


[Web](#) [Moving Images](#) [Texts](#) [Audio](#) [Software](#) [Education](#) [Patron Info](#) [About IA](#)

Open Source Books

[Home](#)
[American Libraries](#) | [Canadian Libraries](#) | [Universal Library](#) | [Project Gutenberg](#) | [Children's Library](#) | [Biodiversity Heritage Library](#) | [Additional Collections](#)

Search:

Texts

GO

[Advanced Search](#)

Anonymous User

[login](#) or [join us](#)[Upload](#)
[Text Archive](#) > [Open Source Books](#) > **ARISTOTLE & TIME - "METAPHYSIQUE DU TEMPS CHEZ ARISTOTE (Volume I)"**

View the book

[Read Online](#)[PDF](#) (1.13 MB)[Full Text](#) (90 KB)[DjVu](#) (476 KB)All Files: [HTTP](#)[Help reading texts](#)[Resources](#)[Bookmark](#)

ARISTOTLE & TIME - "METAPHYSIQUE DU TEMPS CHEZ ARISTOTE (Volume I)" (15 MAI 2009)

Author: [Régis LAURENT](#)Keywords: [time](#); [aristotle](#); [book](#); [french](#); [metaphysic](#); [métaphysique](#); [history](#); [greek](#); [hegel](#); [pythaorism](#)Publisher: [VILLEGAGNONS-PLAISANCE EDITIONS - PARIS -](#)Year: [2009](#)Language: [French](#)Collection: [opensource](#)

Description

TITRE : METAPHYSIQUE DU TEMPS CHEZ ARISTOTE - I -
Recherches historiques sur les conceptions mythologiques
et astronomiques précédant la philosophie aristotélicienne

AUTEUR : Régis LAURENT

PARUTION : VILLEGAGNONS-PLAISANCE EDITIONS /PARIS/

DATE : AVRIL 21 2009

PAGES : 242

ISBN-10: 295338460X

ISBN-13: 978-2953384604

PRESENTATION :

Notre étude sur le temps grec précédant la pensée d'Aristote commencera d'abord par un commentaire de son premier texte, le Protreptique. Nous verrons se dégager deux temps distincts : l'un initiatique, circulaire et d'inspiration platonicienne, et l'autre diamétralement opposé dont Aristote serait le défenseur. Afin d'interroger cette dichotomie, nous retournerons aux conceptions poétiques. Les Tragiques nous permettront d'offrir une première esquisse de cette notion dans l'univers grec (Du destin...). Ensuite, l'œuvre épique d'Homère sera l'occasion de mieux saisir le nouage existant entre le temps et la sphère religieuse (Des héros...). Le travail du grand théologue Hésiode viendra confirmer cette vision initiatique, comme l'avait déjà remarquablement exposée F. Nietzsche (Des mythes...). C'est alors que nous plongerons au sein du pythagorisme afin de parachever cette vision (Des mystères...). Notre compréhension de ce courant, traversé par la théogonie iranienne, nous permettra, ensuite, de bien le distinguer de celui dit « ionien » et ainsi de s'éloigner de la parole platonicienne (De l'idéologie...). Enfin, en revenant aux premiers penseurs ioniens que furent Thalès et Anaximandre, nous analyserons si c'est effectivement cette vision du monde qui a été retenue par le Stagirite afin de fonder la première modélisation du concept de temps (De la science...).

Dans le deuxième volume, nous verrons revenir la pensée des théologues au sein même du corpus aristotélicien et c'est alors que nous interrogerons notre division entre être et existence du temps.

AUTEUR :

Régis LAURENT est philosophe, membre de l'association Kairos kai logos (Centre d'études sur la pensée antique). Ce livre est le premier volet de son travail de thèse de doctorat en philosophie effectué au sein de trois Universités françaises (Grenoble, Clermont-Ferrand et Rennes). Outre cette formation philosophique, l'auteur est également diplômé en sciences humaines (Maîtrise des sciences du langage et maîtrise de psychologie générale). Par ailleurs, sa formation en théologie a été effectuée à l'Université thomiste de Paris (U.L.S.H = CEPH) et au C.E.J de l'E.H.E.S.S.

more : <http://editions-villegagnons.com>Creative Commons license: [Attribution-NoDerivs 2.0 France](#)

Reviews

Be the first to write a review

Downloaded 53 times

III. LE TEMPS DANS LA MYTHOLOGIE
D'HESIODE & DANS LA THEOPHANIE
PYTHAGORICIENNE.

*LES SOURCES SACRALES DU TEMPS
CIRCULAIRE DANS LA GRECE CLASSIQUE.*

«Le but du poète épique se situe déjà dans chaque point de son mouvement ; c'est pourquoi nous ne nous hâtons pas impatientement vers un but, mais nous demeurons avec amour.»
Lettre de Schiller à Goethe du 25 avril 1797¹⁷⁴

Voyons désormais ce qu'il en est dans le cadre de la cosmogonie, celle d'Hésiode, et dans le cadre de la théophanie, celle de l'orphisme ou plus modestement celle du pythagorisme. Gageons que nous retrouverons là, la source d'une conception circulaire du temps qui, par contraste, nous fera saisir ce que la pensée temporelle du Stagirite a dû charrier afin d'arriver à la lumière.

a. Du mythe de Cronos ou la structuration du temps universel en «âges du monde».

Sur Hésiode et Pythagore dont nous voulons désormais jauger la teneur en temps conceptuelle, Héraclite nous servira de guide, qui avance¹⁷⁵:

«L'érudition n'enseigne pas l'intelligence; autrement, elle aurait instruit Hésiode et Pythagore, et encore Xénophane et Hécaté.»

Il semble que nous soyons en présence d'une tradition unique, ce qui permet à Héraclite d'unir Hésiode et Pythagore pour mieux les rejeter en bloc, après avoir attribué à Homère le même sort. Qu'en est-il du temps circulaire dans la pensée du mythologue Hésiode ? Si l'on considère que c'est au sein de cette mythologie qu'apparaît le plus nettement le nom du dieu *Kpovos* (avec un kappa initial), le dieu grec du temps Kronos, on comprendra aisément que notre travail ne pouvait passer sous silence cette influence mythologique. Ensuite, en quoi l'apport de cette pensée va-t-elle enrichir notre compréhension du temps aristotélicien ? Commençons par la fin en affirmant que c'est bien dans ce courant de pensée que nous allons retrouver un temps circulaire au service d'une certaine conception du divin. Enfin, c'est par la compréhension de la théophanie pythagoricienne que nous allons parvenir à comprendre comment cette conception circulaire a pu s'imposer dans la tradition philosophique et cela jusqu'à l'idéologie germanique. Nous verrons alors que le concept de temps aristotélicien trouvera sa définition par négation de cette conception dans la mesure où la fin (*télos*) proposée par cette vision sacrée du monde ne sera pas

celle retenue par cette modélisation philosophique. Nous obtiendrons alors une première définition négative qu'il reviendra ensuite à la pensée aristotélicienne de remplir¹⁷⁶.

Nous ne savons pas précisément si Hésiode est antérieur à Homère. On nous dit que Hésiode est l'aîné d'Homère, ce que soutiennent également Porphyre et Cicéron, mais la source étant néoplatonicienne, il est permis d'en douter¹⁷⁷:

«Au IV^e siècle la généalogie orphique d'Homère et Hésiode fut retrouvée par l'historien Ephore de Cumes de façon à faire d'Hésiode l'aîné d'Homère»

Philostrate, Xénophane, puis Varron et Erasme, les considèrent comme contemporains. Plutarque rapporte, pour alimenter cette légende, qu'Hésiode aurait pris l'ascendant sur Homère lors d'un concours de poésie, dans la ville de Chalcis d'Eubée, en prenant comme appui les vers 654-657 des *Travaux et les jours*¹⁷⁸. Bref, nous laisserons les historiens à leurs histoires et considérerons qu'Hésiode se situe entre l'*Iliade* et l'*Odyssée* ; ne faisant aucun cas de la personne d'Homère et considérant qu'il n'est que le meilleur chanteur de récits qui de toute façon le précède de quelques enjambements. En effet, Reynal Sorel a dressé un constat statistique des plus étonnants. Si nous avons déjà mentionné le fait que la notion de destin signifiait «part de vie» en venant mêler la *μοῖρα*, «la part» et *μεῖρομαι*, «obtenir en partage», cette notion doit désormais recouvrir un sens plus précis, dans ce cadre épique. Reynal Sorel confirme, en premier lieu, ce sens commun. D'abord, il admet que¹⁷⁹:

«La moira assigne, soumet chaque être au lot qui lui échoit en fixant inexorablement les règles du partage.»

Et, ensuite le destin grec comporte effectivement la dimension que nous avons relevée, le destin est bien, je cite¹⁸⁰:

«La limite assignée à la part qui convient à chacun.»

Ceci précisé et confirmé, reste qu'il convient désormais de tenter d'aller plus avant dans ce procès définitoire. Dans ce cadre épique, le destin semble être associé à des notions plus particulières, plus singulières. Reynal Sorel nous offre alors les indications précieuses qui suivent¹⁸¹:

«C'est dans son association avec l'idée de mort que moira trouve en fait son emploi le plus fréquent dans l'Iliade (27 associations sur 45 occurrences). La formule homérique relative à un homme frappé mortellement est «la mort (thanatos) rouge et l'impérieux destin (moira) lui ont fermé les yeux». Cette signification s'éclipse pourtant

dans l'Odyssée (8 emplois sur 60) au profit de l'idée de coutume, de droit, d'ordre naturel.»

Qu'est-ce à dire ? Simplement que si dans l'*Iliade*, la *moira* reste divine et ne peut être objet de jugements par l'homme, il faut bien reconnaître que dans l'*Odyssée*, les humaines conditions ont déjà pris une certaine conscience de la mesure du destin. Dès lors, la notion de *moira* sera couplée avec celles de droit et d'ordre naturel, en somme avec le *kosmos*, *kosmos* qui n'appartient en aucune manière au registre du divin olympien. Jean Frère nous explique que ce glissement sémantique est en partie redevable au rapprochement de cette notion d'avec la notion de nécessité (*Anankè*)¹⁸². Au destin fatal, pris en bloc, se substituera un essai de compréhension du temps dans le registre de la rationalité. *Anankè* regarde les hommes et le temps «regarde» désormais les hommes. Or, l'on comprend aisément que si l'on intègre la rationalité à la notion de destin, cela se fera naturellement en introduisant le *discontinu*. C'est la discontinuité de la rationalité qui procure naturellement la notion d'intervalle dont nous avons parlé. Au sein de cet intervalle, il convient ensuite d'ordonner l'ensemble des parties et c'est à ce niveau d'analyse que la notion de *kosmos* devient nécessaire¹⁸³. Regardons cela se mettre en place dans le cadre de l'œuvre d'Hésiode.

