

LE TEMPS DANS LE PROTREPTIQUE
D'ARISTOTE.

INTRODUCTION ET PROBLEMATIQUE

«Je ne t'ai donné ni visage, ni place qui te soit propre, ni aucun don qui te soit particulier, ô Adam, afin que ton visage, ta place et tes dons tu les veuilles, les conquières et les possèdes par toi-même. Nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, que ne limite aucune borne, par ton propre arbitre, entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même. Je t'ai placé au milieu du monde, afin que tu puisses mieux contempler ce que contient le monde. Je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, mortel ou immortel, afin que de toi-même, librement, à la façon d'un bon peintre ou d'un sculpteur habile, tu achèves ta propre forme.»

Jean Pic de la Mirandole, *Oratio de hominis dignitate*.⁸

Des trois ouvrages de jeunesse d'Aristote, retrouvés ou reconstitués à partir d'éléments doxographiques à la fin du XIX^e siècle, que sont l'*Eudème*, le papyrus *Sur la philosophie* et le *Protreptique*, ce dernier demeure, de l'avis du plus grand nombre, un texte incontournable afin d'introduire la pensée du Stagirite⁹. Nous allons proposer un commentaire de cette introduction à la philosophie, qui peut manifestement servir d'introduction générale à la philosophie tant les problématiques rencontrées et leurs résolutions détermineront notre compréhension de cet art grec pour les siècles qui suivront. L'analyse détaillée de cette lettre nous permettra ensuite de disposer d'une base saine afin d'appuyer notre développement sur le temps au sein de ce vaste corpus aristotélicien.

Précisons, en premier lieu, que l'approche que nous souhaitons développer qui consiste à mettre en avant le *Protreptique* comme point de levier d'une compréhension raisonnable de l'œuvre du Stagirite n'est pas arbitraire. Nous ne faisons par là que reprendre une ancienne tradition philosophique qui avait fait de ce texte un véritable «manifeste», comme l'avance le Canadien D.-S. Hutchinson¹⁰:

«Aristotle's Invitation to philosophy was among the most famous and influential books of philosophy in the ancient world. For about a millennium, from the middle of the fourth century BCE, when the Cynics philosopher Crates read it to a shoemaker in his workshop in Athens, to the early sixth century CE, when the neo-platonist

8 Jean PIC de la MIRANDOLE, *De la dignité de l'homme*, trad. Yves Hersant, éd. L'Eclat, 1993.

9 Bertrand DUMOULIN, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la philosophie, Protreptique)*, Vrin, 2000 (1981).

10 D.-S. HUTCHINSON & M.-R. JOHNSON, *Aristotle. Invitation to Philosophy*, Toronto, 2002, p. 2.

philosopher and stratesmen Boethius, languishing under sentence of death in a prison cell in Ravenna, recalled ideas from the mind and adapted them in his own Consolation of Philosophy, Aristotle's book inspired dozens of generations of readers to appreciate a philosophical approach to life."

Depuis Cicéron (I^{er} siècle av. J.-C.) avec son *Hortensius*¹¹, véritable exhortation à la philosophie destinée aux citoyens romains, jusqu'à Boèce (VI^{ème} siècle) avec son ouvrage *La consolation de philosophie*¹², la majorité des protreptiques sont une reprise de cette introduction à la philosophie du Stagirite. Toutefois, reprendre une tradition sans en comprendre les raisons, c'est prendre le risque de reproduire les erreurs de l'histoire. Si nous voulons commencer par un des premiers écrits d'Aristote, c'est qu'avant tout nous pensons, avec le philologue Werner Jaeger, qu'il est possible de trouver une cohérence temporelle dans les changements d'une pensée d'un auteur. En cela, nous ne partageons nullement la conception systémique des interprètes aristotéliens tel Octave Hamelin¹³. S'il existe un *corpus* fini de textes du Stagirite, cette finitude n'implique pas qu'il faille recourir à une approche synchronique des concepts, comme l'énonce clairement ce philologue¹⁴:

«Le système ne signifie donc pas la façade visible extérieurement, la construction dogmatique et sans vie d'un savoir total, édifié à partir d'un ensemble multiple de découvertes et de disciplines particulières, mais la hiérarchie profonde de concepts fondamentaux qu'Aristote fut le premier à réaliser.»

Or, si nous voulons analyser la croissance d'un concept au sein d'une pensée, il nous faut admettre avant tout que celle-ci possède le changement au niveau du fond conceptuel, c'est-à-dire que la pensée ne jaillit pas d'un seul coup à la manière stoïcienne. Notre tâche étant ensuite d'analyser le concept de temps, ces précisions méthodologiques nous permettront de ne pas confondre le fond avec la

11 L'ouvrage est perdu. Pour une reconstruction historique, se référer à Michel RUCH, *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstruction*, Paris 1958 et pour un prolongement sur la dimension initiatique de cette philosophie, «Cicéron et l'Orphisme.», *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1960, vol. VI, n° 1, pp. 1-10.

12 BOECE, *La consolation de philosophie*, intro. & trad. par Jean-Yves Guillaumin, Les Belles Lettres, 2002 (trad. 1973, éd. Loeb).

13 Octave HAMELIN, *Le système d'Aristote*, 1985 (1920). De plus, Octave Hamelin ne consacre aucune partie au temps dans le corpus aristotélien, comme si le temps était absent de la pensée du Stagirite.

14 W. JAEGER, *Aristote, Fondements pour une histoire de son évolution*, trad. de l'anglais par O. Sedeyn, éd. L'éclat, p. 387.

forme que nous souhaitons saisir, c'est-à-dire les changements de la pensée du Stagirite sur le temps avec notre compréhension historique des changements au sein d'une pensée en général. Il est, de plus, difficile d'aborder cette philosophie sans distinguer quelques strates historiques qui constituent aujourd'hui des présupposés. Par exemple, Raymond Weil confessait il y a finalement si peu de temps¹⁵:

«Il est finalement difficile de dépouiller l'étude d'Aristote de tous les Aristoteles dixit que l'on a pu détacher de son œuvre...»

Son œuvre, telle qu'on l'envisage aujourd'hui, est recouverte d'interprétations si nombreuses qu'il est de nos jours délicat de déterminer à quel courant de pensée appartient telle ou telle interprétation. Il nous semble cependant que l'influence majeure fut celle des néo-platoniciens et que l'enseignement des textes du Stagirite doit encore beaucoup à ce courant majeur de la pensée occidentale. De plus, si l'on considère que cet enseignement ne constituait qu'une prolongation de celui qui était professé au sein de l'*Ecole d'Athènes* elle-même, on ne saurait passer outre cette influence historique. L'*Ecole d'Athènes*, dont l'enseignement commence à Platon (IV^e siècle av. J.-C.) pour finir à Damascius (VI^e siècle), demeure donc une source majeure qui irrigue toujours notre compréhension actuelle de la pensée d'Aristote¹⁶. Au sein de cette école, l'enseignement d'Aristote se faisait avant l'enseignement de Platon et cela pour des raisons qui ne laissent nulle place à la chronologie historique, comme le précise Marie-Claire Galparine¹⁷:

«Aussi, il y a des étapes dans la paideia philosophique et un ordre obligé : on commence par Aristote. Ce sont les « petits mystères » dont nous parle Marinus dans la vie de Proclus. A ceux-là doivent succéder les « grands mystères » platoniciens et chaldaïques. Le corpus des études est présenté comme une initiation. Et l'époptie, la vision du dieu est au plus profond du sanctuaire dans l'aduton du temple.»

15 R. WEIL, «De l'état présent des questions aristotéliennes», in *L'information littéraire*, 1959, n° 1; cf. également son ouvrage *Aristote et l'histoire*, Klincksieck, 1960.

16 C'est le décret Justinien de 529 qui ordonnera la fermeture de l'*Ecole d'Athènes* au nom de la lutte contre, je cite: «...l'enseignement des hérétiques, des juifs et des païens.», *Cod. Just.*, I, 5, 18, 11, 10, in *Corpus juris civilis*, I II, éd. Krueger.

17 Marie-Claire GALPARINE, introduction à sa traduction du livre de DAMASCIUS, *Des premiers principes. Apories et résolutions*, Verdier, 1987, p. 15.

Que l'enseignement de la philosophie soit en même temps une initiation religieuse, voilà ce que recouvre le terme de «secte»¹⁸. Lorsque Diogène Laërce (III^e siècle) écrira son histoire de la philosophie, qui demeure un témoignage incontournable pour les études antiques, il intitulera naturellement son ouvrage *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres de chaque secte*¹⁹. Ce n'est qu'à la lumière de cette dimension que l'on peut comprendre pourquoi, sous l'empire romain, la religion chrétienne adoptée, on fera fermer les écoles philosophiques, non pour condamner un savoir vain, mais bien pour empêcher le développement des initiations qui ne seraient pas encadrées par les rites de cette religion élue²⁰.

Si donc, au sein de l'*Ecole d'Athènes*, l'enseignement était accompagné d'une «initiation», la progression par apories successives du savoir devant mener à la vision du dieu, notre intention dans le présent travail sera tout autre. En effet, cette vision propédeutique entraîne, ce nous semble, un présupposé théorique trop lourd à porter au regard des faits historiques : la convergence supposée des thèses platoniciennes et celles développées par le Stagirite. A faire tendre le savoir vers une unification béate au nom d'une théologie qui se devait d'être une synthèse de toutes les connaissances (*symphonia*), on a voulu confondre les thèses de Platon et celles d'Aristote jusqu'à réduire la pensée du deuxième à la pensée du premier. On a avancé récemment [Rémi Brague, 2008] que cette union sacrée entre Platon et Aristote aurait duré jusqu'à l'œuvre du Byzantin Georges Gémiste (dit Pléthon, XV^e siècle) qui, lors d'un concile à Florence en 1439, scellera ce divorce. Se rangeant du côté de Platon, son œuvre traduite par Marsile Ficin en 1484, offrira alors à la Renaissance sa vision historique qui culminera lors de la Réforme. On ne peut imaginer

18 Ce terme de «secte» n'a pas le sens péjoratif que lui a légué l'histoire romaine. Au sens grec «*hetaireia*» (une hétéairie) est une association d'amis, de compagnons, forme corporative que toutes les écoles philosophiques ont revendiquée.

19 Selon les manuscrits, le titre de cet ouvrage est fluctuant. Toutefois, selon le traducteur Robert Genaille, c'est ce titre qu'il convient d'adopter même si, paradoxe des paradoxes, c'est un autre qui a été retenu pour l'édition Garnier-Flammarion de 1933 et celle de poche de 1965, titre tronqué de cette dimension initiatique, p. 10. Constat identique dans la nouvelle traduction chez Le Livre de Poche, (La Pochothèque, Classiques modernes, trad. sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Intro., trad. et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Nancy).

20 Cf. Pierre HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius*, pp. 9-10, Paris, 1978.

ensuite l'ampleur des efforts constants et répétés fournis, tant en France²¹ qu'en Italie ou encore en Pologne²², par le courant thomiste de l'Eglise catholique, afin d'introduire de nouveau l'œuvre du Stagirite comme étalon du savoir. L'analyse du concept de temps chez Aristote sera pour nous l'occasion de montrer que la filiation théorique entre Platon et Aristote demeure problématique.

