Université de Strasbourg

École doctorale des Humanités (ED520) Université de Strasbourg

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITES

[CREPHAC, UR 2326]

THÈSE présentée par :

Eleni KONTOGIANNI

soutenue le : **20 juin 2022**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : PHILOSOPHIE

Aristote, Heidegger : Substance et Temporalité, *ou une histoire ancienne du temps*

THÈSE dirigée par :

Madame MERKER Anne Professeure, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Monsieur BARASH Jeffrey Andrew Professeur, Université de Picardie

Monsieur MOREL Pierre-Marie Professeur, Université Paris 1

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Monsieur BENSUSSAN Gérard Professeur émérite, Université de Strasbourg

Madame VIANO Cristina Directrice de recherches, CNRS

À la mémoire de mon père

Remerciements

La présente étude est le fruit d'une longue recherche sur la question du temps, qui a trouvé son point de départ dans le cadre de mon DEA en philosophie après mes études en théologie à l'Université d'Athènes, et s'est réalisée au fil du temps en surmontant divers aléas de la vie. Je tiens à remercier ma directrice Anne Merker pour son soutien et pour ses commentaires détaillés qui m'ont conduite à découvrir les commentateurs anciens d'Aristote et à redécouvrir la phénoménologie, poussant ma recherche le plus loin possible.

Je tiens à remercier les membres de mon jury, Jeffrey Andrew Barash, Gérard Bensussan, Pierre-Marie Morel et Cristina Viano, pour avoir accepté ma demande et pour s'être penchés sur ce travail qui met en scène la discussion de Heidegger avec Aristote. Je remercie les membres de mon jury pour leur lecture attentive et pour leurs commentaires instructifs. Je voudrais également remercier Grazia Giacco, directrice en 2021 de l'École Doctorale des Humanités de l'Université de Strasbourg, pour son avis favorable quant à cette dernière réinscription en thèse. Je remercie aussi le personnel administratif de l'École Doctorale des Humanités qui a toujours été très réactif concernant mes démarches de réinscription pour continuer et finaliser le présent travail.

Je souhaite exprimer mon affection envers ma famille. Envers ma mère pour son encouragement continu, qui a cru à ma capacité à mener à bien le présent travail. Envers la seconde femme de mon père et ma belle-mère pour son soutien à des moments difficiles, et pour sa bienveillance. J'exprime mon affection envers ma sœur Galènè, pour les fous rires autour d'Aristote que je chéris et qui a progressivement pris la place de Heidegger. J'exprime mon affection envers ma sœur Ioanna, pour sa compréhension que je reste un peu loin de la Grèce.

Je souhaite exprimer mon affection envers mes amies à Paris, Nathalie Camps, Sylvia Hallez et Virginia Taoula, pour leur présence dans ma vie, pour leur intérêt et appréciation quant à ce travail de recherche que j'ai entreprise, pour avoir été à l'écoute lors des moments difficiles et pour avoir été là lors des moments de joie.

Je voudrais aussi remercier mes élèves en grec ancien, en grec moderne et en philosophie, pour leur fidélité depuis plusieurs années et pour nos cours qui se font dans un esprit de joie. Je souhaite me référer plus particulièrement à André Fritz, avec qui nous avons toujours des débats interminables autour de la *Physique* d'Aristote, et le remercier pour les livres qu'il m'a offerts sur la physique moderne ainsi que sur l'histoire de la Grèce moderne et qui ont nourri mon questionnement sur le temps.

Introduction[1]

I. Objet, méthode et étapes de l'étude

Le sous-titre de la présente étude, « une histoire ancienne du temps », est indicateur de son objet principal ainsi que de sa méthode. La problématique est axée sur le concept de temps comme celui-ci a été thématisé par Aristote qui nous a légué une théorie du temps, la plus ancienne du point de vue de sa complétude, et par Heidegger qui intègre la théorie d'Aristote dans l'élaboration d'un nouveau concept de temps inséparable de la question de l'être en général. La présente étude vise la restitution de la théorie aristotélicienne du temps, d'où le mot « histoire » qui figure dans le sous-titre, et pour ce faire nous avons recours aux textes relatifs à la cosmologie et à la psychologie aristotéliciennes, qui viennent compléter la leçon sur le temps intégré dans le livre de la *Physique*. On parvient à dégager une théorie unitaire du temps qui ne se fonde pas exclusivement sur les phénomènes observés, sur lesquels l'homme n'a aucune prise, et qui ferait, en dernière instance, abstraction de sa présence. Au contraire, la théorie aristotélicienne du temps tient compte de l'homme, non pas à titre d'observateur passif, mais à titre d'acteur et de membre de l'univers naturel fini, de sorte que cette théorie est valable aussi bien pour les autres phénomènes que pour l'homme.

