

New Europe College Yearbook 1994 – 1995



IRINA BĂDESCU
VIRGIL-IONEL CIOCÂLTAN
VIRGIL CIOMOȘ
ANDREI CORNEA
ANDREI KERTESZ
OANA SĂLIȘTEANU CRISTEA
ELENA SIUPUR
DAN SLUȘANSCHI
ROXANA SORESCU
CĂTĂLINA VELCULESCU

New Europe College Yearbook 1994–1995

IRINA BĂDESCU
VIRGIL-IONEL CIOCÂLTAN
VIRGIL CIOMOȘ
ANDREI CORNEA
ANDREI KERTESZ
OANA SĂLIȘTEANU CRISTEA
ELENA SIUPUR
DAN SLUȘANSCHI
ROXANA SORESCU
CĂTĂLINA VELCULESCU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Cover design
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Editors
HORTENZIA POPESCU
DANIELA ȘTEFĂNESCU
VLAD RUSSO

© Humanitas & New Europe College, 1998

ISBN 973-28-0873-X

New Europe College can be found at
Str. Matei Voievod 18, 73222 București 3
Tel/Fax: +(40) 12107609/16425477
e-mail: nec@ap.nec.ro

Contents

IRINA BĂDESCU

Le froumain dans (tous) ses états

7

VIRGIL-IONEL CIOCÂLTAN

Die Kreuzzüge und ihr mongolisches Spiegelbild

33

VIRGIL CIOMOȘ

Temps et éternité

55

ANDREI CORNEA

De la comparaison des cultures

95

ANDREI KERTESZ

Provinzielle Kunst

153

OANA SĂLIȘTEANU-CRISTEA

Official Power Discourse in Post-totalitarian Romania

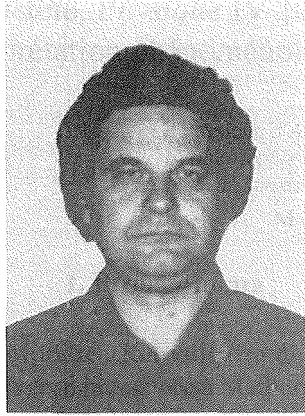
(December 1989 – October 1995)

179

ELENA SIUPUR

Die deutschen Universitäten und die Bildung der Intelligenz in Rumänien
und den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert

211



VIRGIL CIOMOȘ

Né à Deva en 1953

Docteur en philosophie (1998)

Lecteur à la Faculté de philosophie de l'Université « Babeș-Bolyai » de Cluj

Dirige les maîtrise en philosophie française à la même université

Membre correspondant de la Société « Philippe Merleau-Ponty » de Paris

Participation à de nombreux colloques et séminaires

en Roumanie et en France

Essais publiées dans des revues philosophiques roumaines et françaises,
notamment sur la pensée de Heidegger et d'Aristote

Adresse: Facultatea de Istorie și Filozofie, Secția de Filozofie
Universitatea „Babeș-Bolyai“

Str. M. Kogălniceanu 1, 3400 Cluj-Napoca, România

Tel. + (40) 64190118 .

Temps et éternité

Aristote, *Physique* IV 10–14
– Interprétation phénoménologique –

« La *Physique* d'Aristote est le livre fondamental de la philosophie occidentale, un caché et, par conséquent, jamais assez interrogé par la pensée. »

MARTIN HEIDEGGER, *De l'essence et du concept de Phýsis*

I. Prolegomena

1. **Aristote et la compréhension vulgaire du temps** — Formulée déjà en 1924 lors d'une conférence prononcée à Marburg, la thèse heideggérienne sur la compréhension vulgaire de la temporalité allait être pleinement précisée dans le chapitre 81 de *Sein und Zeit*. Elle y apparaît comme un commentaire en marge de la définition qu'Aristote donne au **khronos** dans sa *Physique* — « le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur¹ ». L'attention de Heidegger est attirée cette fois par le sens de l'intervention du nombre dans la définition — « le temps est le DÉNOMBRE² » — et par l'affinité dont témoignait Aristote même entre celui-ci et l'instant (« maintenant »)³.

Il est évident que, en insistant sur l'importance de l'acte de comptage dans la perception du temps, Heidegger prépare le terrain pour la mise en discussion du thème de l'**intra-temporalité** et, de cette manière, pour une conclusion qui s'ensuit immédiatement: la *Physique* d'Aristote se maintient dans les limites de la compréhension vulgaire de la temporalité. Car, chose évidente, la répétition simultanée des instants et des nombres institue l'intervalle **in-défini** de la présentification du « maintenant », une sorte de **laps temporel** dans lequel, quoiqu'une succession existe, les instants ont la même « importance » dans l'**in-différence intra-temporelle** de l'anonymat — **das Man**. Or, une telle **in-différence ontologique** se traduit par l'**in-finitude** et elle a pour effet le blocage définitif de l'accès à la temporalité originaire: « La thèse capitale de l'interprétation vulgaire du temps, selon laquelle le temps est “infini”, manifeste de la façon la plus saisissante le nivellement et le recouvrement du temps du monde⁴. » La chance de récupérer la nature **ek-statique** de la temporalité semblait fatalement perdue. Le cas Aristote était, pour le moment, classé.

Et pourtant, l'année même de la parution de *Sein und Zeit*, Heidegger reprenait le commentaire des chapitres 10–14 de la *Physique* au sein du cours destiné au semestre d'été — *Grundprobleme der Phänomenologie*, cours publié en 1975, mais présenté toujours en 1927, dont Heidegger lui-même tenait à

souligner qu'il représentait une nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit*⁵.

2. La pré-figuration de la temporalité originare dans la *Physique* — Cette précision est très importante pour nous car elle nous certifie que, lorsqu'il analyse le problème de la temporalité dans la *Physique* aristotélicienne, Heidegger fait référence, autant dans *Sein und Zeit* que dans *Grundprobleme...*, à la même et unique chose. Nous allons donc voir en quoi consiste la « nouvelle élaboration » que le cours d'été 1927 nous révèle.

Nous observons, tout d'abord, un changement sensible de la tonalité générale du commentaire. Si dans *Sein und Zeit* les limites de la conception aristotélicienne du temps étaient regardées avec condescendance et, par conséquent, avec la distance qui en découle — « *La représentation vulgaire du temps a son droit naturel*⁶ » — le même traité aristotélicien réunit maintenant « les recherches de loin les plus compréhensives et effectivement thématiques du phénomène du temps lui-même⁷ ». Quant à l'auteur, il est littéralement honoré : « Aucune tentative pour découvrir l'énigme du temps ne pourra se dispenser d'un débat avec Aristote⁸. » Après avoir brièvement passé en revue les cinq chapitres concernés (*Physique*, IV, 10–14), Heidegger revient à une approche phénoménologique du texte. Mais à la différence de *Sein und Zeit*, où l'accent de son analyse est mis sur le DÉNOMBRÉ, dans *Grundprobleme...* il se concentre sur la deuxième partie de la définition aristotélicienne. Le résultat de cette nouvelle orientation est surprenant car Heidegger remarque tout de suite le statut essentiel de l'antérieur-postérieur dans le mouvement qui, en tant que « lieu » privilégié de la con-figuration du temps, dépasse les limites d'une compréhension vulgaire. En effet, bien que le DÉNOMBRÉ de la définition aristotélicienne montre que le temps est toujours quelque chose de ré-itéré et, par conséquent, in-différent du point de vue ontique — ce qui constitue, comme nous l'avons montré, l'essence de la conscience vulgaire du temps — la précision selon laquelle le comptage a lieu dans l'horizon totalement différencié de l'antérieur-postérieur est de nature à nous ouvrir la voie vers la temporalité originare. Car, dans sa qualité d'ek-stase du présent dans le passé et l'avenir, le temps authentique reste une expression de l'intervalle créé par la manière-même d'être de *Dasein* — *Sein-zum-Tode* — et, par la suite, il a toujours un commencement — « la naissance » — et une fin — « la mort » — comme autant d'éléments nécessaires à la constitution de l'historialité et, implicitement, de l'antérieur-postérieur⁹.

La mise en valeur de cet horizon ek-statique du comptage tient, nous dit Heidegger, du génie d'Aristote¹⁰ et elle oblige à une correction importante par rapport à ce qu'on avait affirmé dans *Sein und Zeit*. La voici, soulignée par l'auteur : « *dans la définition du temps, la provenance du temps dans son acception vulgaire, tel qu'il vient de prime abord à l'encontre, se trouve mise en lumière à partir de la temporalité*¹¹. » Il y a dans cette définition du temps une

double orientation. Par l'occurrence du nombre, elle ouvre la voie d'une conscience vulgaire du temps à l'intérieur de laquelle tout est « dans le temps » (intra-temporel), un temps anonyme et donc in-fini — le temps de la déréliction. En retour, par le fait même que le comptage a lieu dans un horizon pré-déterminé (de l'antérieur-postérieur) la définition aristotélicienne annonce la compréhension (authentique) du temps comme unité ek-statique, dont la réelle envergure doit encore être cherchée. Une telle circonstance, créée (il faut le dire !) par Heidegger lui-même, a déterminé les herméneutes à reprendre l'examen du rapport entre les deux visions temporelles d'Aristote¹². Après avoir évalué tous ces essais, Paul Ricœur devait conclure : « Je me garde de porter un jugement définitif sur l'interprétation de la conception aristotélicienne du temps¹³. » C'est un risque que, pour notre part, nous assumerons. Bon gré, mal gré.

II. L'aporétique du temps

1. Le temps exotérique — La démarche aristotélicienne consacrée au concept du temps débute par une première partie aporétique. Elle a en vue de présenter les principales difficultés que soulève le sujet.

1.1. Première aporie du temps — Il faut d'abord s'interroger sur la manière d'exister du temps. Une analyse du problème, fût-elle la plus sommaire, démontre que le temps a une existence obscure.

1.1.1. Le passé et l'avenir comme *poté* — Et, en effet, « pour une part il a été [une fois] (*poté*) et n'est plus, pour l'autre il va être [une fois] (*poté*) et n'est pas encore¹⁴ ». Or, « ce qui est composé de non-être semble ne pouvoir pas participer à l'existence (*ousías*)¹⁵ » puisque l'existence de toute chose composée (tel le temps) suppose la présence d'au moins quelques-unes de ses parties. Si le passé et l'avenir représentent justement de telles parties, alors nous devons conclure que le temps lui-même ne peut avoir d'existence.

1.1.2. *Tò nÿn* et le présent — Le présent est-il par cela investi d'une signification spéciale par rapport à l'existence, tel que le sens commun semble nous le suggérer ? Aucunement, car « maintenant » — *tò nÿn* — n'est pas une partie du temps. Bien qu'Aristote ne développe pas ici le thème de l'instant, qui est traité ailleurs, l'explication surgit du contexte. Si l'instant n'était pas une limite mais une partie du temps située entre « avant » et « après » il s'ensuivrait que, par cette qualité acquise, *tò nÿn* deviendrait quelque chose de divisible. Mais sa nature divisible suppose, à son tour, que le présent pourrait être, à un moment donné, limité dans sa limitation-même tel un « avant » et un « après », arbitrairement choisis dans l'intervalle défini de la sorte. « Maintenant » désignerait, dans ce cas, la même chose qu'« avant » et « après », ce qui contredit sa propre

définition. Si « maintenant » est une partie, les parties de cette partie seraient, paradoxalement, le passé et l'avenir. Mais « l'instant n'est pas partie, car la partie est une mesure du tout et le tout doit être composé de parties; or, le temps, semble-t-il, n'est pas composé d'instant¹⁶ ».

1.2. Deuxième aporie du temps — Pourtant, si le temps participe à l'existence, on peut supposer qu'il existe au moins un « maintenant ». Mais il faudra examiner s'il est le même (en succession) ou si, au contraire, il est différent.

1.2.1. La différence des instants — Posons, donc, que « maintenant » serait toujours autre chose. Alors, « comme aucune partie d'une succession temporelle ne coexiste avec aucune autre (sauf pour les parties qui sont l'une enveloppante, l'autre enveloppée, comme un temps plus court par un temps plus long) et comme ce qui actuellement n'est pas, mais a été auparavant, doit forcément avoir été détruit à un moment, de même aussi les instants ne coexisteront pas les uns avec les autres, et celui qui précède sera forcément toujours détruit¹⁷ ». Or, Aristote montre qu'il n'est pas possible qu'un « maintenant » antérieur se détruise *en soi* puisque cela signifierait que la destruction elle-même s'est produite dans un temps qui n'a aucune liaison avec un autre. Bien que séparées, « les parties » existent dans le même et unique temps (*en tō khronō*). L'instant ne peut être identique à « un point du point¹⁸ ». Car la discontinuité absolue entre antérieur et postérieur laisse totalement in-déterminé le problème du temps intermédiaire.

1.2.2. L'identité des instants — Les instants seraient-ils alors identiques? Certainement pas parce que toute chose divisible est, en fait, limitée dans sa continuité-même, ce qui signifie que le temps nécessaire du parcours est aussi limité. Or, les instants ne peuvent pas être identiques le long de tout leur parcours; ils doivent marquer au moins un « commencement » et une « fin », c'est-à-dire deux choses totalement différentes: « car l'instant est une limite, mais il est enveloppé dans un temps fini¹⁹ ». Le fait que l'antérieur-postérieur d'un laps temporel *déjà* orienté enveloppe perpétuellement l'instant confirme la thèse de Heidegger selon laquelle la compréhension vulgaire du temps est toujours *pré-*déterminée par l'horizon d'une temporalité authentique.

2. Synopsis exotérique de la doctrine du temps — Revenons au paragraphe clé de notre chapitre, celui dédié à la nature indivisible de l'instant (218a 6–8). La plupart des commentateurs ont considéré que ces lignes représentent soit une nouvelle aporie, soit une simple introduction à la suivante, celle de l'identité et de la différence des instants. Dans le commentaire de Ross, par exemple, elle apparaît en troisième position²⁰.

