dire encore les homéomères idéaux pré-contrariés (16) car intermédiaires (46) et le mouvement d'organisation sera le mouvement formel de la cause formelle). Il n'y a pas de cause matérielle dans ce modèle puisque c'est la forme qui « domine son objet » (32) qui domine totalement la matière qui est par nature une puissance dominée et que le *noûs* est dans tous les vivants (30) nobles ou moins nobles (30) non mêlé au corps (30). Il n'y a pas davantage de cause finale, car l'organisation du monde opérée est parfaite dès l'origine, en tant qu'origine parfaite, car seule l'origine peut être parfaite. Cette idée d'harmonie préétablie sera compatible avec l'idée d'harmonie « sans un⁵³⁸ » de la culture grecque traditionnelle. On comprend alors qu'Aristote a raison de placer le *noûs* d'Anaxagore dans la partie rationnelle de l'âme puisque la partie irrationnelle est toujours liée, par l'intermédiaire de la *phantasia*, à la sensation rendant

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

impossible son immortalité (39). Il en va de même des formes mathématiques idéelles (potentielles) qui le demeurent par leur non-mixtion avec cette même *phantasia* (32)⁵³⁹. De plus, le modèle d'Anaxagore explique bien pourquoi il n'y a pas de régression à l'infini de la puissance en posant un premier moteur. (49 = 1072a sq). Le premier moteur est acte premier. Mais le premier moteur applique son acte sur une matière déjà là qui est le mélange, donc la puissance demeure la première. Si l'on reprend une dernière fois, le fragment B12 d'Anaxagore, en effet, il est bien indiqué que le *noûs* commence par « *une partie minuscule* » et non par rien ou le *chaos*, ou la nuit, ou le *tohu-bohu*, etc. Or le Stagirite connaissait cette dimension de la pensée d'Anaxagore puisqu'il avance en 187a 26 (2) que le *noûs* introduit la grandeur sur pléthore de « *choses imperceptibles* » du fait de leur petitesse ; ce qui atteste formellement que quelque chose précédait l'activité du mouvement du *noûs*, en tant que mouvement, rendant ainsi nécessaire la division entre matière et forme. Par ailleurs, c'est bien parce que le modèle d'Anaxagore ne crée pas les « unités », issues de la séparation quantitative et de la distinction qualitative, *ex nihilo* car le mélange est éternel, que le *noûs* iranien (anaxagorien) a pu s'harmoniser avec le *noûs* ionien (indo-phénicien). En effet, toutes activités, de la sensation (*aisthêsis*, les cinq sens externes) à l'imagination (*phantasia*) diurne et nocturne, seront donc susceptibles d'être sujettes à de telles opérations de séparation et de distinction du *noûs*, afin de produire des *phénomènes*⁵⁴⁰. Pour le dire en langage mathématique, le *noûs* est un principe de discrétion qui s'applique au continu produisant des unités séparées et distinguées⁵⁴¹. Nous avons donc la réponse à notre première

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

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

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

question, pourquoi la partie irrationnelle de l'âme qui n'acceptait pas les contraires en Θ, 1048a 8-10 ou Θ, 1048b 6 finit par y être soumise en Θ, 8, 1050b 34⁵⁴² ? Tout simplement puisque les unités perçues par tous les sens, sont comme toutes les unités possibles, elles sont produites par le *noûs* qui les arrache au continu sensoriel. Or, c'est bien le *noûs* qui contrôle ce qui est rationnel, or ce dernier opère par contraires, ce qui impliquera que les sensations seront soumises aux contrariétés ; la thèse dialectique hégélienne (tout ce qui est réel est rationnel) pourrait donc être maintenue à ce niveau d'analyse plus fin. Par négation, on peut dire que rien ne peut échapper au *noûs* car il n'y a pas de vide dans ce modèle (17), contrairement aux modèles pythagoriciens, et les contraires sont partout et même déjà dans l'utérus (38)⁵⁴³. De sorte que si le *noûs* d'Anaxagore prend aussi le contrôle de la sensation alors on en arrivera à penser que « *les êtres seront tels qu'ils les conçoivent* » (45), que le monde senti et pensé est totalement une construction de l'intelligence et que finalement, comme le concède le Stagirite : « *science et perception sont plutôt mesurées que mesure*⁵⁴⁴ ». Toutefois, ce « bon ordre » opéré se fera au détriment de la *phantasia* qui se voit désormais en concurrence avec le *noûs kubernetes* au niveau de la sensation et au niveau de la production des formes, ne lui laissant qu'une part congrue de l'âme. Il demeure, et pour répondre à notre deuxième question, que nous ne pouvons toujours pas mettre l'acte avant la puissance selon le modèle apparent d'Anaxagore lui-même avant les développements de *Métaph*, Θ, 8 ; ce que nous allons reprendre pour conclure cette question. En Θ, 6, Aristote défend en premier que :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vinci, ce qui est le modèle opposé de l'artiste grec. C'est en forgeant qu'on devient forgeron, pour faire un premier renvoi au mythe prométhéen ; la fin est alors bien dans l'exercice, ils sont simultanés, le mouvement est dans le mû⁵⁴⁷. De même dans la vision, on voit que l'on voit ou dans la pensée on peut penser que l'on pense en pensant, de même que l'on peut penser, dans le rêve, que l'on est en train de rêver ou pas. Puissance et acte semblent donc simultanés dans l'activité de la sensation et dans l'activité de la pensée, c'est pourquoi l'acte de sentir et l'acte de penser seront nommés « action », en tant justement que la fin est dans le mouvement, « *seul le mouvement dans lequel la fin est immanente est l'action.* » (Θ, 6 23-35)⁵⁴⁸.