La démarche de la restitution que nous suivons va à rebours de la démarche de la destruction du concept d'Aristote, entreprise par Heidegger, dans le cadre de l'appropriation du questionnement aristotélicien sur le temps et de l'interprétation du concept qui en découle, afin que celui-ci soit incorporé à l'élaboration du concept de temps à titre de temporalité. La thématisation de la temporalité constitue le soubassement de l'analytique existentiale destinée à préparer l'interprétation du sens de l'être en général qui constitue le contenu de l'ontologie fondamentale. Si bien que la problématique du temps est intimement liée à la problématique de l'être du *Dasein* existant sur le mode de la compréhension de l'être en général à travers son auto-compréhension. La compréhension du temps et la compréhension de l'être en général font une seule et unique compréhension. L'élaboration du concept de temps à titre de temporalité et la démarche de la refondation de l'ontologie sont inséparables.

[1] Nous nous permettons de signaler qu'aucun des textes constitutifs de la présente thèse n'a jamais été relu, en amont de la soutenance, par d'autres personnes hormis la directrice, Mme Anne Merker. La version d'archivage de la thèse est identique à la version de diffusion.

Mais, en travaillant sur le concept de temps selon Aristote, on s'est rendu compte que ce qui oppose ce concept au concept de temps selon Heidegger, c'est qu'Aristote tient compte du facteur de la matière en tant que le substrat du mouvement qui, à son tour, produit le temps, alors que Heidegger met la matière hors circuit. La mise hors circuit de la matière est problématique si l'on entend par « ontologie » la parole sur l'existant. Le questionnement sur le statut de la matière à l'égard de l'explication de l'existant, le porteur du mouvement et déterminé par le temps, sous-tend la présente étude. Si bien que par le terme « substance » qui figure dans le titre principal on désigne la substance composée.

Le fil conducteur du questionnement qui part de la thématisation du temps, d'abord suivant Aristote, ensuite suivant l'interprétation du concept de temps selon Aristote par Heidegger, pour atteindre l'analytique existentiale et le problème de l'existence, est le problème de la circularité que la définition aristotélicienne du temps pose. Ce problème guide la restitution du concept de temps selon Aristote et conduit à la mise en évidence du temps en tant que présupposé par le mouvement, tel qu'Aristote lui-même le thématise et indépendamment de l'interprétation de Heidegger. L'ambiguïté de la définition réside dans le fait que le temps est dit nombre du mouvement et non du changement. De quel mouvement Aristote parle-t-il ? Ou bien quel est le mouvement qui est à l'origine du temps et comment le distingue-t-on comme une telle origine ? Le lien que Heidegger opère entre le temps et l'être est sa réponse au problème du temps présupposé qui est un des problèmes que la notion de temps enveloppe et non pas exclusivement le problème que le concept de temps selon Aristote pose.

Ainsi, notre approche de Heidegger comporte trois aspects. Dans la mesure où nous, nous restituons en complétant la leçon par des textes tirés notamment des traités, *De la génération et la corruption*, *De Anima*, *Parva Naturalia*, et *De motu*, dont Heidegger ne tient pas compte pendant la destruction du concept de temps selon Aristote, la critique de sa critique est inévitable. Dans la mesure où nous posons le problème du statut de la matière à l'égard de l'explication de l'existant, nous ne pouvons pas le suivre jusqu'aux confins de sa pensée, c'est-à-dire très précisément jusqu'à l'ontologie fondamentale et la question du sens de l'être en général. Dans la mesure où Heidegger discerne la prééminence du temps et élabore l'analytique existentiale qui tient compte de ce problème en faisant un pas en avant par rapport à Aristote, nous le suivons.