Le mythe des races repris par *Les travaux et les jours* confirme le passage de la justice divine subie, fatale, à la justice déposée dans les mains des humaines conditions. La justice (*dikaïosunè*) rendue aux hommes sera corrélativement le moment où l'homme devra assumer de porter le temps. Justice et temps, voilà le nouage que fera Hésiode autour de la notion de destin (*moira*). Il reviendra alors à l'échange d'être le support du temps et de la justice (*dikè*), ce que nous allons tenter de montrer en reprenant ce fameux mythe des races¹⁸⁴. Chez Hésiode, le temps n'est relié à la notion de justice que par l'entremise de l'humanité. C'est l'homme qui introduit la justice dans l'humanité (*dikè*) et si cette justice est insérée dans un Monde qui possède déjà le temps et une certaine notion de justice (*Thémis*), c'est que Pandora a déjà accompli son office. En effet, la notion de justice, loin d'être reliée d'emblée au temps, chez Hésiode, n'arrive que lorsque Pandora (la première femme) a introduit la sexualité et donc la temporalité humaine (*tempus*). Du reste, ceci est conforme à la *Cosmogonie* qui offre une place secondaire à la justice (*dikaïosunè/Dikè*)¹⁸⁵. Écoutons l'analyse proposée par Catherine Darbo-Peschanski, à ce sujet¹⁸⁶:

«Dans les travaux, quand le moment est venu de parer la première femme, on oublie souvent de mentionner que les Heures officient aux côtés d'Athéna, des Grâces, de Persuasion et d'Hermès, en disposant tout autour de Pandora des guirlandes de fleurs printanières. Il s'agit des trois filles de Zeus et de Themis (Équité) : Eunomia (Heureuse répartition), Eirênê (Paix) et Dikê (Justice), dont la théogonie évoque la naissance, une fois mentionnée la résolution par la force (biêphi), du conflit entre les Olympiens et les titans ainsi que la répartition (diedassato) des honneurs entre les Immortels à laquelle a procédé Zeus immédiatement après.»

Justice (*Dikê*), Paix (*Eirênê*) et Juste distribution (*Eunomia*) ne sont que les trois filles de Zeus qui, lui, s'est attelé depuis longtemps à rendre le temps humain possible. En outre, la présence des Heures (*Hôrai*) que sont les saisons, bien avant la naissance de Pandora, montre parfaitement que le temps est présent même avant Pandora. Cependant, ce temps n'est alors pas encore le temps humain, c'est le temps du Ciel (*Ouranos*). L'ordre du monde (*kosmos*) est fixé avant l'intervention de Pandora, c'est la raison pour laquelle il est difficile de suivre Sophocle lorsqu'il avance, sous une influence nettement orientale, je cite¹⁸⁷:

«Pour la femme, le silence est porteur de l'ordre du monde.»
ou : *«Le monde est une parure de femme.»*

Aussi convient-il de bien respecter les temps d'accouchement de la temporalité dont Hésiode rapporte la conception mythologique en de multiples strates. En premier lieu, rendons compte du temps, temps qui est loin d'être encore advenu dans le cadre de cette histoire. Le printemps n'est pas en hiver, les fleurs sont encore en germe dans l'arbre du monde. Essayons d'abord de trouver l'origine de cette mythologie.

De la même manière que les Grecs ont connu leur histoire ancestrale de la bouche des prêtres égyptiens¹⁸⁸, il faudrait être d'une grande crédulité pour continuer à penser que ce mythe fondateur de la Grèce soit justement grec et, plus encore, qu'il soit sorti du crâne d'Hésiode, comme la ville d'Athènes du crâne d'Athéna¹⁸⁹. Ce mythe doit émaner d'une tradition qui précède la fondation d'Athènes, par une noblesse qui s'en voudra la fondatrice, après coup... Mircéa Eliade nous apprend, en premier lieu, que plusieurs recherches convergent vers la thèse selon laquelle ce mythe serait d'origine orientale¹⁹⁰:

«Les recherches récentes de F. Cumont et de H.S Nyberg sont parvenues à éclairer quelque peu l'obscurité de l'eschatologie iranienne et à préciser les influences sur l'apocalypse judéo-chrétienne. Comme l'Inde (et dans un certain sens la Grèce), l'Iran

connaissait le mythe des quatre âges cosmiques. Un texte mazdéen perdu, le Sudhkar-nask (dont le contenu a été conservé dans Dînkart, IX, 8) parlait des quatre âges : d'or, d'argent, d'acier et de «mêlé de fer». Les mêmes métaux sont mentionnés au commencement du Bahmanyasht (I,3), lequel décrit cependant un peu plus loin (II, 14) un arbre cosmique à sept branches (d'or, d'argent, de bronze, de cuivre, d'étain, d'acier et d'un mélange de fer), répondant à la septuple histoire mythique des Perses.»

L'origine perse de cette mythologie est aujourd'hui bien établie, comme l'attestent également d'autres travaux contemporains, tels ceux de Pierre-Maxime Schuhl ou bien ceux de Paul Mazon¹⁹¹. Du reste, il semble aussi que les membres de l'Académie de Platon avaient eu conscience de cette influence, grâce aux travaux d'Hermodore sur Zarathoustra¹⁹². Ce mythe possède les stigmates de la mythologie traditionnelle et la principale : la nostalgie des origines¹⁹³. Il y aurait eu un âge d'or, dépassé depuis très longtemps et situé au début d'une Grande Année, dont la longueur de 18 000 années solaires¹⁹⁴ empêcherait toute possibilité de retour¹⁹⁵. Après une chute malencontreuse, fâcheuse (*a-kairos*), l'homme aurait subi des phases de déchéance (les quatre matériaux) jusqu'à ne plus être en mesure de maîtriser le cours de sa vie, ne cessant de vouloir revenir à l'origine, sans l'atteindre, comme le propose encore le mythe de Sisyphe, fils d'Eole. Le temps cosmique n'étant pas à l'échelle humaine, la marche circulaire de l'homme exprimerait alors cette impuissance des humaines conditions à atteindre de nouveau le premier âge.

La version proposée par Hésiode possède bien les mêmes caractéristiques que celles de la tradition mythique prototypique qu'avait dégagées Mircea Eliade et c'est d'ailleurs ce que confirme Annalisa Paradiso¹⁹⁶:

«L'idée de la perfection originare, cette arkhê/akmê suivie d'une décadence, ainsi que la nostalgie des origines rappelle l'idée du temps sous-jacente aux Travaux et les Jours d'Hésiode et plus précisément au mythe des races, qui est le mythe de la chute progressive, depuis la race d'or, arkhê lumineuse, jusqu'à la race de fer.»

Avant de faire état de ce mythe, précisons bien que la reprise de cette mythologie implique l'acceptation d'un temps circulaire. La doctrine de l'éternel retour, dans le cadre de cette mythologie grecque, est manifestement couplée avec un temps circulaire. Ensuite, la déchéance en quatre phases impliquera la tentative humaine d'un retour vers l'origine, le retour à la phase initiale. Il faudra tenter de

rétablir sur le monde déchu, le monde de la première phase, le paradis perdu ; ramener l'âge d'or sur la terre ferme, ce qui est la cinquième phase, Zarathoustra en chair et en os¹⁹⁷. Cependant, comme une Grande Année n'est pas à la mesure du temps humain, l'homme ne cessera de se morfondre dans sa petitesse ; destinée fatale, inutile, absurde. C'est ce que manifeste parfaitement Friedrich Nietzsche, lorsque Zarathoustra est au paradis, dans l'âge de Cronos, aux îles Fortunées¹⁹⁸:

«Voici le temps, voici le temps suprême!», chante Zarathoustra,

Et le capitaine de lui répondre¹⁹⁹:

«Voyez-moi cela, dit le vieux timonier, c'est vers l'enfer que Zarathoustra chemine !»

Accepter ce mythe sera donc accepter la temporalité orientale, temporalité destinale, temporalité qui n'est en rien celle de la tradition grecque que l'on a relevée tant dans le récit fondateur d'Homère que dans la poésie que l'on dit tragique. Or, cette temporalité orientale, c'est celle du temps circulaire. Pourtant, il est vrai que la présentation de ce mythe, faite par Hésiode, ne laisse aucune place à des notions de retour, à une conception circulaire du temps. Les cinq races se succèdent dans une linéarité dont la concaténation reste véritablement obscure. Reynal Sorel, dans le cadre hésiodique, conserve cette linéarité et soutient que la mythologie des races n'est pas circulaire et n'est en aucune façon une déchéance²⁰⁰:

«Le logos des cinq races n'est pas le récit d'une déchéance. Aucune dégradation morale croissante de l'humanité ne s'y décline, sinon à ne pas vouloir entendre ce que dit Hésiode. La cinquième race, celle du «maintenant», ne s'explique pas dans son rapport à celles qui précèdent parce que sa représentation joue autant qu'elle se déjoue de la forme diachronique et de la division synchronique.»

C'est se méprendre semble-t-il, justement, sur la forme circulaire de ce mythe. La cinquième race (quatrième) ne pourrait advenir que par la reprise de la première, formant ainsi le cercle temporel qui rend possible l'avènement de la figure de Zarathoustra. Le cinquième terme n'est le premier qu'après la grande conflagration (*palingénésie*) qui verra l'avènement du Messie Zarathoustra²⁰¹. Dès lors, certains hommes seront invités à se rendre dans les îles des Bienheureux (au paradis) alors que les autres retourneront encore faire un petit tour dans un cycle des réincarnations... Cependant, si Zarathoustra ne vient pas, il n'y aura pas plus de cinquième race qu'une espérance possible de retour dans le règne de Cronos, le paradis sur terre. De plus, dans la figure du cercle, il est obvie que le couple saussurien de

diachronie/synchronie n'a aucune pertinence. Il reviendra à Zarathoustra de nouer le cercle pour accompagner les hommes au paradis, mythologie qui restera fondatrice des pérégrinations de l'âme de bien des cultures.

Alors, le mythe des races est-il circulaire ou linéaire ? Cette conception fondamentale du monde laisse-t-elle place au temps oriental, ou bien existe-t-il un temps grec qui lui ferait face ? Pourquoi y a-t-il cinq races alors que le temps circulaire des Perses, au travers des textes que nous avons conservés, fait état d'une conception en quatre phases ? C'est un problème fondamental que l'on rencontre d'abord chez F. Nietzsche afin de bien saisir sa conception de l'éternel et ensuite chez Hegel afin de comprendre sa vision de l'histoire. Nous avons, en premier lieu, trouvé une bonne synthèse de la perspective nietzschéenne dans son ouvrage *La volonté de puissance*, passage que nous aimerions livrer ici²⁰²:

«Ce monde qui est le monde tel que je le conçois, ce monde dionysien de l'éternelle création de soi-même, de l'éternelle destruction de soi-même, ce monde mystérieux des voluptés doubles, mon "Par delà le bien et le mal", sans but, si ce n'est un but qui réside dans le bonheur du cercle qui possède la bonne volonté, si ne n'est pas un cercle qui possède la bonne volonté de suivre sa vieille joie, toujours autour de lui-même et rien qu'autour de lui-même: ce monde tel que je le conçois, - qui donc a l'esprit lucide pour le contempler sans désirer être aveugle ? Qui est assez fort pour présenter son âme à ce miroir ? Son propre miroir au miroir de Dionysos ? Sa propre solution à l'énigme de Dionysos ? Et celui qui serait capable de cela ne faudrait-il pas qu'il fût davantage encore ? Se promettre lui-même à l'"anneau des anneaux"²⁰³ ? Avec le vœu du propre retour de soi-même, avec l'anneau de l'éternelle bénédiction de soi-même, de l'éternelle affirmation de soi-même ? Avec la volonté de vouloir toujours et encore une fois ? De vouloir en arrière, de vouloir toutes choses qui ont déjà été. De vouloir en avant, de vouloir toutes choses qui ne seront jamais ? Savez-vous maintenant ce qu'est pour moi le monde ? Et ce que je veux lorsque je veux ce monde ? -.»