2.1. Le double sens de l'instant — Le seul commentateur moderne qui ait vu la liaison entre la première aporie — l'existence et l'inexistence des parties du temps en tant que passé et avenir — et les lignes ci-dessus paraît avoir été Victor Goldschmidt: « L'instant n'est pas une partie du temps. Car la partie a deux

propriétés: (a) elle mesure le tout, et (b) elle concourt à composer le tout (cf. *Métaphys.*, IV, 25). Or (en suivant l'ordre chiasique), (b) il ne semble pas que le temps soit composé d'instant^s puisqu'on avait assumé qu'il ne se compose que du passé et de l'avenir; «(a) quant à la deuxième propriété de la partie: il est vrai que" l'instant paraît "clairement" délimiter le passé et le futur, mais il n'est pas facile de voir si, ce faisant, il change ou conserve son identité: les deux hypothèses aboutissant à des conséquences inadmissibles²¹. » La particule *dé*, qui introduit le paragraphe, ne révèle donc pas une nouvelle aporie mais *complète* la première. Nous avons procédé de la même manière. Et pourtant, une différence importante apparaît en ce qui concerne la classification des apories. Goldschmidt croit que le thème commun des deux apories est constitué par le rapport tout/partie. Mais, la deuxième aporie ne parle aucunement de tout et de partie mais de l'identité/différence du temps, en tant que ré-itération des instants dans leur qualité d'antérieur et de postérieur. Le propos de Goldschmidt mènerait à la conclusion selon laquelle la première aporie parlerait seulement du passé et du futur comme des « parties » du temps, tandis que la seconde examinerait uniquement le présent — *tō n̄yn*. Or, cette conclusion annule justement la chose la plus importante qu'il avait découverte: le fait même que la première aporie concerne **les trois moments du temps**. Pour cette raison on peut se poser à juste titre la question de savoir si le texte d'Aristote ne nous révélerait pas **la même et unique aporie** du temps, mais à chaque fois **dans d'autres termes**, notamment en considérant d'abord le rapport tout/partie et ensuite celui identité/différence.

2.2. Poté et n̄yn — Pour mettre au clair ce problème il est nécessaire de traiter d'une manière aporétique non-différenciée tous les moments du temps, qu'ils soient passés, présents ou futurs. C'est, nous semble-t-il, la chose qu'on avait ignorée.

2.2.1. Reformulation de la première aporie — Reprenons donc. Dans leur qualité de *poté*, le passé et l'avenir sont les parties du temps. Mais l'un a déjà été et il n'est plus tandis que l'autre va être et n'est pas encore. Nous ajoutons à tout cela, comme le fait aussi Goldschmidt, que le présent non plus — *tō n̄yn* — ne peut exister puisqu'il n'est pas une partie du temps. La première aporie peut donc être reformulée compte tenu des trois moments temporels: si « être » signifie « être au moins une partie du tout » il faut accepter, d'une part, que les parties du temps — le passé et l'avenir — n'existent pas et, d'autre part, que le présent, qui semble exister, n'est pas une partie.

2.2.2. Reformulation de la deuxième aporie — Quoique le texte ne parle, en apparence, que du *n̄yn*, la deuxième aporie peut être aussi formulée dans les termes de passé-présent-avenir. Comme précédemment, Aristote commence, d'une manière significative, par le couple passé/avenir. En effet, quelles sortes de termes pourraient engager le rapport d'instant^s différents? Si le premier instant

est dénommé dans le texte par *tò próteron*²² — l'antérieur — le deuxième ne peut être que *tò hýsteron* — le postérieur. Par conséquent, *tò nŷn* revient dans le temps (*en tò khróno*) au même et unique *poté*, tel que le précise Aristote²³. Tout *nŷn* a été (passé) et peut être (futur) *poté*. Tout *poté* a été (passé) et peut être (futur) *nŷn*. Si l'antérieur et le postérieur étaient complètement différents, le temps n'existerait plus. Une différence temporelle absolue supposerait qu'un temps quelconque puisse être enveloppé par un tout autre temps, enveloppant. Entre les deux, aucun intermédiaire ne saurait pourtant exister. L'enveloppement même serait impossible car il engagerait deux *poté* si différents qu'ils ne sauraient plus porter le même nom. Or, la temporalité ne peut pas se situer sous le niveau d'une homonymie.

La deuxième aporie continue, comme la première, avec l'examen du présent — *tò nŷn*. Et si l'exposé débutait par la supposition que l'instant serait une partie (du temps), il avance ensuite celle de l'identité absolue des instants. L'identité entre l'instant présent et l'antérieur-postérieur revient pratiquement à un présent identique à soi-même. Mais l'identité avec soi du présent nie l'idée même de succession et, aussi, celle de l'« avant » et de l'« après », en tant que limites naturelles des choses. La deuxième aporie pourrait donc être reformulée de la manière suivante : si « être » signifie « être identique à soi en succession » il faut concéder que, d'abord, le passé et l'avenir — bien qu'ils se succèdent — sont différents et, ensuite, que le présent — bien qu'identique à soi-même — ne se succède pas à soi-même.

3. **L'unité du temps** — Le dénominateur des deux apories est le temps, dans ses trois *hypo*-stases, comme passé, présent et avenir. C'est lui qui assume l'unité de cette première partie du chapitre 10 et non pas une (ou quelques unes) de ses parties ni les critères qui sont mis en discussion. L'existence du temps s'annonce obscure dès le début. Mais l'existence peut toujours être exprimée chez Aristote par un synonyme, celui-ci n'étant autre que l'*Un*²⁴, sous ses deux aspects : le *tout*²⁵ (la première aporie) et l'*identité*²⁶ (la deuxième aporie). Nous récupérons ainsi le cadre originnaire de ce débat, c'est-à-dire le problème éléate, puis platonicien du rapport entre l'*Un* et le Multiple. Le fait que le temps a une existence obscure se traduit par ceci : 1. le passé, le présent et l'avenir constituent en un sens un tout et sont identiques, mais 2. ils ne peuvent être des parties de l'existence et sont différents. Voilà en fait deux affirmations aporétiques dont la vérité doit être acceptée **simultanément**.

4. **Temporalité et ipséité** — L'insistance avec laquelle Aristote revient sur la nature aporétique de la temporalité met en évidence son choix de principe pour un temps complètement articulé, synthèse (paradoxale) — *háma* — de ses trois moments. La solidarité des moments du temps confère à celui-ci un statut d'*ipséité* indispensable à une clarification préalable de la temporalité authentique, puisque, en effet, en termes heideggériens, l'unité des *ek*-stases

temporelles représente la condition *sine qua non* de la constitution du *Dasein* comme souci. Or, « les moments du souci ne sont nullement mis bout à bout, tout aussi peu que la temporalité elle-même se compose, “au fil du temps”, de l'avenir, de l'être-été et du présent²⁷ ». L'essence de la temporalité originnaire ne réside pas dans la *juxta*-position des « parties » hétérogènes mais dans l'unité de ses *ek*-stases²⁸. Le Stagirite n'a donc pas réduit la temporalité au simple procès (vulgaire) de la présentification (d'une substance) puisque, comme nous l'avons vu, dans la *Physique*, le présent lui-même est fatalement affecté par les mêmes apories déjà connues. Le temps ne peut pas être une chose subsistante. En d'autres mots et en paraphrasant une célèbre formule de Hegel, **le temps est, mais il n'existe pas** (en tant qu'étant subsistant). À mesure qu'il avance, le texte aritotélien va amplifier et confirmer les conséquences de ce point de vue.

III. L'homonyme du temps et de l'éternité

1. **L'alternance fondamentale** — La seule réalité avec laquelle on peut mettre en liaison le temps est, croit Aristote, **le mouvement**. Bien qu'il soit unanimement reconnu qu'il y a simultanéité entre le temps qui s'écoule et le mouvement, les deux termes ne peuvent pas être confondus. Le temps et le mouvement sont identiques et différents.

1.1. **La différence entre le temps et le mouvement** — Il est facile de constater que le temps et le mouvement sont deux entités différentes. Il y a, d'après Aristote, une certaine universalité du temps qui fait qu'il ne dépend ni de l'objet qui se meut ni de la vitesse avec laquelle il se déplace²⁹. Évidemment, le temps peut être associé à la rapidité ou à la lenteur du mouvement, mais il n'est par cela ni plus rapide ni plus lent. À la fin du texte, Aristote nous propose une conclusion qui a suscité beaucoup de commentaires : le temps n'est défini par l'intermédiaire du temps ni d'après la quantité, ni d'après la qualité³⁰. P. F. Conen constate que cette phrase, loin d'éclaircir le problème, ne fait que l'embrouiller encore plus³¹. V. Goldschmidt nous propose la solution suivante.

Aristote fait mention dans la *Topique* d'un procédé spécial, appelé « substitution », qui est en mesure de prévenir les « définitions » *idem per idem*. C'est vrai, les termes qui entrent dans la définition du temps — « le temps » lui-même et « le mouvement » ou, plus précisément, sa rapidité ou sa lenteur — ne peuvent pas être substitués tels quels. Pour pouvoir découvrir cette homonymie (*per dictionem*) il est nécessaire de remplacer les *noms* — « rapidité » ou « lenteur » (du mouvement) — par leur définition. Ce que fait Aristote : « car la lenteur et la rapidité sont définies par le temps³² »... Il est évident maintenant que le temps

est défini par le temps. En conclusion, le temps diffère du mouvement (qui varie). **Le temps est homogène.**

1.2. L'identité entre le temps et le mouvement — Si le temps est différent du mouvement, comment se fait-il que dans la définition de la rapidité et de la lenteur, c'est-à-dire de la quantité et de la qualité du mouvement, nous retrouvons le temps? Il est vrai que, tant que nous envisageons le temps « de l'extérieur » comme une mesure des choses mues, il n'aura pas de quantité ou de qualité déterminables selon le modèle de la quantité et de la qualité du mouvement même³³. Malgré tout, le temps et le mouvement sont toujours ensemble. C'est avec cette constatation que commence le chapitre 11³⁴. Lorsque aucun changement ne se produit dans notre esprit il nous semble que le temps ne se soit pas écoulé³⁵. Le manque de perception de la diversité temporelle rend donc impossible le temps intermédiaire (*tò metaxû khrónos*). Par la suite, le temps est semblable au mouvement. **Le temps est hétérogène.**

2. La double occurrence du temps — Pour qu'une définition soit complète elle doit contenir un *genus proximus* et une différence spécifique. Personne ne pouvait mieux qu'Aristote connaître une telle règle. Malgré cela, le Stagirite souligne qu'essayer de trouver la différence spécifique dans le mouvement (le « genre » *ad hoc* du temps) ne signifie pas contourner l'insurmontable difficulté de retrouver le *definiens* à l'intérieur même de cette différence spécifique, puisque la lenteur et la rapidité du mouvement supposaient déjà le temps. Conscient qu'une telle définition est inacceptable du point de vue logique, Aristote insiste pourtant sur le lien intrinsèque qui existe entre le temps et le mouvement (en vertu du même exercice aporétique). Dans ce cas, le fait d'insister doit signifier quelque chose de spécial car l'auteur savait très bien ce que le sophisme du type *idem per idem* veut dire. Ce qu'il désirait en fait souligner ce n'était pas une trop évidente *tauto*-logie mais plutôt une incontournable duplicité du temps. D'une part, le temps est ce à l'intérieur duquel tout se meut, en définissant implicitement ce qui est pour nous l'*intra*-temporalité usuelle, d'autre part, étant lié au mouvement, le temps lui-même se situe dans la *co-relativité d'un « avant/après »* et, de cette manière, dans la *tension d'une temporalité ek-statique*.

Nous retrouvons le même dilemme : 1. le temps peut être défini, mais alors la définition détermine le temps par le temps et, par conséquent, « tombe » dans le sophisme du cercle vicieux ; 2. le temps représente la circularité même, mais alors il ne peut plus être défini. Pourquoi Aristote tient-il à souligner cette double occurrence du temps? Pour démontrer, nous semble-t-il, que, en dépassant la classique dichotomie *definiens-definiendum*, le temps contient vraiment tout non parce qu'il s'étendrait « partout » mais, au contraire, parce qu'il se constitue comme l'*ek-(s)tension du tout* même. Le temps est, simultanément, et la partie et le tout ou, pour parler autrement, le temps vient à l'encontre du temps-même.

Une telle conclusion ne pouvait échapper à Heidegger : « Quand je dis que le temps est ce qui du mouvement se révèle, lorsque je suis son cours en tant que mouvement dans l'horizon de ce qui en lui est antérieur-postérieur, la définition du temps est, semble-t-il, pure tautologie.³⁶ » Et pourtant : « nous ne devons pas nous arrêter aux mots. Assurément, l'antérieur et le postérieur sont des phénomènes temporels, mais toute la question est de savoir si ce qu'ils désignent coïncide avec ce qui est visé dans le sujet de la proposition prise comme définition : le temps est temps.³⁷ » Or, cette dernière analyse nous montre que « la définition aristotélicienne du temps n'est pas une tautologie et qu'elle se borne à mettre en lumière l'étroite connexion du phénomène de temps selon Aristote, c'est-à-dire du temps dans sa compréhension vulgaire, avec le temps originel que nous nommons temporalité³⁸ ».

3. Exotérique et ésotérique — La dernière phrase de la partie exotérique reprend, implicitement, l'alternance fondamentale³⁹, en ajoutant l'élément du mouvement propre au temps : le point de départ/le point d'arrivée : « Parce que le *mû* est *mû* d'un point de départ à un point d'arrivée et que toute grandeur est continue, le mouvement suit (*akolouthéi*) à la grandeur.⁴⁰ » Sur le sens du verbe *akolouthéin* il y a eu beaucoup de commentaires⁴¹. Remarquons seulement qu'il n'a pas en vue une simple *con-séquence* mais plutôt une relation de dépendance réciproque. Pour cette raison, G.G. Granger propose de traduire le terme non par « suivre » mais par « accompagner »⁴². Nous dirions que le mouvement et la grandeur sont, en quelque sorte, identiques, puisque dans tout changement le mouvement est simultané — *háma* — à la grandeur.

4. Redéfinition de l'alternance fondamentale: *tò akolouthéin* / *tò lógo* — Si le Stagirite emploie *akolouthéin* pour désigner l'identité des deux termes, il s'ensuit qu'il doit faire couple avec une autre expression qui désigne la différence. On trouve des précisions sur ce problème dans la *Métaphysique* : « L'Être et l'Un sont identiques et de même nature (*tautòn kai mía physis*), en ce qu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre (*tò akolouthéin allélois*) (...) sans qu'ils soient cependant désignés par une unique définition (*oukh hôs henì lógò deloúmena*).⁴³ » Il résulte que entre l'Être et l'Un il y a une alternance du type identité/différence et que celle-ci est exprimée par le couple *akolouthéin/tò lógo*.

5. Homogénéité et continuité — Le texte aristotélicien nous offre non seulement le début de l'explication de cet élément du mouvement qui est propre au temps — le point de départ/d'arrivée — mais aussi quelques précisions préalables nécessaires pour élucider un *syntagme* qui, comme nous allons le voir, survient dans le contexte même de la définition du temps. Retenons d'abord que le mouvement apparaît dans le préambule de cette définition comme *homogène (continu)* : « car c'est par la continuité de la grandeur que le mouve-

ment est continu⁴⁴ ». Mais étant donné que le mouvement est simultané avec le temps, il s'ensuit que « par le mouvement, le temps aussi est continu⁴⁵ ».

