

5211

MUGLER, C.

1966

Le retour éternel et le temps linéaire dans la pensée grecque *

L'été de l'année 1881 vit naître un des anachronismes les plus extraordinaires de l'histoire de la philosophie. Au cœur d'une civilisation occidentale où le Christianisme avait fait prévaloir dans la conscience collective l'idée d'un acheminement progressif des siècles vers l'accomplissement final et irrémédiable du temps, trois quarts de siècle, à peine, depuis que Kant et ses épigones eurent présenté, dans leur idéalisme critique, le temps comme une forme *a priori* de l'intuition, en donnant ainsi un fondement philosophique à la physique newtonienne avec sa représentation d'un temps linéaire et monodrome, un penseur indépendant, ne se rattachant à aucune école de l'époque, mais profondément marqué par le romantisme tardif et musical du milieu du siècle, conçut l'idée d'un temps périodique et d'un devenir évoluant suivant une succession de cycles identiques entre eux.

Cette idée du Retour éternel se présenta à lui, comme il l'a noté dans son autobiographie, sous la forme d'une révélation instantanée, dans les solitudes des montagnes des Grisons, au cours d'une promenade entre Sils-Maria et Surlej. Elle devint le centre du livre le plus célèbre de ce philosophe, qui n'est autre que Frédéric Nietzsche, et Zarathustra, son héros, l'exalte en des vers dithyrambiques dans le célèbre *Chant de minuit* que le poète Nietzsche prête à son porte-parole. Ces vers saluent, du haut de la paroi d'un rocher, le touriste contemporain qui a la curiosité d'aller visiter l'extrémité de la presqu'île de la Chastié, qui s'avance dans le lac de Sils-Maria. Nietzsche a célébré ce qu'il croyait être sa grande découverte, non seulement en allemand, mais même, comme s'il avait voulu souligner l'importance quasi religieuse de l'idée du Retour éternel, en latin, dans des propositions comme « Non alia, sed haec vita sempiterna ».

Mais, ce qui est frappant, c'est qu'il ne mentionne d'aucun mot ni dans le *Zarathustra*, ni dans ses autres écrits et lettres, les textes grecs où cette idée avait été formulée plus de deux mille ans avant lui, et qu'il connaissait cependant, puisque du temps où il était professeur de grec à l'Université de Bâle, il avait

* Conférence G. Budé faite à Toulon, le 19 février 1966.

MUGLER CH., *Le retour éternel* [chez les Pythagoriciens] ; cf. Philosophie.

MUGLER CH., *Le retour éternel et le temps linéaire dans la pensée grecque* : BAGB 1966 405-419. | Exposé de la théorie du retour éternel telle qu'on la trouve chez les présocratiques, puis les pythagoriciens, et des objections auxquelles elle donna lieu dès la fin du V^e siècle av. J.C.

fait un cours sur les présocratiques. La discussion passionnée des paradoxes d'ordre moral et de l'éthique inacceptable du surhomme, que Nietzsche déduit du Retour éternel, a fait passer à l'arrière-plan la question des sources éventuelles de Nietzsche pour la représentation cyclique du temps. Son silence à l'égard des Grecs n'en constitue pas moins un problème, que des germanistes psychiatres comme Kerenyi essaient d'expliquer, récemment, par les troubles de la conscience du temps caractérisant la maladie mentale qui commençait à s'accroître chez Nietzsche à l'époque du *Zarathustra*. D'après cette explication, l'idée du Retour éternel chez Nietzsche serait une généralisation grandiose de cette certitude du « déjà vécu » ou du « déjà vu » qu'éprouvent ces malades à certains moments critiques de leur mal. Cette hypothèse peut, certes, disculper le penseur solitaire de Sils-Maria du reproche de n'avoir pas cité ses sources. Nietzsche pouvait avoir l'impression, ce jour d'été de 1881, d'avoir vécu une expérience personnelle du Retour éternel. Ce qui reste troublant, c'est que la manière dont il justifiera plus tard la forme cyclique qu'il entend prêter au devenir universel est à quelques nuances près celle que nous trouvons chez les partisans du Retour éternel dans la Grèce ancienne.