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

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

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

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

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

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

Ici nous comprenons bien que les formes du mouvement rendent compte de la nature polymorphe de l'entéléchie. Et, historiquement, c'est bien parce que le temps circulaire s'est imposé en métaphysique que l'entéléchie s'est vue entourée d'une corde entraînant sa constriction jusqu'à la mort. Confondue avec l'acte, comme espace déployé de la création, l'entéléchie n'aura plus de fonction noétique ou historique. Par ailleurs, en toute logique aristotélicienne, il n'y aurait plus de place pour aborder la question de l'antériorité de l'acte sur la puissance puisque nous avons déjà le couple d'opposé (temps du ciel/temps physique) et son intermédiaire (*meson*), le temps humain. Nous pouvons affirmer de manière logiquement péremptoire qu'il n'y a pas un quatrième temps sans quoi l'ensemble de la théorie des opposés (*to antikeimena*) serait elle-même à reconsidérer. La contrariété peut certes tendre vers un *maxima* mais sans jamais atteindre le terme opposé sinon, il n'y aurait plus de mouvement et cela sans jamais atteindre son origine propre dans le *minima* sans quoi le mouvement cesserait également⁵⁵⁰. Si l'on

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Alors, le Stagirite doit fusionner la cause finale avec la cause efficiente, par un mouvement circulaire, au sein d'une intelligence qui n'est plus l'intelligence d'Anaxagore, mais une intelligence, vue au regard du temps humain, une intelligence du simultané donc, où l'intermédiaire remplace les extrêmes⁵⁵³, je cite en lambda 10, 1075b 7-9 :

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

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

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

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

Ce n'est pas le rapport matière/forme qui est la condition première du mouvement mais la possibilité (substratielle) du mouvement comme mouvement qui est suspendue à l'action du premier moteur⁵⁵⁴. Aussi doit-on saisir que le premier moteur est directement en rapport avec le substrat premier, la première sphère (les trois genres de substrats, cosmologique, physique et animé, sont en contact). Au début et à la fin du mouvement, toujours la forme n'est reliée à la matière que par l'existence du premier moteur qui est principe d'unification en tant qu'intellect, puisque principe de division initial. Si le premier moteur est principe premier du mouvement, il est aussi, et en même temps, principe premier de la division et de l'unification, c'est donc à ce dernier de répondre à la cause finale finalement. L'intelligence meut en vue d'une fin qui n'est autre qu'elle-même puisque nous savons que c'est un mouvement circulaire, la nature tendra donc nécessairement vers la nature et les changements seront toujours dans le cadre naturel n'allant pas à l'infini combinatoire que pourrait engager le *noûs*. C'est bien parce que le *Noûs* est naturel qu'il n'y a pas d'infini selon la combinatoire et que donc toute puissance s'engage *nécessairement* vers une fin⁵⁵⁵ et que tout mouvement peut alors avoir un sens dans la finitude posée. Ce qui signifie bien que l'intelligibilité du rapport puissance/acte n'est pas dans le mouvement mais dans le moteur du mouvement, non pas dans la physique mais dans une ontologie première du moteur. Or, nous avons bien souligné qu'il existait deux types de moteurs, le moteur transporté par le mouvement (pulsion) et le moteur non transporté qui se contente de l'impulsion. Le premier moteur n'étant pas transporté mais séparé, au fondement du transport (circulaire), ne peut donc servir à l'intelligibilité du moteur transporté lors du mouvement, on peut donc avancer qu'il doit exister une autonomie de l'ontologie (qui traite des mouvements accompagnés des moteurs) sur la théologie (qui traite des mouvements dont le moteur est extérieur au mouvement, comme le mouvement du