5.1. L'analogie entre mouvement et grandeur — Le Stagirite redéfinit l'élément temporel du mouvement par *tò próteron kai hýsteron*⁴⁶ — « l'antérieur-postérieur ». Mais « si la relation de l'antérieur au postérieur est dans la grandeur, nécessairement elle sera aussi dans le mouvement, par analogie (*análogon*) avec la grandeur⁴⁷ ». Le sens de *akoloutheîn* se révèle mieux précisé : il évoque, chaque fois, l'analogie. En fait, l'analogie impliquée ici a un sens (double) qui couvre autant l'identité que la différence. Elle exprime, simultanément, les deux valeurs de l'alternance fondamentale.

5.2. L'analogie entre temps et mouvement — Mais l'antérieur-postérieur « est aussi dans le temps puisque le temps et le mouvement s'accompagnent (*tò akoloutheîn*) toujours l'un et l'autre⁴⁸ ». On peut donc définir la deuxième analogie, celle entre le mouvement et le temps, c'est-à-dire notamment celle qui précède le syntagme en cause. Elle reprend le thème de l'**homogénéité simultanée du mouvement et du temps** car, comme nous l'avons vu, *hê kînêsis* apparaît dans le contexte en tant que mouvement continu.

6. Première occurrence de *hó pote ón* (*OPO*) — Le syntagme *hó pote ón* survient immédiatement après cette analogie. Il fait partie d'un paragraphe plus ample que, vu son importance, nous allons donner en entier : « L'antérieur-postérieur, pour l'un et l'autre (*autôn*), est dans le mouvement et *hó pote* il est le mouvement ; mais quant à son existence (*tò éinai*), il est différent et n'est pas le mouvement. Maintenant, et c'est notre question actuelle, nous connaissons le temps quand nous avons déterminé le mouvement en utilisant, pour cette détermination, l'antérieur-postérieur ; et nous disons que du temps s'est passé, quand nous apercevons l'antérieur-postérieur dans le mouvement.⁴⁹ » Pour clarifier le sens de notre syntagme précisons d'abord que le thème de la phrase qui précède l'occurrence de *OPO* est constitué par la relation entre le temps et le mouvement. Or, il est **identique** à celle exprimée par la phrase qui succède à cette occurrence. Bien qu'un tel groupement thématique de *OPO* ait été suffisant pour ce qui nous intéresse, Aristote insiste, pourtant, en soulignant : « c'est notre question actuelle ». On peut aussi ajouter la remarque selon laquelle cette double occurrence de la relation entre le temps et le mouvement est engagée par l'unique et même **antérieur-postérieur** : une fois avant *OPO*, l'autre, après lui.

6.1. La signification temporelle de l'antérieur-postérieur — Mais la dernière intervention de l'antérieur-postérieur représente une véritable **définition du temps**... Il s'ensuit donc que la phrase qui précède *OPO* — « l'antérieur-postérieur est dans le mouvement » — représente aussi le **definiendum** de la définition du temps et que le sujet de la phrase suivante (qui coïncide avec son **definiens**) et, par conséquent, le sujet de *OPO* lui-même ne peut être rien d'autre

que le temps. C'est à cette identité de *OPO* que revient l'auteur à la fin du paragraphe, ce qui constitue déjà une preuve à l'appui de notre interprétation.

6.2. Deuxième redéfinition de l'alternance fondamentale: *hó pote ón / tò éinai* — Cette alternance, dans le texte, entre *OPO* et *tò éinai* révèle l'équivalence entre *hó pote ón* et l'identité, respectivement, celle entre *tò éinai* et la différence. Le sens de ces équivalents est si évident que Harmut Kuhlmann propose de les employer comme substituts des deux syntagmes. *hó pote ón* pourrait donc devenir *tò autó* et *tò éinai* — *tò héteron*⁵⁰.

6.3. Le sens de *OPO* — Comme le sens de notre syntagme est temporel et que son occurrence survient dans un contexte où le temps est rapporté au mouvement, il s'ensuit que la détermination du sens du mouvement peut révéler, implicitement, celui du temps contenu dans *OPO*. Or, le fragment met en valeur l'homogénéité du mouvement. Par conséquent, le temps doit aussi être homogène car il accompagne, comme un *análogon* le mouvement. Cela montre qu'Aristote a **changé complètement la perspective exotérique** dans laquelle le temps était rapporté à un mouvement strictement **hétérogène**. La diversité du temps et du mouvement va de soi. L'homogénéité, par contre, se révèle être un trait moins évident. Aristote la rend maintenant par un syntagme à valeur synonyme — *hó pote ón*. Nous pouvons donc dire que *OPO* a la signification de l'**homogénéité d'une hétérogénéité** — vrai pendant de l'unité (homogénéité) des trois moments temporels (de l'hétérogénéité) que l'exposition aporétique avait déjà préfigurée.

6.3.1. *OPO* et l'antérieur-postérieur — Plusieurs commentateurs avaient observé une particularité linguistique très importante qui intervient dans la construction du syntagme *tò próteron kai hýsteron* : le manque de l'article devant *hýsteron*⁵¹. L'article **défini** du syntagme détermine, par la suite, le couple **in-défini** de l'antérieur et du postérieur. Ce qui, de point de vue temporel, se constitue en *OPO* représente donc l'unité antéro-postérieure du temps. De cette manière, l'**antérieur-postérieur** devient un *análogon* de l'identité, pendant que l'**antérieur** et le **postérieur** représentent l'*análogon* de la différence. L'antérieur-postérieur est, d'ailleurs, un équivalent linguistique adéquat pour ce que nous appelons « l'homogénéité de l'hétérogénéité » puisque, bien que ce dernier syntagme lie deux termes différents, il possède le même article. Il y a une symétrie parfaite entre l'alternance *OPO/tò éinai* et l'alternance *tò próteron kai hýsteron/tò próteron kai tò hýsteron*. Mais, dans la *Physique*, *tò próteron* et *tò hýsteron* sont liés à l'instant — *tò nÿn*. Nous retrouvons cela dans la présentation exotérique du temps, où l'instant était lié à **poté**, sous ses deux acceptations de *próteron* et *hýsteron*⁵². La superposition du sens du **poté** sur celui de *próteron* et de *hýsteron* représente la suite d'une longue tradition (d'inspiration parménidienne⁵³) et c'est dans cette perspective que la définition des deux valeurs de **poté** — l'antérieur et le postérieur — a été faite par le changement du temps du verbe *éinai* : *pot'ên*, respectivement, *pot'éstai*.

Il s'ensuit donc que lorsque nous parlons des rapports entre *poté* et *nȳn* nous devons comprendre que *nȳn* se situe dans l'intervalle déterminé par ces deux valeurs de *poté*. Ce qui se passe aussi avec l'an-térieur-postérieur: « quand, en effet, nous distinguons par intelligence les extrémités et le milieu et que l'âme déclare qu'il y a (...) l'antérieur, d'une part, le postérieur, d'autre part, alors nous disons que c'est là un temps⁵⁴ ».

6.3.2. *OPO* et *hó pote* (*OP*) — Le double sens de *poté* (*pot'ên* et *pot'éstai*), expression de l'unité du laps temporel, nous permet de conférer à celui-ci une valeur cardinale. Rendons cette valeur par la majuscule. Cela veut dire que *Poté* lui-même devient synonyme de *tò próteron kai hýsteron*, symbole de l'unité de tous les moments temporels. Comparant donc le même *Poté* avec l'analogon de *tò próteron kai hýsteron — hó pote ón* — et prenant en considération le fait que le sens de *Poté* est déjà défini comme « unité cardinale du temps », nous pourrions discerner entre ce qui entre et ce qui n'entre pas dans notre syntagme. Ainsi, sur ses trois particules, la première qui garde son caractère syntagmatique est, évidemment, *poté* qui est lié au sens de l'homogénéité du temps. En vérité, chaque *nȳn* est aussi un *poté*. C'est à lui qu'on ajoute *hó*, car le pronom relatif représente justement l'expression linguistique de la valeur cardinale de *Poté*, dans sa qualité de laps défini comme *tò próteron (pot'ên) kai hýsteron (pot'éstai)*. Avec ceci le sens de *Poté* est épuisé. La dernière particule du syntagme — *ón* — ne représente qu'un participe qui doit être intégré comme tel dans la syntaxe de la phrase.

6.3.3. *OP* comme Un non-différencié — L'analogie entre *OP* et l'antérieur-postérieur

nous révèle une unité qui fait, implicitement, la mention de ses parties. L'unité exprimée par *OP* est donc un paronyme de la diversité. *OP* symbolise donc l'homogénéité temporelle. À son tour, l'homogénéité provient de l'identité des instants. Or, l'identité est le synonyme de l'Un. Nous revenons ainsi à la vieille tradition éléate au sein de laquelle la nature du temps était abordée dans la perspective des rapports entre l'Un et le Multiple⁵⁵. Par conséquent, le sens de *OP* peut être rendu par « Un ». Mais, comme nous l'avons vu, l'unité temporelle de *OP* doit exprimer aussi sa paronymie avec la diversité. C'est pourquoi nous allons redéfinir notre substitut en tant que « Un non-différencié ».

Le texte de la première occurrence de *OP* pourra donc être traduit de la manière suivante: « L'antérieur-postérieur (ensemble) est dans le mouvement et, étant Un non-différencié, est le mouvement; mais, quant à son existence, il est différent et n'est pas le mouvement ». En tenant compte de tous nos résultats, nous obtiendrons enfin la variante *ad litteram* du texte. Nous pouvons en effet formuler le paronyme (non-différencié) de (*ho*)*pote* — « (celui qui est) une fois », a savoir, *hó pote* — « celui qui est à chaque fois »: « L'antérieur-postérieur (ensemble) est dans le mouvement et, (en tant que) celui qui est à chaque

fois, est le mouvement; mais quant à son existence, il est différent et n'est pas le mouvement ». Le participe *ón* a donc une fonction copulative à sens duratif.

7. Temps et simultanéité — L'unité non-différencié du temps (*OP*) se révèle être le point de départ de la démarche aristotélicienne. Elle est confirmée par d'autres textes: « Le temps pris à chaque fois simultanément est le même (*ho dháma pás khrónos ho autós*).⁵⁶ » La simultanéité du passé, du présent et de l'avenir constitue le fait primordial de l'expérience temporelle. Bien que le temps soit un symbole de la diversité, nous ne pouvons pas faire abstraction du fait que cette diversité est donnée simultanément.

7.1. Le pli temporel — Si notre expérience temporelle est non celle d'un moment isolé mais celle d'un laps de temps cela signifie qu'« être dans le temps » veut dire « être dans *hó pote* ». Il y a un temps enveloppé — *periékhetai* — et un temps enveloppant — *periékhei*. Or, dans sa qualité d'Un non-différencié, *OP* ne peut être que *periékhei*. Par contre, *tò éinai* aura comme équivalent *periékhetai*. De cette manière, l'alternance entre *OP* et *tò éinai* fait que notre expérience temporelle est simultanément enveloppée et enveloppante. **Le temps enveloppe le temps**. Ou, autrement dit, le temps s'enveloppe lui-même; il est l'auto-enveloppement. Nous retrouvons donc, dans un contexte explicite, la même double occurrence du temps et, implicitement, son ipséité foncière. Mais si l'enveloppé et l'enveloppant sont simultanément le même, l'expression de ce (re)tournement en soi du temps est alors le pli ontico-ontologique. Nous sommes, par conséquent, entre un temps enveloppé et un temps enveloppant mais en même temps dans l'enveloppement de l'enveloppé. Parce que tout pas différent est déjà enveloppé par l'identité enveloppante du cheminement. Toute itération est, en fait, une ré-itération.

7.2. Synopsis ésotérique de la doctrine du temps — L'antérieur-postérieur est d'abord dans la grandeur comme *poly* et *oligon*⁵⁷. Puis, il est dans le mouvement parce que le mouvement accompagne toujours la grandeur. Mais l'antérieur-postérieur est aussi dans le temps, puisque le temps et le mouvement se déterminent réciproquement. Le sens des explications exotériques d'Aristote est donc grandeur → mouvement → temps, relation qui a comme dénominateur commun l'unité, c'est-à-dire *OP* lui-même.

La deuxième partie de la démarche commence par la constatation de la discontinuité *tò éinai* du temps en tant qu'antérieur et postérieur (séparés). Mais l'antérieur et le postérieur sont définis comme *poly* et *oligon* dans le mouvement. Or, puisque le « moins » et le « plus » sont des expressions du nombre, il s'ensuit que l'antérieur et le postérieur définissent aussi la grandeur. Le sens ésotérique de la doctrine aristotélicienne du temps est, par conséquent, le suivant: temps → mouvement → grandeur, relation qui a comme dénominateur commun la diversité, c'est-à-dire *tò éinai*. Nous pouvons affirmer que l'exposé aristotélicien du problème du temps a la nature d'un cercle hermé-

neutique : il commence par la grandeur (avec son être continu) et finit toujours par la grandeur (avec son existence discontinue).

7.4. *OP* et la cardinalité du nombre — Pour préciser le sens de l'intervention du nombre dans la définition du temps Aristote fait la différence entre le même DÉNOMBRE (dénombrable) de Heidegger et le moyen de dénombrement (comptage)⁵⁸. Il est évident que le DÉNOMBRE relève de la diversité et peut être en relation avec τὸ εἶναι. Voyons maintenant quel est le sens du moyen de dénombrement (comptage) : « Nous parlons de plus (πόlyn) ou de moins (ολίγον) de temps (...) de même que nous mesurons (...) le nombre des chevaux par le cheval unité (τὸ ἡνὶ ἵππο).⁵⁹ » Le moyen de dénombrement (comptage) est donc l'Un — τὸ ἥν. Cette interprétation est confirmée par un autre texte de la *Métaphysique* où l'on montre que « être Un » revient à « être la mesure première de la quantité, car de la quantité l'Un a été étendu aux autres catégories (...). Par conséquent, toute quantité en tant que quantité est connue par l'Un (...) L'Un est le principe du nombre en tant que nombre.⁶⁰ » Le nombre a deux acceptions. Il désigne, du point de vue ordinal, la diversité — ce qui revient à τὸ εἶναι — et, du point de vue cardinal, l'unité — ce qui revient, évidemment, à *OP*. La cardinalité suppose donc que chaque nombre (cardinal) est unique. Cela veut dire que le nombre cardinal a la valeur (linguistique) du nom propre. Il faudra faire ainsi la distinction graphique entre τὸ ἥν, principe *OP* du nombre (à valeur cardinale) et τὸ ἥν, partie constitutive τὸ εἶναι (réitérée ordinalement) du même nombre.