La représentation d'un retour périodique de toutes choses fait en effet partie de plusieurs systèmes cosmologiques des Grecs. Mais il convient ici de distinguer entre le Retour éternel au sens précis et mathématique, et le Retour éternel vague et approximatif, tel qu'il s'exprime par exemple dans le mythe grec de la succession des générations de dieux accompagnée d'une succession de périodes terrestres comme l'âge d'or, l'âge d'airain, etc., ou dans les mythes nordiques d'un Crépuscule des Dieux, ou encore dans certaines philosophies de l'histoire pour lesquelles l'évolution de l'humanité procède par une succession de cycles accusant entre eux certaines ressemblances, à la manière, à peu près, dont chez J. du Bellay, Rome succède à Rome dans son fameux sonnet « Ces grands monceaux pierreux ». Une cosmologie ne comporte pas nécessairement le régime du Retour éternel parce qu'elle admet des cycles particuliers dans son astronomie, sa physique ou sa physiologie des êtres vivants. La plupart des systèmes philosophiques des Grecs connaissent de tels cycles particuliers, par exemple celui de Démocrite, dont les mondes, en nombre infini, sont individuellement périssables et ne renaissent plus après leur extinction, et même celui d'Héraclite, le penseur du mobilisme universel, dont le soleil, ne dépassant jamais sa mesure, jouit d'une existence ininterrompue. Mais il n'y a qu'un nombre restreint de penseurs grecs qui ont prêté au temps général une forme strictement cyclique. Ce malentendu

dissipé, nous n'envisagerons donc qu'en marge, ce soir, cette seconde conception du temps, où les cycles successifs ne font d'ailleurs que scander plus ou moins régulièrement le flux d'un devenir au fond linéaire, pour consacrer notre enquête aux principaux partisans du Retour éternel à périodicité exacte.

Nous avons des textes sur la rigueur de cette conception et sur l'identité mathématique que ses défenseurs prêtaient aux périodes successives. Dans son *Commentaire* à la *Physique* d'Aristote, Simplicius nous a conservé une page d'Eudème, disciple d'Aristote et historien des sciences, d'après laquelle le monde nouveau qui se forme après l'achèvement d'une période cosmique, chez certains théoriciens du Retour éternel, est une répétition si fidèle du monde périmé que le maître lui-même y réapparaît dans la même ambiance et devant le même auditoire pour enseigner le devenir cyclique par les mêmes arguments et dans les mêmes termes.

Parmi les partisans de cette forme sévère et absolue du Retour éternel, les plus éminents sont Anaximandre de Milet, Empédocle d'Agrigente et Archytas de Tarente.

Le point de départ est le même pour la physique d'Anaximandre et pour celle d'Empédocle. De l'observation quotidienne que tous les mouvements autour de nous, toutes les transformations, tous les processus physiques s'arrêtent et s'épuisent en un temps fini, les deux penseurs déduisent que, le devenir universel se composant d'un nombre fini de phénomènes particuliers, le processus cosmique s'arrêtera nécessairement un jour après un intervalle fini. Mais, et c'est ainsi qu'ils continuent à raisonner, s'il était dans la nature du cosmos fini de rester dans cet état de repos et de stagnation qui signifierait la fin du monde, cette fatalité se serait produite depuis longtemps pendant la durée infinie qui s'est écoulée avant le moment actuel, puisqu'il n'y a pas de raison pour que la durée de ce monde unique et périssable tombe sur tel segment du temps infini plutôt que sur tel autre. Le raisonnement que nous venons d'analyser est exprimé par un vers d'Empédocle que la tradition a sauvé. Au fragment 17, conservé par Simplicius, le philosophe poète dit en effet :

εἴτε γὰρ ἐφ'οείροντο διαμπερές, οὐκέτ' ἔν ῥ' ἦσαν,

« Si le monde et les éléments qui le composent pouvaient périr, ils auraient déjà cessé d'exister ».

D'une façon semblable, Diogène Laërce caractérise l'identité des cycles successifs chez Anaximandre en disant que chez ce penseur le changement ne concerne que les phénomènes particuliers dans leur succession entre le commencement et la fin

d'une période cosmique, mais que le tout, l'ensemble de tous les phénomènes, c'est-à-dire la période cosmique elle-même, reste invariable : τὰ μὲν γὰρ μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι, II, 1, 2.

Mais si Anaximandre et Empédocle ont en commun la thèse de l'identité des périodes cosmiques entre elles et le principe de la succession indéfinie des cycles cosmiques, ils diffèrent considérablement par la manière dont ils organisent le devenir universel à l'intérieur de chaque cycle, pour amener leur cosmos unique d'un état initial amorphe vers une akmé de plein épanouissement et pour le ramener de là, par une décomposition progressive, vers son aspect du commencement.

Pour essayer de vous faire comprendre le mécanisme du devenir cyclique chez ces deux penseurs, je suis obligé de faire appel à votre patience pour tracer les grandes lignes de leur physique.