Nous partirons donc des premiers textes du Stagirite afin de trouver les racines de son questionnement sur le temps. Cette étude, au lieu de remonter vers les mystères platoniciens, à la manière de l'enseignement prodigué au sein de l'*Ecole d'Athènes*, descendra vers le réalisme humain où l'on rencontrera le plus grand élève du Lycée, Théophraste. N'est-ce pas, du reste, suivre le cours de l'histoire que de descendre vers le travail philosophique de Théophraste plutôt que de remonter vers la pensée platonicienne ? Peut-on continuer à envisager l'œuvre d'Aristote avec un enseignement de type platonicien ? N'est-ce pas tout simplement nier la réalisation de sa pensée au sein du Lycée ? Durant toute la première partie livrée au sein de cet ouvrage, nous tenterons également, en suivant cette thèse, de chasser la dimension initiatique du savoir qui ne nous semble pas une dimension propre à sa philosophie. Pour arriver à pareille fin, nous proposons de commencer par le début en commentant le *Protreptique*.

Quel est le statut du temps dans cette lettre officielle écrite par le Stagirite ? Ensuite, nous tenterons d'introduire la problématique dégagée dans son contexte historique afin de donner chair aux concepts mis en avant. Nous verrons alors que c'est la figure d'Hésiode qui se dégagera sous les strates historiques que nous soulèverons. Si Homère doit être considéré comme «le prince de la tragédie», Hésiode devra être considéré comme le maître de la vision grecque du temps, avant l'arrivée de la thèse magistrale du maître des philosophes que fut Aristote.

21 Cf. Etienne GILSON, *Le Thomisme, introduction au système de Saint Thomas*, 1919, 6ème édition.

22 Par exemple l'école de Llov, en Pologne, est fondée suite à l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII du 04 août 1879, encyclique qui prônait un retour à la philosophie d'Aristote.

Le *Protreptique* est une lettre assez conséquente adressée à Thémison, un prince de Chypre²³. Ce type de missive adressée à un souverain faisait partie des civilités auxquelles les membres d'une école devaient s'adonner afin de rechercher une protection, mais aussi les moyens de fonctionnement financiers d'une telle institution. En effet, comme l'avance Aristote dans cette même lettre, la philosophie ne peut et ne doit procurer aucun profit économique; c'est pourquoi son devenir dépend en grande partie d'un financement qui lui est extérieur. Je cite ce fragment tiré du *Protreptique* [fragment 52]²⁴:

«Ceux qui se préoccupent de philosophie ne reçoivent pas de rétribution de la part des hommes.»

C'est d'ailleurs la situation dans laquelle se retrouvera Aristote après avoir quitté l'Académie. Platon ayant nommé à sa succession son neveu Speusippe²⁵, afin que cette école reste au sein de sa famille²⁶,

23 D'après Rémi BRAGUE, ARISTOTE aurait eu 33 ans lors de la rédaction de cette lettre datée de - 350. Elle serait une réponse à un texte d'ISOCRATE intitulé *De l'échange*, in *Aristote et la question du Monde*, P.U.F, 1988, p. 58. En effet, Aristote est né en - 384 à Stagire (près de l'actuelle Stavro, au nord-ouest de la Chalcidique); on lui attachera donc l'épithète moderne d'Aristote «le Stagirite». On ne peut comprendre pourquoi Aristote aurait répondu à l'*Antidosis* d'Isocrate (-436,-330) si l'on ignore que son école était la rivale de l'Académie. Stagire ayant été détruite, Aristote mourra dans la demeure familiale maternelle, à Chalcis, l'actuelle capitale de l'île d'Eubée, en - 322. On ne saurait rien de cette lettre si un autre philosophe, JAMBLIQUE (250,330), n'en avait pas repris de larges extraits dans son propre *Protreptique*, un demi-millénaire plus tard, cf. Jamblique, *Protreptique*, trad. Edouard des Places, Les Belles Lettres, 1989.

24 Fragment 52, trad. de l'anglais par Yvan Pelletier, fragment retrouvé dans le *Protreptique* de Jamblique, VI, 40, 15 ; cf. également, XENOPHON, *Mémoires sur Socrate*, I, VI; plus tard, les Stoïciens reprendront cette thématique qui consiste à avancer que sont des sophistes les penseurs qui demandent une rémunération contre leur pensée.

25 ARISTOTE se procurera les livres de SPEUSIPPE en les achetant à prix d'or, trois talents (18000 francs-or), selon Diogène LAERCE, *Vie...*, I, p. 200, qui reprend un témoignage de PHAVORINOS (*Mémoire*, livre III). C'était le prix à payer pour connaître l'évolution théorique de l'École, dont il avait voulu être le maître et dont il sera à jamais séparé, *Penser avec Aristote*, Eres, 1991, p. 417. (Allocution de J. Brunschwig au colloque de l'U.N.E.S.C.O. organisé à la mémoire d'Aristote).

26 Le père de PLATON était Ariston, un proche de Périclès, qui serait un des derniers descendants de la royauté athénienne, celle de Cèdrus. Sa mère, Perictioné, serait de la branche même de SOLON. L'échec poétique (ses trois premiers ouvrages) et politique de Platon (l'affaire Socrate...), l'amena naturellement à défendre une institution puissante: l'Académie. On comprend par là quel risque il y avait à nommer ARISTOTE à la tête de l'École, lui qui n'était qu'un métèque. Aristote, en effet, n'était pas athénien, loin de là, il était macédonien.

Aristote trouvera en Hermias une nouvelle protection avant qu'il n'accepte l'invitation du roi de Macédoine et qu'il ne devienne le précepteur du prince Alexandre²⁷. A partir des fragments conservés de cette lettre, nous montrerons qu'Aristote développe de nombreuses conceptions philosophiques dont une partie rend compte de sa première conception du temps. Dans un premier temps, nous avons tenté de dégager un concept de temps ayant une certaine univocité, mais force a été de constater qu'il en existe manifestement deux, bien distincts, qui se chevauchent et qui se croisent, sans qu'Aristote en ait la pleine conscience. Précisons encore qu'il s'agit d'un écrit de jeunesse, que le philologue Werner Jaeger pense pouvoir situer chronologiquement avant *l'Ethique à Eudème*, et que nous plaçons, pour notre part, en introduction de ce travail philosophique sur le temps, pour des raisons didactiques.

La première conception du temps exposée est celle qui place l'éternité avant la temporalité humaine, conception dont nous tenterons de trouver les racines au sein des croyances orphiques et pythagoriciennes. Ce serait une certaine initiation, une certaine révélation, qui rendrait possible le déclenchement d'une série²⁸, la temporalité humaine. La seconde approche du temps s'oppose à la première dans la mesure où celle-ci consiste à placer l'éternité comme point final d'une série ; la contemplation du Bien étant une quête nécessitant un temps long d'apprentissage. Nous essayerons de développer de façon plus approfondie la première conception du temps. Pourquoi ? Car c'est celle dont Aristote est redevable à Platon, conception qu'il abandonnera assez rapidement puisque l'on verra que déjà, dans cet essai de jeunesse, une autre conception vient poindre au seuil de sa recherche d'autonomie. Une deuxième conception est en germe dans ce texte, c'est celle qu'Aristote conservera dans toute son œuvre. Considérons donc, en premier lieu, l'approche temporelle héritée de l'enseignement de Platon dont Aristote restera l'élève pendant une vingtaine d'années.

27 Sur ce passage, on peut se référer au chapitre V du livre de W. JAEGER, *Aristote, Fondements pour une histoire de son évolution*, ouvrage déjà cité.

28 Le premier terme d'une série sera appelé *hénade*, par les néoplatoniciens comme SYRIANUS, JAMBLIQUE et PROCLUS. On retrouvera aussi ce terme au sein de la philosophie de PLOTIN, synonyme de celui de *monade*, comme dans la pensée de G.W. LEIBNIZ.

a. De l'éternité à la temporalité: de l'initiation.

Le but d'Aristote dans cette lettre sera de sensibiliser Thémison à la sagesse philosophique. Une définition de celle-ci est donnée dans la partie XI²⁹:

«Nous posons donc en principe que le bonheur est la sagesse et une sorte de savoir, ou bien la vertu, ou encore la joie la plus grande, (ou même) tout cela ensemble.»³⁰

Aristote défend la thèse selon laquelle la sagesse est le bonheur par excellence ; s'il existe d'autres sources de bonheur, c'est bien le bonheur de la contemplation qui est coextensif à la sagesse suprême. Son argumentation est construite autour d'une opposition entre les arts d'imitation d'en bas (de la nature) et les arts d'imitation d'en haut (du Ciel). Si les arts comme la médecine, l'architecture, la gymnastique, se contentent d'imiter la nature³¹, la philosophie est une sorte

29 Nous nous appuyons sur la nouvelle traduction de Jacques FOLLON (Mille-et-une-nuits, 283, 2000) qui a été effectuée à partir des bases textuelles de Ingemar DURING (Göteborg, 1961), A.H. CHROUST (Notre Dame, I.N. 1964) et David ROSS (1955). En 1999, Yvan PELLETIER a également proposé une traduction française des travaux en anglais de Anton-Herman CHROUST (d'après les fragments de W.D. ROSS) que nous utiliserons également. Nous avons consulté avec intérêt la nouvelle traduction anglaise des canadiens HUTCHINSON & MONTE RANSONE JOHNSON, déjà citée. Précisons ensuite que l'édition de référence pour la philologie demeure celle en langue allemande de I. DURING, *Aristoteles Protreptikos*, Frankfurt, 1969. Enfin, nous avons privilégié les fragments provenant du *Protreptique* de JAMBLIQUE qui ne posent plus guère de problème d'authenticité. En revanche, si l'on considère que cet ouvrage de Jamblique n'était que la deuxième partie de son livre intitulé *De secta Pythagorica*, il conviendra de ne pas négliger cette dimension initiatique qui n'existait peut être pas, en cet état, dans la mouture initiale d'Aristote.

30 Ce fragment a été retrouvé dans l'ouvrage de Jamblique, *Prot.* XII, 59. 26-60.1. Ed. J. Follon, p. 38. La traduction de Pelletier donne: «# 90. C'est pour cela que nous définissons le bonheur tour à tour comme la sagesse, comme une sorte de sagesse, comme l'excellence, comme le plus grand plaisir, ou comme tout cela à la fois.», p. 14.

31 ARISTOTE, dans ce texte, ne range pas la poésie dans l'ensemble des arts d'imitation, comme le fera PLATON. Le respect du poète, voilà ce qui distingue la pensée d'Aristote de l'idéologie de Platon. Que Proclus compare Platon au grand poète grec, HOMERE, voilà qui est historiquement trompeur: «Platon est un autre Homère non seulement quand il est inspiré et compose des mythes, mais encore quand il fait le philosophe et l'orateur.», *Commentaire sur la République*, trad. A.-J. Festugière, Vrin, 1970, I, VI, p. 19.

d'imitation du Ciel. Aristote trouve en Pythagore et Anaxagore l'autorité qui va garantir le dire engagé. Pourquoi la divinité nous a-t-elle engendrés ? «*Pour contempler le Ciel*³²» aurait répondu Pythagore³³:

«#16. Voici maintenant l'intention dans laquelle la nature et le dieu nous ont engendrés, nous de tous les êtres. Interrogé sur ce que ce pouvait bien être, Pythagore répliqua : «*Pour regarder le ciel.*». Et il a ajouté qu'il était lui-même un regardeur de la nature, et que c'était dans cette intention qu'il était venu à la vie.»