7.5. Être dans le Nombre — L'analogie entre *OP* et Un nous oblige à analyser avec plus de précision en quelle mesure le fait d'« être dans le temps » coïncide chez Aristote avec celui d'« être dans le nombre ». Heureusement, sur cette question le Stagirite s'est prononcé plusieurs fois. Nous choisirons le texte le plus significatif, avec la mention que nous nous sommes permis d'introduire les majuscules (requis par le statut cardinal des concepts) : « Le temps étant nombre, l'instant, l'antérieur et tout ce qui est tel sont dans le Temps, comme l'unité, l'impair et le pair sont dans le Nombre (...); les choses sont dans le Temps comme dans le Nombre.⁶¹ » Il ya donc un Temps et un Nombre *OP* et un temps et un nombre τὸ εἶναι parce que « l'être d'une chose dans le Temps entraîne l'existence d'un certain (τίνα) temps⁶² », et « l'existence dans le Temps ressemble à l'existence dans le Nombre⁶³ ».

7.6. *Tô akoloutheîn* et la différence ontologique — La définition aristotélicienne du temps engage la grandeur et le mouvement d'une manière totalement spéciale. Le cercle herméneutique qui marque cet engagement, implique non moins l'étrange simultanéité, annoncée déjà par l'alternance fondamentale, entre Identité et Différence. Cette circularité « contradictoire » n'apparaît plus comme l'expression d'une déficience. Elle est assumée d'une manière explicite. Ainsi, le Stagirite suggère que ce qui, du point de vue exo-

térique, constituait au début une aporie représente maintenant la nature essentielle de l'ésotérique. Ou, plus précisément, c'est le temps lui-même qui a une nature ésotérique. Le terme par lequel il rend cette paradoxale simultanéité ésotérique est τὸ akoloutheîn, dans son double sens supposé par l'alternance fondamentale. Or, si τὸ akoloutheîn ne peut pas être réduit à l'Identité — le temps n'est pas identique au mouvement ni à la grandeur — et s'il ne peut pas tout de même être pensé en dehors de l'identité — le temps accompagne le mouvement et la grandeur — il s'ensuit que son sens primordial exprime ce que Heidegger avait aussi remarqué, c'est-à-dire : « une relation apriorique de fondation (*Fundierungszusammenhang*) du mouvement eu égard à la continuité et à l'être-étendu⁶⁴ ». Cela veut dire que le Stagirite « utilise également le verbe akoloutheîn avec une acception ontologique⁶⁵ ».

La nature apriorique de akoloutheîn se retrouve, d'ailleurs, dans l'horizon transcendantal que τὸ próteron kai hýsteron avait institué. Mais si toute succession temporelle est pré-déterminée par la cardinalité de l'antérieur-postérieur, cela signifie que la double occurrence du temps est en mesure d'exprimer la différence ontologique même, notamment dans sa qualité de lieu privilégié de l'ésotérique. Une conclusion s'impose, celle de Heidegger : « aussi longtemps que l'on n'aura pas compris le sens ontologique de akoloutheîn, la définition aristotélicienne du temps restera inintelligible⁶⁶ ».

7.7. La circularité de la définition du temps — La valeur transcendantale de akoloutheîn est, croyons-nous, à présent clarifiée. Évidemment, cela ne signifie pas que le Stagirite doive être déclaré « pionnier » du transcendantalisme (*in dictione*). Le fait pourtant qu'il ait pensé par ce terme la même chose nous oblige à faire abstraction du lexique de service que les philosophes avaient employé ou inventé car, à travers le temps, des termes philosophiques différents ont caché souvent des pensées identiques.

L'apparente tautologie qui survient dans la définition du temps vise, en fait, deux sens différents de l'antérieur et du postérieur — l'unité et, respectivement, la diversité que akoloutheîn engage simultanément dans sa propre « circularité ». Le Temps lui-même ad-vient par le temps. Une telle perspective était suggérée aussi par le texte conclusif de 221b 14–16 : « si la chose est dans le Temps, elle est mesurée par le temps ». Sans pouvoir être réduite à la tautologie, une telle formule représente non pas tant une définition que la modalité (singulière) selon laquelle se clarifie la nature transcendantale du temps. Celui qui est DÉNOMBRE est le temps; celui dans et par lequel le temps est dénombré est « toujours » le Temps. *Ho khronos* ne peut avoir une définition au sens classique parce que, dans sa qualité de catégorie, il ne peut plus avoir un *genus proximus*. Certes, l'être est « au-dessus » des catégories mais Aristote nous rappelle qu'il n'est pas un genre, de sorte que c'est justement la valeur transcendantale des catégories qui détermine le Stagirite à insister sur l'im-

possibilité d'une définition classique du temps. Toute définition τὸ εἶναι du temps suppose *OP* le Temps-même. Cette « définition » du type *idem per Idem* représente une préfiguration de ce que Kant et, après lui, Husserl et Heidegger ont appelé *auto-affection du temps*. Il nous reste à préciser quelle est la signification de cet « auto » car le temps et le Temps peuvent être, d'après les *Catégories*, *homónyma*, *synónyma* ou *parónyma*.

8. L'homonymie du temps et de l'éternité — La coïncidence entre l'alternance fondamentale *OP/τὸ εἶναι* (τὸ λόγος) et la différence ontologique nous oblige à introduire la même notation spécifique pour le cas des autres occurrences de *OP*. Nous obtiendrons de la sorte la différence ontologique entre Instant/instant et Transporté/transporté. Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre un examen détaillé de ces dernières occurrences. Nous nous bornerons pour le moment à constater deux choses. La première vérifie notre substitution — Un non-différencié à *OP* — par la sixième occurrence de *OP* dans la *Physique*: « En effet, le mouvement et le transport sont un par l'unité du transporté, et s'il y a variation, ce n'est pas en tant qu'Un non-différencié (ce qui serait une rupture de l'unité du mouvement), mais quant à leur existence.⁶⁷ » La deuxième nous envoie à un argument inattendu pour la réduction de notre syntagme à ses deux termes — *hó* et *poté*. Il nous est offert par H. Bonitz qui, dans *Index Aristotelicum* nous propose dix autres occurrences de *hó pote* (*OP*) répandues dans trois autres traités du Stagirite: les *Catégories*, la *Topique* et la *Métaphysique*⁶⁸. Le total des interventions de *OP* dans le *Corpus* aristotélicien s'élève, de la sorte, à 20, auxquelles on ajoute trois formes corrompues.

8.1. Troisième redéfinition de l'alternance fondamentale: *katà touónoma / katà τὸν λόγον* — L'alternance entre Instant et instant, Transporté et transporté institue, par analogie avec *OP/τὸ εἶναι* (τὸ λόγος), une identité *katà touónoma* des termes, ou respectivement, une différence *katà τὸν λόγον* entre eux. Or, dans les *Catégories*, Aristote montre qu'une telle alternance définit justement l'*homonymie*⁶⁹. L'alternance *OP/τὸ εἶναι* est donc le fondement de l'homonymie du temps selon l'antérieur et le postérieur. Rappelons-nous qu'Aristote définit l'antérieur et le postérieur par le même terme — *poté*. Davantage, le sens collectif de *poté*, exprimé par le pronom relatif *hó*, trouve un vrai *análogon* dans *koinón*⁷⁰ contenu dans la définition-même de l'homonymie. Qu'il y ait identité entre τὸ εἶναι et τὸ λόγος, le fait est démontré aussi dans les *Catégories*: Aristote y remplace, dans les explications qui accompagnent la définition de l'homonymie *katà τὸν λόγον* par τὸ εἶναι⁷¹.

8.2. La primordialité de *OP* — Le temps, tout comme l'espace (le lieu) est un élément du mouvement. À son tour, le mouvement représente la caractéristique la plus générale des choses naturelles. Mais la nature est toujours composée⁷². La connaissance de la nature revient, par conséquent, à une analogie par rapport à la chose composée: « Quant à la nature qui est sujet, elle est

connaissable par analogie (*kat'analogían*).⁷³ » Mais quels sont les termes du composé analogique ?

8.2.1. L'homonymie *katà physin* — Nous trouvons une réponse à cette question dans la première page de la *Physique*: « Or, ce qui, pour nous, est d'abord manifeste et clair, ce sont les choses composées; c'est seulement ensuite que, de cette non-différence, les éléments et les principes deviennent connus par voie de décomposition. C'est pourquoi il faut aller des choses universelles aux particulières, car le tout est plus connaissable (...) et l'universel est une sorte de tout (...) Il en va ainsi, en quelque manière, pour les noms (τὰ *onómata*) par rapport à la définition (πρὸς τὸν λόγον).⁷⁴ » Le fragment révèle, premièrement, que l'analogie mentionnée se réfère aux deux mêmes termes qui définissent l'homonymie — *katà touónoma/katà τὸν λόγον* — car c'est l'homonymie qui fait la différence entre le nom et la définition. Deuxièmement, Aristote souligne qu'il existe une priorité de la connaissance du tout par rapport à celle de la partie et que, de ce point de vue, l'universel — *kath'ólou* — est, en effet, une sorte de tout — *hólon tí*. Or, vu que le nom est prioritaire par rapport à la définition, il s'ensuit qu'il y a une évidente antériorité de *OP* par rapport à τὸ εἶναι.

8.2.2. Les deux sens de l'éternité — Dans la perspective de nos résultats, on peut dire que *OP* définit une simultanéité cardinale et τὸ εἶναι, une succession ordinale. Que le deuxième terme de l'alternance fondamentale concerne quelque chose d'éternel, cela résulte d'une manière évidente du texte suivant, admirablement interprété par Heidegger: « En effet, ce à quoi les anciens donnent le rôle de principe — soit un, soit multiple — constitue l'être de tout (...), tandis que le reste ne serait qu'affections, habitudes ou dispositions de celui-ci. Et chacun d'eux est éternel (*aídion*), car il n'y a pas de changement qui les fait sortir d'eux-mêmes (*ex autôn*); les autres subissent in-(dé)finiment (*apeirákis*) la génération et la corruption.⁷⁵ » Il est évident, souligne Heidegger, que le rapport du temps à l'éternité n'est pas analogue à celui du fini à l'infini car l'écoulement du temps est aussi sans limite — *a-peirákis*. Il n'y a donc pas opposition entre temps et éternité⁷⁶. De cette manière, Aristote préfigure les deux formes médiévales du concept d'éternité — *nunc stans* et *nunc fluens*.

IV. La synonymie du temps et de l'éternité

1. Le temps iconique — Nos dernières conclusions supposent, certainement, plusieurs interprétations. Τὸ Νῦν, par exemple, peut être « l'Idée » de l'Instant, pendant que τὰ νῦν peut signifier les instants « éphémères ». Dans cette perspective les instants sont homonymes à l'Instant tout comme les choses sont homonymes

à leurs Idées. En tant que moyen de dénombrement qui enveloppe, l'Instant est Un non-différencié, les instants, en revanche, sont toujours enveloppés et donc comptés. Cela veut dire qu'entre l'Instant unique et les instants multiples, tout comme entre l'Un et les choses multiples, il y a les nombres... Voilà tout Platon! Alors, par quoi le Stagirit diffère-t-il de son maître?

Dans le *Timée*, Platon nous a donné non seulement une des plus belles définitions du temps mais aussi une vision très proche de la vision d'Aristote. Le Demiurge, nous dit-on, « s'est préoccupé de fabriquer une certaine image mobile de l'éternité, et, tout en organisant le ciel, il a fait, de l'éternité immobile et une (héni), une image éternelle qui progresse suivant la loi des nombres (kat'arithmòn), à savoir, ce que nous appelons le temps⁷⁷ ». Constatons, d'abord, les analogies avec la doctrine aristotélicienne de la *Physique*. Comme pour le cas de notre alternance fondamentale, le temps hétérogène est défini dans le *Timée* par sa relation avec une éternité homogène. Cette éternité joue, par la suite, le rôle de *OP* et peut être assimilée au principe cardinal du nombre — Héni (kat'Arithmòn). D'une manière identique, le temps sublunaire est représenté tò eínai comme une image (homonyme) qui se meut en fonction du nombre ordinal — (pollá) kat'arithmòn.

2. Khôra ou le terme moyen — Le rapport du temps avec l'éternité revient, encore une fois, à celui de l'Un avec le Multiple. Ce qu'avait déjà remarqué Proclus⁷⁸. Or, la difficulté du problème consiste maintenant à trouver un **intermédiaire**. Comme on le sait, Platon propose dans le *Timée* d'accepter un « troisième » terme « entre » Un et le Multiple — hê khôra.

2.1. Khôra et le non-lieu — Selon l'opinion de J. Derrida, la khôra dépasse les principes d'une logique binaire⁷⁹. Car, étant située « entre » le sensible et l'intelligible, elle n'est ni sensible ni intelligible. Son existence, confirme *Timée*, est vraiment aporétique (aporótata)⁸⁰. Le réceptacle de toutes les choses ne peut être ni « celui-ci » ni « celui-là » car il doit accueillir dans son embrassement toutes les formes d'existence, sans tenir compte de leur spécificité. C'est pourquoi celui qui reçoit en soi les formes doit être en dehors de toute forme. L'étrangeté de la khôra est qu'elle nous oblige à accepter quelque chose qui puisse être sans forme. Pour donner une existence aux choses, la khôra doit être purement et simplement le non-existant, le rien. Le réceptacle est « une espèce sans forme⁸¹ » ; « il est le non-existant (ou-dèn eínai)⁸² ». Or, si le rien est ou-dèn eínai, alors son « lieu » — ho tópos — est nulle part, c'est-à-dire ou-topon.

Il est donc évident que la khôra ne peut avoir un aspect corporel. Zeller déjà avait réussi à repousser une telle interprétation⁸³. Nous pourrions plutôt parler de l'incorporalité de la khôra, « détermination » à laquelle Aristote fait référence aussi lorsqu'il nous rappelle que Platon parlait parfois d'une « matière incorporelle » — hýlê asómatos⁸⁴. Il s'ensuit qu'aucune matière sensible ne peut constituer l'image de khôra puisque, bien que le réceptacle fasse lieu

à tout image, lui-même ne peut plus être une image. Pour cette raison, certains commentateurs ont préféré s'arrêter surtout au sens topologique de khôra.