Anaximandre, lui, désigne la matière primordiale de laquelle naissent et dans laquelle se résorbent les mondes, par le terme τὸ ἄπειρον, l'indéterminé, l'indifférencié. On a voulu interpréter, quelquefois, ce mot comme désignant l'étendue infini de ce milieu initial et final de la cosmologie d'Anaximandre, on s'est même prévalu de cet ἄπειρον pour prêter à ce penseur la représentation d'une pluralité de mondes, coexistant simultanément dans les profondeurs de l'espace infini. Mais cette interprétation ne résiste pas à un examen critique fondé sur les textes des doxographes. L'univers d'Anaximandre est fini comme ceux des autres penseurs de l'école milésienne, de Thalès et d'Anaximène. Le qualificatif ἄπειρον peut, il est vrai, désigner l'absence de πέρατα extérieurs dans une matière s'étendant à l'infini ou la progression indéfinie d'un dénombrement arithmétique. Ici, dans la physique d'Anaximandre, ἄπειρος signifie l'absence de πέρατα, de frontières, à l'intérieur de la matière primordiale, qui est ainsi présentée comme un milieu neutre et homogène où aucun objet, ni fluide ni solide, ni aucune qualité, ne se dessinent encore. Au sein de cette substance primordiale indifférenciée, un processus cosmique de différenciation commence son œuvre au début d'une des périodes cosmiques. L'agent de ce processus est difficile à saisir dans l'état actuel de la tradition relative à Anaximandre. Mais la cosmologie de ce penseur accusant plusieurs traits de ressemblance avec celle d'un autre philosophe ionien, à savoir d'Anaxagore de Clazomènes, il est très probable qu'il faut nous représenter son action à l'instar de celle de Νοῦς d'Anaxagore, c'est-à-dire d'une substance plus subtile que l'ἄπειρον, douée peut-être d'une certaine intelligence organisatrice et progressant du centre du monde en voie de formation

vers sa périphérie. En rongant et en attaquant ainsi la masse de l'ἄπειρον de l'intérieur, l'agent cosmique de la différenciation dégage d'abord les éléments opposés du chaud et du froid, qui se disposent, dans un premier épisode de l'évolution cosmique, de manière qu'une couche sphérique de feu enveloppe un noyau central constitué par le disque cylindrique de la terre. La chaleur rayonnée par la couche de feu vers la terre a pour effet qu'une partie de l'humidité de la terre s'évapore et constitue une couche d'air concentrique à l'enceinte de feu et séparant le feu de la terre. En même temps le processus de différenciation sépare à la surface du disque central les continents et la mer. L'évaporation de l'humidité se prolongeant, la masse d'air dégagée atteint un jour une pression telle que l'unité de l'enceinte de feu en est brisée et fait place à une répartition discontinue du feu. Il se constitue un grand nombre d'anneaux de feu, entourés chacun d'une écorce formée d'humidité condensée qui ne laisse échapper le rayonnement du feu intérieur que par des événements circulaires orientés vers la terre. Ces anneaux de feu sont les astres dans le système d'Anaximandre. Deux d'entre eux se distinguent par leur grandeur, ce sont ceux du Soleil et de la Lune. Ils sont concentriques, leur centre commun étant le centre de la Terre, et ils sont disposés obliquement entre eux et par rapport aux anneaux des autres étoiles. Les doxographes ont noté les dimensions qu'Anaximandre a prêtées à son univers : le diamètre du cylindre aplati, qui est la forme de la Terre, est le triple de la hauteur, le diamètre des anneaux des étoiles fixes vaut 9 fois le diamètre de la terre, celui de l'anneau de la Lune 18 fois, celui de l'anneau du Soleil 27 fois. La comparaison de la page du *Timée* où Platon parle des dimensions de son Univers à lui avec ces notes sur Anaximandre nous montre que le grand Athénien s'est souvenu de ce schéma cosmologique ancien, par lequel son inventeur entendait même rendre compte de certaines apparences célestes comme les phases de la Lune et les éclipses du Soleil et de la Lune. L'orifice de l'anneau de la Lune, qui apparaît, vu de la Terre, comme l'astre de la nuit, se ferme et se rouvre périodiquement d'un mouvement lent et continu et produit ainsi le phénomène régulier des phases de la Lune. Mais de temps en temps aussi, cet événement s'obstrue subitement et cause ainsi les éclipses de Lune, et le même accident frappe aussi l'orifice du soleil.

C'est au moment où l'univers d'Anaximandre est arrivé à ce degré d'organisation structurale et fonctionnelle que commence l'akmé de son plein épanouissement, avec la naissance, au sein de l'océan, d'un vie organique appelée à développer des formes animales et végétales d'une richesse et d'une ramification croissantes jusqu'à la constitution de notre cadre biologique actuel

qui marque, dans la pensée d'Anaximandre, le sommet de l'évolution du Monde.