C'est donc du Ciel que le philosophe tirerait la garantie de son discours, comme le timonier s'oriente avec les étoiles, comme Anaxagore admettait qu'il devait bien exister un «*noûs kubernêtês*»³⁴, c'est-à-dire un intellect pilote³⁵:

«*Cependant il est clair que, parmi les artisans, le philosophe est le seul dont les lois soient stables, et les activités droites et belles. Seul, en effet, il vit en ayant le regard tourné vers la nature et le divin, et, à l'instar d'un bon timonier (qui s'oriente avec les étoiles), c'est après avoir arrimé les principes de sa vie aux réalités éternelles et fixes qu'il s'élançe et vit lui-même.*»

32 Ed. J. Follon, p. 17 et ce qui suit: «...*et lui-même déclarait être un contemplateur de la nature et être venu à la vie en vue de cela.*».

33 Trad. Y. Pelletier, p. 5 = Jamblique, *Prot.* IX, 51. 11-15; cf. également le fragment suivant tiré de la même source en IX, 5., 7-10.

34 L'attribut de caractère que recouvre le terme de *philosophe* possède une histoire loin d'être claire. HERODOTE rapporte ces propos de Crésus, s'adressant à Solon, le politicien, poète, sage (I, 30): «*Etranger d'Athènes, dit Crésus à Solon, tu as chez nous une immense réputation à cause de ta science, sophia, et de tes voyages, puisque c'est par le désir de savoir (φιλοσοφῆων) que tu as parcouru le vaste monde pour le contempler.*». Il y aurait donc une distinction entre la *sophia*, qui est une maîtrise de la connaissance et la *philosophia* qui est un désir de connaissance, de recherche. En somme, le *philosophos* ne serait qu'un homme curieux, alors que le *sophos* aurait travaillé ce trait de caractère jusqu'à en faire un statut social à part entière, au sein d'une Ecole. CICERON, dans ses *Tusculanes*, reprend cette distinction en parlant de PYTHAGORE, je cite, en V, III, 9: «*Il préférerait parler de sophia et traiter de sophos, celui qui, faisant profession de sagesse, aurait atteint la perfection la plus haute de l'âme, et de philosophos, celui qui est épris de sagesse.*». Pourtant, on sait, par la *Vie de Pythagore* de JAMBLIQUE, que Pythagore se présentait toujours comme philosophe (*philosophos*) et jamais comme sage (*sophos*).

35 Ed. J. Follon, p. 26. La traduction de Pelletier donne p. 9 (Jamblique, X, 55. 26-56.2): «#47. *C'est que lui seul vit avec le regard fixé sur la nature et sur le divin. Attaché, comme un bon timonier, à ce qu'il y a d'éternel et d'immobile, il en tire les principes de sa vie et vit en maître de soi.*». Nous avons rapproché ce fragment de «l'intellect pilote» d'ANAXAGORE car il nous semble qu'il convient de filer la métaphore du navire afin de comprendre que l'orientation de sa barre n'est possible que par une lecture du Ciel.

Le philosophe³⁶ se tourne donc vers le Ciel car ce n'est qu'en ce seul lieu qu'il existerait des réalités éternelles et fixes, un tout parfait que recherche le sage. Après avoir contemplé l'éternité, le philosophe se lancerait dans la vie fort de la stabilité de ces lois, la marche droite et belle...³⁷. La résonance platonicienne est ici manifeste. Cette conception est clairement exprimée à travers le mythe de la caverne du livre VII de la *République*. Dans ce mythe de Platon, il y a d'abord une montée dans le monde des intelligibles, puis, après avoir contemplé le Soleil qui représente le Bien, une descente dans le monde sensible. Or, la métaphore utilisée est identique, il y a une corrélation entre le Bien, le Tout et le Ciel puisque c'est par la médiation du Soleil que le Bien est mis aux mains des mortels; ces derniers passant des enfers, de la Nuit, du Tartare à la lumière³⁸. On peut aisément dégager des entrailles de ce mythe la source d'un raisonnement fondamental sur le temps. Platon indique que c'est d'abord le Soleil qui produit les saisons et que les hommes sont depuis leur enfance enchaînés et donc immobiles (516b). C'est donc bien le rapport au Ciel (et particulièrement la relation avec le Soleil) qui introduirait l'homme dans une certaine temporalité, réglée et

36 Dans la pensée platonicienne, on retrouve la même distinction, la philosophie n'est qu'un trait de caractère qu'il définit comme suit dans le *Charmide* (155a): «... celui qui est prêt à goûter à toutes les études, qu'un élan joyeux porte à étudier, qui est insatiable, voilà celui que nous dirons, avec justice, φιλοσοφῶν». La philosophie serait une voie qui mène à la sagesse, voie qui passera par l'acquisition d'une science des essences, l'épistémè, comme on peut le lire dans le premier protreptique de PLATON, *l'Euthydème*, (288d). Enfin, cette discipline, sous de multiples influences, essentiellement mathématiques et religieuses, dont nous parlerons brièvement, deviendra la science du Beau dans le *Banquet* (210d), le philosophe serait un homme «...assez pris de force et de croissance pour voir qu'il existe une certaine connaissance unique, celle dont l'objet est le Beau». ARISTOTE, au sein de ce développement, fait état de la période tardive de la conception platonicienne, celle, justement, qui replacera le Beau et la contemplation au centre de l'acquisition de la *sophia*.

37 Ed. Follon, p. 26 : «Cependant, il est clair que, parmi les artisans, le philosophe est le seul dont les lois soient stables, et les activités droites et belles». Nous renvoyons aux ouvrages de la période tardive du père Marie-Dominique PHILIPPE (op.) et particulièrement *Les Trois Sagesse. Entretiens avec Frédéric Lenoir*, Fayard, 1994. Plus fondamentalement, on trouvera la racine de ce questionnement dans son ouvrage intitulé: *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ? Fascicule I, Signification de la Métaphysique*, éd. Téqui, 1975.

38 Sur ce sujet, on pourra se référer à l'ouvrage de Clémence RAMMOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Flammarion, 1986.

harmonieuse, puisque le temps provient bien de ce lieu (530a)³⁹. Ensuite, l'homme doit se détourner de son indicible devenir pour contempler le Ciel à l'avenir régulier. Je cite le passage idoïne (518d):

«L'organe de l'intelligence doit se détourner du devenir avec l'âme tout entière jusqu'à ce qu'il soit capable de contempler l'être et ce qui, de l'être, est le plus lumineux: ce que nous avons appelé le Bien, n'est-ce pas ?»

Le devenir pourquoi s'en détourner ? Pour contempler le mouvement régulier des planètes qui procure à l'homme la permanence de ses règles, c'est un premier point⁴⁰. Mais ce n'est pas tout, Platon va relier le devenir avec l'opinion (533d) et donc les règles stables avec un retrait de l'opinion. La retraite de la Caverne est, avant tout, une séparation d'avec le devenir, un certain refus du temps, une mise à l'écart du monde temporel. Cette conception est celle que nous retrouverons dans le proème de Parménide, ce que nous verrons lorsque nous traiterons, de façon plus fondamentale, le rapport de la pensée au temps. Pour l'heure, et en guise d'introduction, contentons-nous de parler d'une certaine notion de temps sans aller plus avant dans sa définition, en suivant le mythe de Platon. Enchaînés par le cou et par les pieds, les hommes seraient privés du mouvement de l'âme et du corps et par conséquent du temps, avant que la vision de certaines images leur soit offerte. A la suite de quoi, cette contemplation en quelque sorte assimilée, métamorphoserait l'homme en un philosophe formé une fois pour toutes à la sagesse ; maître de lui-même pour le reste de sa vie, seul guide de lui-même à travers le temps. Comment cela serait-il possible ? Sommes-nous en présence d'une

39 Martin HEIDEGGER proposera une lecture du mythe de la caverne en excluant le Soleil comme point de bascule entre le sensible et l'intelligible. Le refus de l'héliocentrisme se retrouve chez tous les chrétiens car la notion d'*Incarnation* implique que ce soit la Terre qui soit au cœur du Monde, in *Questions II*, trad. A. Préau, Gallimard, p. 133. Et, pour ce constat et les autres commentaires contemporains de ce mythe, cf. J.-F. MATTEI, *Platon et le miroir du mythe*, P.U.F., 2002 (1996), pp. 109-135, p. 126. Précisons, en outre, que J.-F. MATTEI admet que l'image idéologique de la caverne n'est pas conforme à la structure des autres mythes de PLATON, cf. pp. 118 & 139. A ce niveau d'analyse, une lecture de «la vision du chariot» d'Ezéchiel du Livre ne serait pas de trop.

40 Déjà, dans l'Athènes de PLATON, on utilisait le calendrier attique sur lequel figurait l'ensemble des fêtes religieuses. Le 16 du mois d'*hékatombaiôn*, par exemple, les Athéniens fêtaient la *synoikia*, in J. Bertrand et M. Brunet, *Les Athéniens à la recherche de leur destin*, A. Colin, 1993, p. 46. Dans la période d'Aristote, il revint à CALLIPPE, un astronome, élève d'EUDOXE, d'entreprendre un nouveau calendrier qui portera son nom, cf. Werner JAEGER, op. cité, p. 354.

métamorphose irrationnelle ? Existerait-il une mue idéale possible des humaines conditions ? Ou bien, tout bonnement, s'agit-il d'un mythe dont le sens restera à jamais voilé à la raison humaine et surtout à la raison du peuple ?⁴¹ Il convient de revenir au début de ce mythe afin de comprendre combien tout cela avait été posé d'emblée. Platon l'avait annoncé au début de son récit (516b):

«Après cela il en arriverait à cette réflexion, au sujet du soleil, que c'est lui qui produit les saisons et les années, qu'il gouverne tout dans le monde sensible, et qu'il est cause, d'une certaine manière, de tout ce que lui-même et les autres voyaient dans la caverne.»

Le philosophe, par ce passage étrange, va donc s'approprier le temps constant et régulier du Ciel. Son temps propre sera à l'image du temps des astres rythmé par le Soleil⁴². Chaque moment de sa vie gardera donc désormais l'image de l'éternité céleste. Le plan des étoiles logé en son âme lui permettra ensuite de se guider à travers les vicissitudes de la vie humaine. C'est pourquoi l'image du timonier que reprend Aristote condense parfaitement l'ensemble de cette mythologie. Mais, plus encore, c'est lui-même qui désormais va produire les saisons et les années de la Cité. L'homme n'est donc pas seulement à l'image du temps du Ciel, par ce passage, il devient le temps du Ciel; c'est-à-dire qu'il lui reviendra d'introduire le *kosmos* dans la Cité, en résumé l'ordre raisonnable. Il n'est donc pas uniquement le maître de lui-même, mais également le maître du monde car c'est bien lui qui dorénavant devra faire *la pluie et le beau temps*⁴³. Maître des arts et de la politique, le philosophe-roi serait l'œil qui voit tout, tel l'âne d'Apulée...⁴⁴

41 F. FRONTISI-DUCROUX, «Figure du temps: la métamorphose.», in C. DARBO-PESCHANSKI, *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, C.N.R.S., 2000, pp. 49-63.

42 Notons que lorsqu'on a ouvert la nécropole de la famille royale macédonienne (Philippe et sa femme Olympias), le 8 novembre 1977, bien après le passage des Celtes, on a aussi eu la confirmation que l'emblème de la Macédoine, qui dominait alors Athènes, était un Soleil rayonnant...