2.2. Khôra et kháino — Ces dénominations peuvent nous conduire à la présupposition d'un intervalle — diástê ma — homogène, vidé de corps, préfiguration de ce que Heidegger croyait être l'essence du concept tout à fait moderne d'espace — l'ek-(s)tension⁸⁵. Le « caractère » in-corporel, a-morphe du réceptacle peut insinuer de la sorte la possibilité de l'ek-sistence d'un lieu in-(dé)fini. Ce qui détermine Heidegger à conclure que, par khôra, la pensée grecque s'éloignait, en fait, du sens authentique du tópos. D'après Brochard, il y a un parallélisme entre khôra du *Timée* et l'ápeiron du *Philèbe*⁸⁶. Natorp remarquait, à son tour, une similitude entre la même khôra et le vide⁸⁷, dont Heidegger dérive kháos — « ouverture », « béance ». Originellement, hê khôra designait d'ailleurs ce domaine de l'ouvert ou habitaient les dieux et les hommes et qui est devenu par la suite « contrée », « pays »⁸⁸. Tout cela plaide pour une prédétermination de l'espace par ce qui s'ouvre à travers lui de telle sorte que l'actualisation représente l'ouverture même. Autrement dit, le pré-déterminant ne s'actualise pas dans l'ouverture mais en tant qu'ouverture. De cette manière, l'ek-(s)tension horizontale est toujours pré-déterminée par une intensification verticale.

2.3. Khôra et le temps — Le réceptacle est donc incorporel. Mais, comme on l'a vu, celui qui fait lieu à toute existence ne peut plus être lui-même une existence. Nous retrouvons le même type de « définition » que nous avons déjà rencontré pour le temps. Parce que, cette fois aussi, nous devons accepter l'inacceptable, c'est-à-dire que la khôra est mais n'existe pas... Tout comme le temps, la khôra devient le « lieu » privilégié de l'« ésotérique ». Ou, en une expression aporétique : le non-lieu du lieu-même. Car, en un langage chronologique, le temps existe — c'est pourquoi il peut être localisé. Mais, le Temps n'existe pas vraiment — il est toujours dis-loqué.

2.4. Khôra et la frontière — À son début, le *Timée* fait allusion à un discours que Socrate avait prononcé la veille. Le thème de celui-ci — la cité idéale — paraît avoir une liaison avec ce qui devait suivre puisque, préalablement, le vieux philosophe demandait à ses jeunes amis de revoir ses principales articulations. Si entre la terre et le ciel et, puis, entre le ciel et le panthéon il ya une homonymie, il s'ensuit que, quelque « terrien » que soit le thème de la cité, il doit nous renvoyer à un arche-type à valeur homonyme — qu'on peut discerner dans la deuxième partie du *Timée* — et, de cette manière, à l'idéalité. Le seul qui ait eu l'intuition de cette liaison est, à notre connaissance, Jacques Derrida. Il remarque à juste titre que la khôra marque une rupture dans l'économie du dialogue⁸⁹. Elle ouvre un abîme « dans » lequel tout tópos comme toute topique trouvent à peine leur place. Le *Timée* lui-même, en sa qualité de discours, trouve

donc sa résolution dans l'absorption de la discursivité, car « le lieu » de tous les discours ne peut plus être discursif. Que signifie alors « habiter » ? Qui est « l'habitant » ? Et « le locuteur » ? Existe-t-il, comme le croit Derrida, un secret dans la composition du dialogue ?

2.4.1. La dis-location de l'habitant — Du moment que tout ce qui est terrien et périssable a, pour ainsi dire, un lieu qui lui est **propre**, il s'ensuit que nous ne pourrions arriver à **khôra** qu'après avoir subi un processus de **dés-appropriation**. C'est ce que souligne, jusqu'à l'obsession, Socrate lui-même. Par exemple, la cité idéale doit être défendue par des gardiens. Mais, pour pouvoir défendre l'endroit, ils doivent se trouver à sa **frontière**. Cela veut dire que **les gens du lieu sont défendus par des gens du non-lieu**, car la frontière n'est plus un **tópos** proprement dit, mais la **limite** de celui-ci. Les autres habitants ont comme tâche une **part** des attributions citadines. Pour leurs efforts, ils sont récompensés en or et en argent. Les gardiens, par contre, ne peuvent faire de leur **im-partialité** un métier puisque « le lieu » de la garde n'est pas dans la cité mais à sa **frontière**. C'est pourquoi ceux qui (n') ont droit à rien doivent être dés-appropriés aussi en ce qui concerne l'argent, conclut Socrate. Enfin, le texte fait référence à la mise en communauté des femmes, des enfants et de l'éducation, comme autant de moyens de dés-appropriation « locale ».

2.4.2. La dis-location du locuteur — C'est aussi une sorte de réceptacle que doit être l'entendeur de tous les autres, puisque seule l'écoute rend le discours possible. Si, parmi tous les discours, celui de la philosophie, représente le dernier, cela signifie, à la limite, que le « **dernier** » mot — écrit ou dit — a non seulement une **valeur seconde** par rapport au « **premier** » silence mais que l'« univers » du discours est assuré par l'écoute « cosmique » dans laquelle le philosophe doit envelopper sa propre parole. On parle en écoutant.

Mais le silence enveloppant ne peut plus être localisé. Le locuteur est donc dis-loqué par sa propre locution. De ce point de vue, Socrate est, par excellence, le « **dernier** » locuteur. Cela signifie que, par sa locution publique, il est, en fin de compte, dis-loqué de sa propre cité originnaire. Le philosophe n'a pas un lieu propre dans l'agora parce qu'il est l'enveloppant même de l'agora. Or, l'enveloppant représente le **non-lieu privé des tous les lieux publics**. C'est le vide de toutes les privations qui rend la publicité possible. Par la suite, la politique des lieux est fondée sur une dis-location du politique même. Le philosophe reste un personnage sans lieu, un être **u-topique**. C'est pourquoi Platon ne se lassait pas d'avertir sur le destin irrem-plaçable du philosophe en tant que celui qui, ne trouvant pas sa place dans la cité, est ostracisé soit dans un non-lieu soit terrestre — le monde barbare, soit céleste — le monde des morts. **La vie « topique » du philosophe est de la sorte enveloppée par sa propre mort « u-topique »**. La philosophie, nous dit Platon, est une préparation à la mort. Non à celle qui va venir, mais à celle qui nous enveloppe déjà. Car l'**u-topie** de l'enveloppement

ne doit pas être placée quelque part, dans l'avenir; elle est toujours déjà présente. « Être à la frontière » signifie s'exposer au danger qui arrive des deux parts. Le philosophe est le gardien et le douanier en même temps.

2.4.3. La dis-location de l'Académie — La composition épique du dialogue renforce donc l'idée selon laquelle le philosophe est justement (à) la frontière de deux mondes — celui des sens et celui de l'intellect, par exemple. Il ne peut pas être fixé dans un lieu générique afin que, situé au-dessus de tous les genres, il puisse jouer le rôle de chacun de ceux-ci. Ce n'est pas par hasard car Timée rapproche les philosophes du « genre » de ceux qui imitent⁹⁰. Pour les aider à naître, Socrate doit se mettre dans la peau (*i.e.* frontière) de tous les jeunes gens. **Hê khôra** est donc le produit d'un raisonnement bâtarde, finit Platon. Cela signifie que les relations parentales n'ont aucune valeur tant qu'elles se résument à une simple transgression générique. **Hê khôra** n'est pas tant « la mère » des choses que leur « nourrice ». Il s'agit d'un « type » **a-topique** de filiation qui s'institue non par la localisation générique des fils mais justement par la dis-location du père. C'est dans la possibilité de cette dis-location de la chaîne des successions que réside aussi la rupture intervenue entre Platon et Aristote.

2.5. Anabase du Multiple — Comme on l'a vu, la possibilité théorique du rapport entre le temps et l'éternité est l'effet d'une dis-location ontologique et elle peut être accomplie seulement à la suite d'un examen préalable du problème de l'enveloppement du Multiple par l'Un. Malheureusement, les intuitions topologiques du *Timée* allaient être abandonnées très tôt. En effet, Platon changera par la suite sa conception sur la nature du réceptacle. Cela résulte aussi d'un fragment célèbre de la *Physique* dédié, non fortuitement, au problème du lieu: « En tout cas, s'il est permis de faire cette digression, Platon devrait bien nous dire pourquoi les Idées et les Nombres ne sont pas dans le lieu, s'il est vrai que le lieu c'est le participant, et cela qu'on entende le participant comme étant le Grand et le Petit ou comme étant matière, ainsi qu'il est écrit dans le *Timée*.⁹¹ » Les commentateurs sont d'accord pour juger que « le participant » auquel fait allusion Aristote est justement **hê khôra**. Or, nulle part dans le *Timée* Platon n'a soutenu que les Idées pourraient être dans un lieu. En essayant, pourtant, de trouver la raison d'une telle critique, W. Wieland croit que l'objection du Stagirite ferait référence à un autre fragment platonicien — *Phèdre*, 257c — où l'on parle vraiment du « lieu supra-céleste » des Idées⁹². Mais Aristote n'y cite que le *Timée*... La solution de ces difficultés a été trouvée, d'après nous, par P. Aubenque. Elle met en discussion une nouvelle face des rapports entre participant (**khôra**) et participé (les Idées et les Nombres). Ainsi, au lieu de poser le problème de la « descente » des Idées et des Nombres dans un lieu, comme l'avait suggéré Wagner, Aubenque se demande si l'intention d'Aristote n'aurait pas été, au contraire, d'examiner la nécessité de la présence, dans le monde-même des Idées et des Nombres, d'un principe de la localité; ce qui,

pour Aristote, constituait un handicap encore plus grand pour accréditer la théorie platonicienne des Idées⁹³. L'attention de P. Aubenque a été donc retenue par tout ce qui aurait pu invoquer une modification de la doctrine de Platon sur la *khôra*. Or, un tel indice était facilement repérable car notre fragment de la *Physique* parle explicitement d'un *analogon* inédit de la *khôra* — le **Grand et le Petit**. Et si tout essai d'élucider « par lui-même » le texte aristotélicien avait été voué à l'échec, les choses se présentent autrement « si l'on y voit une allusion critique non seulement au *Timée*, mais encore à une doctrine non écrite de Platon, que ce texte dans sa brièveté ne permettrait pas de reconstituer, mais que nous avons la bonne fortune de connaître par d'autres sources⁹⁴ ».

C'est d'ailleurs un fait curieux que la mention expresse par Aristote, quelques lignes plus haut, de la doctrine non écrite de Platon (sur *khôra*) ait été totalement ignorée par les commentateurs. La voici, dans toute sa simplicité et, en même temps, son importance: « Certes, il ne nomme pas le réceptacle de la même façon dans le *Timée* et dans les doctrines non écrites, mais il reste que, dans les deux cas, il a identifié le lieu et l'étendue (*khôra*).⁹⁵ » Cette nouvelle dénomination de *khôra* est, on l'a vu déjà, « le Grand et le Petit ». À l'appui de cette identification, Aubenque apporte toute une série de textes aristotéliciens qui confirment son interprétation. Tous démontrent, d'une part, que le fondement de tout *habitus* de l'être est constitué, pour Platon, de deux principes — l'Un et la Dyade in-définie du Grand et du Petit et, d'autre part, que ces deux principes fonctionnent non seulement dans le monde sensible mais aussi dans le monde intelligible. La signification de *metaxy* de la *khôra* était définitivement abandonnée. Cette dernière phase du platonisme allait conduire, jusqu'à la fin, à la doctrine néoplatonicienne des deux matières.

Le sens de notre texte de la *Physique* devient clair: « si le Grand et le Petit est un élément constituant des Idées et si le Grand et le Petit n'est qu'un autre nom de ce que Platon appelle dans le *Timée* "étendue", alors Platon devra nous expliquer comment les Idées pourraient ne pas comporter un élément spatial dans leur définition, conséquence qui contredit pourtant et le sens commun et d'autres assertions platoniciennes affirmant la non-localisation des Idées.⁹⁶ » Cette double présence de la *khôra* tant dans le monde des Idées que dans celui des choses met en discussion la validité du rapport d'exclusion entre l'Un et le Multiple, qui avait constitué l'essence de la doctrine platonicienne, dans sa forme première.

3. La querelle des principes — Si l'admiration de Platon pour « l'intelligence » de l'Académie qui était Aristote a été vraiment authentique, nous pouvons alors nous demander pourquoi le nom du Stagirite ne figure sur le frontispice d'aucun des dialogues. Même si, comme on le croit, le jeune Stagirite se situait (trop précocement, peut-être) sur une position différente de celle de

son maître, les traces de cette célèbre dispute devraient pouvoir être détectées dans le texte-même des *Dialogues*.

3.1. La pomme de discorde: l'Un-Multiple — En essayant de discerner les **gramma** sus-mentionnées, nous croyons avoir trouvé la preuve d'une telle dispute. Elle concerne justement le problème des rapports entre l'Un et le Multiple et apparaît dès les premières pages du *Philèbe*: « car il est éblouissant de dire que le Multiple est Un et l'Un est Multiple et il est facile de combattre celui qui soutiendrait les deux affirmations⁹⁷ ». Celui qui avait ébloui (pour parler ironiquement, évidemment) Platon par un tel « saut mortel » de la pensée — car que signifie d'autre que d'affirmer que « le rapport entre l'Un et le Multiple peut être résolu par sa disparition-même » sinon un véritable « harakiri intellectuel » — celui qui, désobéissant par nature, ne voulait pas admettre « comme tout le monde » de laisser « tomber » toutes les difficultés du problème, celui qui était obligé « d'affirmer, par conséquent, des bêtises⁹⁸ » était, comme nous allons le voir, justement le jeune Aristote.

3.2. Katabase de l'Un — La surprise des observations du *Philèbe* consacrées à l'essence du plaisir réside dans l'affirmation d'un thème qui allait polariser les efforts du dernier Platon — la quête de l'identité du non-identique. Car, en effet, il y a aussi des plaisirs « négatifs », purement « sensibles ». Or, dans le *Philèbe*, on nous en dit très clairement un peu plus, notamment qu'il faut accepter l'existence d'une sorte d'« un » aussi pour les choses qui naissent et disparaissent, même si ces dernières peuvent être de « mauvais » plaisirs: « En ce cas, on a accepté qu'un tel Un ne peut pas être mis en doute.⁹⁹ » Sans prendre au sérieux l'éventualité d'une relation intime entre les deux « un » — le sensible et l'intelligible — Platon se concentre sur les difficultés qui découlent du statut d'unicité des Idées. Il n'existe, croit-il, que deux solutions possibles: 1. soit d'accepter comme réelle l'existence d'une telle unité de sorte que chacune d'elles soit toujours une et unique, sans qu'elle subisse la naissance et la disparition et sans que, lorsqu'elle arrive dans les choses multiples, elle se dissipe devenant multiplicité; 2. soit que, une fois arrivées dans le Multiple, les unités se retrouvent, dans leur tout, séparées d'elles-mêmes, ce qui, dit Platon, est la situation la plus impossible, à savoir, que l'une et la même entité arrive, de manière simultanée, dans l'Un et dans le Multiple¹⁰⁰. La solution platonicienne vise à instaurer un rapport extérieur entre une unité (participé) et une multiplicité (participante). La deuxième branche de l'alternative, qui, d'après Platon, conduit à des affirmations purement et simplement insensées, soutient, par contre, la possibilité d'une liaison intrinsèque entre l'Un et le Multiple, d'une « relation » qui, après avoir suspendu la distance entre les termes, suppose, implicitement, une **intimité** entre la transcendance et l'immanence, le bien et le mal, le sensible et l'intelligible.