La présente étude est née d'une question portant sur la nature du temps et l'on se demandait pourquoi le temps constitue-t-il un problème ? Pour comprendre la démarche d'Aristote, en premier lieu, on a dû combiner le travail sur ses textes avec un travail de clarification des notions de base proprement physiques, notamment les notions de vitesse, de durée et de fréquence,

parce que ces notions apparaissent dans ses textes. On intègre dans la bibliographie les ouvrages ou articles les plus importants que nous avons consultés et dont la plupart figurent dans le corps du texte. Aussi, nous avons suivi, au début des émissions FUN, puis, en auditeur libre, des séminaires à la Sorbonne et au Collège de France, mais la thématique à partir d'un certain point dépassait notre premier intérêt de clarifier la relation entre ces trois dimensions du temps. Le travail sur la physique nous a éclairés non seulement relativement à la leçon sur le temps, mais aussi, et après cet éclaircissement, relativement à la problématique heideggérienne du temps. C'est pourquoi on prend à tâche de manière constante de situer le concept de temps selon Aristote dans l'histoire de la science physique que l'on considère dans sa continuité. Le terme « préscientifique » qualifiant le concept d'Aristote ne figure qu'une seule fois dans le corps du texte pour être rejeté. Aussi, toujours dans le cadre de la restitution de ce concept, on tente de le lier avec d'autres découvertes de la même époque, ou avant Aristote. On tente notamment de voir la relation de la leçon avec l'histoire de la formation du calendrier grec ainsi qu'avec le procédé employé par Thucydide de situation des événements antérieurs à la guerre relativement à la guerre. Finalement, dans la mesure où notre démarche est, d'une part, historique, mais d'autre part, porte sur un caractère commun à tout existant, et non pas sur ce qui caractérise Aristote en particulier, le temps, notre discours se veut descriptif. Si, en lisant ce travail, on se fait naturellement des images, alors il aura atteint au moins un de ses objectifs. Parce que si le temps est invisible mais senti, le mouvement est aussi bien perçu, au sens d'observé, que senti.

Le lien qu'Aristote opère entre le temps et le mouvement, sa compréhension du mouvement comme manifestation originelle de la vie, et sa compréhension du vivant qui vise le meilleur et le bien en tant que membre d'un tout organique fini, nous conduisent à voir dans ses leçons sur la nature et le vivant l'élaboration d'un projet que l'on peut qualifier comme une *physique phénoménologique*. On dit « physique » parce que ce projet tient compte de la matière. On dit « phénoménologique » parce qu'il met en évidence la coappartenance de l'homme et de l'univers ainsi que la complémentarité de ses membres. Cette idée apparaît trois fois dans le corps du texte et nous permet de présenter les trois étapes qui le structurent. Elle apparaît pour la première fois à la fin du Chapitre I, puis à la fin du Chapitre II et, finalement, à la fin du Chapitre VI.

On peut considérer comme première étape de l'étude les Chapitres I-III axés sur la leçon sur le temps, autour de laquelle on fait pivoter des textes tirés de la *Métaphysique*, des *Catégories*, du *De Anima*, et du *De la génération et la corruption*. Le procédé de la restitution du concept d'Aristote se déploie notamment au Chapitre II qui porte sur la relation entre le temps et le mouvement circulaire et constitue l'axe principal de l'étude. La discordance entre

la restitution et la destruction apparaît au §8. Lors de la discussion critique avec Heidegger on oppose à son interprétation du concept de temps selon Aristote le concept de temps selon Aristote comme nous l'avons restitué. Le Chapitre III conclut la première étape et porte sur le lieu et la grandeur, qui sont des moments structurels des rapports d'accompagnement. Aussi, la dépendance de l'existence du lieu propre de l'existence du corps mobile permet de porter la vue sur celui-ci qui ouvre ainsi la voie à la problématique des Chapitres IV-VII.

On peut considérer comme deuxième étape de l'étude les Chapitres IV-V axés sur l'appropriation de la phénoménologie husserlienne et de l'ontologie aristotélicienne par Heidegger. Le lien avec la première étape est opéré en partant de l'interprétation heideggérienne des rapports d'accompagnement, qui conduit à mettre en évidence ses assises phénoménologiques et ontologiques. On peut approfondir, au Chapitre V, l'examen sur les causes qui déterminent la réception de Husserl et d'Aristote. Heidegger vise le dépassement de la scission sujet/objet aussi bien qu'il remet en question le primat de la subjectivité. Il discerne l'impasse à laquelle conduit l'éidétique de la conscience et découvre chez Aristote la réciprocité entre l'homme percevant et la chose perçue. On conclut le Chapitre V par le retour à l'interprétation de la leçon où Heidegger met en avant le porteur du mouvement, l'existant. Or, cet existant est un étant composé d'une forme et d'une matière.