On comprend que le mythe de l'éternel retour nietzschéen, s'il fut influencé par les conceptions iraniennes, conserve une source grecque fondamentale, celle du pythagorisme qui promeut la figure de Dionysos, figure dont il sera indispensable de comprendre le sens profond afin de saisir ce mythe des races. F. Nietzsche pense donc que cette mythologie est circulaire et par conséquent qu'il ne saurait y avoir de devenir dans le monde (*kosmos*) autre que celui, illusoire, prôné par les religions. En revanche, la thèse défendue par G.W.F. Hegel à ce sujet est toute autre. Pour G.W.F. Hegel, le monde est

temporel et est inscrit dans le devenir, dans le progrès temporel. Il y aurait donc une sortie des cercles concentriques, au sein de sa *Phénoménologie de l'Esprit*, issue existentielle dont la figure du sage serait la preuve. Mais quel sage serait donc au terme de ce processus historique, si ce n'est le premier sage, Zarathoustra²⁰⁴? Le concept de *parousie* implique-t-il que lorsque le Messie sera de retour, ce dernier soit en possession de l'ensemble de la connaissance qui le précède (sage), comme les rois mages maguséens que l'on retrouve dans les *Ecritures*²⁰⁵? Christophe Bouton synthétise parfaitement cette problématique des plus délicates, cet ombilic de l'idéologie allemande qui tend à se nouer avec les conceptions les plus fondamentales de la Grèce antique²⁰⁶:

«Alors que l'ordre éthique des Grecs est soumis à une histoire cyclique réglée sur "la loi certaine et non écrite des dieux, qui vit éternellement et dont personne ne sait en quel temps elle est apparue", le christianisme rend possible l'émergence d'un progrès temporel, dont le point de départ est l'événement de l'incarnation. L'apparition de la religion chrétienne s'accompagne de la naissance du temps eschatologique, enraciné dans une historicité - la vie et la mort du Christ - et orienté vers un avenir déterminé, celui de la Parousie et du jugement dernier. La Résurrection du Christ dans la communauté du souvenir est également une résurrection du passé, la victoire sur la mort, une victoire sur le temps.»

Cette conception du temps et de l'histoire serait le *summum* de la philosophie, la *Phénoménologie de l'Esprit* serait le *punctum remotum* de la démarche véritablement conceptuelle. N'était que cette vision du monde et cette logique dialectique kénotique, qui ont prétendu échapper aux cercles, ne sont jamais sorties de nulle part, pas même du langage. Et, au surplus, qu'elles sont, de part en part, celles du christianisme. Cette vision du monde est, en effet, la définition même de l'*Incarnation* à répéter dans le cadre eucharistique. Citons cette petite synthèse de Catherine Pickstock²⁰⁷:

«De même que les paroles qui nous donnent ce corps ne peuvent être isolées du langage, de même l'Eucharistie ne peut être isolée de l'Eglise, qui à la fois engendre et est engendrée par l'Eucharistie. Notre acte de foi ne s'arrête donc pas au corps du Christ en tant que sacrement, il implique également le corps ecclésial, et par lui, tout ce dont l'Eglise a hérité durant son pèlerinage à travers l'histoire. Cette tradition inclut la culture de la Grèce et d'Israël, et bien évidemment la Bible, par laquelle nous voyons que Dieu se rend présent aussi bien par les traditions humaines qu'à travers le monde physique.»

On trouvera certainement notre approche cavalière dans la mesure où l'on ne voit pas très bien comment la conception temporelle

hégélienne pourrait être reliée à Hésiode et au mythe des races en particulier²⁰⁸. Et bien, tout naturellement en prenant acte qu'Hésiode donne une mouture temporelle façonnée autour la figure de Cronos, mouture mythologique qui a été le moteur de la vision historique du jeune Hegel²⁰⁹. En effet, lorsque G.W.F Hegel envisagera le concept de temps, c'est toujours à cette figure mythique qu'il fera référence. Son concept de temps sera toujours appuyé sur la figure de Cronos. C'est le cas dans son ouvrage *La raison dans l'histoire*, dont nous tirons ce passage²¹⁰:

«C'est ainsi que les Grecs parlent d'un règne de Kronos, du Temps qui dévore ses enfants, les actes qu'il engendre : c'était l'âge d'or, l'âge qui n'a pas créé d'œuvres éthiques. C'est Zeus, le Dieu politique, qui par la tête engendra Minerve et au cycle duquel appartiennent Apollon et les Muses, qui le premier a dompté le temps en produisant une œuvre éthique, consciente, en créant l'Etat.»

Il en va de même dans sa *Philosophie de la nature*, au sein de son *Encyclopédie*²¹¹:

«Mais ce n'est pas dans le temps que tout naît et périt, le temps est au contraire lui-même ce devenir, ce naître et ce périr, l'acte d'abstraire existant. Chronos qui engendre tout et dévore ses enfants.»

Dans l'œuvre de Hegel, le temps grec est toujours rapporté à la figure de Cronos telle qu'elle est exposée dans le mythe des races d'Hésiode. Pour F. Nietzsche, ce mythe des races ne fait que confirmer sa conception de *l'éternel retour* alors que la pensée de Hegel rend manifeste que ce mythe, au contraire, laisse le temps se déployer. Comment cela serait-il possible ?

Pour comprendre ce qui se trame dans les coulisses de ce mythe revenons-en à Platon dans un premier temps. Il n'est pas certain, en effet, que G.W.F Hegel ait lu directement Hésiode ; il se pourrait qu'il n'ait repris que les thèses de Platon à ce sujet, du moins la version présentée par ce philosophe est-elle véritablement platonicienne. D'abord, la conception du Ciel de Platon est loin d'être simple et si celle-ci est circulaire, il faut encore comprendre comment la sphéricité du temps est envisagée dans ce cadre. Dans son *Timée*²¹², il envisage d'abord le mouvement de l'âme en deux cercles distincts que sont le cercle du même (intelligence et sciences) et le cercle de l'autre, siège des opinions. Ces deux cercles s'opposent car le cercle du même révèle l'indivisible (le continu) alors que le cercle de l'autre manifeste le divisible (le discontinu). Ces cercles, que l'on retrouve au sein de l'âme et les conceptions qui gravitent autour de cette division, sont tirés des conceptions du Ciel. Platon plaque les conceptions du Ciel

sur les conceptions de l'âme ; on ne saurait comprendre le Ciel indépendamment de l'âme et inversement. Mais qu'en est-il donc de sa conception du Ciel ? J.-F. Mattéi nous offre ce premier renseignement²¹³:

«...la sphère céleste tourne vers la droite de l'univers alors que le mouvement des planètes se fait vers la gauche. Platon enseignera à son tour que le cercle du Même tourne horizontalement vers la droite tandis que le cercle de l'Autre tourne obliquement vers la gauche (Timée, 36c)»

En premier, la sphère céleste tourne vers la droite, ce qui implique qu'elle introduit le retour du même, voilà qui est conforme à la doctrine de l'éternel retour. Seulement, les planètes tournent vers la gauche et introduisent donc l'altérité qui rendra impossible le retour du même identique. La circularité du temps du Ciel sera donc un perpétuel frottement entre le même et l'autre, tant que le monde ne sera pas séparé de la sphère céleste. Si le monde se sépare de la sphère céleste, alors l'on comprendra que ce dernier sera complètement pris dans un mouvement vers la gauche, vers l'altérité permanente, vers le flux perpétuel. Ce flux perpétuel sera le devenir illusoire d'un Héraclite, dont Platon reprendra la thèse²¹⁴. *«Toutes choses sont en mouvement»* (*panta kineîtai*), *«tout s'écoule»* (*panta rheî*), *«tout se passe sans que rien ne demeure»* (*panta khoreî...*), sont autant de propositions forgées de toute pièce, qui rendent compte de cette mythologie²¹⁵. Cependant, ce flux perpétuel est également le temps de la décadence que décrit le mythe hésiodique, après la castration d'Ouranos qui effectue cet acte douloureux de conséquence. La fin d'Ouranos est aussi la fin d'un équilibre entre la sphère céleste du même et l'avènement de l'altérité oblique du monde. C'est pourquoi cet acte entraîne fatalement l'avenir, c'est-à-dire encore la décadence que décrit le mythe des races. Platon reprend, du reste, cette conception dans sa *Politique*²¹⁶, passage dont on sait qu'il fait référence à ce mythe²¹⁷:

«Lorsqu'en effet le temps assigné à toutes ces choses fut révolu et que l'heure fut venue où le changement devait se produire, lorsque précisément se trouva disparue cette race née de la terre, chaque âme ayant quitté son compte de renaissances et étant retombée dans la terre autant de fois que l'exigeait sa loi propre, alors le pilote de l'univers, lâchant, pour ainsi dire, les commandes du gouvernail, retourna s'enfermer dans son poste d'observation, et, quant au monde, son destin et son inclinaison native l'emportèrent à nouveau dans le sens rétrograde.»

Platon présente ce mythe en deux parties. La première partie rend compte de l'âge d'or, de la première race et la seconde de l'ensemble des phases de la décadence. Après la race d'or, le monde étant séparé de la sphère céleste, rentre dans un mouvement rétrograde. Ce moment est aussi le temps de la retraite du divin, qui laisse les commandes du gouvernail aux hommes²¹⁸. Mais cette retraite n'est pas totale, il reste dans un poste d'observation, nuance qui semble indiquer qu'il serait susceptible de faire retour sur la scène du monde, côté jardin...²¹⁹ C'est, ce semble, sur la foi de ce témoignage de Platon que Hegel ouvrira sa nouvelle conception de l'histoire. Cependant, cette interprétation du mythe d'Hésiode faite par Platon est-elle conforme au texte lui-même ? L'hégélien contemporain, Christophe Bouton, avance²²⁰:

«Platon a modifié le récit de la théogonie d'Hésiode, en transformant la succession simple qui va de Chronos à Zeus en un cycle sans fin. De ce fait, le mythe du politique pose les jalons d'une conception cyclique du temps, que Hegel utilise précisément pour penser l'histoire de la vie éthique : l'oscillation entre naissance et destruction ne désigne plus deux grandes périodes de l'univers, elle constitue le rythme même de la vie temporelle des peuples.»