3.3. **Le paradoxe assumé** — Voici, d'abord, comment Aristote caractérise l'alternative platonicienne. Parmi la multitude des textes consacrés à ce sujet, choisissons celui du livre VII de la *Métaphysique*: « les partisans des Idées ont raison, en un sens, d'accorder aux Idées une existence séparée, puisqu'ils ont voulu en faire des substances, mais, en un autre sens, ils ont tort de faire de l'Idée l'unité d'une multiplicité¹⁰¹ ». Car, essayant d'introduire une séparation absolue, Platon n'a pas pu assurer l'identité en espèce des Idées aux choses destinées à la destruction. Or, ceci aurait signifié affirmer clairement l'identité (en espèce) de l'Un et du Multiple et, implicitement, celle (en essence) de l'Un intelligible et de l'un de ceux qui naissent et disparaissent (dont l'existence avait été acceptée par Platon lui-même). Cela nous apparaît d'une manière encore plus évidente si nous examinons un autre passage de la *Métaphysique*, injustement ignoré. Il est précédé par un petit fragment qui reprend le problème des deux occurrences de l'Un — le sensible et l'intelligible — dans le contexte d'une discussion plus ample dédiée à la nature du nombre et de la grandeur. Cette fois aussi, il s'agit d'une application concernant le genre animal (le même que Platon discutait dans son *Philèbe*): « Nous pouvons nous demander si l'Idée de l'Animal est immanente dans l'animal individuel, ou bien est-ce quelque chose d'autre? Si l'Animal en soi n'est pas un être séparé, cela ne donnera lieu à aucune difficulté; mais si, comme l'assurent les platoniciens, l'Un et les Nombres sont quelque chose de séparé, le problème alors n'est pas facile à résoudre: pour mieux dire, il est même complètement insoluble. Quand, en effet, on pense l'unité dans la Dyade, et, en général, dans un nombre, est-ce l'Un principe que l'on pense, ou une autre unité¹⁰²? » Les parties soulignées du texte sont là pour mettre en évidence encore une fois la position déjà très connue de Platon sur le rapport entre l'Un et le Multiple tout comme le point essentiel dans lequel Aristote se sépare de son maître — la thèse de l'identité des deux « un ». Le Stagirite tient, ensuite, à reformuler sa thèse dans un langage dont les termes nous sont familiers: « Ainsi donc, certains philosophes engendrent les Grandeurs d'une manière de cette sorte; d'autres les dérivent du Point (le Point leur paraît être, non pas l'Un, mais un analogue de l'Un), et d'une autre matière analogue à la Multiplicité, mais non de la Multiplicité même.¹⁰³ »

Voilà, par conséquent, quelle est l'option fondamentale d'Aristote. L'Un ne reste pas « à côté » de la Multiplicité. Quand il existe, l'Un se confond avec la Multiplicité elle-même. L'Un est, le Multiple existe. C'est pourquoi toute Multiplicité qui existe est déjà une forme d'existence de l'Un. Une Multiplicité en soi est pratiquement impossible. L'Un existe en tant que Multiple et le Multiple est l'Un, c'est à dire exactement ce qu'avait affirmé le jeune homme capricieux de *Philèbe*. La solution de la différence ontologique consiste en son « identité »...

3.4. **L'occultation de l'altérité** — Toute détermination est une négation, dira plus tard Spinoza. Or, si l'Un et le Multiple sont « déterminés », il s'ensuit que tous deux peuvent être regardés comme des privations (au sens aristotélicien du terme). C'est pourquoi on peut dire que lorsque nous affirmons une chose, nous engageons, simultanément, son contraire. Et davantage: que tout effort de révéler un des deux termes coïncide avec l'effort même d'occulter l'autre. En ce sens, la diatribe platonicienne contre le jeune Aristote est révélatrice. Elle met en évidence, tout d'abord l'occultation du terme opposé qui, en ce cas, est le Stagirite-même. Car le jeune homme du *Philèbe* reste, en fait, **anonyme**. Deuxièmement, nous pouvons constater que le refus violent de la solution aristotélicienne — la thèse de l'Un-Multiple — est directement proportionnel à l'insistance qu'a manifestée le maître quand, ultérieurement, il a essayé de récupérer justement le sens ontologique de l'altérité. Plus l'intérêt de Platon pour l'hypothèse du Stagirite était évident, plus **sa propre identité** devenait occultée, de sorte que, dans le *Sophiste* (où l'altérité est prise au sérieux), Platon même apparaît comme un Étranger (anonyme). Nous pourrions, par la suite, convertir la sentence de Spinoza en ajoutant que toute négation est une détermination. **Tout idéalisme révélé de la « pureté » de l'Un est, en fait, un matérialisme occulté de l'« impureté » du Multiple**. Tant que nous tomberons dans le piège de la dualité des principes, nous resterons encore les prisonniers d'une Multiplicité « démoniaque », ignorée peut-être. Et ceci malgré nos bonnes intentions.

4. **La métamorphose de la question de l'être** — Que la solution aristotélicienne du rapport entre l'Un et le Multiple se réduise à la disparition du rapport même est un fait mis en évidence par un texte heideggérien dont l'importance nous apparaît maintenant dans toute son envergure: « Le **pollakhôs** ne rejette pas tout simplement le **hén** loin de lui, mais il force plutôt à atteindre dans le multiple sa valeur propre en tant que digne de question. On reste rivé à la surface des choses tant que l'on s'imagine qu'Aristote n'aurait fait qu'ajouter de nouvelles significations à une signification de l'être. Il ne faut pas s'imaginer qu'il s'agit d'un simple enrichissement. C'est bien une métamorphose de toute la question qui se produit: la question du **ón** en tant que **hén** atteint seulement ici toute son acuité. Assurément, il fallait auparavant faire un pas décisif par rapport à Parménide, ce que fit Platon — et cela à une époque où le jeune Aristote philosophait déjà avec lui, ce qui veut toujours dire: contre lui. Platon avait atteint de haute lutte le point de vue où le non-étant (**das Nicht-seiende**), le faux, le mal et le sans consistance, en un mot l'in-étant (**das Unseiende**), se trouve lui aussi être. Pour cela il fallait que se métamorphosât le sens de l'être, afin que désormais ce qui est rivé au rien (**das Nichthafte**) soit compris dans l'essence-même de l'être. Or si l'être est depuis toujours le Un (**hén**), cette irruption de ce qui est rivé au rien au sein de l'unité signifie le dépliement de

cette dernière en multiplicité. En cela le multiple (le divers) n'est plus coupé de l'Un, du simple, mais au contraire ils sont tous les deux reconnus dans leur co-appartenance. Nous autres nains, avec nos courtes découvertes, mais d'autant plus bruyantes, nous ne sommes pratiquement plus capables de mesurer quelle puissance de travail philosophique a dû être mise en œuvre afin d'apercevoir que l'être en tant que le Un est en soi multiple.¹⁰⁴ »

Par cette métamorphose du problème de l'être Aristote ouvrait pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, la voie d'une démarche vraiment **phénoménologique**. Car entre l'essence et le phénomène il n'y a aucune « distance » (quoi qu'il y a une différence): le phénomène re-présente (d'une manière partielle, c'est vrai) l'essence-même: « "Derrière" les phénomènes de la phénoménologie il n'y a essentiellement rien d'autre.¹⁰⁵ » Le fondement de la vérité change lui aussi puisqu'un rapport « extérieur » entre l'essence et le phénomène n'est plus possible. La vérité elle-même ne tient pas à la logique de l'adéquation mais à celle du dévoilement — **lógos apophantikós**. Or, cela signifie qu'il ne peut exister aucune « distance » entre le temps et l'éternité. (En plus, l'existence des essences « sans matière » nous conduit vers un **concept encore plus complexe de la phénoménologie**, qui thématise la genèse du temps et, par conséquent, l'**aiôn** même, en tant que temporalité temporalisante.)

5. L'enveloppement du temps dans l'éternité — Il reste maintenant à déterminer le sens de la dis-location de l'Un (de la forme) comme Multiple (sensible). Ou, dans un langage chronologique, de voir comment a lieu la dis-location de l'éternité comme temps. La solution d'Aristote représente une suite naturelle des intuitions topologiques de Platon, car il reprend le thème principal du *Timée*, le problème de l'enveloppement: « (L'éternité) signifie, d'abord, l'éon de chaque être, c'est-à-dire l'accomplissement (**tò gâr télós**) qui enveloppe son temps et en dehors duquel rien ne peut rester dans sa propre nature. Elle est, ensuite, l'accomplissement du Ciel tout entier, accomplissement qui enveloppe tout temps et toute infinité.¹⁰⁶ » Dans une étude qui, malheureusement, n'a pas joui d'une grande diffusion — *Les intuitions topologiques primordiales de l'aristotélisme* — René Thom démontre quelques similitudes entre le concept topologique de frontière et le **tópos** aristotélicien.

5.1. La synonymie du temps et de l'éternité — En effet, après avoir établi que le lieu est l'enveloppant-même, le Stagirite ajoute « une petite phrase » pour souligner que le bord du corps enveloppé est de poids négligeable¹⁰⁷. Et plus encore, en essayant d'éliminer toute possibilité de rupture entre « les termes », il souligne que « les extrémités » (**tà éskhata**) de ce qui enveloppe et de ce qui est enveloppé sont les mêmes¹⁰⁸. Il n'y a pas, par conséquent, une frontière de la frontière car nous aurions ainsi un lieu¹⁰⁹ du lieu et ainsi de suite. En d'autres mots, **la frontière de la frontière est vide**. Or, en topologie, cela revient au célèbre théorème énoncé par Kuratowski qui dit que l'adhérence de

l'adhérence est l'adhérence-même. Le temps est donc le synonyme de l'éternité; le temps adhère à l'éternité. En développant cette prémisse topologique, Thom est en mesure de redéfinir la forme comme bord de la matière et l'acte comme bord de la puissance¹¹⁰. Entre la forme et la matière il y a une distance, mais la distance même est nulle. L'adhérence de la forme à la matière ne laisse de place pour rien. À leur tour, le temps et l'éternité ont « quelque chose » en commun, notamment leur unique frontière. Or, **une telle frontière est mais n'existe pas**. L'adhérence du temps à l'éternité ne peut être localisée; elle a un caractère u-topique. Cela ne signifie pas que la frontière du temps — l'éternité — serait ir-réelle mais qu'elle n'appartient pas au monde phénoménal.

5.2. L'épiphanie de l'éternité — Puisque toute temporalité matérielle est enveloppée dans son propre **aiôn** formel, il s'ensuit que lorsque nous regardons un corps dans sa succession sensible, nous pouvons le fixer seulement grâce à l'éternité de sa forme idéale, qui l'enveloppe. Cela veut dire que la frontière du visible est justement l'invisible, que **nous voyons ce qui est mais n'existe pas**. Le fait que les choses sont en un lieu signifie qu'elles ne sont pas en elles-mêmes¹¹¹. La constitution de la phénoménalité représente la conséquence de la dis-location de l'arche-type. Mais l'**arkhê** enveloppe toute image. C'est pourquoi la chose elle-même et la surface (**hê epiphaneía**) qui l'enveloppe font, ensemble, une unité — « le lieu et le plein sont les mêmes (**tò autò**) quant à l'être (**ón**) mais selon l'existence (**tò éinai**) ils ne sont pas les mêmes¹¹² ». Nous y retrouvons l'alternance fondamentale entre **OP/tò éinai**, expression de la différence ontologique entre le visible (la temporalité) et l'in-visible (l'éternité). Le visible temporel re-présente, de cette manière, **l'épiphanie de l'éternel invisible**. La vue re-présente, à son tour, l'effet d'une dis-location puisque ce qui se voit, se voit dans ce qui ne se voit pas. Or, ce qui ne se voit pas ne peut être localisé — **ou-topon**. La vue se confond avec la frontière-même et la frontière avec le pli ontico-ontologique. Dans une perspective temporelle, cela signifie que la succession locale des instants est toujours déjà dis-loquée dans l'enveloppement de leur éternité u-topique (ou de l'Instant). L'analogie entre le pli ontico-ontologique et la vue est l'expression de la même auto-affection de l'Instant en tant qu'instant. Aussi, pour avoir de l'adhérence au temps, l'éternité doit se fixer dans « quelque chose », c'est-à-dire dans le présent. Dans une perspective husserlienne (et, ensuite, heideggerienne), on peut donc dire que l'Instant — **der Augenblick** — peut « racheter » l'éternité tout en devenant le non-lieu originaire de l'épiphanie de l'être comme temps.

5.3. Le temps eschatologique — Comme nous l'avons vu, les extrémités du temps — **tà éskhata** — ne peuvent être localisées. Elles dé-finissent l'accomplissement-même du temps dans l'éternité. Le symbole de cet enveloppement eschatologique est, pour Aristote, le Ciel: « il n'y a rien en dehors du tout et par suite tout est dans le Ciel, car le Ciel est le tout¹¹³ ». Mais le Ciel de l'éternité

ne doit pas être confondu avec le ciel visible parce que toute réalité sensible, fût-elle éthérique, a son propre enveloppant « céleste ». Le Stagirite nous avertit que le ciel sensible aussi a son propre Ciel enveloppant, de sorte que « tout autre sera l'existence de ce ciel (τὸ ouranô eînai) et tout autre (l'être) du Ciel comme Un non-différencié (haplôs)¹¹⁴ ». Dans sa qualité de *OP*, le Ciel est propre à chaque chose, quel qu'elle soit, humble qu'elle soit, puisque, en fin de compte, toutes les choses (non seulement les astres) sont « dans le Ciel comme dans un lieu¹¹⁵ ». Or, si les réalités sublunaires ont leur propre τόπος, cela signifie que, simultanément, elles aussi ont un Ciel propre, comme limite de leur existence terrestre. La *katábasis* du Ciel (et de son éternité) en tant qu'enveloppant eschatologique des choses-mêmes de la terre (et de leur temporalité) n'allait produire ses effets qu'à l'époque de la Renaissance. Dorénavant, l'*anábasis* du temps n'aboutira pas à une éternité « céleste » hypostasiée. Par conséquent, le temps s'accomplira par sa limite-même, eschatologique.