Mais, hélas, le processus cosmique de la différenciation continue imperturbablement son œuvre. Constructeurs pendant la première phase cosmique jusqu'à l'éclosion de la biosphère, ses effets deviennent destructeurs dans la deuxième phase qui s'étend de cette floraison jusqu'au rétablissement de la masse primordiale indistincte. La destruction commence par l'évaporation des réserves d'humidité de la Terre, dont les effets commencent à être visibles dans la régression du niveau de la mer et du système fluvial. Ce dessèchement progressif du monde est la compensation nécessaire, suivant l'ordre du temps, de la prédominance de l'humidité pendant la phase constructive du devenir cosmique. Pendant cette première phase, l'élément froid et humide avait fait violence à l'élément chaud, en brisant, comme nous l'avons vu, l'enceinte enflammée du cosmos et en refoulant la substance ignée. Maintenant, dans la seconde phase, polaire de la première, le feu se fait réparer cette injustice cosmique. La métaphore juridique n'est pas de moi, elle est d'Anaximandre lui-même et figure dans le texte où il formule sa loi de la compensation cyclique. En y parlant de réparation et d'injustice, notre philosophe se conforme à un usage répandu parmi les penseurs du ^{ve} siècle avant J.-C., qui exprimaient volontiers leurs problèmes de cosmologie en termes de droit, à la manière d'Héraclite, par exemple, quand il dit dans un fragment célèbre que « le Soleil ne dépassera pas ses mesures, sinon les Érinées, servantes de Diké, sauront le trouver ». Voici donc, dans les termes mêmes d'Anaximandre, la loi de la compensation cosmique, dont le texte, conservé par Simplicius, est d'ailleurs le seul fragment authentique que nous possédions de lui :

Du même principe d'où les choses et les êtres tirent leur origine, ils prennent aussi leur destruction d'après la nécessité ; car ils se répondent mutuellement et se paient la rançon de leur injustice réciproque suivant l'ordre du temps.

Quand donc, et nous pouvons désormais résumer brièvement le dénouement fatal de la seconde phase cosmique d'Anaximandre, les phénomènes commandés par le froid et l'humidité auront fini de payer rançon et réparation aux phénomènes commandés par le feu, l'édifice cosmique s'écroulera, et tout sera de nouveau résorbé dans l'ἄπειρον du commencement. Mais sitôt achevée l'extinction des qualités opposées dans la neutralité et l'immobilité d'un état indifférencié, une nouvelle différenciation va commencer pour les raisons que nous avons vues au début de notre enquête, et du moment que les conditions ini-

tiales du nouveau processus de différenciation sont identiques à celles du drame cosmique auquel nous venons d'assister, les oppositions naissant du sein de la substance indifférenciée seront rigoureusement identiques à celles qui avaient été à l'origine de la période qui vient d'expirer, et le monde nouveau sera une réplique exacte de l'ancien, suivant l'expression de Diogène Laërce. En vertu de la confiance absolue de ces penseurs anciens dans la validité du principe de causalité, la moindre déviation du monde nouveau par rapport à la ligne suivie par les phénomènes et les événements du monde révolu impliquerait une inégalité dans les conditions initiales, c'est-à-dire une différence dans l'indifférencié, ce qui serait absurde. Les mêmes systèmes d'anneaux célestes tourneront donc autour de la même Terre ; le même océan produira de ses profondeurs des organismes identiques, par le nombre et la forme, à ceux du Monde précédent, cette vie organique sera couronnée un jour par l'apparition d'une humanité identique à la nôtre, faisant sur le Monde et ses destinées les mêmes réflexions que nous, et, enfin, le même crépuscule cosmique engloutira à la fin du cycle tout le cosmos, après quoi le tout recommencera, et ainsi de suite indéfiniment. Le devenir universel, la production et la reproduction d'un monde toujours le même dans son évolution et dans son déclin, ne s'arrêtera jamais définitivement, comme il n'a jamais commencé d'une façon absolue.

Dans l'état actuel de la tradition, nous manquons de données précises pour évaluer même approximativement la durée en années solaires de la période T d'Anaximandre. En général l'Antiquité a singulièrement sous-estimé la durée des évolutions dans ses hypothèses cosmologiques, mesurée à celle que la science moderne prête à des transformations cycliques de cette envergure, comme elle a sous-estimé les dimensions de ses Univers en comparaison aux valeurs avec lesquelles compte l'astronomie moderne. Quoi qu'il en soit, la représentation cyclique du temps qui caractérise ce système du Monde ouvre à l'humanité la perspective d'une pluralité indéfinie d'existences terrestres dans des conditions identiques, séparées par la durée de la période T, et dans ce sens Nietzsche avait raison de dire que le Retour éternel est « la plus haute formule de l'affirmation de l'existence ». Nous verrons dans la suite si on doit considérer cette perspective d'une éternité intermittente comme une promesse ou comme une menace.