L'intervention de la matière dans la constitution de l'existant introduit à la troisième étape de l'étude. Cette étape comporte notamment le Chapitre VI qui est axé sur l'existant vu sous le prisme de sa manière de percevoir le temps passé et à venir à travers le souvenir et l'espoir. On se reporte aux traités, *De la mémoire*, *Des rêves*, et *De motu* ainsi qu'à l'analyse du désir suivant le *De Anima*. On obtient une vue d'ensemble du concept de temps selon Aristote, qui permet de le saisir en relation avec la compréhension de la nature comme principe de la vie. L'étude du temps du point de vue de l'homme membre de l'univers naturel fini met en lumière la vie en tant que réalisation de la coappartenance des hommes et de l'univers dans lequel ils agissent, et de la complémentarité entre tous les membres qui constituent cet univers. La nature est être pour la vie, c'est-à-dire être pour le bien et être pour le meilleur, non être pour la mort. Le concept de temps selon Aristote et le concept de temps selon Heidegger expriment deux manières divergentes d'appréhender l'existant dans son milieu environnant.

Le Chapitre VI est introduit par des considérations sur le statut de la matière qui conduisent à la problématique de la substance composée. Le Chapitre VII prolonge ces considérations et constitue une ouverture, d'où l'intitulé « En guise de conclusion ». On souhaite mettre en relief la continuité entre les étants naturels, c'est-à-dire entre les substances composées, laquelle exprime, en dernière instance, la relation entre tous les étants composés d'une forme et d'une

matière. Dans la mesure où le vivant et le produit fabriqué ne possèdent pas le même statut ontologique, leur continuité peut être envisagé à la lumière de la continuité de la matière qu'Aristote paraît admettre. Nous tentons de donner un aperçu de l'univers naturel fini qu'Aristote nous décrit, comme nous, nous comprenons sa description. Ainsi, on conclut la présente étude.

II. La recherche sur Aristote

Quand nous avons commencé à travailler sur la leçon sur le temps, nous avons vite eu le sentiment que pour saisir le sens des propos d'Aristote dans cette leçon il fallait connaître tout le corpus. D'abord, il est à remarquer que l'étude du temps vient en dernier, après l'examen des autres déterminations possibles du mouvement, l'infini, le lieu et le vide. Aristote rejette l'existence du vide, ainsi, il est naturel qu'il l'examine après l'étude du lieu, laquelle par ailleurs annonce ce rejet. Mais pourquoi étudier le temps en dernier ou en tout cas après le lieu et le vide ? Le lieu figure dans le contexte des rapports d'accompagnement. Il faut donc d'abord connaître ce que c'est que le lieu avant de l'intégrer dans un tel contexte. Puis, la grandeur est mise en relation avec le mouvement et le temps dans la leçon sur l'infini, où est examinée sa divisibilité à l'infini compte tenu de sa finitude réelle. Aussi, dans le cadre de la leçon sur l'infini, Aristote étudie le nombre, quoique l'étude du nombre relève des mathématiques et non de la physique. Mais d'un autre côté, le temps est un nombre. Il faut donc insérer dans les leçons sur la nature l'examen du nombre, du « nombre au sens absolu », comme il est désigné au début du chapitre 12 de la leçon sur le temps, avant d'entreprendre l'étude du temps comme nombre. En faisant précédé la leçon sur le temps des leçons sur l'infini, le lieu et le vide, Aristote nous aurait présenté tous les acteurs jouant un rôle dans la leçon sur le temps, le nombre, le lieu et la grandeur, qui viennent après le mû et son mouvement.