V. La paronymie du temps et de l'éternité

1. *L'apostasie du temps* — Une perception purement temporelle de la succession est maintenant impossible. En effet, du moment que notre expérience envisage toujours l'unité cardinale d'un laps de temps (qu'Aristote rend par *OP*, *análogon* de l'antérieur-postérieur), « le sujet » de notre perception temporelle ne peut être limité à un instant singulier. L'instant ne peut être défini que par apostasie de l'antérieur et du postérieur — *katà tèn pròs tò nÿn apóstasin*¹¹⁶. C'est pourquoi « là où est l'instant, là est aussi l'apostasie à partir de l'instant¹¹⁷ ». Par conséquent, notre attention ne se trouve pas, pratiquement, dans le présent, mais plutôt dans le passé et dans l'avenir ou, plus précisément, dans l'unité cardinale du passé-avenir. Or, cette unité ne tient pas autant de la temporalité que de l'éternité qui définit les limites de toute succession. Ce que nous a-percevons est, en fait, la frontière eschatologique du temps et non pas le temps même. Tout comme la temporalité suppose la dis-location de l'instant dans l'éternité, de même notre attention est dis-loquée, par rapport à l'instant qui lui est propre, dans l'intentionnalité d'un passé-avenir. Et tout comme les choses ne sont pas en elle-mêmes, de même nous ne sommes pas en nous-mêmes. Cela signifie que nous ne pouvons nous « avoir » dans notre propre présent, que nous vivons, en fait, dans une sorte de simultanéité générique, dont l'effet est justement la perte de l'unicité de notre expérience temporelle. Nous sommes des apostats par rapport à nous-mêmes.

1.1. *La Présence du présent* — Il faudra donc revenir aux notations antérieures parce que notre expérience temporelle n'a pas en vue le présent d'une

succession infinitésimale mais le présent d'une frontière enveloppante. L'intégrale des moments du temps est toujours déjà Présente : « et si quelqu'un aperçoit le temps, il n'y aura ni Temps ni Chose dans lequel et laquelle ne soient pas aperçus, mais non pas dans le sens que nous voyons à chaque moment donné ou chaque chose particulière, car il existe un intervalle de temps et une partie de chose imperceptibles à cause de leur petitesse. Et si quelqu'un ressent le tout, il le ressent comme continu dans le même et unique Temps, sans l'apercevoir dans l'instant.¹¹⁸ » Reformulant les résultats ci-dessus, nous pourrions dire que notre attention est toujours dis-loquée du présent dans le Présent. Nous ne nous « avons » nous-mêmes (*OP*) que dans le Présent, c'est-à-dire dans le *télos* de l'enveloppement de notre être « éthérique ».

1.2. *La parousie du mouvement* — R. Thom affirme que l'auteur de la *Physique* a été, pendant des millénaires, le seul penseur à avoir bien saisi le problème du continu. Si nous voulons faire maintenant référence à la continuité du mouvement, le thème central du fragment dans lequel intervient la première occurrence de *OP*, nous devons ajouter que dans tout changement il faut qu'il y ait une sorte d'accomplissement cardinal qui enveloppe ses moments ordinaires. Cet accomplissement, souligne Aristote, a la valeur d'une Présence qui anticipe toute la succession : « car le changement, en tant que Présent (*paroussa*) est Un (*mía*), mais il est différent en tant que passé et futur¹¹⁹ ». Tout mouvement est donc pré-déterminé par la parousie de ses limites eschatologiques. Ces limites sont toujours déjà Présentes et font du mouvement le résultat d'une sorte de « collaps quantique ». Le temps-même est, de la sorte, enveloppé dans la parousie de sa propre éternité.

2. *Temps et entéléchie* — Mais si le temps nous est révélé seulement par la parousie de son accomplissement (*télos*) qui est l'éternité, cela signifie que le mouvement aussi ne nous est révélé que par la parousie de son propre *télos*, qui est le non-mû. En effet, Aristote affirme que c'est le non-mû qui meut. Autrement dit, le mouvement ne peut s'« avoir » soi-même (*ékhein*) dans lui-même, qu'il se trouve toujours dans un *télos* non-mû. Sinon il y aurait un mouvement du mouvement et ainsi jusqu'à l'infini, ce qui signifierait que le mouvement lui-même deviendrait impossible. Par conséquent, tout mouvement (ordinal) se trouve dans un *télos* (cardinal) — *en-télei-ékhein*. Pour désigner cette unité paradoxale du mû et du non-mû le Stagirite a confectionné, par analogie avec ce syntagme, un nouveau terme — *hê entelékhēia*. Il devient évident maintenant que la multiplicité du mouvement est toujours déjà déterminée par sa fin unique — *tó télos*.

2.1. *Mouvement et apocalypse* — Le mouvement ne représente pas le « résultat » d'une actualisation ; il est l'actualisation-même. Or, si en sa qualité de se dé-voiler — *apo-kálipsis* — l'être est toujours (et à ce niveau différencié) l'être de l'étant, il s'ensuit que le dé-voilement de la dif-férence ontologique

représente son propre mouvement. De cette manière, l'essence statique de l'être se dé-voile, paradoxalement, en tant que mobilité, et la mobilité se révèle, à son tour, comme une apocalypse de l'immobilité. Concevoir l'être (et l'essence) comme mobilité, et la mobilité comme dé-voilement constituée, d'après Heidegger, la plus grande performance de la méditation aristotélicienne et, en même temps, la chose la plus difficile qui ait jamais été pensée dans l'histoire de la métaphysique occidentale¹²⁰. Car, pour Aristote, le repos ne représente plus « le contraire » du mouvement purement « horizontal », c'est-à-dire un mouvement qui puisse avancer seulement de proche en proche. La fin calme de la succession — *tò télos* — se révèle être toujours déjà dans le Présent, de sorte qu'on pourrait dire que le présent des ré-itérations est prédéterminé par l'avenir cardinal d'une puissance qui est en train de s'actualiser. Mais l'actualisation de la puissance coïncide avec sa propre apocalypse, notamment avec l'enveloppement eschatologique de toute succession. Le temps est, donc, pré-déterminé par le destin. Ou, plus précisément, la destin même devient historial. Et pourtant, étant donné qu'il y a chez Aristote une importante différence entre les mouvements et les actes, il s'ensuit que l'apocalypse du *télos* de l'*entelékheia* a, le plus souvent, un caractère purement *aperceptif* (puisque le *télos* est toujours déjà pré-visible) tandis que l'Apocalypse de l'éternité a une (sur)signification purement *transcendantale*, qui dé-passe, comme nous allons la voir, toute vision téléo-logique.

2.2. La paronymie du temps et de l'éternité — Dans sa qualité d'Un non-différencié, le Présent enveloppe aussi bien le passé que l'avenir. La fin du temps est, par conséquent, un retour du Présent en lui-même, une Présence qui sort en elle-même. Cet éternel retour du temps — qui est l'éternité — constitue une expression directe de son auto-affection, qui ne tient pas de la ré-itération des moments d'un mouvement mais de l'enveloppement cardinal des instants dans le *télos* de l'entéléchie. Or, comme allait dire Heidegger: « *Le phénomène primaire de la temporalité originaire et authentique, c'est l'a-venir.* »¹²¹ La nature eschatologique de l'enveloppement n'a pas en vue un avenir ordinal, puisque l'Avenir apocalyptique est déjà présent comme limite propre à chaque instant. L'apocalypse de l'éternité « se passe » dans le Présent-même. L'Avenir est, en fait, un A-venir: « le se-laisser-*advenir*-à-soi dans sa possibilité qui soutient celle-ci est le phénomène originaire de l'*avenir* (...) L'«*avenir*», ici, ne désigne pas un «*maintenant*» qui n'est *pas encore* devenu «*effectif*» et qui ne le sera qu'un jour, mais la venue en laquelle le *Dasein* advient à soi en son pouvoir-être le plus propre. Le devancement rend le *Dasein* *authentiquement* avenant, de telle manière cependant que le devancement n'est lui-même possible que pour autant que le *Dasein*, en tant qu'étant, advient en général toujours déjà à soi, c'est-à-dire est en général avenant en son être.¹²² » Donc, le Temps se temporalise en tant que temps. Cela veut dire que le temps est le paronyme *in*

dictione du Temps lui-même et que la temporalité est le paronyme *extra dictionem* de l'éternité.

3. Le temps et l'âme — Notre expérience temporelle peut être comprise de deux manières: « d'abord c'est exister (*tò eînai*) quand le temps se produit, ensuite c'est être comme l'on dit que certaines choses sont dans le Nombre¹²³ ». Aristote reprend ainsi l'alternance fondamentale entre *OP* et *tò eînai*. Ces deux manières d'être du temps ne supposent pas deux choses séparées: « être dans le Temps est le fait d'être mesuré dans son existence sous l'action du temps¹²⁴ ». Alexandre d'Aphrodise allait conclure que pour tout ce qui a *tò eînai en tò gígnesthai* l'être et l'existence se « confondent »¹²⁵. Notre âme est donc aussi bien l'Identité que la Différence. Il n'y a pas un *ego* antérieur quotidien qui sente le temps (objectivement) et il n'y a pas non plus un *ego* postérieur (originaire) qui juge (subjectivement), car autant la sensibilité (l'antérieur) que l'intellect (le postérieur) existait dans le mouvement de la même Présence: « Le fait d'être mû ne survient que lorsque l'entéléchie est de cette sorte, notamment, ni antérieur, ni postérieur.¹²⁶ » En essayant de surprendre cette unité non-différenciée de l'antérieur-postérieur dans la perception de soi, Heidegger dit que « l'en-avant-de-soi (l'antérieur — n.n.) caractérisé au sens d'un excédent, cependant, s'est dévoilé à la considération authentiquement existentielle comme être pour la fin (postérieur — n.n.) que tout *Dasein* est dans le fond de son être¹²⁷ ».

3.1. La dernière occurrence de OP — La primordialité de l'A-venir du Temps par rapport au temps-même se retrouve aussi dans le texte qui contient la dernière occurrence de *OP* de la *Physique*: « si rien ne peut compter que l'âme (...) il ne peut y avoir de temps sans âme, sauf pour ce qui est à chaque fois le temps (*hó pote ón estín ho khrónos*)¹²⁸ » comme Un non-différencié. Or, s'il existe, pourtant, une prééminence du Temps (potentiel) continu par rapport à n'importe quelle succession (actuelle), il s'ensuit que nous devons supposer une unité préalable de l'âme par rapport à n'importe quelle diversité sensible: « si quelqu'un n'avait pas existé dans un Temps continu, mais si peu qu'il n'aurait pas pu s'a-percevoir comme tout, il est clair qu'il pourrait ne pas se rendre compte qu'il existe soi-même¹²⁹ ». Nous y retrouvons aussi la primordialité de *OP* par rapport à *tò eînai*, que la *Physique* avait déjà instituée depuis ses premières pages.

3.2. La temporalité du sens commun — L'âme coïncide donc avec le (non)lieu de la différence ontologique et, par la suite, avec l'éternelle frontière qui enveloppe le caractère éphémère du temps. La diversité sensible du temps se trouve *tò eînai* dans l'âme. L'unité intellectuelle se trouve *OP* toujours dans l'Âme. La synthèse intellectuelle du divers sensible revient, par conséquent, à l'auto-affection de l'âme même. Cela veut dire que l'ipsité du *Dasein*, en tant que fondement de la conscience de soi, réside dans l'auto-affection de soi du Temps. C'est pourquoi Aristote souligne à nouveau que « celui qui aperçoit toutes choses est le même et Un comme nombre (*tò autò kai hén arithmô*), mais

en tant qu'existence il este différent (τὸ μέντοι εἶναι ἕτερον)¹³⁰ ». Si la temporalité « sensible » définit une homonymie et la Temporalité « intellectuelle » une synonymie, il s'ensuit que la facticité du temps authentique re-présente la réalité en acte d'une **paronymie de l'âme** — dont l'« idéal transcendantal » est la pensée qui pense la pensée — et que cette dernière nous offre l'expérience d'une homonymie temporelle-sensible dans les limites d'une synonymie Temporelle-intellectuelle.

L'accomplissement de la paronymie du temps et de l'éternité suppose, par conséquent, de déterminer une troisième « faculté » de l'âme qui soit une frontière entre l'intellect et la sensibilité. Elle est appelée tant « principe de la sensibilité » — τὸ πρότον αἰσθητικόν¹³¹ —, ayant une valeur « formelle »¹³², que « sens commun » — κοινὴ αἰσθήσις¹³³ —, sans qu'il s'agisse d'un « sixième » sens. La simultanéité dans « le principe de la sensibilité » entre le Temps **OP** et le temps τὸ εἶναι apparaît clairement pour Aristote : « Le fait que [le sens commun] n'aperçoit pas les choses en intervalles séparés de temps nous est révélé par ceci : puisque le même [critère] nous montre que le bien et le mal sont différents, il en sera de même dans l'Instant quand (hôte) on dit que l'un des deux est différent, car on affirme la même chose de l'autre aussi, de sorte que "l'Instant [dans lequel]" (τὸ ἡότε) n'est pas accidentel. Je peux affirmer dans un Instant (νῦν) qu'une chose est différente, mais non pas qu'à l'instant elle est différente ; or, dans ce qu'on vient de dire on affirme justement qu'elle est dans l'Instant et qu'elle existe à l'instant. Nous avons ici deux jugements [contraires] simultanés qui font que le sens commun est non-différencié et dans un Temps non-différencié.¹³⁴ » En fait, ἡότε peut être une abréviation de ἡό ποτε. Le principe de la sensibilité et de l'intellect dont le (non)lieu coïncide avec le centre même de l'être humain — le cœur — suppose une dis-location de l'intellect et de la sensibilité qui a comme effet la focalisation **près hén** de toute notre diversité de l'âme dans la simplicité calme du cœur : « En tant que divisible, le sens commun peut avoir la perception des objets divisés, mais il peut a-percevoir seulement dans sa qualité d'indivisible. Car par son existence (τὸ εἶναι) il est divisible, mais en tant que Nombre, Lieu et Temps il est indivisible.¹³⁵ »

4. Le temps ek-statique — Les analogies entre la doctrine du temps de la *Physique* et la temporalité originnaire de *Sein und Zeit* ne se réduit pourtant pas à cela. Elles visent directement la doctrine heideggérienne de la temporalité ek-statique. Rappelons donc que l'entéléchie représente pour Aristote le résultat d'une dis-location du mû dans le non-mû. Or, cette dis-location (par le mouvement) du temps dans le Temps, de l'instant dans l'Instant est rendue par Aristote en des termes qui annoncent le langage heideggérien : « tout changement est, par sa nature, ek-statique (ekstatikón)¹³⁶ » et aussi : « le temps est le nombre du mouvement et le mouvement fait que tout ce qui subsiste entre dans l'ek-stase (ἡ ἐκίνησις ἐκ-σίστησι τὸ ὑπάρκῃον)¹³⁷ ». L'ek-sistence du temps représente

donc le résultat d'une chute par rapport à l'arkhê, ce qui fait que tout subsistant reste toujours sous le zénith de son propre principe — **hyp-arkhein**. Par conséquent, le Temps de la parousie éternelle, synthèse dans le présent du passé et de l'avenir, se constitue comme effet de l'ek-stase du présent dans le Présent. Et puisque le Présent est, à son tour, l'analogue de la synthèse de l'antérieur-postérieur dans l'instant, cela signifie que le Temps lui-même coïncide avec l'unité de ses trois ek-stases : le passé, le présent et l'avenir. Heidegger dit la même chose. Les moments du temps « nous révèlent la temporalité comme l'ekstatikón sans réserves. La temporalité est le "hors-de-soi" originnaire en et pour soi-même. Nous appelons par conséquent les phénomènes caractérisés de l'avenir, de l'être-été, du présent les ekstases de la temporalité¹³⁸ ».