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

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

mobile physique)⁵⁵⁶. Si la théologie aristotélicienne commence dès le *De philosophia*, puis s'enchaîne avec le livre VII et VIII de la *Physique*, avant de passer par le *De Caelo* pour arriver à ce livre lambda de la *Métaphysique*⁵⁵⁷, ce cheminement est toujours soit accompagné d'un *Noûs* extérieur (*Noûs* naturel que l'on notera avec une majuscule), soit au sein du *noûs* du sujet (*noûs* ontologique que l'on notera avec une minuscule), comme sujet, en tant qu'ontologie première. C'est cette division qui sera au fondement de la division kantienne entre cause finale interne et cause finale externe⁵⁵⁸. C'est pourquoi, nous ne devons absolument pas confondre, l'analyse ontologique du *noûs* avec l'analyse théologique du *Noûs* et surtout après le mixte irano-ionien constitué dans ce livre lambda qui n'est plus le *noûs* d'Anaxagore strict mais déjà un mixte entre ce *noûs* et le *noûs* ionien. Si donc la question de l'antériorité de l'acte sur la puissance est résolue en théologie, cette résolution n'aura pas de conséquence sur l'ontologie première. Nous pouvons donc congédier ici les théologiens pour se maintenir au sein d'une ontologie première (ou hyper-physique au sens kantien). Par ailleurs, et pour en venir au deuxième couple d'opposés étiologiques, cela va paraître étrange mais Aristote va également s'engager à introduire, dans le livre

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

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

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

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

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

Le « composé substantiel » est au niveau générique un mixte qui doit conduire à la couche inférieure de la symphyse effectuée par la nature. Si donc la quiddité s'obtient par définition (le camus), au niveau ontologique, la substance doit toujours être comprise comme un composé indissociable, par nature, de matière et de forme (le nez camus ou aquilin). Tout ne va pas avec tout, tout ne peut être mélangé, il existe une ontologie naturelle *a minima*, qui implique que la forme soit indissociable de cette matière-ci pour donner ce camus-là et donc une définition possible de la définition comme matière le plus souvent collée à la forme⁵⁵⁹. Aussi, nous verrons, ensuite, que l'analyse du camus sera véritablement ce qui nous fera entrer dans l'ontologie première aristotélicienne, dans le niveau hyperphysique kantien non réductible ni à l'histoire, ni à la biologie. Et si la matière, toujours collée à la forme, est animée alors il sera logiquement possible de distinguer la métaphysique qui lie la matière et la forme et la métabiologie qui lie la matière et la forme en distinguant une matière formelle et une matière sensible déjà animée car logée au sein de la puissance. On voit alors le problème, si la matière est déjà animée, la forme perdra la permanence dans la durée, la forme ne sera plus éternelle et alors, possiblement,

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

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

MÉTABIOLOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

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

L'histoire philosophique, comme l'histoire non-philosophique serait prise dans des cycles où les nations ne brillent pas toutes en même temps, entraînant oubli et redécouverte, modèle déjà divulgué par un prêtre égyptien de Saïs à Platon⁵⁶⁰, modèle finalement compatible avec la notion de cycles astraux de la pensée chaldéenne dominante alors à l'Académie. On s'amuse alors de la légèreté des idéologues allemands, qui viendront asseoir leur théorie du temps sur la *Physique* qui ne traite nullement de l'histoire et qui finiront par avancer des thèses en contradiction totale avec la vision historique du Stagirite. Reprenons plutôt les critères sélectionnés dans ce livre thêta 8 afin de soutenir la thèse selon laquelle l'acte serait antérieur à la puissance. Selon la notion, la connaissance de l'acte est antérieure. Pourquoi ? Tout simplement puisque si l'on ne sait pas qu'un objet est ou existe on ne pourrait pas s'interroger sur sa puissance (1049b 13). Deuxièmement, selon la cause efficiente poussée à ses limites, *« il y a toujours un moteur premier et ce moteur existe déjà en acte »*. Troisièmement, selon la substance, si c'est en vue de l'acte qu'une puissance est conçue alors c'est l'acte qui est premier, c'est l'antériorité de la forme qui elle-même n'est antérieure que d'être rattachée au premier moteur (1050a 9). Quatrièmement, si l'on combine l'argument deux et trois, on doit admettre que les êtres éternels *« sont antérieurs aux êtres corruptibles. »* (1050b 7). Contrairement à Anaxagore, ce qui est un compromis à la thèse ionienne, Aristote admet que le principe de génération n'est pas identique au principe de corruption dans le monde sublunaire, ils sont donc distincts selon le genre (I, 10 1058b 26-28), il en résulte donc que la génération précède la corruption puisqu'il n'y a pas de corruption dans le monde supralunaire. Aristote précise encore en *Physique* (9, 265a 24) que : *« [...] le parfait est antérieur à l'imparfait, et l'incorruptible au corruptible, à la fois selon la nature, selon le concept et selon le*