Avant d'étendre notre enquête aux autres systèmes cycliques de l'antiquité, disons un mot du caractère général de ces cosmologies présocratiques. Bien des traits du système d'Anaximandre, tant dans sa structure que dans son fonctionnement, nous pa-

raissent étranges aujourd'hui. Mais les hardiesses cosmologiques de ces penseurs anciens ne doivent pas nous tromper sur leurs intentions. Leur propos à tous était de présenter une explication rationnelle de l'univers, de substituer aux représentations mythologiques des anciennes croyances religieuses et de la poésie des constructions ne faisant intervenir que les forces de la nature telles qu'ils croyaient les voir et les comprendre, de bannir de leur explication de la nature toute tentative inspirée par un anthropomorphisme facile et apparent. En d'autres termes, leurs systèmes se sont voulus scientifiques, comme l'a montré avec force Paul Tannery, le premier savant français qui ait étudié les présocratiques sous l'angle d'une science naissante. Quelque extravagante que nous jugions aujourd'hui l'interprétation que nous venons de voir du phénomène astronomique des éclipses de Lune et de Soleil, la théorie présentée par Anaximandre réalise un immense progrès quand on songe que beaucoup de ses contemporains croyaient encore, comme l'avait fait le poète Archiloque, qu'une éclipse est un effet maléfique opéré par une divinité hostile qui fermait les yeux à un astre.

Les remarques que nous venons de faire à propos d'Anaximandre sur l'intention scientifique de sa cosmologie s'appliquent, *mutatis mutandis*, à tous les inventeurs d'un système du monde avant Socrate, quelle que soit leur option entre la structure cyclique ou la forme linéaire du temps.

Les successeurs immédiats d'Anaximandre dans la suite des penseurs présocratiques abandonnent en effet l'idée du Retour éternel. Ils cherchent à sauver la présence cosmologique par l'institution, dans leur système, de cycles de restitution à brève échéance qui réparent l'usure et les pertes du Cosmos au fur et à mesure qu'elles se produisent et garantissent ainsi la permanence indéfinie du Monde dans son état actuel, sans arrêts ni renaissances. Héraclite d'Éphèse, par exemple, pour nommer encore une fois un des grands représentants du devenir monodrome et du temps linéaire, maintient l'équilibre du bilan des forces cosmiques en introduisant dans sa physique, dont l'agent moteur est le feu, la notion de mesure. Le Soleil ne rayonne chez lui qu'autant de chaleur vers la Terre qu'il en reçoit par les exhalaisons chaudes qui montent vers lui de la surface de la Terre et des mers.

Une physique fondée sur des cycles de restitution à longue échéance, avec l'idée du Retour éternel qu'elle implique, est reprise, deux générations après Anaximandre, par Empédocle d'Acragras. Ce penseur, grand observateur de la nature, médecin, thaumaturge et poète et qui, de plus, avait étudié les systèmes de ses prédécesseurs et des philosophes contemporains, dont

les Éléates, renonce d'emblée au projet de construire ses mondes successifs au moyen d'un seul élément. Au lieu d'opérer avec l'eau comme substance primordiale à la manière de Thalès de Milet, avec l'air comme Anaximène, disciple de Thalès, avec le feu comme Héraclite d'Éphèse, il admet comme un des fondements de sa physique l'existence des quatre éléments terre, eau, air et feu. Ces éléments ne sont pas dégagés l'un après l'autre au cours du processus cosmique, mais ils existent de toute éternité, et ils sont isonomes, c'est-à-dire ils jouissent de la même dignité et ont la même importance dans l'économie de l'Univers. On a voulu voir dans la rupture avec le monisme ionien et dans l'instauration de la pluralité des éléments le mérite essentiel d'Empédocle. Le vrai progrès réalisé par le Sicilien réside cependant beaucoup moins dans l'abolition du monisme matériel de ses prédécesseurs que dans la substitution, au monisme dynamique des anciens, d'un dualisme dynamique comportant désormais deux forces cosmiques antagonistes au lieu de la force unique au moyen de laquelle l'école ionienne avait activé le fonctionnement de ses machines rondes.

L'innovation introduite par Empédocle résulte surtout d'une critique à l'égard d'Anaximandre. Nous avons vu plus haut, en effet, que le Milézien avait omis de préciser la nature de l'agent cosmique qui opère l'évolution du monde, d'un *ἄπειρον* à l'autre, et c'est par induction plutôt qu'appuyés sur des textes explicites que nous avons dû assimiler cette force au *Nōūs* d'Anaxagore. Mais ce qui est plus grave que ce manque de précision dans la question de la nature de l'agent cosmique, c'est l'unicité de cet agent chez Anaximandre. Comment une force unique pourrait-elle plier le devenir universel en un circuit fermé et ramener le monde à son état initial, en agissant droit devant elle sans rebrousser chemin ? A moins de changer d'orientation, le même agent cosmique ne saurait pas détruire dans la seconde phase de l'histoire du monde ce qu'il avait lui-même construit dans la première phase. C'est pour éviter cette impossibilité qu'Empédocle prend l'initiative de remplacer dans sa dynamique à lui la force unique d'Anaximandre par un système de deux forces opposées dans leurs effets, une force de dissociation qu'il appelle poétiquement la *Haine*, *Neîxos*, et une force d'association, l'*Amour*, *Φιλότης*. Ces deux forces, liées chacune à un substratum matériel ayant le pouvoir d'exercer des pressions et des tractions sur la substance des éléments, se relèvent mutuellement dans la direction du devenir universel dans deux phases cosmiques séparées l'une de l'autre par des arrêts momentanés du fonctionnement du monde. Au cours de l'une des deux phases, les éléments, étroitement mêlés au commencement, se