Que Platon ait détruit une bonne partie de l'héritage grec (Démocrite), qu'il ait modifié nombre de conceptions (Héraclite), qu'il ait transformé nombre de philosophies (le pythagorisme), voilà qui n'est plus à démontrer. Cependant, nous ne sommes pas encore persuadés que la lecture d'Hésiode effectuée par Platon soit trop partielle et partielle²²¹. Platon colporte au sein de son approche plusieurs dimensions qui doivent nous arrêter. Premièrement, le monde est qualifié de naturellement (« *inclinaison native*»), « *rétrograde*», pour le dire plus court : «mauvais». De plus, le monde lui-même aurait un «destin». Enfin, c'est surtout cette thématique reliée à celle de l'âme qui nous laisse saisir que cette conception du temps circulaire est bien au service de la doctrine de la métempsycose. Platon montre que les âmes ne cessent de tomber dans des corps et de renaître, en somme qu'elles sont rentrées dans un cycle de métempsycoses. Ce passage, plus teinté de pythagorisme qu'il n'en a l'air, nous apprend encore que les âmes n'ont nulle possibilité de salut. Si ce n'est, comme l'indique Reynal Sorel, de se rendre régulièrement dans les lieux de culte afin de refaire le plein de vitalité, de *thûmos* (énergie vitale)²²²:

«En revanche, les cérémonies orphiques ne pouvaient manquer de rappeler la naissance du monde, les luttes théogoniques et le mythe du déchirement de Dionysos. Elles retraçaient la boucle reliant Dionysos

à Phanès, évoquant l'âge d'or (immortalité), sa dispersion (roue des naissances) et sa réunification (âge d'or retrouvé).»

Nous expliquerons peu après le rapport entre Dionysos et Zarathoustra. Notons plutôt que la présence de Dionysos manifeste que nous sommes bien dans le registre orphique, registre de lecture qui sera effectivement celui de Platon. En résumé, admettons que la circularité du mythe hésiodique des races est non seulement possible afin de sauver son origine perse et sa cohérence interne avec les âges cosmiques, mais cette circularité est surtout attestée par la mouture Platon, mouture peut-être effectuée sous l'influence de l'orphisme. On retrouvera, du reste, cette compréhension circulaire du mythe des races, chez le néoplatonicien Proclus, dernier grand maître de l'Ecole d'Athènes de Platon²²³. C'est du moins ce que rapporte Reynal Sorel²²⁴:

«Un passage de Proclus affirme qu'il y eut deux générations (geneai) avant la race issue du démemberment de Dionysos : un âge d'or sous Phanès et un âge d'argent sous la domination de Kronos. Cette succession de races efface son caractère diachronique et contradictoire quand elle est rapportée au cycle commencement-fin. Dionysos est Phanès : l'adepte d'Orphée retrouve la race d'or au terme de sa purification, la race d'argent quand il s'oublie dans le meurtre, la violence étant toujours associée à Kronos. Ces races ne sont pas antérieures à la race «actuelle». Elles existent du seul point de vue de la pureté ou de l'impureté de l'âme présentée à Perséphone. La linéarité temporelle n'est qu'un rétrécissement de l'esprit, une résultante de cette ignorance qui, dans la conscience grecque, restera hautement confondue avec l'Oubli.»

Tout cela reste, somme toute, encore obscur... Toutefois, Reynal Sorel admet finalement qu'il existe bien une lecture circulaire possible de ce mythe et plus encore que cette lecture semble la plus conforme à l'original. C'est, du reste, cette conformité avec son origine perse qui atteste que cette lecture sera la meilleure. Nous conservons donc qu'il existe deux lectures possibles de ce texte, l'une linéaire et l'autre circulaire. C'est pourquoi nous allons chercher un point de bascule, une bifurcation qui pourrait rendre compte de cette «biphonie» interprétative. On mettra, en outre, l'accent sur le rapport entre justice et temps, nouage entre divinité et temporalité qui restera à saisir dans toute sa subtilité²²⁵.

Exposons désormais ce fameux mythe des races qui semble avoir eu un impact monumental sur les visions du monde tant religieuses que philosophiques, notamment sur l'idéologie allemande ; avant de

montrer que la conception temporelle du Stagirite est indépendante de toute cette tradition mythologique. Si on a voulu attribuer le *Traité du Monde*, qui reprend ces conceptions, à Aristote, depuis la Renaissance, nous avons que ce traité n'est en rien compatible avec sa vision du monde²²⁶.

L'âge d'Or est le premier et le dernier âge de ce mythe circulaire. C'est la race de Cronos qui n'est pas soumise au temps. Ces hommes sont dépourvus de *psukhè* et ne participent en aucune manière à la reproduction sexuée, on ne retrouve donc aucune femme dans cet univers. C'est la raison pour laquelle il n'y a aucune génération humaine, pas de descendance ; ces hommes ne vieillissent pas, ils sont toujours jeunes et finissent par disparaître sans même mourir, par un grand sommeil. C'est à cet âge que l'expression d'une vie *in illo tempore* est la plus adéquate. Que cet âge soit aussi spatialement ancré dans les îles des Bienheureux, c'est déjà ce que nous avons vu chez Pindare et Platon. Ces hommes semblent, ensuite, complètement protégés par le divin, rien ne leur arrive de négatif, pas d'événement donc, pas d'histoire en somme, parce qu'ils sont sous la coupe de la divinité supérieure. Comme l'avance Luc Brisson²²⁷:

«Sous le règne de Cronos, le monde était directement dirigé dans sa totalité par la divinité supérieure, et dans ses parties par ses aides.»

Coupé qu'il est de la sexualité génitale et de la mort, ces deux fonctions fondamentales des humaines conditions, ce «paradis»²²⁸ ressemble à un enfer ! Mais, pas tout à fait, dans la mesure où la protection du divin leur procure la jouissance de grandes richesses. Ils sont libres et ne travaillent pas, dépourvus de souffrances, tels des dieux. Toutes ces richesses font que tous les congénères ne peuvent être que des amis... A quoi bon le vol ? On dispose de tout. A quoi bon les lois ? Il n'y a nulle pénurie, vitale, sexuelle, matérielle... Ce mythe avait pris une telle importance à Athènes qu'un proverbe en faisait même mention afin de qualifier la tyrannie de Pisistrate, selon Aristote²²⁹:

«Aussi répétait-on souvent avec éloge que la tyrannie de Pisistrate, c'était la vie sous Cronos.»

On ne saurait que trop souligner combien cette vision du bonheur extatique, rangée sous la coupe de la divinité, est complètement matérialiste. Dépourvus d'âme, ces hommes ne lisent pas, ne font pas de philosophie²³⁰ ; la culture ? A quoi bon quand l'on habite déjà sur une terre parfaite, d'une beauté absolue dont aucune main d'homme ne pourrait faire la reproduction en mieux. On comprendra enfin que

c'est le règne de l'oisiveté totale, dans la mesure où l'on sait que plus l'on s'approche du divin, plus les mouvements s'estompent. Toutefois, on ne peut accepter de les qualifier d'animaux car Hésiode précise bien, au début de son récit, qu'ils sont doués du langage. Ce sont donc des hommes à part entière, des surhommes au sens nietzschéen. Mais privés qu'ils sont d'*Erôs* et *Thanatos*, il faut bien avouer que l'art et la culture n'ont plus lieu d'être *de facto*. Que reste-t-il alors ? Il ne reste seulement que la pensée et la contemplation. Mais la pensée de quoi, et la contemplation de quoi ? La pensée sans culture, c'est-à-dire les mathématiques et la contemplation de la voûte étoilée. C'est la raison pour laquelle, nous pensons qu'on admet que Zarathoustra est l'adepte des étoiles. Et c'est de cette conception dont a traité le *Protreptique* d'Aristote, ouvrage inaugural duquel nous tirerons encore ce passage²³¹:

«Parmi ce qui existe, qu'est donc ce pour quoi la nature et la divinité nous ont engendrés ? Interrogé là-dessus, Pythagore répondit: «Pour contempler le ciel». Et lui-même déclarait être un contemplateur de la nature et être venu à la vie en vue de cela. Et l'on affirme aussi qu'Anaxagore interrogé sur le but en vue duquel on devrait choisir d'être engendré et de vivre, fit à cette question la réponse suivante: «Pour contempler le ciel et ce qu'il contient: les astres, la lune et le soleil», comme si tout le reste n'eût aucune valeur.»

Le matérialisme total que propose cette vision de l'âge d'or rend bien compte du fait que l'homme accompli est entouré de la perfection *in re*. C'est pourquoi, ni la pensée ni la culture, et encore moins la philosophie et la spiritualité, ne sont nécessaires. Tout cela est déjà dans la chose *en soi*, au sens plein que lui a donné E. Kant²³², *in re*, si l'on veut suivre G.W Leibniz. Dans la conception iranienne, l'univers est parfait, il est fondamentalement bon. Cependant, et pour rester dans ce jardin de Cronos, qui en est la vision concrète et manifeste, on comprend bien que la pensée n'y trouve plus sa place. A quoi bon un petit univers à soi dans sa tête (spiritualité) ? A quoi bon une philosophie ou une pensée du monde qui n'en serait qu'un pâle doublon ? C'est cette incompréhension de cette dimension résolument matérialiste du paradis oriental, en l'occurrence la vision perse du monde, si éloignée de la vision qu'en donnera l'Eglise chrétienne, qui a fait dire, ce nous semble, avec une rare indécatesse, à Pierre Vidal-Naquet²³³:

«Le paradis de l'âge d'or est, en définitive, un paradis animal. L'humanité y compris celle des philosophes, est sur l'autre versant, du côté du cycle de Zeus.»

Conception que suivra Rémi Brague dont nous avons cité les travaux²³⁴. Hésiode se serait-il trompé ? Non, comme tout est «en acte» total ou *pur* pour reprendre un concept qu'Aristote utilisera afin de qualifier le divin, il n'y a plus de cheminement spirituel ou intellectuel. Plus radicalement, on peut bien dire qu'il n'y a plus besoin de la vision occidentale du monde. Alors pourquoi diable Platon et Aristote placeront-ils la philosophie au sein de ce règne ? Il faudra d'abord présenter l'âge des héros pour le comprendre. Ceci précisé, que signifie Cronos gardien de cet âge des plus étranges ? Reynal Sorel reprend ce commentaire d'Héraclite le rhéteur²³⁵:

«Kronos fauche; son épithète anklulomêtês «à la pensée torse» ou encore «à la pensée coudée», qualification attestée dès Homère, assigne précisément à son tour d'esprit la forme courbe de la faucille castratrice. Kronos fauche la fécondité sans frein de son géniteur, ce trop plein de vitalité (thaleros) paradoxalement à la fois nécessaire aux engendremens et incompatible avec le cycle ordonné de la vie.»