43 En Grèce archaïque, au sein des lieux de culte non athéniens, on vénérât des Dieux pour que le travail agricole de la terre se passe au mieux, c'est pourquoi Zeus était simplement le «*faiseur de la pluie et du beau temps*», François de POLIGNAC, «Changer de lieu, changer de temps, changer la cité: sites et déplacements de la construction du temps dans l'Athènes archaïque.», in op. cité, pp. 143-154, p. 151.

44 Si l'on a avancé que le philosophe se devait d'être un homme curieux, reste que ce terme n'a aucun équivalent en grec. Il revient à CICERON d'avoir introduit le substantif latin de *curiositas*, d'où provient le terme français «*curieux*», «*In*

C'est ici que nous souhaitons rejoindre la critique politique sévère de la philosophie platonicienne qu'a effectuée Michel-Pierre Edmond. Par cette poudre mythologique envoyée aux yeux des citoyens, Platon s'attribue tout simplement la place centrale dans le fonctionnement de la culture. Cependant, la culture, qu'elle soit grecque ou orientale, française ou européenne, peut-elle avoir un centre et ce centre peut-il être incarné par un personnage ? Nous sommes en droit d'en douter, et c'est encore ce doute que met en avant Michel-Pierre Edmond, doute dont voici la teneur⁴⁵:

«Le philosophe devient, à la place du poète, le nouveau personnage dans lequel la société est conviée à rechercher son identité et à se remettre en question parce qu'il lui tient un discours public et vérifiable sur elle à la lumière de ces nouveaux points de repère. La fiction politico-philosophique se substitue à la fiction poétique; elle devient une sorte de milieu optique dans lequel passe la cité et où elle accède à une visibilité inhabituelle: elle s'y voit telle qu'elle est et telle qu'elle devrait être. Platon est très certainement le premier à avoir mis en cause le futur et célèbre «miracle grec».»

Cette place démesurée attribuée au philosophe serait donc, selon Michel-Pierre Edmond, une des causes de la décadence grecque. En effet, cette position omnipotente va impliquer que la figure du philosophe sera nécessairement au centre de la cité. Le philosophe sera donc au centre de la culture, il devra rendre compte du temps présent. Bien entendu, il en ira de même pour le temps passé dont il reviendra désormais à ce personnage nouveau de faire état à la place des aèdes, des rhapsodes, des historiens tel Thucydide, etc... Quant

curiositate oxypeinos», («Je suis affamé de curiositas.»), aurait-il confessé, selon Alonso TORDESILLAS. Sur l'histoire de ce terme, on ne peut que renvoyer au livre de Maria TASINATO, traduit en français par J.-P. Manganaro et préfacé par Alonso TORDESILLAS, *La Curiosité. Apulée et Augustin*, Verdier, 1999. C'est certainement ce trait de caractère qui avait frappé PLATON, chez son élève ARISTOTE, jusqu'à lui prêter le sobriquet d'*anagnoste* (le liseur). On reconnaît toute l'ironie de Platon dans le choix de ce terme, puisqu'un *anagnoste* était, le plus souvent, un esclave qui faisait lecture à un aristocrate athénien. En effet, les Athéniens, y compris les philosophes et les poètes, ne lisaient jamais de livres, mais les faisaient lire. Le fait qu'Aristote soit le premier philosophe de l'histoire de la pensée à lire directement les textes anciens, montre clairement que «...sa soif d'informations...», comme l'avance J. BRUNSCHWIG (art. cité), devait être trop importante pour se contenter des sources orales, sources dont il était pourtant bienséant de maintenir l'usage. Nous estimons donc que, bien qu'absent du vocabulaire grec, le trait de caractère qu'est la curiosité, est pleinement manifesté par la figure d'Aristote. La langue est si trompeuse !

45 M.-P. EDMOND, *Le philosophe-roi. Platon et le politique*, Payot, 1991, p. 149.

aux savants qui rendent compte du futur au sein de la cité, les poètes, ils seront muselés afin de laisser aux philosophes cette place centrale⁴⁶.

Il y a dans cette conception de la philosophie platonicienne quelque chose qui tient plus de l'*hybris* que de la vérité ; une position face au pouvoir qui tranche avec celle que va adopter Aristote. Ce dernier préférera, on le sait, le retrait de la cité, retraite au Lycée, bien loin de toutes ces frasques platoniciennes... Et nous allons voir que cette scission d'avec Platon, sur le statut de cette activité, commence dès ce *Protreptique*. Cette conception platonicienne du philosophe-roi, maître du «monde», Aristote s'en détournera non sans ironie. A ce propos, il devient de plus en plus délicat de suivre Pierre Aubenque lorsque ce dernier avance la thèse selon laquelle Aristote conserverait cette vision d'un temps de dévoilement originaire⁴⁷:

«Le temps n'est donc plus le lieu de l'oubli, comme le pensait Platon, ni celui du dévoilement, comme semble l'avoir cru un moment Aristote. Oubli et dévoilement supposent l'existence d'une vérité absolue, indépendante de la connaissance humaine, et qui existerait en soi au début ou au terme de l'histoire, c'est-à-dire en dehors du

46 L'ensemble de la connaissance précédant l'acte philosophique sera alors classé dans le registre de la mythologie, avec le sens péjoratif que prendra ce terme chez PLATON. En effet, désormais, le discours (*mûthos*) sera scindé en deux parties: la première traitera du discours vrai du philosophe (*l'épistémé*) et le reste, c'est-à-dire la tradition des anciens, sera relégué dans le registre de la mythologie. Sur ce sujet délicat, nous nous appuyons sur la thèse de Luc BRISSON, *Platon, Les mots et les mythes*, Maspero, 1982. Pour notre part, nous voyons là la naissance d'un acte particulier de parole, la source politique du discours idéologique, domaine alors inconnu des cités monarchiques, oligarchiques et de la démocratie naissante. Il n'est donc pas surprenant de trouver de tels énoncés idéologiques dans *La République* de PLATON. Je cite (II, 382 d, op. cité, p. 150) : «Un peuple recourt à la mythologie quand il ignore comment se sont véritablement passés les événements de son passé lointain et cette fausseté mythologique doit paraître le plus vrai possible.». Peut-on trouver une meilleure définition de l'idéologie ? N'est-ce pas le premier acte nihiliste de la philosophie ? Ce sera, du moins, la thèse de F. NIETZSCHE qui fulminera après avoir pris conscience de cette surimposition du politique dans le domaine des arts de la pensée: «Peu à peu tout ce qui est véritablement hellénique est rendu responsable de la décadence (et Platon est tout aussi ingrat envers Périclès, Homère, la tragédie et la rhétorique que les prophètes envers David et Saül). La décadence en Grèce est une objection contre les bases de la culture hellénique: erreur fondamentale des philosophes – conclusion : le monde grec disparaît.», F. NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, trad. H. Albert, Mercure de France, 1930, I, p. 308.

47 Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'Être chez Aristote*, P.U.F, 1994, p. 91.

champ effectif de l'histoire humaine. Aristote ne renoncera jamais tout à fait à cette conception...»

Au contraire, nous pensons que non seulement Aristote abandonne, dès sa jeunesse, cette conception du temps initiatique, mais plus encore, le Stagirite est le premier penseur à s'inscrire, par son écriture-même, dans l'histoire. Platon, reprenant un temps initiatique et traditionnel, se gardera bien d'écrire, Aristote lui, n'étant pas soumis à cette obligation sacrale, lira directement les textes et penchera lui-même sa pensée sur ses supports. Si donc la conception du temps développée dans ces passages est bien initiatique, comme nous le soutenons, comment Aristote va-t-il penser la dimension temporelle de manière strictement philosophique⁴⁸ ?

Ce débat peut être relancé à la lumière d'un autre passage de ce *Protreptique* où Aristote fait mention des îles des Bienheureux. Ce lieu de connaissance de l'éternité peut être le Ciel, comme l'avance Aristote dans cette lettre en suivant Platon, mais ce peut être également un Ciel nouveau, un autre «monde» imaginaire, «monde» dont le site serait les îles des Bienheureux⁴⁹:

«On verrait que nous disons là tout ce qu'il y a de plus vrai si quelqu'un nous transportait en pensée, par exemple, dans les îles des Bienheureux. Car là-bas on n'aurait besoin de rien et l'on ne retirerait aucun avantage d'aucune autre chose: il ne subsisterait que la pensée et la contemplation, ce que même maintenant nous disons être la vie libre. Mais si c'est vrai, comment ne se sentirait-il pas honteux à juste titre, celui d'entre nous qui, l'occasion se présentant d'habiter dans les îles des Bienheureux, en serait incapable par sa propre faute ?»

48 Le régime politique athénien, dans lequel Aristote exerçait son activité, n'offrait aucun droit civique à un métèque, en application du principe d'autochtonie. On sait, par exemple, que le *Lycée* n'était pas une propriété d'Aristote puisque ce dernier était privé de tout droit foncier ; son testament retrouvé à Chalcis le confirmera et selon W. Jaeger (op. cité, p. 325), c'est THEOPHRASTE qui en aurait eu l'acte de propriété.

49 Ed. Follon, p. 23 (Jamblique, IX, 53.2-15), la trad. de Pelletier donne (p. 8): «# 41. On verrait encore mieux que tout ce que nous disons est vrai, si quelqu'un voulait bien nous amener aux îles des Bienheureux. Là, plus aucun besoin, et rien ne s'avèrerait utile à autre chose, car là, il ne reste plus qu'à penser et à contempler, ce dont nous disons même ici et maintenant que voilà la vie libre. Si cela est vrai, comment ne pas ressentir une honte justifiée si, l'opportunité nous advenant de vivre ainsi sur les îles des Bienheureux, nous y manquions par notre propre faute ?».

Cette conception d'un lieu où l'homme serait constamment en contact avec l'éternité reprend peut-être l'ancien mythe de l'Atlantide⁵⁰, mais il tente surtout, par le biais d'un mythe, de démontrer que le seul bonheur possible est bien dans la contemplation de l'éternité et que cette connaissance de l'éternité peut être ramenée sur terre, même si cette terre n'est qu'une terre imaginaire...⁵¹

Ajoutons que, à notre connaissance, c'est aussi le seul endroit dans l'ensemble du corpus aristotélicien où Aristote fait mention d'une faute, d'une certaine honte liée au passé, de ce registre rhétorique que l'on a coutume de rassembler sous la coupe de la culpabilité⁵². Cette idée d'une certaine culpabilité, idée dont on ne retrouvera aucune trace dans l'ensemble de l'*Ethique* d'Aristote que nous proposerons de parcourir, d'où tire-t-elle sa source ? En fait, Aristote, dans ce texte, fait référence à ces deux mythes platoniciens, mais il aurait très bien pu choisir d'autres mythes dans ce catalogue dont la plupart véhiculent la même vision. On peut faire mention de l'allégorie des poissons du *Phédon*⁵³, du mythe de Glaucos ou de l'allégorie des

50 Ce mythe est rapporté par PLATON dans le *Timée* (17a) et dans le *Critias* (27c). Pierre VIDAL-NAQUET dégage toute l'ironie de ce récit qui n'a d'autres buts que de disqualifier la tradition des anciens. Nous serions en présence du mythe le plus faux de toute la tradition grecque, un pastiche, Luc BRISSON, *Platon, Les mots et les mythes*, Maspero, 1982, p. 22.