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

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

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

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

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

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

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

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

moteur d'Anaxagore ; si l'on couple, provisoirement, ce développement avec la théorie des valeurs, on peut supposer que nous avons là une lecture thrace de l'*energeia* qui a déséquilibré le juste milieu initial entre le *noûs* iranien et le *noûs* ionien qui devait pourtant s'harmoniser, selon le souhait « harmonique ». En effet, nous suivons F. Nietzsche⁵⁶¹ pour avancer que le mythe de Prométhée a fédéré les cultures indo-européennes « aryennes », mythe qui faisait de l'acte, par le truchement du forgeron Héphaïstos, le premier principe producteur, rejetant la puissance dans la passivité. Ceci est, certes, compatible avec l'aspect producteur du *noûs* d'Anaxagore si ce n'est que la production du *noûs* d'Anaxagore est une action mentale du divin et nullement une action du corps qui devrait produire ce monde puisque justement ce monde est déjà produit par le démiurge. Ce n'est que par la pensée que l'on pourrait remonter aux principes premiers de la production et non en produisant un monde qui n'en serait qu'un doublon, un faux, une mythologie, c'est un *noûs kubernetes* et non un *homo faber*. Au niveau de la théorie de la connaissance, qui est le niveau d'analyse auquel nous devons rester attachés, on comprend désormais mieux la nouvelle thèse aristotélicienne dans ce livre théta. Puisque c'est l'acte, en tant que mouvement, qui fait que quelque chose est en puissance et quelque chose est réalisé, alors l'acte est antérieur, selon la forme et donc selon le changement, il devient principe du changement distinguant l'avant et l'après, c'est bien l'acte qui divise génériquement et temporellement ce qui est en puissance de ce qui est « présentement ». En raisonnant par l'absurde, s'il n'y avait pas de *noûs*, alors la puissance et l'acte seraient confondus, c'est donc bien l'activité du *noûs* qui est antérieure puisque à l'origine premier du mouvement. C'est donc bien l'acte qui est premier, formellement, du point de vue du *noûs*, qui est en haut, notion rapprochée par Anaxagore « physiquement » de l'éther. Du point de vue du *noûs*, l'acte est antérieur mais du point des vivants la puissance est antérieure, à cause de

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

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

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

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

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

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

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

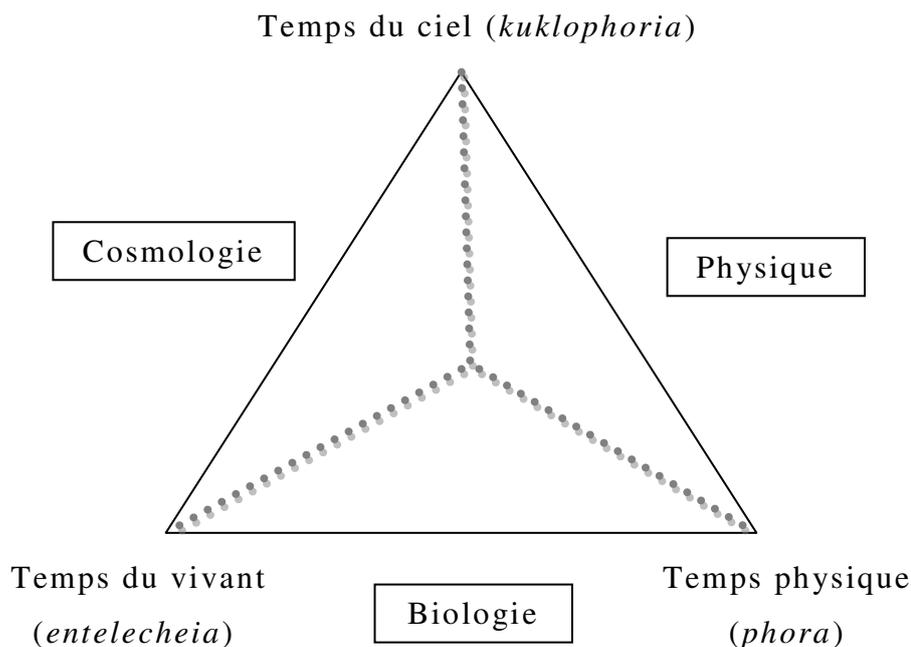
Bien entendu, si pour rendre compte du mouvement entéléchique on ne prend que des objets dits « durs »⁵⁶² alors la forme sera maintenue dans le transport, mais si l'on prend des objets de plus en plus mous pour tendre vers le liquide, la forme semble se confondre à la matière et la matière semble cette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

⁵⁶² Un matériau est plus dur qu'un autre s'il raye l'autre.

MÉTABILOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

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

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



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