séparent progressivement sous l'action de la *Haine* et se disposent à la fin en des couches superposées de terre, d'eau, d'air et de feu ; pendant la seconde phase, la substance de l'*Amour* avance de la périphérie du monde vers le centre en disloquant progressivement la structure stratifiée qui avait été l'effet final de l'action de la *Haine*, les éléments se pénètrent de nouveau et finiront par former le même mélange homogène qui avait rempli les limites de l'Univers au commencement de la phase précédente évoluant sous le régime de la *Haine*. Cet état atteint, la grande période cosmique recommence ; elle est inaugurée, comme la précédente, par le régime séparateur de la *Haine*, et elle se termine par l'action associative de l'*Amour*, et ainsi de suite indéfiniment. Un état déterminé du monde se situant à un moment donné d'une période cosmique est donc séparé du même état, au même moment de la période suivante, par deux arrêts du devenir universel, par deux « fins du Monde », l'une étant causée par l'immobilité de l'Univers stratifié auquel aboutit le règne de la *Haine*, l'autre par la stagnation du mélange homogène créé par l'*Amour*. La vie organique n'est possible qu'au milieu de chacune des deux phases cosmiques. Empédocle nous donne des détails intéressants sur la façon dont il s'imagina la formation des êtres vivants, en particulier sur le rôle de la sélection naturelle dans la création d'organismes aptes à la vie. Ajoutons seulement que les forces de l'*Amour* et de la *Haine*, qui régissent le devenir pendant les deux phases, étant opposées dans leur orientation, les phénomènes physiques qui se correspondent d'une phase à l'autre sont opposés et polaires. Nous sommes bien renseignés, grâce à un célèbre fragment d'Empédocle, sur ce renversement dans le cas particulier du phénomène de la lumière et de la vision. Sous le régime de la *Haine*, la perception visuelle s'opère par l'émission de jets de feu, de rayons visuels, de l'œil vers les objets ; sous le régime de l'*Amour*, en revanche, les objets sont perçus au moyen des effluves de feu qui se dégagent des corps et pénètrent dans les yeux des êtres vivants. La symétrie physique entre les deux phases de la période cosmique est si rigoureuse, les phénomènes de l'une paient à ceux de l'autre, pour parler avec Anaximandre, la réparation de leur injustice avec une probité telle que, d'après les fragments conservés, Empédocle a cru pouvoir se borner à une description détaillée de l'un seulement des deux régimes, celui de la *Haine*, dans la certitude qu'il avait que le devenir sous le régime de l'*Amour* peut se déduire de celui de la *Haine* par un simple changement d'orientation. Nous trouvons une charge de la physique polaire d'Empédocle dans le diptyque du monde orienté par le timonier céleste et du monde à l'envers dans le mythe

cosmologique du *Politique*, qui s'inspire en grande partie du poème didactique du Sicilien, comme l'a montré l'éditeur de ce dialogue, le chanoine A. Dies.

La représentation du Retour éternel telle qu'elle se manifeste dans les systèmes que nous venons de voir était acceptable pour tous ceux qui acceptaient l'hypothèse que l'ancienne philosophie ionienne faisait implicitement sur la nature et sur la destinée de l'âme. Cette hypothèse était celle de l'*hylozoïsme*, qui consistait à admettre que l'âme est étroitement liée au corps et que le retour identique des conditions physiques de notre existence ramène aussi identiquement la vie de l'âme et les phénomènes de conscience qui l'accompagnent. Mais parallèlement à l'*hylozoïsme* ionien d'autres penseurs avaient développé des systèmes du monde dans lesquels l'âme était indépendante de la matière et impérissable. Les *pythagoriciens* avaient prêté une âme à des corps que l'école ionienne et Empédocle considéraient comme inanimés, et ils avaient intégré ces corps, à savoir les astres, dans le circuit de la métempsychose, de la migration des âmes, au même titre que les corps des êtres vivants de toute espèce. Les rythmes de ces voyages des âmes à travers de multiples incarnations s'échelonnant des animaux inférieurs aux étoiles étaient à l'origine indépendantes des transformations du cadre physique, et on a l'impression que dans le *pythagorisme* primitif, la *palin-génèse* se réalisait dans un cosmos en équilibre dynamique et à structure invariable. Le jour où des pythagoriciens de la seconde et de la troisième génération, comme Archytas et Philolaos, entreprennent de soumettre leur cosmos aux rythmes du Retour éternel, il fallait réformer la physique. Trois hypothèses préalables devenaient nécessaires. Il fallait en premier lieu coordonner la renaissance des âmes avec la renaissance du Monde, les rythmes palin-génésiques avec les rythmes physiques. En second lieu, puisque les âmes, immortelles, devaient survivre aux fins du Monde et passer d'une période cosmique à l'autre, il fallait leur assurer un refuge, un point d'appui, dans l'Univers physique, qui fût lui-même à l'abri des transformations incessantes, une donnée stable dans la ruine générale, et ce refuge stable sera le ciel étoilé avec ses configurations et ses périodicités. Il fallait, enfin, établir des liens de cause à effet entre les périodicités perturbables du ciel étoilé d'une part et le devenir sublunaire qui aurait à se plier aux rythmes célestes. Les catastrophes marquant les limites entre les périodes terrestres successives étaient amenées dans cette représentation par la Grande année, dont les pythagoriciens, grands connaisseurs en matière d'astronomie, avaient évalué la durée et étudié les vicissitudes. La Grande année était la période à l'expiration de laquelle les