51 Cette conception des îles des Bienheureux est liée à la modélisation platonicienne du temps que nous aborderons un peu plus loin. Pour l'heure, reprenons ce que nous en dit Rémi BRAGUE: «*La légende grecque précise-t-elle aussi que, sous le règne de Zeus, Cronos détrôné n'est nullement relégué dans un ailleurs indéterminé et désœuvré, mais qu'il vit exilé aux îles des bienheureux, sur lequel il règne.*», Rémi Brague, «L'isolation du sage», *Du temps chez Platon et Aristote*, P.U.F, 1982, p. 91. On retrouve cette conception chez HESIODE, *Travaux...*, (169) et dans les *Olympiques* de PINDARE (2, 70). Pour PLATON, les îles des bienheureux sont la représentation de la vie philosophique. L'Académie représentera cette île dans la Cité, ce lieu des bienheureux. Après de longues vicissitudes, l'école platonicienne choisira les environs du gymnase d'*Akadémos* afin d'y situer ce lieu philosophique (l'Académie). ARISTOTE, de son côté, après s'être installé à Assos, sur la côte de Troade et Mytilène, restera en Macédoine, avant de revenir à Athènes, à 45 ans, fonder l'école péripatéticienne, le Lycée, ce jardin d'étude, comme le dira W. Jaeger.

52 Bien entendu ARISTOTE fait état de la honte (*aiskuné*) dans son œuvre, mais sans l'intégrer au sein de son éthique singulière, cf. notamment *Rhétorique*, 78b 24, 83b 12-13, 85a 13 et 90a 2.

53 PLATON, *Phédon*, 109-110, trad. Luc Brisson.

bestiaux de *La République*⁵⁴, etc... Après une longue lecture de l'ensemble de ces mythes et de ces allégories, Pierre-Maxime Schuhl donne comme source à cet ensemble une tradition unique, peut-être alimentée ponctuellement par des découvertes véritablement scientifiques, mais qui demeure profondément religieuse, l'orphisme et le pythagorisme⁵⁵:

«De la même manière, dans les grands mythes de l'âme, le schème abstrait d'une destinée individuelle, dominée par l'idée d'un jugement qui implique chute et expiation, s'illustre d'images de plus en plus riches dans le Gorgias et le Phédon, la République et le Phèdre, pour reparaître plus rapidement dans le Timée et les Lois. Ces images sont empruntées, soit aux traditions orphiques et pythagoriciennes, dont on peut faire remonter la source jusqu'à la civilisation minoenne, soit aux notions scientifiques les plus récentes, comme dans le Phédon (...), tandis que celle du monde des bienheureux met à profit de nouvelles recherches géographiques...»

Nous reconnaissons bien, dans ces moutures, le travail poétique, en tous points similaire au travail onirique, qui vise à intégrer des découvertes scientifiques récentes - les éléments diurnes - avec les éléments nocturnes du passé, c'est-à-dire la tradition culturelle⁵⁶. Toujours est-il qu'il semble bien que cet héritage soit celui des pythagoriciens, comme l'avancera également Werner Jaeger⁵⁷ et c'est encore la raison pour laquelle les néo-platoniciens seront si attirés par ce texte d'Aristote⁵⁸.

54 PLATON, *République*, X, 611 pour le premier mythe et IX, 586 pour le deuxième.

55 P.-M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, Vrin, 1968, p. 44.

56 C'est PLOTIN qui rapprochera, bien avant le fondateur de la psychanalyse S. FREUD, l'activité mythologique de l'activité onirique, cf. *Ennéades*, V, 5, §12.

57 W. JAEGER, *Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*, p. 61, je cite : *«Les néo-platoniciens étaient attirés par le caractère ascétique et religieux de l'ouvrage. Ils le tenaient pour une preuve du platonisme supposé d'Aristote ou, en tout cas, pour un moyen de concilier les contradictions entre Platon et la doctrine aristotélicienne.»*

58 PLOTIN rapportera cette mythologie à celle d'Empédocle (*Ennéades*, IV, 8) et PORPHYRE à celle de *l'Antre des Nymphes* de *l'Odyssée* d'Homère..., selon P.-M. SCHUHL, op. cité, p. 45. Si nous avons retrouvé plusieurs références de la conception d'Empédocle dans *l'Iliade* d'Homère, notamment au chant VII, il resterait à expliquer pourquoi, tant dans les conceptions d'HOMERE que dans celles d'EMPEDOCLE, cette mythologie ne s'accompagne aucunement de mauvaise conscience ou d'une certaine culpabilité. Du reste, quand le philologue F. NIETZSCHE reprendra tout cela à son compte, le surhomme, par l'avènement de Zarathoustra, s'efforcera en parcourant ce «rite» d'apporter une nouvelle qui est celle d'une vision *par delà le bien et le mal*, une vision qui n'est donc qu'un retour à

Une confirmation peut être procurée par cohérence interne au texte, il s'agit de la fin de la lettre où Aristote nous fait part d'un certain rite initiatique dont il n'est pas malaisé de trouver la source dans le pythagorisme, pythagorisme sous lequel Aristote a trouvé une autorité fondatrice de son art, comme nous venons de le voir ; c'est d'ailleurs ce qui était l'opinion la plus répandue dans l'École d'Athènes⁵⁹ :

«Lequel donc, portant son regard sur ces choses, se croirait heureux ou bienheureux, lequel d'entre nous, qui, dès le début, avons été naturellement constitués (ainsi que l'affirment les célébrants de rites initiatiques) comme si nous étions tous destinés à une punition ? Car c'est bien là ce que disent, sous l'inspiration divine, les Anciens : ils affirment que l'âme purge une punition et que nous vivons pour expier de grands péchés.»

Péché, faute, culpabilité, voilà qui est constitutif d'une certaine croyance orphique⁶⁰. Mais c'est surtout le rapport entre cette croyance et l'initiation qui explique la conception du temps qui perdure dans le discours d'Aristote, encore sous l'emprise de son maître Platon. Les cultes initiatiques ont en commun de faire croire qu'il existe une connaissance éternelle à laquelle on pourrait accéder par une initiation qui procurerait une révélation⁶¹. Et c'est bien cette croyance en une certaine «révélation» qui expliquerait pourquoi l'éternité est placée avant la temporalité. Si l'éternité est placée avant la temporalité, cela

Empédocle, voire à Homère; une vision qui est celle d'un monde sans culpabilité, une vision, donc, qui n'est certainement pas la vision du pythagorisme ou de l'orphisme! *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, «De la vision et de l'énigme», trad. M. de Gandillac, Folio, Essais, 1985 (Gallimard, 1971).

59 Ed. Follon, pp. 41-42, trad. Pelletier, p. 16, Jamblique, VIII, 47.21-48.2.

60 Sur les cultes initiatiques grecs et le rapport au temps, on pourra consulter avec intérêt le chapitre «La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens.» de l'ouvrage *Mythes et représentations du temps*, C.N.R.S., 1985, pp. 37-55.

61 Les Grecs ne donnaient aucun crédit à ces croyances que les philosophes avaient reprises afin de donner une autorité à leur dire. C'est ce que ne cesse de rappeler F. NIETZSCHE, dans sa *Généalogie de la morale* (trad. Hildenbrand & Gratien, Gallimard, 1971, pp. 106-107) : «Pendant très longtemps, les Grecs se sont servis de leurs dieux pour écarter d'eux la mauvaise conscience, pour pouvoir jouir d'une liberté de leur âme : donc dans un sens contraire à l'usage que le christianisme a fait de son Dieu. «Misère! Dit-il - il s'agit du cas d'Egisthe, c'est-à-dire d'un cas très grave -. «Misère! Ecoutez les mortels mettre en cause les dieux! De nous seuls leur viendraient tous leurs maux, quand ce sont eux, par leur propre sottise, et même contre le destin, qui se créent leurs malheurs.»». F. Nietzsche reprend ici un passage de l'*Odyssée* d'HOMÈRE, I, 32-34, passage que nous analyserons peu après.

n'est possible que si l'on accède à une certaine révélation qui est une visée d'un tout idéal et parfait. Une fois initié, on aura beau jeu de guider sa vie avec discernement ; la temporalité déroulée des humaines conditions gardera alors le sceau indélébile de cette vision...

Suivant Pythagore et Platon, Aristote admet donc qu'il serait possible d'accéder à une connaissance de l'éternité qui mettrait, ensuite, le philosophe sur le bon chemin, celui de la conduite droite. Et c'est en ce sens que l'on peut donc bien affirmer que l'éternité précède la temporalité ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas adéquation entre le temps de l'âme et le temps du corps ; l'exclusion du corps étant la condition *sine qua non* d'une telle perspective. En effet, c'est bien ce que montrera définitivement Aristote à la fin de sa lettre adressée à Thémison, en se servant d'une comparaison foudroyante⁶²:

«Car la subjugation de l'âme par le corps ressemble tout à fait à quelque chose comme ceci : de même, en effet, que les Etrusques, à ce qu'on affirme, torturent souvent leurs prisonniers en liant les morts aux vivants face à face et membre contre membre, de même l'âme paraît étirée et collée à tous les membres sensitifs du corps.»

Aristote ne compare pas moins le corps avec les morts et l'âme avec les vivants !⁶³ Ceci confirme au moins une chose, c'est qu'au sein de cette conception platonicienne reprise par le jeune Aristote, pour que l'homme devienne sage, pour qu'il atteigne la pleine vie de son âme, pour qu'il partage cette part divine qui est en lui, il faudra nécessairement qu'il abandonne ce corps mortel et avec lui la sensation. C'est à ce niveau de lecture que l'on peut vraiment prendre conscience qu'Aristote est encore pleinement sous le joug de Platon⁶⁴. Pourquoi ? Parce que dans tout le reste de son œuvre, on verra revenir les sens comme fondement même de la connaissance, par le truchement de l'induction. De plus, et c'est ce qui paraît paradoxal,

62 Ed. Follon, p. 42. Pelletier retient, (Jamblique, VIII, 48. 9-13): «#103. De fait, c'est bien ainsi qu'apparaît l'union de l'âme avec le corps. On dit en effet que les Etrusques torturent souvent leurs prisonniers en enchaînant face à face des morts à des vivants, en ajustant membre à membre, c'est bien ainsi, aussi, que l'âme semble étendue et attachée à tous les membres sensibles du corps.»

63 Cf. PLATON, *Phédon*, 82e 2 sq.

64 Pour une critique de cette approche, F. NIETZSCHE, «Que signifient les idéaux ascétiques ?», *La généalogie de la morale*, III, pp. 111-195. Soit dit en passant: «Selon l'ascète, la vie est un chemin pris par erreur, et que l'on doit finalement refaire en sens inverse, jusqu'à son commencement ; ou bien une erreur que l'on réfute...», p. 138.

Aristote place au fondement de toute sa démonstration de sa lettre que c'est la vision qui rend possible toute connaissance et surtout toute possibilité de contemplation ; tout au long de sa lettre, il ne cesse de se servir d'analogies avec la vision et de citer l'œil comme exemple. Or, comment pourrait-on avoir accès à la sagesse si l'on se prive des sens dont la vision est un élément constitutif ? A ce sujet, la position du Stagirite est pourtant déjà fermement établie en d'autres lieux de ce texte. Deux fragments scellent définitivement le rapport entre la sensation et la vie. Refuser la sensation, c'est refuser radicalement la vie elle-même⁶⁵:

«...si on enlève la sensation, la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, comme si c'était la vie même qu'on enlevait en enlevant la sensation.»