Le nom de ce dieu *Kpovos* (avec un kappa initial) aurait pour racine «*ker*» (couper), ce qui serait en cohérence avec son épithète «*anklulomêtês*»²³⁶. Cependant, il est communément admis que Cronos n'a jamais été désigné comme le dieu du temps *Xpovos* (*khronos* ou *Chronos*, avec une majuscule initiale) pour les Grecs et notamment chez Homère²³⁷ et qu'il n'a donc aucun rapport avec la notion de temps *χpovos* (*chronos*, avec une minuscule initiale)²³⁸. Reynal Sorel précise toutefois que si cette fusion n'est pas opérée nettement chez les poètes, il convient de revenir aux théologiens pour le comprendre. Entre le IV^e et le V^e siècle av. J.-C., le terme «*chronos*» a une polysémie importante, comme nous l'avons vu en présentant notre mosaïque poétique. Mais ce n'est qu'en reliant Cronos avec le dieu orphique Phanès que tout s'éclaire *soudain*²³⁹. Cronos est le gardien de la non-temporalité, le gardien de l'éternité, en somme, le gardien de la Tradition²⁴⁰. C'est la raison pour laquelle son règne temporel est toujours associé à un règne spatial que sont les îles des Bienheureux²⁴¹. Pour conserver cette tradition à travers le temps, afin de maintenir son office, Cronos avale tout «*tout rond*». Il ingurgitera l'ensemble de ses enfants: Histié, Déméter, Héra, Hadés, Poséidon, jusqu'à Zeus. Mais la castration de son père, Ouranos, va entraîner la sortie de cette race d'or au profit de la race d'argent et le déploiement du temps et de l'espace. Si l'on admet qu'Ouranos signifie, selon Platon²⁴² «*...la contemplation du monde supérieur puisqu'elle voit ce qui est en haut, horôsa ta anô.*», alors sa castration engendrera la séparation du Ciel et du monde (notre Terre). Nous avons vu que c'est

aussi la raison qu'administre Platon afin d'affirmer que le monde, dès lors, suivra un cours oblique et rétrograde. Comment cela s'est-il concrètement opéré ? D'abord, Gaia crée l'acier pour façonner une grande serpe qu'elle remet à Cronos l'hoplotos (le cadet). Ensuite, de concert, ils tendent l'embuscade suivante²⁴³:

«Cronos de son poste, étendit la main gauche, tandis que de la droite, il saisissait l'énorme, la longue serpe aux dents aiguës ; et brusquement il faucha les bourses de son père, pour les jeter ensuite, au hasard, derrière lui.»

La latéralité est ici d'une certaine importance car elle semble reprendre la conception du monde avancée par Platon. Cronos, qui est à son poste comme l'était le «pilote de l'univers», laisse le flanc gauche se déployer et de la main droite prend la serpe, avant d'asséner son coup fatal des deux mains. Le temps semble s'ouvrir et se refermer simultanément, comme si la temporalité devait engendrer un sentiment de culpabilité lié à l'acte à accomplir. Chronos apparaît et disparaît en même temps engendré qu'il est par Cronos. C'est alors, ce semble, que Cronos devient Chronos, le porteur du temps. Il faut envisager une métamorphose de Cronos qui devient le contraire de ce qu'il était (Chronos). De «dévoreur de temps» empêchant le temps de se dérouler (Cronos), il devient, par cet acte cruel, le porteur du temps pour le monde (Chronos). Comme le précise parfaitement Reynal Sorel²⁴⁴:

«La castration d'Ouranos déclenche un processus irréversible : en permettant à l'étendue et à la durée de s'étirer, elle rend possible la représentation du monde.»

A partir de ce moment, Cronos possédera deux faces : l'une tournée vers le Ciel, l'éternité céleste, l'autre orientée vers les hommes, la temporalité. D'un côté, il sera destructeur, rétablissant sans cesse l'état initial, de l'autre, il sera constructeur, introduisant l'homme dans le temps et le devenir (Chronos)²⁴⁵. Ensuite, les auteurs latins représenteront également Janus comme le gardien d'une porte ayant deux faces²⁴⁶. Du reste, ces deux faces se retrouveront également au sein même du modèle synthétique de la temporalité que présentera Aristote, selon Pierre Aubenque²⁴⁷:

«Le temps a deux faces : destructeur de la nature, qu'il érode et qu'il mine par l'action conjuguée de la chaleur et du froid, (Météor., I, 14, 351a 26 et Phys. IV, 13, 222b 19) il est l'auxiliaire bienveillant de l'action humaine ; et s'il n'est pas créateur, il est du moins inventeur, ce qui autorise le progrès des techniques. (Eth. Nic., I, 7, 1098a 24).»

Quant à nous, nous resterons sur la réserve à ce sujet. En effet, si dans ce modèle mythologique l'avenir reste illusoire, Aristote posera, au

contraire, que le devenir n'est plus une illusion, mais qu'il est au fondement de l'être, aussi bien sur le plan théorétique que sur le plan éthique ou encore politique. C'est là que la comparaison doit cesser. A ce sujet, Jean Brun ne s'y est pas trompé, qui avance²⁴⁸:

«Alors que, chez Platon, le devenir est ce qui détourne les choses et les êtres de l'Idée éternelle, chez Aristote, au contraire, le devenir et le mouvement sont ce par quoi les individus tendent vers l'Etre qui les meut.»

Ceci précisé, revenons à cette conception du Monde, Monde qui, coupé d'Ouranos, tendra vers une décadence en plusieurs phases. Hésiode raconte que les hommes ne pouvant plus se servir du temps du Ciel éternel pour guider leur vie, deviendront mortels et surtout, conscients qu'ils sont désormais libérés des cycles de la sphère d'en haut, ils seront pleins de démesure (*hybris*). C'est le début de la décadence, la seconde race, la race d'argent ; en résumé : *«le temps des hommes»*.

La race d'Argent. C'est bien entendu une race inférieure (*polu kheiroteron*), nous dit Hésiode, ce qui atteste parfaitement que nous sommes dans le registre d'un temps de décadence. Coupés du temps circulaire d'Ouranos, les hommes de l'âge d'argent semblent déboussolés. Ils sont complètement pris dans un temps *a-kairatique* ; c'est qu'ils sont encore des enfants de leur propre temps, dont ils ne connaissent pas encore la mesure. Chronos est un jeune adulte et son monde semble bancal, comme l'est la marche d'un nourrisson. Hésiode les décrit comme ne vivant pas vieux après leur adolescence et restant très longtemps dans l'enfance (*«cent ans auprès de leur mère»²⁴⁹*), avant de mourir vieux-jeunes. Ils sont accablés de malheurs, à la différence des hommes de l'âge d'or, car ils ne veulent pas adorer les dieux, ni même faire des sacrifices aux pieux autels ; alors que, précise Hésiode, ceci semble être un devoir d'homme. Ils méprisent alors la loi, ce qui explique leur *hybris*. Ils disparaîtront donc. Chronos connaîtra le même sort que celui qu'il a attribué à Ouranos, par Jupiter. On peut donc retenir de ce règne d'argent que c'est le temps de l'*a-kairos* et de l'*hybris* qui ouvre sur l'âge de bronze. Hésiode introduit ensuite *l'âge de Bronze*, première race forgée par Zeus lui-même.

Ces hommes sont présentés comme belliqueux à n'en plus suffire. Constitués d'un corps robuste qui leur procure une puissance et une force indomptables, ils sont violents, *frénétiques*, et ils ont le cœur dur

comme l'airain. Ces hommes semblent donc avoir pris conscience de leur corps, ou, plutôt, ils semblent avoir régressé jusqu'à ne plus posséder la maîtrise même de leur propre corps. De pensée et de justice, il ne saurait en être question en cet âge. On saisit alors toute l'étendue de la décadence dont ils sont l'objet. Les hommes d'airain sont de véritables animaux ; et c'est bien à eux et à eux seuls qu'il convient de s'interroger sur leur reste d'humanité. Hésiode précise que ce ne sont presque plus des hommes car ils ne «*mangeaient plus de pain*»²⁵⁰. Reynal Sorel tente pourtant de sauver la nature humaine de cette race, en avançant que c'est la première qui connaît véritablement la mort²⁵¹:

«La race de bronze est la première à inaugurer le sort post-mortem réservé à la quasi-totalité des humains à venir : la chute dans le domaine moisi d'Hadès où ils disparaissaient «sans laisser de noms».»

Une chose est sûre, c'est que l'âme de ceux-là ne migre pas vers un ailleurs après la mort. Non, ils sont mortels, comme le sont les animaux, stade auquel l'humanité a régressé. De plus, maîtrisant l'airain, ils sont armés jusqu'aux dents et ne songent qu'à la guerre en ne cessant de travailler ce matériau dont ils parent jusqu'à leur maison et l'ensemble de leurs activités. C'est qu'ils sont sous la coupe d'Ares (Mars), le fils de Zeus, Ares dont Homère reconnaissait qu'il ignorait la justice (Thémis)²⁵², tout comme les hommes de la race d'argent. Ils finiront donc par s'entre-tuer et cette race s'évanouira d'elle-même par un meurtre réciproque de l'ensemble de la communauté. On touche alors à la barbarie car ils s'égorgeront mutuellement, égorgement typique de l'administration de la mort dans l'univers oriental. On peut s'interroger sur les stades qui peuvent encore suivre, tant ce stade semble terminal. C'est alors qu'*advient* la race des héros.

L'âge des héros. Le travail poétique d'Hésiode est des plus délicats. Il doit désormais introduire le récit fondateur de la Grèce ; intégrer le travail d'Homère et donc la guerre de Troie, sans quoi ce mythe ne sera toujours pas aux couleurs des Hellènes. La transition est assurée par les guerriers de la race précédente qui deviennent des guerriers ayant une bonne maîtrise des armes. Mais, surtout, ces hommes deviennent plus justes et plus vertueux, ce qui fait qu'au moins ils ne s'entre-tueront pas, comme les hommes de la race de bronze. C'est à eux qu'il reviendra de redresser le cours de cette histoire. Forts de ce surplus d'humanité, ils partent au combat et sont tous défaits soit

devant Thèbes, soit devant Troie. C'est qu'ils ont encore un destin fatal, que la guerre ne fait que manifester. Tout cela semble signifier que la mort est le lot de cette race, le lot de l'homme, ce qu'il convient de ne jamais oublier. L'homme est un mortel, mortel est l'homme, l'homme mortel est mort, meurt et mourra.

Mais plus encore, ce qui distingue le héros des autres hommes c'est la force d'accompagner sa vie dans un face-à-face avec la mort, la mort digne sur le champ de bataille, dans le genre épique. C'est pourquoi finalement quelques héros seront plus que des demi-dieux, ce seront des «bienheureux» dans la mesure où leur sort sera différent de celui des autres. Reynal Sorel nous dit à ce sujet²⁵³:

«Un tel cycle, pour extraordinaire qu'il soit, suppose toutefois l'écoulement du temps, donc une négation de la mort en tant qu'effective. Ces bienheureux ne subissent pas la loi de Thanatos, mais, par un caprice de Zeus, sortent de la vie sans mourir.»