sept astres errants se retrouvaient dans la même position, par rapport à eux-mêmes et par rapport à la sphère des étoiles fixes, qu'ils avaient occupée au commencement. En postulant une relation entre les configurations du ciel étoilé et le devenir à la surface de la terre, le *pythagorisme* récent fait ainsi coïncider la période cosmique du Retour éternel avec la période astronomique de la Grande année. La conjonction simultanée des sept planètes dans telle ou telle constellation du Zodiaque et leur dispersion maxima sur le Zodiaque marquaient dans cette représentation les tournants de la période cosmique.

Mais si le Retour éternel ainsi conçu par les *pythagoriciens*, le Retour éternel astronomique, était plus satisfaisant que celui des Anciens au point de vue mathématique, puisque la durée de la période T était maintenant calculable d'après les observations astronomiques, il prêtait à de graves objections du point de vue physique. Admettre que les mouvements célestes ont sur le devenir sublunaire une influence telle que la répétition, d'une période à l'autre, des mêmes combinaisons d'astres a pour effet la répétition des mêmes objets, des mêmes êtres, des mêmes phénomènes, revenait en effet à attribuer au ciel étoilé une causalité à laquelle l'observation opposait un démenti quotidien. Les représentations cycliques, sous leur dernière forme, chez les *pythagoriciens*, relevant d'une magie astrale plutôt que d'une physique rationnelle, pouvaient désormais ouvrir le chemin aux spéculations astrologiques de l'époque alexandrine et de l'Antiquité tardive, mais elles marquent la fin du Retour éternel fondé sur des considérations cosmologiques relevant des sciences physiques de l'époque. Rien d'étonnant, dès lors, que la réflexion philosophique, en dehors du *pythagorisme*, s'oriente de nouveau vers une représentation monodrome du devenir universel.

La fin du ^{ve} siècle vit en effet surgir tout un faisceau d'objections contre la conception cyclique du temps.

¹⁰ La première objection relève de la science arithmétique et se dirige plus particulièrement contre le Retour éternel astronomique des *pythagoriciens*. L'existence d'une Grande année est en effet étroitement liée au postulat d'un rapport rationnel entre les périodicités de tous les mouvements célestes. Les *pythagoriciens* de la première génération avaient admis ce postulat, qui faisait partie de leur philosophie arithmétique, de cette première *mathesis universalis* de l'histoire, fondée sur le nombre entier et exprimée par le principe *pythagoricien* que toute chose est nombre, *πάντα χρέματα ἀριθμοί*. Mais entre temps avait éclaté ce que Paul Tannery appelle « le scandale logique de l'irrational », et les progrès de la géométrie donnaient à l'incommensurable une importance croissante dans les relations métriques des

figures. On pouvait se demander, dès lors, si l'irrational ne se logeait pas aussi dans les relations entre les astres. Il suffisait que deux seulement parmi les astres errants eussent des périodicités incommensurables entre elles pour qu'il fût impossible, dans l'absence d'un multiple commun, de voir ces deux astres revenir aux mêmes points du même signe zodiacal en un temps fini.