Ainsi, nous prenons comme point de départ et comme une donnée que le temps est un nombre, et non pas n'importe lequel, mais très précisément ce nombre qui désigne la quantité du mouvement et non pas une quantité de choses rassemblées, suivant l'énoncé que « le temps est le nombre du mouvement ». Et ainsi, on différencie la relation entre le temps et le mouvement de la relation entre le mouvement et la grandeur, car le temps n'est pas le nombre de la grandeur ni des grandeurs. Dans la relation qu'Aristote établit entre le temps et le mouvement, qui permet de mettre hors circuit la grandeur, entendue au sens large comme ligne, surface ou corps, réside la moitié de l'originalité de sa démarche. L'autre moitié réside dans sa découverte du maintenant. Signalons que Heidegger discerne les deux coordonnées du temps

selon Aristote, le mouvement et le maintenant, et défend la thèse selon laquelle Aristote ne réduit pas le temps à l'espace, qui est la thèse que nous défendons aussi. En partant de l'acception que le temps est un nombre particulier, d'une part, la présente étude sur le temps selon Aristote se différencie des études, dans leur majorité, que nous citons dans notre bibliographie sur Aristote au sujet du temps thématisé dans la *Physique*. D'autre part, cette manière de procéder conduit à une recherche parallèle sur le concept de nombre comme tel chez Aristote, « le nombre au sens absolu », qui est précisément le nombre naturel désigné aussi, et par opposition au nombre du temps, comme « nombre par lequel nous nombrons ».

Concernant les études citées, on insiste sur l'étude de R. Brague (1982) sur la formule ὅ ποτε ὄν, car elle met en évidence la particularité de la relation entre le temps et le mouvement, dans la mesure où cette formule dans la leçon sert exclusivement à exprimer la relation entre le maintenant, le temps, le mû et le mouvement. On souligne également l'étude de J. Annas, « Aristotle, Number and Time » (1975), qui part de l'acception que le temps est un nombre. Mais la différence entre le nombre du temps et le nombre des choses, que cette acception implique, échappe à son attention. Finalement, on souligne l'étude de U. Coope, *Time for Aristotle* (2005), qui met en évidence la distinction entre l'ordre, en tant que caractère du temps, et la direction, en tant que caractère du mouvement. Mais U. Coope ne fait pas de distinction entre le nombre du temps et le nombre des choses et se voit obligée de fonder, en dernière instance, la relation entre le temps et le mouvement sur la priorité ontologique de la grandeur. Le temps est réduit à l'espace. On fait une note à son étude ainsi qu'à celle de J. Bowin, « Aristotle on the Order and Direction of Time » (2009), par laquelle il répond à la démarche de U. Coope, à l'« Annexe », remarques (a) et (b). Nous disons que pour éviter la réduction, qui est finalement le problème commun des études consultées hormis celle de R. Brague, il faut opérer d'abord la distinction entre le nombre du temps et le nombre des choses, et ensuite la distinction entre les relations temps/mouvement et mouvement/grandeur.

Le problème de la grandeur a ainsi mené à chercher la différence entre le nombre du temps et le nombre nombrant en tant que nombre des choses. Ici se situe le point de départ de notre démarche que nous qualifions de restitution. Nous avons travaillé sur l'arithmétique aristotélicienne et la recherche autour du nombre s'est étendue à la problématique heideggérienne de ce concept. Heidegger, quand il lit Aristote, tient compte du statut du nombre et notamment de son aspect ordinal. Mais il s'avère aussi que le concept de temporalité implique la connaissance de la thèse intuitionniste. Quant à Aristote, nous ne possédons pas un traité sur les nombres, et les éléments qui permettraient d'établir quelque chose comme une « théorie aristotélicienne du nombre » sont dispersés à travers le corpus. On tâche de rassembler

suffisamment d'éléments qui permettent de différencier le nombre du temps du nombre nombrant. La comparaison entre ces deux types de nombre est opérée au fur et à mesure que nous accumulons des informations concernant le nombre nombrant et elle parcourt l'intégralité pratiquement du Chapitre II.

À travers ce procédé d'accumulation des données on s'est progressivement aperçu de l'absence d'un système philosophique complet chez Aristote. Nous possédons un système fragmentaire et nous travaillons avec des fragments d'une pensée. Nous nous efforçons, à travers des études et des recherches, de compléter ce que l'on pourrait appeler le « puzzle aristotélicien », pièce à pièce, mais il y a de nombreuses pièces qui manquent. Les textes de premiers commentateurs s'avèrent une véritable source pour la compréhension des textes que nous possédons. À propos de la leçon sur le temps, Simplicius s'est révélé le meilleur ami d'Aristote. On travaille avec le texte de Simplicius surtout au Chapitre II, §8. On effectue toutes les traductions, ainsi que celles des textes tirés des commentaires de Philopon sur la *Physique* et d'Alexandre d'Aphrodise sur la *Métaphysique*. On a découvert récemment la traduction anglaise du commentaire sur la *Physique* de Simplicius éditée par R. Sorabji. On se reporte notamment au commentaire du livre IV traduit par J. O. Urmson. On a pu ainsi vérifier nos propres traductions. On propose des fois des traductions de certaines phrases d'Aristote, de la *Physique* mais aussi de la *Métaphysique*.