Aristote se dégagera assez rapidement de cette approche sacrale platonicienne en maintenant la sensation. Et, en ne reléguant nullement le corps à un rang inférieur, c'est la connaissance qui sera sauvée et la vie elle-même qui sera respectée. On retrouve, du reste, dans le 3^{ème} livre de son *Traité de philosophie*, un essai concluant qui reprend les mêmes considérations tout en intégrant de nouveau le corps et la sensation qui nous permettent de contempler la beauté luxuriante du monde. Comme l'avance P.-M. Schuhl, on assiste alors à une «*réhabilitation du monde sensible*» afin de rendre au lecteur «*le goût de la beauté*»⁶⁶:

«Aristote l'a dit admirablement : supposons des hommes qui aient toujours habité sous terre dans de bonnes demeures bien éclairées, ornées de statues, de peintures, et fournies de tout ce que possèdent en abondance ceux qu'on appelle les heureux de ce monde ; supposons qu'ils ne puissent jamais aller sur terre, mais qu'ils sachent par la renommée, pour l'avoir entendu dire, qu'il y a une volonté divine, une puissance divine. Enfin, à ce moment donné, le sein de la terre s'ouvre, et de leurs retraites profondes, les voici qui peuvent sortir, et parviennent en ces lieux que nous habitons : soudain, ils voient la terre, les mers, le ciel ; ils connaissent les grands nuages majestueux et la force des vents, ils voient le soleil, en connaissent la grandeur, la beauté et aussi l'effcience, qui lui fait répandre la lumière diffuse du

65 Trad. Y. Pelletier, p. 12, Jamblique, VII, 44. 9-13. Un autre fragment confirme cette prise de position (p. 33 chez Follon, trad. Pelletier p. 12, Jamblique, VII, 44, 17-20) : «*Si donc la vie est digne de choix grâce à la sensation, et si la sensation est une certaine connaissance, alors nous choisissons aussi la vie parce que, grâce à elle, l'âme est capable de connaître.*».

66 Fragment 12 de D. ROSS; ce passage a été retrouvé dans le *De natura deorum* de CICERON (37) et nous suivons la traduction du latin de P.-M. SCHUHL, op. cité, p. 54.

jour dans le ciel entier. Puis, quand la nuit obscurcit la terre, ils voient le ciel entier orné par les astres qui l'illuminent, la clarté changeante de la lune, tantôt croissante et tantôt décroissante; les levers et les couchers de tous ces astres, leurs cours immuables fixés de toute éternité; voyant tout cela, assurément ils estimeraient qu'il y a des dieux, et que ces grandes choses sont leur œuvre.»

Quelles différences constatons-nous entre ce développement et un mythe d'obédience pythagoricienne comme celui de la caverne ? La différence fondamentale est la suivante : le stade précédant la contemplation n'est plus décrit comme un enfer, un purgatoire, une damnation que l'homme devrait purger par sa propre existence ; il n'y a aucune référence à un péché originel, une faute à combler, une dette à rembourser aux dieux, au prix de la négation de son corps ou du sacrifice de quelques bœufs... Au contraire, dans cet état, les hommes vivent déjà dans l'opulence et la joie. Seulement, ils sont privés de la contemplation du Ciel et c'est la raison pour laquelle ils ne peuvent savoir que les Dieux existent, que toute la beauté du monde, c'est à eux qu'ils en sont redevables.

Cependant, un obstacle se dresse rapidement si l'on élit cette thèse. En effet, si les hommes vivent déjà dans l'opulence et le bonheur pourquoi auraient-ils besoin des Dieux⁶⁷ ? C'est que toute cette opulence, ce bonheur, n'est en fait qu'artificiel, ce n'est qu'un appareil de bonheur, au pire de l'ostentation. Le vrai bonheur, le bonheur suprême qui sera l'objet des deux *Ethiques*, est de vivre en essayant

67 Nous verrons que nous sommes en présence d'une autre tradition religieuse, c'est la conception iranienne que reprendra PLATON à la fin de sa vie. C'est celle aussi que suivra F. NIETZSCHE. Pour F. Nietzsche, ceci n'est rendu possible que par la reprise d'une ancienne doctrine ésotérique issue du mazdéisme. Les textes mazdéens de l'Iran de l'époque sassanide (et peut-être aussi les textes antérieurs, ce qu'il conviendrait de vérifier) expliquent que le monde durera 9000 ou 12 000 ans, selon qu'il existe deux ou trois trimillenniums avant le déroulement du monde. Le deuxième ou troisième trimillennium engage le cycle total et l'homme ; enfin, le troisième ou quatrième verra l'avènement de la fin du cycle global, par l'avènement de la figure de Zarathoustra. A ce sujet, W. JAEGER nous donne les informations suivantes (op. cité, p.132) : «A partir de cette époque, l'Académie s'intéressera vivement à Zarathoustra et à l'enseignement des Mages. L'élève de Platon, Hermodore, examina la religion astrale dans sa Mathématique ; il en dérivait par étymologie le nom Zarathoustra, en déclarant que ce nom signifie «Adorateur des étoiles».». On sait, enfin, que cette phase marque la fin de la lutte entre le bien et le mal, la fin de la lutte entre Ormuzd (le bon qui deviendra Zeus) et Ahriman (le mauvais qui deviendra Hadès).

d'atteindre la partie de son âme qui est en prise avec le divin et c'est d'ailleurs par cette démonstration qu'Aristote achèvera sa lettre⁶⁸ :

«Rien de divin ou de bienheureux n'appartient donc aux hommes, à part cette seule chose digne d'être prise au sérieux : ce qu'il y a en nous d'intelligence et de sagesse. En effet, parmi les choses qui sont nôtres, celle-là paraît être la seule immortelle, la seule divine.»

Arrivés au terme de cette lecture du *Protreptique*, il convient de résumer ce que nous venons d'apprendre sur cette première conception du temps. Si l'on suit cette voie, c'est bien l'éternité qui serait antérieure à la temporalité humaine. Une connaissance de l'éternité serait nécessaire au gouvernement de l'âme pour que, quand celle-ci décide de se temporaliser singulièrement, elle soit conduite selon des règles bonnes, conduisant à la construction du Bien au sein de la Cité. Mais, il est surtout important de souligner qu'il existe un moment, un passage, un «rite» qui permet à l'homme de prendre conscience que c'est lui qui produit le temps. Dès lors, on peut avancer que les mythes platoniciens développés insistent sur un moment crucial où l'homme prendrait conscience que le temps n'est pas ce qui lui est extérieur, comme le pensent les autres hommes, mais qu'au contraire l'appropriation de celui-ci fait de lui un philosophe qui sait se gouverner par lui-même. Encore inscrit dans la tradition pythagoricienne et sous l'influence de la pensée tardive de Platon, qui était celle de toute l'Académie, Aristote admet donc qu'il est possible d'avoir accès à une contemplation immédiate ou initiale qui guiderait les pas de l'homme une fois pour toutes. Cette contemplation est celle du Ciel, seul lieu où réside depuis toujours une constante de temps, un cycle permanent dont le comportement du philosophe est le reflet. Mais le Ciel est également, pour le Stagirite, la métaphore la plus compatible avec la nature du divin. Imiter le Ciel c'est donc, de la même manière, imiter la nature de Dieu ; c'est avoir accès à la nature divine qui est en nous et que le sage se doit de copier pour atteindre l'*excellence* du bonheur, la vie la plus parfaite.

Voilà, compendieusement, ce que l'on peut dire de cette première conception du temps. Soulignons, afin de poser le premier jalon de notre problématique, que c'est cette conception temporelle initiatique qui rendra compte du temps circulaire. On tentera de situer son origine historique au sein de l'univers poétique et mythologique. Nous verrons alors si cette vision temporelle a une source astronomique

68 Ed. Follon, p. 42, trad. Pelletier, p. 16, Jamblique, VIII, 48. 9-13.

précise. Mais, avant tout, il convient de faire état de la deuxième conception du temps développée dans cette lettre. Il semble en effet que plusieurs passages peuvent nous incliner à penser qu'il existe d'autres conceptions sur le temps non réductibles à la vision initiatique mentionnée. Nous pensons que ces premières réflexions témoignent de l'ébauche d'une véritable pensée singulière du temps au sein de la philosophie aristotélicienne. C'est ce que nous proposons de monter maintenant en commentant quelques extraits de cette lettre.

b. De la temporalité à l'éternité : de la sagesse dans la durée.

La deuxième conception du temps développée dans cet écrit est celle qui place l'éternité au bout de la temporalité. L'éternité n'est plus ce qui déclenche une série, mais ce qui la ponctue, si l'on veut bien maintenir cette comparaison mathématique ; c'est son achèvement pour le dire sans comparaison. L'éternité est donc dans l'instant final qui achève l'ensemble du temps passé : c'est la question de la mort des humaines conditions. Nous avons là le terreau sur lequel le Stagirite viendra appuyer sa conception temporelle tout entière, conception qui sera ensuite nouée autour du concept d'entéléchie⁶⁹. Or, cette conception n'est plus platonicienne dans la mesure où l'âme semble périr en même temps que le corps⁷⁰. Par là, on doit comprendre que c'est la conception d'une vie après la mort qui est rejetée et avec elle la doctrine de la réincarnation. Que tout cela soit

69 L'entéléchie (*εντελεχεια*, *entélékheia*) rend compte du futur. Disons simplement, dans le cadre de cette introduction, que la notion d'entéléchie n'implique nullement une relation univoque entre le futur et le devenir (téléologie) et n'implique pas davantage la notion théologique de *Providence* et encore moins la notion protestante tardive de *progrès*. Aussi, peut-on se contenter, ici, du questionnement suivant que propose SOPHOCLE : «*Les hommes ont loisir de connaître beaucoup de choses en les voyant ; mais l'avenir, il n'est pas de devin, avant de l'avoir vu, qui connaisse ce qu'il sera.*», *Ajax*, vv. 1418-1420, trad. J. Grosjean.

70 Sur le dualisme platonicien, un petit article du canadien Thomas More ROBINSON analyse simplement mais non moins clairement cette conception, «*Caractères constitutifs du dualisme âme-corps dans le corpus platonicum*», *kairos kai logos*, 11, 1997, pp. 1-28.

radicalement anti-platonicien, c'est ce que nous allons démontrer maintenant.

En premier lieu, Werner Jaeger nous dit à ce sujet⁷¹:

«A côté de l'opinion platonicienne selon laquelle l'âme se souvient de l'autre monde, il pose que l'âme se souvient de ce monde ci.»