Zeus demandera à Hermès de les conduire sur les champs Elysées, dans les îles des Bienheureux, où leur âme coulera une douce vie de repos, bien méritée ; ce que les mortels, de leur côté, semblent ignorer totalement. Reynal Sorel précise pourtant qu'on ne connaît aucun héros homérique dont l'âme aurait été transportée dans les îles des Bienheureux, à part Ménélas qui ramènera Hélène. Ce qui passe pour être une vision saugrenue, une vision poétique, une conception un peu écervelée, dirait-on aujourd'hui avec cette dimension péjorative que colporte l'activité poétique depuis le travail de sape effectué par l'idéologie de Platon. Pourtant, si l'on admet que cette mythologie est circulaire, on ne sera pas surpris que l'on rejoigne le premier stade, c'est-à-dire l'âge d'or. L'âge d'or sera le lieu où les Grecs disposeront les héros, ce par quoi nous sommes alors forcés d'admettre que même la version grecque proposée par Hésiode atteste que nous sommes bien en présence d'un temps circulaire. Mais cela n'est pas dit expressément, Hésiode semble cacher cette dimension circulaire, tout comme il cache aux mortels la véritable destinée des héros vers les champs Elysées. Précisons, en outre, que cette vision de l'héroïsme permet de saisir pourquoi Platon et Aristote pensent que le philosophe se doit d'être placé en ce lieu. Les philosophes sont des héros et, à ce titre, il leur reviendra de gagner de nouveau l'âge d'or. Ensuite, c'est ici que se situe la bifurcation entre la circularité et la linéarité de ce mythe. La linéarité admet que l'on doive passer directement de l'âge d'argent à l'âge de fer, la chute de l'homme étant bien linéaire, jusqu'au fond, si l'on veut aller par-là... Il n'y aurait donc que quatre

âges, conformément à la tradition perse. L'âge des héros ne serait qu'un âge intermédiaire, un âge intercalaire qui fait le tri entre ce qui rentre dans l'âge de fer (le mal, la terre de fer) et ce qui doit arriver à rebours dans les îles des Bienheureux (le bien). La circularité serait alors de l'ordre du bien alors que la linéarité serait dans le registre du mal, comme le soutiendra également Hegel. C'est la traditionnelle thèse de la négation du devenir linéaire que ce mythe oppose à la circularité de la tradition. Cependant, la descente irréversible vers l'âge de fer, n'est pas obligatoire, l'héroïsme permet de finir la boucle, de ne pas entrer dans l'âge de fer et donc de retourner à l'âge d'or.

b. Des mystères pythagoriciens ou la structuration du temps de l'homme en phases de vie indépendantes de l'unité corporelle.

On ne comprendrait que peu l'approche que nous proposons, si l'on ne faisait pas quelques remarques sur la dimension pythagoricienne qui se retrouve en filigrane dans la version proposée par Hésiode. Nous ne savons pas si Hésiode puise dans un orphisme ancien, remontant peut-être à la culture crétoise, ou s'il se contente de reprendre les conceptions pythagoriciennes de son temps. Hérodote (II, 81), du reste, met sur un pied d'égalité les orphiques et les pythagoriciens²⁵⁴ et Aristote admettait que les vers d'Orphée n'étaient pas des originaux, comme nous le verrons²⁵⁵. Bref, pour les pythagoriciens, Zeus s'unira avec sa propre fille, appelée Perséphone ou Koré, ce qui donnera naissance à Dionysos. C'est alors que commence une ère nouvelle, ère qui n'est que la reprise de la doctrine iranienne du temps cyclique. C'est ce que précise parfaitement Reynal Sorel²⁵⁶:

«Le Dionysos orphique n'est pas une divinité agraire mais un enfant-dieu dont l'initiation coïncide avec le commencement d'une nouvelle fin cosmique.»

Il est dit, en effet, que Dionysos sera *«le tout dernier roi parmi les dieux»*. La manière dont il est présenté, l'enrobage verbal qui l'entoure, la charge idéologique qu'il véhicule, en fait un égal de Zarathoustra, si ce n'est son image en terre grecque. Un fragment pythagoricien va même jusqu'à annoncer cette parole nouvelle²⁵⁷:

«Ecoutez, dieux !: voici celui que je vous donne comme Roi.»

Cette fin cosmique est l'ère où viendra Zarathoustra, le dernier Dieu, le nouveau roi, dernier des derniers pour les hommes, mais nullement pour les dieux. Cependant, Dionysos est démembré par les Titans et son corps est dispersé en autant d'âmes qui constitueront les âmes de tous les hommes. Dès lors, chaque âme possède un morceau de cette éternité divine qui provient de ce démembrement. La mémoire de cet événement fera que chaque âme se mettra en route (métempsycose²⁵⁸) pour recouvrer l'Unité première (le concept d'Un philosophique) et n'aura donc de cesse que de vouloir quitter son corps pesant²⁵⁹:

«L'âme, fragment détaché du puzzle de l'originel, se trouve en-geôlée dans un corps (sôma) comme dans un tombeau (sêma) à cause d'un événement suprahumain. Cet engeolement sanctionne une étape du cycle des métempsycoses.»

La sortie de ce cycle peut prendre plusieurs années, voire ne jamais se produire et il reviendra toujours à Zeus de décider de l'issue de ce cycle infernal. C'est du moins ce que propose Simplicius dans le passage qui suit²⁶⁰:

«L'âme est enchaînée à la roue de la nécessité et de la naissance dont il est impossible de s'échapper, selon Orphée, sauf en rendant favorables les dieux à qui Zeus a confié le pouvoir de libérer de ce cycle.»

En attendant cet événement, l'âme ne cesse de changer de corps, de rentrer et de sortir des corps²⁶¹. On peut alors s'interroger sur l'aboutissement de cette mise en marche des réincarnations. Dans tous les cas, ceci implique que l'homme doive se conduire de la manière la plus juste possible dans le monde. C'est ce que soulignait Platon, dont au moins six dialogues traitent de ce sujet²⁶²:

«Ils disent donc que l'âme est immortelle, et que tantôt elle sort de la vie, ce qu'on appelle mourir, tantôt elle y rentre de nouveau, mais qu'elle n'est jamais détruite; et que pour cette raison, il faut dans cette vie tenir jusqu'au bout une conduite aussi sainte que possible.»

On comprend donc que tant que les âmes ne sont pas sorties du cycle, elles changent sans cesse de corps et cela pendant une longue durée cosmique. Mais comment ces âmes peuvent-elles échapper à une réincarnation ? Certes, il s'agit de l'office de Zeus et non des hommes, ce semble, mais pas tout à fait, telle est tout au moins la conception que reprendra Platon²⁶³:

«A coup sûr, ces dispositions il (le joueur de tric-trac divin), le demiurge bienveillant les a prises, en décidant chaque fois par rapport à ce tout quelle est la place et quelles peuvent bien être les régions où doit successivement résider telle ou telle espèce d'âme selon ce qu'elle devient; quant à la responsabilité du caractère, dont

la qualité résulte de ce devenir, il l'a laissée aux volitions de chacun de nous.»

Le divin ne semble exercer son jugement que sur les caractères humains, c'est pourquoi il n'est pas difficile de comprendre que l'homme n'est pas soumis à une loterie divine. Son caractère doit posséder les marques que le divin retrouvera pour exercer son jugement. Et c'est bien l'idéal des héros grecs qui en constituera le modèle, modèle qui lui-même devra être retenu comme fondateur, préséance mythologique qu'il convient de préciser. En effet, comment comprendre cette dimension orphique avec ce que nous dit Hésiode du destin des âmes des héros qui semblent pouvoir regagner l'âge d'or et donc échapper enfin à ces cycles infernaux ?

En premier lieu, avançons que le terme de cette circularité se situe bien dans les îles des Bienheureux, le printemps éternel. Ceci est confirmé par le philosophe Jamblique²⁶⁴:

«Les îles des Bienheureux, terme du cycle des métempsycoses, sont situées dans les deux astres majeurs: le soleil et la lune.»

Il y a donc bien un terme à ce cycle infernal et cette fin semble avoir quelques rapports avec la mythologie médique des Perses, qu'elle soit coulée d'orphisme ou pas. Il y a un montage mythologique à comprendre ce qui, pour l'heure, reste encore bien obscur. Avançons ensuite que la sortie d'un cycle de réincarnations est bien attestée et cela dans le champ strict de l'orphisme. Sortir d'un cycle des réincarnations, c'est s'éjecter du temps circulaire, «...l'âme cessant ses pérégrinations dans la sphère du devenir», comme le dira Proclus²⁶⁵. Il est aussi patent que cette sortie des cycles de réincarnations a quelques rapports avec le thème de la vie bienheureuse, thème exposé lors de la présentation de l'âge d'or, sous le règne de Cronos. Nouage mythologique que semble de nouveau attester ce fragment orphique²⁶⁶:

«La vie bienheureuse, cette vie que souhaitent obtenir ceux qui chez Orphée sont initiés à Dionysos et à Koré, qui souhaitent « être délivrés enfin du Cercle et de reprendre souffle dans leur misère».»

En outre, il convient de noter que c'est sur les lamelles pythagoriciennes que l'on trouve le plus de témoignages de cette conception. Ces lamelles ont été retrouvées soit sur les corps des morts, soit à l'intérieur ou à côté du tumulus qui leur servait de sépulture. La plupart de ces écrits, consignés le plus souvent sur du bronze, commencent par une confession de soif²⁶⁷, un appel à la source, puis vient l'affirmation suivante²⁶⁸:

«Je suis le fils de la Terre et du Ciel étoilé.»

Ce n'est que dans certains d'entre eux qu'on peut lire ce que nous cherchons, c'est-à-dire une attestation de la sortie des cycles de réincarnation²⁶⁹:

«J'ai volé hors du cercle de la lourde et terrible souffrance, je suis arrivé, d'un pied agile, à la couronne désirée, je me suis immergé dans le sein de la reine des enfers, je suis descendu de la couronne désirée, d'un pied agile.»

Fin de cycle, sortie du cercle, autant de conceptions efficaces qui décrivent un devenir singulier d'âmes particulières que sont celles des héros et que l'initié semble tenter de copier au mieux pour assurer un même dessein. Cependant, reste à comprendre le modèle théorique qui pourrait rendre compte de la destinée de ces âmes héroïques. A ce sujet, le poète Pindare nous offre sa lumière, dans sa mission poétique qui est à entendre au sens strict du terme, en nous confiant ce propos²⁷⁰:

«Quant à ceux de qui Perséphone aura reçu rançon de son antique deuil (poinan palaioû péntheos), au bout de huit ans elle renvoie leurs âmes au soleil d'en haut; de ces âmes naissent de nobles rois, des hommes à la vigueur impétueuse ou grands par leur sagesse ; désormais ils sont invoqués par les hommes comme des héros sans tâche.»