Un autre aspect de l'étude sur Aristote est relatif à la clarification de la terminologie employée concernant la grandeur, le mouvement et le temps. On se penche longuement sur l'expression ὃ ἐκινήθη qui désigne, en un sens large, la grandeur, et il est intéressant de remarquer qu'elle n'apparaît, à notre connaissance, que deux fois dans le corpus, en *Métaphysique*, Δ.13, désignant indifféremment la ligne, la surface ou le corps, et en *Physique*, VII.5, désignant la ligne. On se penche sur l'adjectif ἕτερον qui qualifie la succession du mouvement, du temps et du maintenant, ainsi que les états successifs du mobile, et l'on insiste sur sa traduction par « autre » et non « différent » qui est la traduction de διάφορον. On se penche sur les termes ἐντελέχεια et νῦν que l'on comprend, respectivement, comme « entéléchie » et « maintenant ».

Enfin, on propose une interprétation de la phrase ἀκολουθεῖν θατέρῳ θάτερον αὐτῶν qui figure dans le contexte des rapports d'accompagnement et où le αὐτῶν désigne le mouvement et le temps. On pense que la phrase fait référence à la particularité de la relation entre le mouvement et le temps en tant que l'existence de l'un implique l'existence de l'autre. Notre interprétation va dans le sens de l'interprétation de Heidegger du verbe ἀκολουθεῖ, dans les *Grundprobleme der Phänomenologie*, mais elle va aussi dans le sens de l'interprétation de

V. Goldschmidt des compléments θατέρῳ θάτερον, dans le *Temps physique et temps tragique chez Aristote* (1982). On examine cette phrase au Chapitre II, §9. On y revient nécessairement dans le cadre de l'interprétation du concept de temps selon Aristote par Heidegger au Chapitre IV. On fait une dernière remarque à l'« Annexe », remarque (c).

Le fait de tenir compte de divers textes où Aristote parle du temps ou du nombre a conduit à une comparaison mettant en lumière la continuité de sa problématique, parfois sur des sujets qui ne regardent pas exclusivement le concept de temps. Par exemple, les *Catégories*, 6 se lient aussi bien avec la *Métaphysique*, Δ.13 qu'avec les leçons sur le lieu et le temps. Concernant le temps, les considérations sur la perception du temps, dans le traité *De la mémoire*, prolongent celles sur la perception du temps qui introduisent le chapitre 11 de la leçon. Par ailleurs, la leçon ne peut pas être lue sans l'aide de la *Métaphysique*, I.1.

On conclut cet exposé introductif en signalant l'importance de la notion d'accident qui figure à plusieurs reprises dans la leçon sur le temps et qui permet, à travers le lien que nous opérons entre la leçon et les autres textes, de comprendre aussi bien la délimitation du temps que la délimitation de la vie qui est enveloppée par le temps en tant que son nombre. C'est cet enveloppement que nous exprimons en disant que le temps est l'aspect formel du mouvement. Et c'est parce que la nature désire la vie que le temps est l'expression mathématique de l'endurance du corps en mouvement.

III. La recherche sur Heidegger

Quand nous avons commencé à travailler sur la leçon sur le temps, on partait d'une idée suffisamment claire pour entreprendre ce travail. Comme Heidegger, lui-même, l'avait vu, qui nous a aiguillés vers Aristote, la définition n'est pas circulaire à cause du pouvoir du sujet percevant qui dit le temps. L'antéro-postérieur qui figure dans la définition caractérise aussi bien le nombre que le mouvement guidé par la finalité qui lui est inhérente. Le problème alors serait de dégager le statut du temps comme nombre. Nous aurions, d'une part, une théorie physique du temps, censée ne pas tenir compte de la présence de l'homme, et d'autre part, une théorie du temps axée sur l'existant. On voit aujourd'hui que le problème du temps ne s'épuise pas dans cette distinction. Et Heidegger ne défend pas non plus une telle thèse.