Aristote met donc fin au temps traditionnel, au temps cyclique, au temps de la métempycose. Ce temps dans lequel les âmes sont prises, enlacées dans un cycle universel où elles ne sont que de passage dans un corps. C'est alors d'un temps de l'âme qui est corrélatif d'un temps du corps dont il sera question dans ce développement. L'âme est soumise au même temps que le corps. C'est pourquoi la sagesse ne peut être atteinte qu'à la fin d'une vie humaine, à la fin de sa vie biologique humaine. Voilà une conception du temps que gardera Aristote, sa vie entière, c'est-à-dire jusqu'à la fin de sa vie. Nous avons là la première ébauche du concept d'entéléchie aristotélicien ; le premier essai d'un couplage entre l'âme et le corps, couplage que sa conception entéléchique ne cessera de nouer dans un essai philosophique qui frôlera la perfection⁷². Toutefois, si la figure du cercle du Ciel offrait d'emblée une continuité au temps platonicien, comme nous l'avons dégagé au sein du mythe de la caverne, comment le Stagirite va-t-il rétablir la continuité de celui-ci s'il abandonne cette analogie ? D'où pourra bien provenir la propriété de continuité nécessaire à la permanence tant du Ciel que des phénomènes physiques ? Comment ensuite rendre compte du continu temporel qu'est la *durée* des humaines conditions et plus encore de ses institutions ? Nous analyserons ces questions plus théoriquement dans notre prochain livre. Avant tout, rendons compte du temps général dont fait mention Aristote au sein de cet écrit. Essayons de saisir cette conception du temps au sein de son contexte historique, avant de la propulser dans le domaine théorique.

71 Werner JAEGER, op. cité, p. 50.

72 La conception entéléchique aristotélicienne est d'emblée nouée avec le rapport qu'entretient le corps avec son âme. Si l'âme, comme le corps, meurt, alors il n'y a plus antériorité formelle de l'âme sur le corps. Ce qui nous vaudra cette synthèse du *De l'Ame*: «*Mais puisque aussi c'est un corps de telle qualité - ayant en effet la vie - le corps ne sera pas l'âme ; car le corps n'appartient pas aux réalités qui sont selon le sujet, mais il est plutôt sujet et matière. Nécessairement donc, l'âme est substance comme forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance. Or la substance est acte. L'âme est donc acte d'un corps de cette qualité.*», II, 1 412a 16-22, trad. J. Tricot.

Le Stagirite admet d'abord qu'il y a un certain «processus» de perfectionnement dans les humaines conditions ? En effet, on constate que la vie humaine va de l'enfant sans lois pour guider ses actions à la sagesse qui est proche de la mort. Le temps serait-il le seul garant d'une telle évolution ? Voyons ce que nous dit le Stagirite. Sur l'enfant, il est avancé qu'il est dénué de sagesse, il reprend l'expression populaire⁷³:

«...pas de couteau à un enfant !»

Les adultes sans culture sont, pour lui, comparables à des esclaves⁷⁴ qui ne font que faire des choix par imitation. Il reprend, toujours selon Werner Jaeger, un extrait d'un des papyri d'Oxyrhynque retrouvés en Egypte⁷⁵:

«*Tout comme un homme serait ridicule s'il était intellectuellement et moralement inférieur à ses esclaves, ainsi il nous faut penser qu'un homme est misérable si ses biens ont plus de valeur que lui-même... La satiété engendre la licence, dit le proverbe. La vulgarité jointe au pouvoir et aux biens engendre la folie.*»

Précisons que dans la *Constitution d'Athènes* Aristote prête à Solon la reprise de ce proverbe en le couplant davantage avec la sphère politique, ce qui semble plus conforme au sens initial qui se dégage ici de l'original⁷⁶. Mais, dans sa missive, le sens littéral peut être conservé ; les enfants sont bien le premier stade d'une évolution qui mène à la sagesse et dont la hiérarchie sociale doit refléter les strates. Le plus sage sera nécessairement le plus vieux et par conséquent il devra se situer en haut du pouvoir. Enfin, la vieillesse, même sans véritable culture, semble donner à l'homme une certaine autorité. Dans tous les cas, avance Aristote, si l'homme est proche de sa fin, il est nécessairement proche de son accomplissement et par voie de

73 Ed. Follon, p. 12, la traduction de Pelletier, qui suit celle de Chroust, introduit une paraphrase de Stobée (III, 3.25), p. 3 : «*Le proverbe «Pas de couteau pour un enfant !» veut dire de ne laisser aucun pouvoir aux mains des méchants.*». Afin de ne pas entrer dans des querelles philologiques, nous n'avons cité que des fragments retrouvés dans le *Protreptique* de JAMBLIQUE, c'est la raison pour laquelle nous ne croyons pas nécessaire de suivre la paraphrase de STOBEE.

74 Le même terme désigne en grec, comme en latin, l'enfant et l'esclave, «*pais*»: *puer*. Nous sommes là dans un même registre de neutralité de l'enfance, *Les Athéniens à la recherche d'un destin*, p. 187.

75 Werner JAEGER, op. cité, p. 56 (note 6, p. 435). Nous reprenons l'extrait donné par W. Jaeger, (fragment 57 du *Pap. Oxyrh.* Vol. IV, pp. 83 sq.) dont une partie seulement a été divulguée par ARISTOTE.

76 ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, XII, 2, Les Belles Lettres, 1996, p. 23.

conséquence il doit y avoir quelque chose de Bien en lui. Il y aurait donc une certaine préséance du corps sur l'âme, au regard de ce qui est en train d'*advenir*, ce qui est aux antipodes de la conception platonicienne que nous avons développée peu avant. Voici comment Aristote nous fait part de son argumentation⁷⁷ :

«D'autre part, l'accomplissement naturel est ce qui s'accomplit naturellement en dernier lieu dans l'ordre de la genèse, quand la genèse s'effectue continûment. Aussi est-ce d'abord ce qui relève du corps humain qui arrive à l'accomplissement, puis c'est ce qui relève de l'âme (c'est-à-dire que l'accomplissement du meilleur vient toujours, en quelque sorte, au terme de la genèse). Donc l'âme vient après le corps, et ce qui, parmi les qualités de l'âme vient en dernier lieu est la sagesse. Car nous voyons que c'est naturellement la dernière chose à être engendrée chez les hommes. Et c'est pourquoi la vieillesse fait valoir ses droits sur ce seul bien.»

Si l'on suit cette lettre littéralement, il faut considérer en premier lieu que la nature humaine suit une direction temporelle qui va de la naissance à la mort⁷⁸. Cette temporalité est ensuite divisée en deux temps qui sont corrélatifs : le temps du corps et le temps de l'âme. C'est parce que ces temps sont pour ainsi dire «homogènes» que

77 Ed. Follon, p. 16, Jamblique, IX 51. 16-52. 5. Conscient de l'importance capitale de ce fragment pour le reste de notre démonstration, nous donnons la traduction de Y. Pelletier qui conserve ce sens intégralement, je cite p. 5: «# 18... *En outre, la fin assignée par nature à un être, c'est ce qui, à observer sa génération, est de nature à s'accomplir en dernier, une fois que tout le processus de cette génération s'est complété sans interruption. Ainsi, c'est d'abord ce qui concerne le corps des hommes qui prend fin, et seulement plus tard ce qui concerne l'âme ; toujours, de toute manière, la fin du meilleur arrive plus tard dans la génération. Donc, l'âme vient plus tard que le corps, et pour ce qui concerne l'âme, c'est la sagesse qui vient en tout dernier lieu. Nous voyons bien, en effet, que c'est là ce qui, par nature, vient en tout dernier lieu chez les hommes; c'est bien pourquoi c'est celui-là seul, entre les biens, que le vieil âge se réserve.»* Cette équitance entre corps et âme peut être pondérée par le fragment # 21 de Pelletier ; toutefois ni Choust, ni Ross ne retiennent ce fragment qui provient pourtant de Jamblique, cf. note 13, p. 6. Seuls donc le fragment # 32 : «*Or l'âme est supérieure au corps, puisqu'elle est par nature plus apte à commander.*» (Jamblique, VI, 38. 14-15) et le fragment # 57 : «*Ceci étant, l'âme est supérieure au corps, car elle est davantage apte à diriger...*» peuvent venir pondérer cette approche.

78 Cette préséance, ce n'est rien d'autre que le respect de la vie humaine, et plus généralement, chez le Stagirite, de la vie biologique qui comprendra toutes les espèces non-humaines (animaux, végétaux). La vie est antérieure à toute pensée, c'est pourquoi l'étude des animaux et des plantes est l'une des plus belles manifestations de ce sentiment respectueux envers la vie. Nous renvoyons à son *De Longitudine et brevitate vitae*, in *Parva Naturalia*, Vrin, 1951, pp. 119-129.

l'évolution de l'un entraîne l'évolution de l'autre ; c'est-à-dire qu'il est impossible que la sagesse, fin du temps de l'âme, soit au début du temps de la nature charnelle, dans l'enfance. De même, réciproquement, il est impossible que la fin du corps de l'homme ne s'accompagne pas d'une certaine sagesse ; il est impossible que l'homme vieux ait une âme d'enfant dépourvu de règles. Or, si l'évolution génétique de l'homme est naturelle, comment la sagesse culturelle aura-t-elle le loisir de se développer ? Si le temps est un critère nécessaire, il n'est aucunement suffisant⁷⁹. L'âme se développe grâce à l'éducation, ce qui est la condition minimale de l'acquisition du bonheur, nous enseigne ici le Stagirite. Et, si l'animal acquiert rapidement une certaine autonomie vitale, l'homme, lui, doit multiplier les arts pour assurer sa subsistance de manière continue et jusqu'à son terme biologique⁸⁰:

«Un exemple immédiat est celui des genèses : n'est-il pas vrai que certaines semences, en quelque terre qu'elles tombent, germent sans protection, alors que d'autres ont en outre besoin de l'art du cultivateur ? A peu près de la même façon aussi, certains animaux assument par eux-mêmes toute leur nature, alors que l'homme a besoin de beaucoup d'arts pour sa préservation, aussi bien lors de la genèse première, que, plus tard, pendant la nutrition.»

Parmi les choses engendrées, le jeune Aristote distingue celles engendrées par nature et celles engendrées par un art qui toutes deux tendent vers un but, (quant à celles engendrées par le hasard, elles en sont dépourvues). La Nature tend vers un but supérieur à l'art humain puisque les arts se contentent d'être une simple imitation de la

79 Cependant, si vraiment l'évolution entre ces deux temps est corrélative, à quoi bon enseigner la sagesse à des jeunes gens alors que leur temps naturel ne leur permet pas cette acquisition ? PLATON répondra que l'enseignement de la sagesse et de la philosophie ne peuvent être possibles qu'en construisant des mythes. Nous n'en voulons pour preuve que ce passage où PROTAGORAS s'interroge sur cette question, en présence de Socrate : «Voulez-vous que je vous présente cette démonstration, vieillard parlant à des jeunes gens, sous la forme d'un mythe, ou sous celle d'un discours explicatif ?» et Protagoras de se répondre : «...il me semble qu'un mythe sera plus agréable.», PLATON, *Protagoras*, 320c. ARISTOTE, de son côté, en conformité avec sa conception de la puissance, défendra qu'il est préférable de leur donner une «capacité à» devenir sage. Au Lycée, les cours du matin étaient adressés aux membres de l'Ecole qui étaient susceptibles d'accomplir un tel devenir philosophique, W. JAEGER, op. cité, p. 326.

80 Ed. Follon, p. 15, Pelletier, p. 4, Jamblique, IX, 49. 26-50.12.

Nature⁸¹. C'est pourquoi l'homme, afin d'atteindre la fin ultime de l'éducation qui est la sagesse, doit multiplier les arts pour parvenir à sa pleine autonomie, comme les choses naturelles qui assurent leur propre subsistance⁸². Nous avons là la raison pour laquelle la philosophie ne peut être autre chose qu'une synthèse générale des autres arts. L'homme, pour être sûr de bien assumer la pleine *autarcie* de son âme, doit maîtriser l'art des arts particuliers : la philosophie. Une deuxième raison explique cela, c'est l'histoire elle-même de la philosophie, qui est le dernier art chronologiquement né à Athènes. La fin étant aussi l'accomplissement d'une chose, que la philosophie soit née après les autres arts, montre clairement que c'est l'art par excellence, l'accomplissement total des autres arts particuliers.