4.1. Le présent imparfait — Le Temps révèle l'unité de ses ek-stases. Mais l'unité elle-même, en tant que frontière de l'éternelle parousie, ne peut apparaître en tant que phénomène. Du point de vue temporel, cela signifie que le Premier moment du mouvement, celui où le changement devient vraiment Présent, ne peut jamais être perçu comme présent aperceptif. C'est pourquoi, souligne Aristote, le Premier Instant du changement doit être compris de deux manières : 1. comme un premier moment aperceptif où le mouvement **a eu lieu**, un moment qui relève du parfait et qui suppose (pour nous) que le mouvement même s'est déjà produit et 2. comme un Premier Moment où **commence** le mouvement, Moment dont la sur-venue se situe « au-dessus » de toute re-venue **et ad-venue** aperceptives. Ce deuxième Moment, celui de l'origine **arche**-o-logique, est mais « n'existe pas parce que il n'y a pas un commencement du mouvement ni un temps dans lequel le changement commence¹³⁹ ». Quand un changement a lieu, la chose concernée a déjà changé, de sorte que nous ne connaissons jamais le Commencement du changement ; nous le re-connaissions seulement comme déjà ek-sistant. En sa qualité d'entéléchie, le changement aperceptif suppose le **télos** de sa propre actualisation. Mais le présent de notre aperception renvoie toujours à quelque chose de **déjà Présent** (encore plus Ancien), quelque chose qu'**était** avant l'instant même de notre ad-venue. Le Présent aperceptif est donc « enveloppé » dans un Présent transcendantal qui sur-vient avant tout monde phénoménal (et aperceptif). L'Antériorité du Présent de l'éternité par rapport au présent (aperceptif) de la temporalité fait que le présent même se rapporte à quelque chose que était déjà toujours Présent. Nous pourrions donc dire que, dans cette perspective, la perfection du Présent se conjugue à un présent **imparfait**.

4.2. Hó pot'ên et wie es je schon war — Il existe donc un Avenir qui ad-vient antérieurement à toute succession, y compris à l'avenir aperceptif, car il définit la genèse du **Dasein** lui-même. En effet, l'ad-venue τὸ εἶναι de **Dasein** coïncide, encore, avec une re-venue aperceptive (c'est à dire : un re-tour) de celui-ci comme **OP** : « L'assomption de l'être jeté, cependant, n'est possible que dans la mesure

où le *Dasein* avenant peut être son “comme il était déjà à chaque fois” (*wie es je schon war*) le plus propre, c’est-à-dire son “été”. C’est seulement pour autant que le *Dasein* est en général comme je-suis-été qu’il peut advenir de manière avenante à soi-même, en *re-venant*. Authentiquement avenant, le *Dasein* est authentiquement été.¹⁴⁰ » Mais l’ad-venue du *Dasein* présuppose la sur-venue du *Sein*, c’est à dire d’un dévoilement qui dépasse, d’une certaine manière, l’enjeu du *Sein un Zeit*.

Nous comprenons maintenant pourquoi Aristote a pu définir la parousie de la quiddité par *tò tí ên éinai* — « ce qui était être (à chaque fois) » et pourquoi l’une des occurrences de *OP* de la *Physique* apparaît comme *hó pot’ên* — « celui qui était (déjà) à chaque fois¹⁴¹ ». C’est, d’ailleurs, la seule occurrence retenue par Heidegger dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie...* (Il va de soi que l’imparfait relève non pas du temps verbal mais de l’aspect.)

5. Vers une résolution devançante — L’Antériorité aristotélicienne du Présent par rapport au présent nous dévoile une importante familiarité entre *OP* et la résolution devançante — *vorlaufende Entschlossenheit* — que Heidegger définit dans *Sein und Zeit*. Il faut donc accepter que les analogies que nous avons établies ne peuvent pas être des pures coïncidences. Ou si elle le sont, il s’agit alors d’une sur-venue de celle qui était à chaque fois déjà Présente — *philosophia perennis*.

Notes

1. *Physique*, IV, 11, 219b, 1.
2. M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985, p. 287.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*, p. 288–299.
5. Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par Jean-François Courtine, Gallimard, Paris, 1985, p. 17.
6. *Etre et Temps*, p. 290.
7. *Les problèmes fondamentaux...*, p. 279.
8. *Ibidem*, p. 281.
9. *Etre et Temps*, Chapitre 75.
10. *Les problèmes fondamentaux...*, p. 290.
11. *Ibidem*, p. 291.
12. Cf. Hedwig Conrad-Martius, « Le problème du temps aujourd’hui et chez Aristote », *Archives de Philosophie*, Tome XX, Cahier IV, 1957, pp. 483–498; Jacques Derrida, « Ousfa et Gramme », in *Marges de la Philosophie*, Éd. Minuit, Paris, 1972, pp. 31–78; Remi Brague, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l’ontologie*, Collection « Epiméthée », P.U.F., Paris, 1988, pp. 242–250, 373–387, 461–487.
13. Paul Ricœur, *Temps et récit*, vol. III, Éd. Seuil, Paris, 1985, p. 132.

14. *Physique*, IV, 10, 217b, 33–34.
15. *Ibidem*, 218a, 2–3.
16. *Ibidem*, 218a, 8.
17. *Ibidem*, 218a, 11–16.
18. *Ibidem*, 218a, 19.
19. *Ibidem*, 218a, 22–25.
20. Cf. Aristotle’s *Physics*, p. 384.
21. Victor Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Éd. Vrin, Paris, 1982, pp. 12–13.
22. *Physique*, IV, 10, 218a, 16.
23. *Ibidem*, 218a, 14.
24. Cf. *Métaphysique*, IV, 2; X, 2.
25. *Ibidem*, X, 1.
26. *Ibidem*, X, 3.
27. *Etre et Temps*, p. 231.
28. *Ibidem*, p. 231.
29. *Physique*, IV, 10, 218b, 10–17.
30. *Ibidem*, 218b, 17–18.
31. P.F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, en « *Zetemata* », 35, München, 1964, p. 36.
32. *Physique*, IV, 10, 218b, 15–17.
33. *Ibidem*, 218b, 17–18.
34. *Ibidem*, 218b, 21.
35. *Ibidem*, 218b, 21–27.
36. M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux...*, pp. 290–291.
37. *Ibidem*, p. 291.
38. *Ibidem*, p. 291.
39. *Physique*, IV, 11, 219a, 8–10.
40. *Ibidem*, 219a, 10–12.
41. Cf. Victor Golschmidt, *op. cit.*, p. 32; Jaakko Kintikka, *Time and Necessity*, Oxford University Press, 1973, Chapitre III.
42. Gilles-Gaston Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, Ed. Aubier Montaigne, 1976, p. 89.
43. *Métaphysique*, III, 2, 1003b, 22–25; cf. 981a, 27.
44. *Physique*, IV, 11, 219a, 12–13.
45. *Ibidem*, 219a, 13.
46. *Ibidem*, 219a, 14–15.
47. *Ibidem*, 219a, 16–18.
48. *Ibidem*, 219a, 18–19.
49. *Ibidem*, 219a, 23–25.
50. Hartmut Kuhlmann, « “Jetzt”? Zur Konzeption des nun in der Zeitabhandlung des Aristoteles », (*Physique* IV 10–14), in *Zeit, Bewegung, Handlung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, p. 77.
51. *Physique*, IV, 11, 219a, 14–15, 16, 17, 18–19, 20, 23, 24; cf. R. Brague, « Sur la formule aristotélicienne *hó pote ón* », in *Du temps chez Platon et Aristote*, P.U.F., Paris, 1982, p. 130.
52. Cf. *Physique*, IV, 10, 218a, 16.
53. Parménide, *Fragm.*, 8, v. 5.

54. *Physique*, IV, 11, 219a, 25–26.
 55. Cf. Platon, *Parménide*, 151c–155e.
 56. *Physique*, IV, 11, 219b, 10.
 57. *Ibidem*, IV, 10, 218b, 16.
 58. *Ibidem*, IV, 11, 219b, 5–8.
 59. *Ibidem*, 220b, 18–20.
 60. *Métaphysique*, X, 1, 1052b, 18–24.
 61. *Physique*, IV, 11, 221a, 13–16.
 62. *Ibidem*, 221b, 15–16.
 63. *Ibidem*, 221a, 17.
 64. M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux...*, p. 293.
 65. *Ibidem*, p. 294.
 66. *Ibidem*, p. 294.
 67. *Physique*, IV, 11, 220a, 6–8.
 68. Cf. *Index Aristotelicum*, 627 b.
 69. *Catégories*, I, 1, 1a.
 70. *Ibidem*, 1a, 1.
 71. *Ibidem*, 1a, 11.
 72. *Physique*, I, 7, 190b, 10–11.
 73. *Ibidem*, 191a, 7–8.
 74. *Ibidem*, I, 1, 184a, 21–184b, 10.
 75. *Ibidem*, II, 1, 193a, 21–18.
 76. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, B. 9., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. 268–269.
 77. Platon, *Timée*, 37d, 5 — e, 1.
 78. Proclus, *Commentaire sur le Timée*, IV, 17, 27–28.
 79. Jacques Derrida, « Chôra », in *Poikilia*, Éditions de l'École de Hautes Études, Paris, 1987, p. 265.
 80. *Timee*, 51b, 1.
 81. *Ibidem*, 50e, 4–5.
 82. *Ibidem*, 52b, 5–6.
 83. Ed. Zeller, *Geschichte der Griechischen Philosophie*, II, Feues'e Verlag, Leipzig, 1889, p. 719.
 84. *Métaphysique*, I, 7, 988a, 25.
 85. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, B. 40, p. 71.
 86. *Philèbe*, 15b; 16c, d; 18a; 24e etc.
 87. Cf. Albert Rivaud, *Le problème du devenir*, Felix Alcan, Paris, 1906, pp. 309–310.
 88. Cf. Alain Boutot, *Heidegger et Platon*, P.U.F., Paris, 1987, p. 217.
 89. J. Derrida, *op. cit.*, p. 276.
 90. *Ibidem*, p. 279.
 91. *Physique*, IV, 2, 209b, 33–210a, 2.
 92. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1970, p. 197.
 93. Pierre Aubenque, « La matière de l'intelligible », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 2/1982, p. 312.
 94. *Ibidem*, p. 313.
 95. *Physique*, IV, 2, 209b, 13–16.
 96. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 315.

97. *Philèbe*, 14c, 5–7.
 98. *Ibidem*, 14e.
 99. *Ibidem*, 15a, 4–6.
 100. *Ibidem*, 15a, 8 — 15c, 1.
 101. *Métaphysique*, VII, 16, 1040b, 27–30.
 102. *Ibidem*, XIII, 9, 1085a, 25–31.
 103. *Ibidem*, 1085a, 31–34.
 104. M. Heidegger, *Aristote, Métaphysique IX 1–3*, traduit par Bernard Stevens et Pol Vandavelde, Gallimard, Paris, 1991, p. 35.
 105. *Etre et Temps*, p. 47.
 106. *Du ciel*, I, 9, 279a, 23–28.
 107. Cf. *Revue Thomiste* juillet-septembre, 1988, p. 397.
 108. *Physique*, IV, 4, 211a, 33–34.
 109. *Ibidem*, IV, 2, 209b, 8–9.
 110. Cf. *op. cit.*, p. 392.
 111. *Physique*, IV, 3, 210b, 21–22.
 112. *Ibidem*, IV, 6, 213a, 18–19.
 113. *Ibidem*, IV, 5, 212b, 16–17.
 114. *Du ciel*, I, 9, 278a, 10–13.
 115. *Physique*, IV, 4, 211a, 23–24.
 116. *Ibidem*, IV, 14, 223a, 4–8.
 117. *Ibidem*, 223a, 8.
 118. *Du sens et des sensibles*, 448a, 30–448b, 5.
 119. *Physique*, IV, 12, 220b, 7–9.
 120. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, B. 9, p. 283.
 121. *Etre et Temps*, p. 231.
 122. *Ibidem*, p. 229.
 123. *Physique*, IV, 12, 221a, 7–9.
 124. *Ibidem*, 221a, 6–7.
 125. Cf. *Simplicii in Physicorum...*, 735, 29.
 126. *Physique*, III, 1, 201b, 5–7.
 127. *Etre et Temps*, p. 224–225.
 128. *Physique*, IV, 14, 223a, 25–28.
 129. *Du sens et des sensibles*, 448a, 28–29.
 130. *Ibidem*, 449a, 17–18.
 131. *Ibidem*, 451a, 16–17.
 132. Cf. *De l'âme*, III, 7.
 133. *Du sens et des sensibles*, 450a, 10–12.
 134. *Ibidem*, 426b, 23–31.
 135. *Ibidem*, 427a, 3–5 (Vaticanus, 260).
 136. *Physique*, IV, 13, 222b, 16.
 137. *Ibidem*, IV, 12, 221b, 2–3.
 138. *Etre et Temps*, p. 231.
 139. *Physique*, VI, 5, 236a, 13–15.
 140. *Etre et Temps*, p. 229.
 141. Cf. *Physique*, IV, 11, 219b, 9–11.