Considérant que nous sommes dans un registre initiatique, le sens de cette assertion ne saurait être compris conceptuellement. Toutefois, on retrouve les notions typiques des cultes mystériques, le thème des Rois, le thème des hommes sans tâche, le thème de la couronne, autant de notions mystériques qui jonchent les écrits judéo-chrétiens...²⁷¹. La sortie des cycles est marquée par l'absence de tâches et est attestée par le port de la couronne, ce sera la conception du Messie-Roi, cette royauté étant à attendre hors du champ du politique qui n'en serait qu'une manifestation.

Toutefois, est-il déjà attesté qu'il y aurait une sortie des phases de réincarnations, en dehors de la sphère initiatique qui en véhicule le mystère ? Nous trouvons, chez Diogène Laërce, deux témoignages des plus éloquents à ce sujet. Le premier fait état de propos attribués au philosophe ionien Anaxagore. Ce témoignage de Timon nous semble relativement important dans la mesure où le couplage entre héros et *Esprit* est noué de manière manifeste²⁷². Les âmes des héros, dont nous voulons connaître l'ultime course, semblent constituer la notion d'*Esprit*. S'il n'est pas question d'une pluralité de héros, ce passage n'en demeure pas moins une étape cruciale afin de saisir cette affaire d'une grande obscurité²⁷³:

«Anaxagore dit qu'il existe quelque part un héros très puissant appelé
Esprit, parce qu'il en a, qui soudain réunit toutes choses et ordonna
ce qui était autrefois chaos.»

On comprend donc que la réunion de l'ensemble des âmes pour reformer le corps mutilé de Dionysos s'accompagne d'une quête d'ordre. Il est reconnu de tous que la notion de *kosmos* provient bien de la source orphique et particulièrement du pythagorisme²⁷⁴. Mais moins historique est de reconnaître que cette notion, au sens d'organisation, est radicalement ésotérique²⁷⁵. Ces âmes deviendront l'*Esprit* qui erre dans les airs, aussi faut-il croire qu'elles cherchent toujours le chemin des îles des Bienheureux... Mais tâchons d'aller encore plus loin. Nous sommes proches, ce semble, de la racine de notre questionnement. Posons cette ultime question : qui est ce héros, aussi appelé *Esprit*, qui prendra l'appellation d'*Âme du monde* chez Platon et que l'on retrouvera, ensuite, dans la philosophie de Plotin et cela jusqu'à la philosophie de G.W.F Hegel ? Avançons encore que, dans la philosophie de Plotin, l'*Âme du monde* sera couplée avec la notion de *Providence*, via la notion d'*Esprit*, notion qui possède une *intelligence organisatrice*, comme le promeut l'orphisme. Henri Crouzel, un des spécialistes de la philosophie de Plotin, nous offre cette synthèse fort intéressante²⁷⁶:

«L'âme du Monde gouverne les astres, par l'intermédiaire, nous le verrons des âmes particulières aux astres. Elle dirige tout avec raison, selon Platon. C'est elle qui produit la suite des événements, le jeu des causes et des effets, prévoyant, sachant ce qui suivra.»

Plus encore, Plotin nommera cette même *Âme du monde*, la «raison universelle», dans ses *Ennéades*²⁷⁷. Ce nouage entre le devenir (la providence), la Raison (*noûs kubernêtès*) et l'*Esprit* (le *temps objectif issu du Ciel*), ne peut donc être compris, indépendamment de sa source orphique. La notion de *Providence* est enfermée dans un ésotérisme dont elle ne sortira plus. Précisons toutefois que cette providence rationnelle est bonne, tant il est théoriquement établi que le règne de Zeus est bien celui de l'intelligence et que ce règne est celui du Bien, domaine le plus proche d'Ouranos. C'est à cette conception ésotérique que rendra hommage G.W.F Hegel avec son concept d'*Esprit* couplé avec la notion de *plan divin* afin de rendre compte du temps historique²⁷⁸. Cependant, nous n'en avons pas encore fini avec cette mythologie qui a traversé les âges. C'est à propos de Pythagore que Diogène Laërce nous donne ces ultimes renseignements²⁷⁹:

«Et lorsque l'âme a de la vigueur et, concentrée en elle-même, reste en repos, les réflexions et les actes deviennent ses liens. Quand elle a été expulsée par la violence et jetée à terre, alors elle erre à travers les airs, semblable à quelque fantôme. Et Hermès est l'intendant des âmes, et pour cela, on l'appelle «le convoyeur», et le portier, et le terrien, puisque c'est lui qui guide les âmes en les retirant des corps de la terre et de la mer, et qui conduit les âmes pures vers le plus haut des cieux, et qui interdit aux âmes impures d'aller avec les premières, ou de se grouper entre elles, mais au contraire les fait enchaîner par les Furies à des liens indestructibles. L'air est tout entier rempli d'âmes que l'on appelle démons et héros.»

Les âmes sont désormais multiples et selon le sort que Zeus leur a dicté, de deux sortes. Les âmes pures rejoignent donc un au-delà qui est très haut, pour former l'Âme du monde bonne, alors que les âmes non-héroïques restent au fond du tartare et cela à jamais, afin de constituer l'Âme du monde mauvaise. Il est strictement impossible de rendre compte de la notion d'Âme du monde sans préciser si cette dernière est bonne ou mauvaise, ce qui serait ôter toute sa signification à cette doctrine iranienne. La notion d'Âme du monde est duelle, dualiste dira-t-on plus tard²⁸⁰. Ce sont les âmes pures qui errent dans le Ciel grec, c'est pourquoi le monde est gouverné par le Bien.

Enfin, on raconte que cela est expliqué de la manière suivante par les pythagoriciens. Zeus ayant manqué l'âge de bronze, s'allie avec Métis pour gagner ses vertus et faire advenir le Bien, terme d'une lutte titanesque bien méritée, qui débouchera sur la victoire inconditionnelle du Bien dans le monde, dont les vertus que porteront les hommes seront comme autant de témoignages²⁸¹:

«Phanès est encore Métis, mot signifiant l'intelligence pratique ou technique (polymêtis), indispensable à ce qui gouverne le cosmos. En tant que nom propre, la déesse, ignorée d'Homère, est une Océanide chez Hésiode qui en fait la première épouse de Zeus. Puissance polymorphe (don de métamorphose propre aux dieux aquatiques), Métis est douée d'astuce omnisciente, de prudence avisée. C'est au terme victorieux de sa lutte pour la souveraineté définitive que le Zeus hésiodique avale sa comparse pour en assimiler les vertus.»

Quant aux âmes impures, elles sont enchaînées par les furies et ne reviendront jamais tant le lien effectué est indestructible. Cependant, reste qu'aucun auteur grec ne fait mention d'un héros qui aurait eu le loisir de regagner l'âge d'or, à part Ménélas qui ramènera Hélène. C'est pourquoi cette mythologie ne laisse pas de poser bien des questions tant à propos de son efficience qu'au regard de sa diffusion. Dans tous les cas, achopper à regagner le terme de ce voyage initiatique, c'est ne pas boucler la boucle des cycles des

réincarnations, et donc tomber fatalement dans l'âge de fer. En attendant donc ce «miracle», l'âge de fer recueille les hommes, c'est-à-dire les non-héros. En attendant ce détachement des corps, en attendant cette promesse de sortie du cycle des réincarnations, en attendant de boucler la boucle, il faut bien avouer que les âmes sont plongées dans le corps comme dans un tombeau. Terrible fatalité, malheur de l'humaine condition, damnation que cette enveloppe terrestre, ce fardeau. L'âge de fer, «l'âge actuel» précisera encore Hésiode, pour mieux nous faire prendre conscience de cette terrible destinée à laquelle nous sommes enchaînés, par les Perses...

L'âge de fer. Laissons donc Sapho nous ouvrir cette porte. L'âge de fer est le monde d'ici-bas, comme dirait la vulgate chrétienne. C'est l'enfer sur terre. Que l'origine de tout cela soit médique ou tout simplement orphique, le message prosélyte culmine toujours par une injonction violente à la croyance en jouant sur les faiblesses humaines. Voici comment Sapho assommera une pauvre femme grecque, «inculte» au sens strict du terme²⁸²:

«Morte, tu seras couchée sans que jamais, pour personne, nulle mémoire (nul regret) de toi survive plus tard, car tu n'as pas de part aux roses de Piérie : invisible, même dans la demeure d'Hadès, ton âme envolée errera parmi les morts obscurs.»

A cela, le commun des mortels, prudent comme il se doit, ferait mieux d'accomplir son office et de se rendre rapidement dans un lieu de culte. Dans ces lieux est vendu l'espoir à bon marché, du moins à meilleur prix que les cours des écoles philosophiques qui étaient réservés à l'élite, aussi bien dans les cultes orphiques que dans les cultes publics éleusiniens. Il convient donc de bien saisir que le mythe d'Hésiode donne une ossature mythique à des conceptions religieuses qui étaient au cœur des cultes grecs, le pythagorisme. Le mythe d'Hésiode n'a pas été influencé par le pythagorisme, il lui en donne son architecture tout en le décharnant de sa dimension mystérique. Le mythe des races indique globalement les stades à parcourir au sein de l'initiation pythagoricienne²⁸³. C'est la raison pour laquelle Aristote regardera cette mythologie avec la plus grande ironie, comme peut en témoigner ce passage de la *Métaphysique*²⁸⁴:

«Les contemporains d'Hésiode et tous les théologiens se sont, en vérité, souciés uniquement de ce qui pouvait entraîner leur propre conviction, mais ils ont négligé de penser à nous. Considérant, en effet, les principes comme des dieux et comme d'origine divine, ils disent que les êtres qui n'ont pas goûté le nectar et l'ambrosie sont

mortels : c'est là évidemment employer des mots dont le sens ne peut être familier ; pourtant ce qu'ils ont dit de l'application même de ces causes nous dépasse.»

Aristote affirme catégoriquement qu'il convient de distinguer deux types d'hommes, les initiés qui sont immortels dans la mesure où ils ont goûté au nectar d'ambrosie, et les autres, les mortels, dont il fait partie («nous»)²⁸⁵. Les premiers appuient leur théorie du monde sur des mystères irrationnels alors que le Stagirite est en recherche de principes rationnels, c'est pourquoi il ne peut que rejeter en bloc ces conceptions. Il nous semble que ce passage tiré de sa *Métaphysique* est un témoignage irréfutable du fait qu'Aristote n'était pas un initié. Et nous devons en tirer toutes les conséquences surtout au regard de ses conceptions des *fins dernières* (eschato-logie). Le «télos» du Stagirite ne pourra être celui de Platon, le premier n'est pas initié, le second se targuera toujours de l'avoir été. C'est à ce niveau d'analyse qu'il convient de comprendre que sa conception temporelle demeurera indépendante de l'univers initiatique, indépendante d'une eschatologie strictement religieuse, indépendante d'un temps de type sacré ; en résumé que sa conception temporelle ne pourra en aucune manière défendre une approche circulaire de la temporalité humaine. Quant à l'étude d'Hésiode effectuée par Aristote, nous ne savons rien. En *Métaphysique*, livre A, le Stagirite avance²⁸⁶:

«Quant à savoir à qui attribuer la priorité de cette doctrine, qu'il nous soit permis de renvoyer à plus tard notre sentence.»