Nous voyons donc la conception temporelle du Stagirite se consolider et par là-même s'éloigner davantage de la pensée platonicienne. Le temps de l'âme est corrélatif du temps du corps. De là découle nécessairement l'idée selon laquelle il n'y a plus de temps cyclique en son sein. Ce sera, pour ainsi dire, le principe fondamental de l'édifice éthique du Stagirite. On doit saisir que tout cela n'est rendu possible que par la permanence du corps qui soutient la durée culturelle sur laquelle, nous le verrons, le caractère habituel (*éthos* : éthique) de l'homme pourra s'inscrire. Le tout étant enveloppé par le respect premier et fondamental de la vie humaine, laquelle s'inscrit dans la vie biologique plus globale où règnent également les animaux ou encore les végétaux⁸³. De ce fait, on peut comprendre que le Stagirite fasse entrer les humaines conditions dans un intervalle entre naissance et mort, ce sera la durée propre d'une éthique possible. Mais, plus encore, c'est la fin qui va ordonner le déroulement d'une série temporelle. Ceci est valable pour le temps de l'homme, en relation

81 On trouvera une bonne introduction à cette question dans l'ouvrage de M. Crubellier & P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Seuil, Essais, 2002, pp. 235-260.

82 Cet idéal d'autarcie, qui était véhiculé par la culture essentiellement athénienne, est parfaitement exprimé par un passage de sa *Politique* : «*De plus, la cause finale et la fin, c'est ce qu'il y a de meilleur; or se suffire à soi-même est à la fois une fin et ce qu'il y a de meilleur.*», I, 2, 1252b 8, trad. Jean Aubonnet.

83 Il est remarquable, à cet égard, que lorsque ARISTOTE analysera le champ du politique, il n'en conservera pas moins le terme de *zôon politikon*, l'animal de sa *Politique*, l'homme dans la cité, conservera donc toujours un ancrage au sein de sa dimension biologique, dimension qu'il partage avec les autres espèces de la Nature, *Ethique à Nicomaque*, I,5, 1097b 11, IX, 9, 1169b 18, VIII, 14, 1162a 17-18, *Ethique à Eudème*, VII, 10, 1242a 22-23 ; *Politique*, I, 2, 1253a 7-8.

avec son corps, mais aussi pour l'histoire, comme le montre le statut de la philosophie lui-même. Ce qui est le plus parfait est nécessairement à la fin, c'est pourquoi la philosophie est incontestablement l'art par excellence. En somme, la «fin» est l'accomplissement de toute chose, c'est le point initial qui peut nous faire comprendre que, si cette philosophie est une défense de la continuité temporelle qui culminera dans le concept d'*habitude* au sein de son *Ethique*, l'analyse de cette «fin», qui ordonne toute cette temporalité, nous replongera de nouveau dans l'éternité...⁸⁴ Si, au sens étymologique, le terme grec «entéléchie» (*en-tel-echia*) signifie en français «ce qui possède la fin», reste que ce sens sera impossible à déterminer si nous ne savons pas de quelle «fin» (*télos*) Aristote s'est fait le défenseur. L'analyse de la conception temporelle du Stagirite ne peut donc faire l'économie d'une compréhension fondamentale du concept d'entéléchie et cette conception elle-même sera nécessairement suspendue à des considérations finales. Compte tenu de l'ampleur de cette problématique, nous tenterons de poser quelques garde-fous en encadrant cette dernière par une analyse historique. C'est précisément ce qui justifie le travail présenté au sein de cet ouvrage. Pourquoi ne pas analyser d'emblée les concepts aristotéliens ? Parce qu'avant tout Aristote était un grand témoin de son époque et un grand historien. L'ensemble de ses concepts est donc toujours porteur de dimensions historiques et sociologiques profondes. Passer outre ces dimensions, ce serait condamner son travail à la logique, à la connotation. Or, Aristote, comme l'ont souligné la plupart des commentateurs, est un philosophe réaliste. Il convient

84 Que la mise en place des concepts gémeaux de «puissance» et «acte», qui rendent compte du concept d'«entéléchie», s'effectue bien dans cette lettre, voilà qui n'est pas une thèse projetée par nous sur son contenu pour les besoins de la démonstration... Tout cela est encore plus explicite si l'on donne la valeur qui lui revient au fragment suivant : « # 80. Si on parle d'user de quoi que ce soit, donc, cela va comme suit : si la puissance est rapportée à un acte unique, on en use quand on fait justement cela; mais si on la rapporte à plusieurs actes, on en use quand on exécute le meilleur. Par exemple, pour les flûtes, on en use soit simplement quand on joue, soit quand on en joue au mieux. Il en va pareillement pour les autres activités. Ainsi, on doit affirmer qu'user d'une puissance, c'est le fait de celui qui en use correctement plutôt que de celui qui en use tout court, car c'est ce à qui appartient par nature une puissance que revient d'en user bien et exactement.», Pelletier, p. 13, Jamblique, XI, 57.23-58.3. Cf. également # 75. «Manifestement, vivre se dit en deux sens : en rapport à sa puissance et en rapport avec son actualité.».

donc de «réaliser» son concept de temps, ou pour le dire comme les linguistes modernes, de le «dénoter» au sein de son univers.

Mais revenons désormais à la problématique que nous avons souhaité développer autour de ce texte. Nous avons dégagé une conception du temps radicalement différente de celle présentée dans la première partie. Le temps de l'âme du philosophe n'est plus déclenché par une connaissance antérieure, par une certaine vision de l'éternité, mais bien au contraire, l'éternité semble au bout de la course des humaines conditions. Le tout et l'achèvement temporel sont consubstantiels. C'est pourquoi la vision d'une certaine totalité, le Bien qui est corrélatif au bonheur et à la sagesse suprême, ne pourrait être acquise qu'après un long cheminement dans le temps humain. La véritable sagesse est donc nécessairement consubstantielle avec la vieillesse. Toutefois, reste que l'on est en droit de se poser les questions suivantes : comment ordonner cette fin par rapport au mouvement continu du temps ? Comment penser le concept d'entéléchie au regard des humaines conditions ? Plus encore, l'âme humaine est-elle engagée dans le temps ? Existe-t-il un devenir de l'homme dans le monde dans lequel il s'inscrit ? Peut-on véritablement parler d'un futur abstrait, comme s'il existait une sorte d'*Âme du monde* ? En d'autres termes, comment Aristote, à partir des prémisses posées dans ce *Protreptique*, va-t-il rendre compte du temps et en particulier de sa continuité ?

Dans la partie qui va suivre, nous proposons de venir expliciter la division que nous avons utilisée afin de rendre compte de ce commentaire. Il y aurait un temps qui serait de l'ordre de l'initiation et dont Platon serait le défenseur. Ce temps serait circulaire, comme l'est la marche des astres sur leur orbe. C'est la notion de circularité du temps qui en garantirait la permanence, c'est-à-dire la continuité. D'un autre côté, Aristote serait le premier philosophe à modéliser une conception du temps strictement philosophique. Si c'est bien le cas, peut-on déterminer les sources qui seront au fondement de son analyse ? Quels sont véritablement les emprunts effectués par le Stagirite afin d'arriver à une telle modélisation du concept de temps ? Son intuition est-elle philosophique, théologique ou encore poétique ? Nous tenterons, en premier lieu, de donner corps au temps grec lui-même par le truchement d'une approche historico-sociologique afin de déterminer les sources aristotéliennes. En cela, nous ne ferons que

reprendre la méthodologie proposée par Pierre-Maxime Schuhl qui avançait⁸⁵ :

«Pour donner sa vraie valeur à la pensée des philosophes d'un pays et d'une époque déterminée, il faudrait d'abord pouvoir la situer par rapport aux périodes précédentes, la replonger dans les milieux sociaux au sein desquels elle se développa.»

Soulignons que la méthode *historico-sociologique*, telle que la développera Pierre-Maxime Schuhl, ne doit pas être confondue avec la méthode *historico-comparative* en usage au sein de la philologie et sur les cendres de laquelle le linguiste Ferdinand de Saussure viendra asseoir la linguistique moderne. Loin de constituer un *déterminisme* conceptuel, cette méthode ne fait que lever le voile sur les *conditionnements* qui pèsent sur la marche conceptuelle tout en lui offrant ses conditions *a priori* d'existence⁸⁶.

Nous aborderons d'abord les conceptions temporelles des poètes épiques et tragiques. Ensuite, nous analyserons le temps circulaire au sein de la mythologie d'Hésiode et dans la théophanie orphique. Enfin, nous quitterons le temps circulaire en abordant l'héritage ionien de la pensée du Stagirite. L'approche platonicienne du temps ne sera pas négligée au sein de cet essai, pour autant que nous réussirons à la libérer des pensées mythologiques auxquelles elle semble enchaînée de manière irréversible. Nous verrons alors le temps aristotélicien se dégager de manière progressive de son environnement culturel et de son héritage historique, avant de l'analyser de manière plus analytique dans notre prochain livre. Cependant, n'engageons pas de manière trop hâtive de divisions entre histoire et modélisation philosophique, dans la mesure où nous verrons que la plupart des questions que nous soulèverons au sein de cette approche *historico-sociologique* se retrouveront au niveau philosophique et métaphysique. La métaphysique tend toujours à rebours conceptuel vers le réel. C'est la raison pour laquelle, par exemple, le Stagirite sera aussi passionné, au niveau éthique, par les proverbes... Plus logiquement, notre approche *historico-sociologique* offrira un cadre de réflexion à notre

85 Voir la préface de la thèse de doctorat de Pierre-Maxime SCHUHL publié sous le titre *Essai sur la formation de la pensée grecque...*, ouvrage déjà cité, p. XI.

86 Ces deux conceptions se rejoignent cependant autour d'un point commun, le refus de partir de la langue afin d'envisager le concept. Ferdinand de SAUSSURE avancera, en effet, je cite : «...c'est une mauvaise méthode que de partir de mots pour définir les choses.», *Cours de linguistique générale*, éd. Tullio de Mauro, Payot, 1972, p. 31.

problématique. Elle procurera une sorte de somme des possibles qu'il nous reviendra de réduire afin d'isoler, à la manière de l'approche scientifique, le concept visé : le concept d'entéléchie. Répétons-le, le concept d'entéléchie est le noyau dur de la conception temporelle de cette philosophie, il en est le soleil pour prendre une métaphore héliocentrique, la terre à suivre d'autres modèles...

Après avoir enraciné notre problématique dans le corpus, en commentant le premier texte du Stagirite qu'est le *Protreptique*, envisageons désormais l'introduction de cette dernière au sein de son environnement sociologique et historique. Ce faisant, nous mentionnerons plusieurs textes aristotéliens mineurs dont les témoignages historiques seront autant de bornes qui baliseront notre parcours philosophique.

II. LE TEMPS DANS LA POESIE GRECQUE
TRAGIQUE & DANS LA POESIE EPIQUE
D'HOMERE.

LE TEMPS CIRCULAIRE INTROUVABLE.