²⁰ Des objections d'ordre métaphysique, se déduisant des principes de la nouvelle philosophie idéaliste de Platon, allaient bientôt rejoindre les contestations du Retour éternel fondées sur des considérations mathématiques. Très tôt déjà, dès le dialogue *Phédon*, Platon avait opté pour la conception linéaire et monodrome du temps contre la conception cyclique. L'idée du souverain bien dominant dans l'univers platonicien les causes matérielles est en effet incompatible avec la représentation d'une métamorphose perpétuelle d'un monde où aucun état ne saurait être considéré comme le meilleur. Plus tard, dans la vie et l'œuvre de Platon, surgit une seconde incompatibilité. La théorie des idées types et de leur combinaison à l'infini, dans les dialogues métaphysiques, jointe au postulat éléate de l'existence effective de tout ce qui est pensable, prescrivait à la réalité sensible la production de phénomènes et d'êtres variés à l'infini, autour d'un nombre fini de types stables, et cette réalisation infiniment variée n'était possible que dans un devenir monodrome et dans un temps linéaire, puisqu'un univers cyclique répète indéfiniment, au cours des périodes cosmiques successives, non seulement les types et les espèces des choses et des êtres, mais même les individus avec leur nombre nécessairement fini. Dans sa cosmologie, Platon tire les conséquences de ses principes métaphysiques : l'univers du *Timée* est représenté par lui comme exempt de vieillesse et de maladie, ἀγήρωσ καὶ ἀνοσος.

³⁰ En troisième lieu, si la structure cyclique du devenir ne pouvait plus être justifiée par les penseurs autour de 400 avant J.-C., elle ne pouvait plus être reçue par la conscience générale des Grecs de ce temps. De profonds changements s'étaient produits, depuis le ^{vi}e et le commencement du ^{ve} siècle, dans la société grecque. La perspective d'un Retour éternel pouvait sourire à l'aristocratie contemporaine d'Anaximandre, à ces grands propriétaires terriens régnant sur leurs sujets et leurs soldats et gérant leurs biens d'une façon encore patriarcale. Elle n'aurait pu causer que des alarmes aux citoyens d'Athènes de 400 et au δῆμος des autres villes grecques, qui avaient assisté aux horreurs de la guerre du Péloponnèse, aux luttes des factions politiques, au procès de Socrate. A l'optimisme d'Hérodote, qui avait encore pu présenter l'histoire comme le rétablissement

infaillible, par les dieux, de l'équilibre dérangé passagèrement par la démesure de l'homme, avait succédé le réalisme pessimiste de Thucydide, pour qui l'histoire est dominée par la loi du plus fort, voilée par les usages diplomatiques ou cyniquement avouée, comme il le montre dans le dialogue de Mélos. Il n'était donc plus possible, désormais, à un penseur sensible aux vicissitudes de la condition humaine d'enseigner une conception du temps qui ramènerait éternellement, avec quelques rares périodes heureuses et un petit nombre d'individus atteignant un haut degré de perfection, les destructions insensées de la guerre, les misères de l'esclavage, le triomphe de l'injustice, l'anéantissement du faible et, enfin, la foule immense et anonyme des méchants et des médiocres. C'est par des considérations bien différentes de la représentation d'une pérennité physique intermittente que Platon assure à la personnalité humaine, et surtout à la personnalité d'élite, sa permanence, en la faisant participer au monde des essences intelligibles soustraites aux flux du temps, alors que le devenir sensible et le temps empirique sont monodromes dans son système.

Linéaire et monodrome, bien que rythmé par des périodicités astronomiques comme chez Platon, tel est aussi le caractère du devenir cosmique dans le système d'Aristote, dont le Monde est maintenu en un mouvement perpétuel par un premier moteur immuable. L'autorité d'Aristote fait prévaloir la physique linéaire dans l'antiquité tardive. Une tentative des stoïciens pour faire revivre l'idée du Retour éternel, mal fondée dans leur système, reste sans audience. Sous l'influence d'Aristote, la philosophie chrétienne du Moyen Âge adopte à son tour la forme linéaire du devenir physique. A l'époque de la Renaissance et du baroque, cette représentation est si fermement ancrée dans les esprits que personne ne sera inquiet pour avoir enseigné l'éternité du temps, alors que la thèse correspondante pour l'espace, à savoir l'étendue illimitée de l'univers, sera rejetée sévèrement par les docteurs.

Dans les temps modernes, à part peut-être les continus spatio-temporels non-euclidiens, se refermant sur eux-mêmes, de la physique contemporaine, le temps adopté par la philosophie est linéaire et monodrome.

Le rêve de Nietzsche à Sils Maria, pour retourner à notre commencement, non pas dans l'ordre du temps, mais dans la suite de nos citations, le rêve de Sils Maria se présente donc comme un bloc erratique, témoin d'un âge et d'une manière de penser révolus, égaré dans un monde moderne.

Mais si la construction de Nietzsche n'a pas eu la moindre influence sur nos idées sur le temps, elle marque une date impor-

tante dans l'histoire de la philologie classique. Elle a orienté l'hellénisme de la fin du XIX^e siècle, dans sa patrie et en France, vers l'étude des présocratiques, en attirant l'attention sur une des conceptions les plus originales et les plus hardies de la Grèce archaïque.

Charles MUGLER

Professeur à la Faculté des Lettres de Nice.