Mais il faut bien avouer que nous ne trouvons pas ce développement sur Hésiode, dans le corpus aristotélicien conservé²⁸⁷.

Bref, l'âge de fer dont il est dit qu'il s'agit de l'âge actuel («*Car maintenant c'est la race du fer*»²⁸⁸), dans lequel l'homme est plongé, est horrible. Le mythologue au service des cultes va donc tenter la peinture la plus noire possible ; masquant la réalité pour poser sur le monde présent (*nûn* idéologique) un voile de ténèbres. Ultime stade de la décadence, ultime stade de la chute humaine, temps linéaire sans retour, circularité échouée sur la rive de l'athéisme, l'homme est ici condamné, et cela, sans appel... Hésiode décrit ces hommes comme travaillant sans cesse et couverts de souffrances de jour comme de nuit, à l'extrême opposé de l'âge d'or qu'ils ont échoué à atteindre, faute de ne pas croire aux dieux. Il n'y aura plus de lien filial, ni d'amitiés, ni d'échanges. Pire encore, les jeunes mépriseront les vieux et leurs parents, les adultes ne respecteront ni la justice ni les lois, et

n'auront nulle vertu. Plus encore, c'est le vice, la rapine, la ruse odieuse, les calomnies, en résumé le Mal qui sera honoré. Et tout cela sans culpabilité, les méchants... Catherine Darbo-Peschanski propose la périphrase interprétative enrichissante qui suit²⁸⁹:

«C'est que ces hommes-là ne meurent pas d'être soudain frappés de mort. Ils meurent de n'avoir plus de temps. Si leurs enfants naissent vieux, si leurs lignées, dépourvues du lien de la ressemblance, se brisent dans la disparité et produisent plus de continuité, c'est qu'ils ont perdu le ressort de leur devenir, ce qui permettait d'étirer du temps de leur naissance à leur mort : non seulement le mécanisme de l'échange des dons qui sous-tend l'hospitalité et les autres rapports sociaux ainsi que les rapports des hommes et des dieux ne joue plus mais, pour finir, la justice se confond avec la force.»

Sans initiation, nul salut ! Sans initiation l'homme serait incapable de se doter d'un temps propre, de se procurer une continuité mondaine, de penser l'avenir. Tout cela, il revient aux cultes de l'offrir aux humaines conditions, sans quoi l'homme replongera dans l'animalité, remplaçant la justice par la force. Tel est bien le message traditionnel des théologiens. Toutefois, il y a chez Hésiode l'aveu d'un échec de la part du divin car cette race, comme les autres, devra disparaître. En donnant la justice aux hommes, Zeus semble, à chaque étape de sa création, se mordre les doigts. Là encore, il sera obligé de détruire cette race qui ignore la Justice (*Dikè*), la Paix (*Eirènê*) et l'Équité (*Eunomia*), office de ses trois filles. Cependant, est-ce le temps qui fait défaut à ces hommes ou la justice ? Dans la *Cosmogonie* de notre mythologue Hésiode, le temps précède de loin la justice car Zeus crée le monde bien avant d'engendrer ses trois filles qui en sont le produit, justement²⁹⁰. De plus, dans l'ensemble de ces quatre races, a-t-on déjà vu les hommes se charger de la justice ? En aucune façon. Seule cette race, l'âge d'argent, la pire, semble se préoccuper pour la première fois de cette justice, préoccupation impossible qui entraîne la chute fatale et ultime de cette création. Peut-on encore suivre Catherine Darbo-Peschanski lorsqu'elle dresse ce constat tragique²⁹¹ ? :

«En donnant la Justice aux hommes, Zeus ne leur fait donc pas un cadeau pleinement positif, il les place dans un décalage constant avec l'ordre divin, qu'il leur faut pourtant tenter de réduire sous peine de mourir, sans même que le moment de cette mort soit nettement fixé. Ainsi les dote-t-il d'un temps propre, chaotique, qui va d'actes justes en actes injustes et qui, parce que la justice ne peut guère être universellement éliminée, s'ouvre sur l'incertitude de l'heure de la mort. Le devenir humain est lié à l'action humaine, il est mû par l'impossibilité de maîtriser la dissymétrie de la justice ; il apparaît donc - ce qui est une constante dans la pensée grecque - comme une

dévaluation non seulement de l'éternité divine, mais aussi de la régularité cosmique...»

Il semble, en effet, que l'ensemble des stades soit soumis finalement à un même constat d'impuissance de la part du divin. La castration de Cronos entraîne des castrations en chaîne, cependant la loi divine ne fait pas pour autant infléchir les hommes vers la justice, la paix et la fraternité. Le temps leur est bien donné et avec celui-ci l'espoir, mais cela semble ne servir à rien. Pour un mythologue, le temps est circulaire, et le devenir de l'homme doit être maintenu dans le cadre de l'avenir de la religion qu'il promet. Ce sera encore l'opinion du poète Eschyle, qui avancera, avec cette ironie toute grecque²⁹²:

«Oui, j'ai délivré les hommes de l'obsession de la mort. Quel remède (pharmakon) as-tu donc découvert à ce mal? J'ai installé en eux les aveugles espoirs (tuphlas...elpidas). Le puissant réconfort (ôphelèma) que tu as ce jour-là apporté aux mortels!»

C'est que justement la castration de Cronos est un arrachement à la voûte étoilée du monde dans lequel nous vivons. Cette castration coupe l'homme du Ciel et voilà pourquoi le temps n'est plus possible et n'est plus porteur d'aucune justice. Le monde est rentré dans une ère rétrograde dira Platon dans la mesure où il n'est plus accroché au bien de l'univers qui tourne vers la droite. En effet, si l'on replace le mythe des races dans l'intégralité du récit, on s'aperçoit que ce dernier est enseveli par un retour magistral à l'adéquation du temps humain sur le temps du ciel. Quand cultiver ou moissonner s'interroge le poète Hésiode ? Il convient de suivre le temps du Ciel. Quand naviguer ? Le Ciel détermine le temps favorable à cette activité. A chaque saison suffit sa peine, printemps, été, automne, hiver et même certains jours précis. Finalement Hésiode, conscient des limites humaines impropres à suivre les injonctions divines, exhorte les hommes à se soumettre au temps du Ciel. *Les Travaux et les jours* est une invitation à calquer le temps humain sur le temps divin du Ciel ; afin que toute action soit mesurée, pour que l'homme ne soit pas «tout démesure». S'arracher à cette dimension de la voûte céleste ce sera détruire l'espèce, rendre impossible la justice et donc fatalement tout cela entraînera une décadence progressive mais certaine de l'homme dans le registre de l'animalité. C'est l'ultime leçon qu'il vaudra laisser à son frère Persès dans *Les Travaux et les jours*. Ce formidable hymne à l'adaptation du temps humain au temps céleste et divin permet de saisir l'occasion favorable²⁹³. C'est alors que le concept de *kairos*, pris comme adéquation fructueuse de l'homme au Ciel, peut gagner en

consistance²⁹⁴. Toute action sera bonne et *fructueuse* tant qu'elle sera accomplie en adéquation avec la temporalité du Ciel.

Nous concluons sur la mythologie d'Hésiode en avançant que le temps circulaire y est bien attesté. Que la défense de ce temps circulaire soit une invitation à un retour à la tradition, un retour à l'adéquation du temps humain avec le temps céleste, voilà ce qui semble se dégager de cette interprétation. Ensuite, que ce temps circulaire des astres puisse, théoriquement, être un modèle applicable au mouvement de l'âme, voilà encore ce que manifeste la mythologie des cycles des réincarnations dont les âmes (héroïques) ont pour mission de clôturer la boucle en se rendant aux îles des Bienheureux. Il découle de tout cela que si le temps circulaire reste bien une thèse défendue, cette thèse initiatique ou traditionnelle renvoie encore le temps linéaire dans le cadre d'une chute, d'une décadence humaine que manifestent les cinq âges des races ; une fatalité incontournable de laquelle l'homme ne peut sortir que par la croyance et la foi. S'il existait un temps circulaire grec, ce n'est pas un temps de la *doxa* grecque ; ce n'est pas un temps dans lequel un Grec serait plongé ; c'est le temps sacré dans lequel il semble avoir eu le devoir de citoyen de s'inscrire. Seulement, il faudra bien que ce temps sacré laisse place à un temps plus analytique, un temps philosophique...

Si le temps aristotélicien ne sera pas soumis à cette conception de la fin (télos) religieuse, les questions alors se bousculent jusqu'à constituer un nœud qui semblera inextricable. Quel temps pourrait bien être indépendant de ces conceptions sacrées ? Quelles conceptions de la «fin» pourraient-elles bien faire face à cette approche religieuse ? A quelle source notre philosophe pourrait-il bien puiser afin d'alimenter sa modélisation de la temporalité ? Avant de se précipiter dans le corpus et d'en tirer des occurrences diverses rendant compte du temps, notons encore une fois que le temps, dans les tous les cas, sera encore et toujours suspendu à son «moteur» qui semble *a priori* se situer en son terme, c'est-à-dire loger dans les conceptions de la «fin», du *télos*. C'est la raison pour laquelle nous pensons que le temps chez Aristote ne peut être abordé sans faire état du concept d'entéléchie. Ce concept sera-t-il vraiment indépendant de toute dimension sacrée, comme nous l'admettons ici provisoirement au sein de cette étude ? Rien n'est moins sûr, il se pourrait en effet que les discours publics d'Aristote sur la fin ne soient pas totalement en adéquation avec ses convictions profondes. C'est encore une

dimension non négligeable de la constitution du savoir à laquelle nous tenterons d'être vigilant. Si un sophiste tient toujours un discours public, la modélisation des véritables penseurs comporte nécessairement une dimension intime, dimension qui n'est pas du registre privé et qui révèle l'humanité terrée au plus profond de l'être pensant.

Enfin, on aura peut-être été étonné que nous présentions le temps dans la tragédie avant d'aborder l'épopée, ce qui est a-chronique. Cependant, au regard du genre qu'est le temps, nous avons pu montrer que ce dernier se déploie davantage dans la poésie épique dans la mesure où il est alimenté par les conceptions religieuses issues de l'orphisme et du pythagorisme. Ce sont les analyses de la mythologie d'Hésiode qui attestent véritablement d'une telle perspective. Du reste, le rapport entre la tragédie et l'épopée n'est pas explicite dans la *Poétique* du Stagirite²⁹⁵. Il conviendrait également d'analyser le temps au regard des arts plus proches de ce dernier comme le sont la musique, la danse ou le mime, mais nous laisserons cela aux spécialistes²⁹⁶. Abordons désormais une autre source que celle de la tradition religieuse convoquée ici et reprise par Platon, avant d'aborder le temps développé par la pensée d'Aristote.