Au contraire, Heidegger connaît la crise des fondements et son inscription en 1911 au département de sciences naturelles et de mathématiques de l'université de Fribourg témoigne de son intérêt pour les mathématiques. Aussi, on remarque que sa reconnaissance du primat du temps au détriment du mouvement va dans le sens des découvertes de la physique, si l'on

considère que la physique reconnaît que le temps est un présupposé du mouvement. Quand Heidegger lit la leçon, il voit qu'Aristote ne réduit pas le temps à l'espace, mais lui reproche de l'avoir subordonné au mouvement en le réduisant à un nombre. Or, la dérivation du concept de temps selon Aristote de la temporalité originaire implique l'interprétation mathématique de ce concept ainsi que la prise en charge du problème du temps en tant que présupposé de l'existence. La recherche sur Heidegger parcourt l'ensemble de la présente étude. On fait la lumière sur des aspects de sa pensée qui sont liés à l'interprétation du concept de temps ainsi qu'à la démarche de l'appropriation du questionnement ontologique aristotélicien.

Notamment, dans le cadre de la première étape (Chapitres I-III), la recherche se déploie suivant quatre moments. Au Chapitre I, §4, en partant de l'interprétation des apories d'Aristote, on examine le concept de temps-du-monde qui est la condition de possibilité de mesure de tout processus naturel et appartient à la temporalité du *Dasein*. Le concept de temps-du-monde nous introduit, d'une part, à l'intratemporalité qui conduit au concept de temps selon Aristote, d'autre part, à la problématique de l'existence en tant que temporellement déterminée.

Au Chapitre II, §5, ayant mis en relief le statut de la physique chez Aristote en tant que domaine de la philosophie, on examine la critique que Heidegger adresse à Aristote quant à sa compréhension de la nature, dans le cadre du séminaire de 1939 « Vom Wesen und Begriff der *Φύσις* ». Le §5 est intitulé « *Détour* », car on essaye de situer le concept de temps selon Aristote dans le contexte de sa recherche sur le changement en tant que caractère de l'existence, la substance composée. On entend ainsi mettre en relief le cadre général de notre questionnement qui porte sur le temps, sur l'existant et, conséquemment, sur la notion de la nature.

Le point culminant de notre étude sur Aristote se situe aux §7 et §8 du Chapitre II. Au §7 on examine la relation entre le temps et le mouvement circulaire, au §8 la relation entre le temps et le maintenant. Au §8 on examine quatre extraits tirés du chapitre 11, que l'on lit à la lumière du *De Anima* III, 6, sur l'indivisibilité et l'unité, ainsi qu'à la lumière de la *Métaphysique* I.3 et Δ.9, sur la notion de différence. À la fin de l'examen du quatrième extrait nous sommes en mesure de confronter l'interprétation du concept de temps selon Aristote, que l'on restitue relativement à la cosmologie aristotélicienne, avec l'interprétation de Heidegger, en partant de son interprétation de ce même extrait que l'on vient d'examiner.

Dans ce contexte on s'intéresse, d'une part, sur sa conception des mathématiques qui éclaire sa lecture du texte d'Aristote, d'autre part, sur l'analytique existentiale qui la sous-tend. La dérivation par nivellement du concept de temps selon Aristote de la temporalité originaire est comprise sous ce double prisme. D'une part, on transpose les considérations de M. Roubach sur le statut du nombre dans *Sein und Zeit*, suivant son étude *Being and number in Heidegger's*

thought (2008), dans le contexte des *Grundprobleme der Phänomenologie*. D'autre part, on découvre que Heidegger avait vu bien avant la primauté du temps conduisant à *Sein und Zeit* et à l'analytique existentiale. Le cours du semestre d'hiver 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, parle du temps en termes de καιρός révélateur du mode de la mobilité. Mais ce qui se dégage à travers l'examen de la lecture des textes de Heidegger, allant de 1921 à 1927, c'est la tension qui caractérise son appropriation de la *Physique* d'Aristote. Heidegger critique Aristote quant au temps aussi bien qu'il s'en inspire quant au mouvement.

La position de Heidegger à l'égard d'Aristote n'est pas une position figée justement. L'évolution de son approche est visible quand on lit le cours du semestre d'été 1931, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. On atteint le quatrième moment de notre recherche sur Heidegger dans le cadre de la première étape de l'étude, qui conclut le §8. Le cours est révélateur de deux aspects de la pensée de Heidegger. D'une part, il est marqué par la question de l'existant, d'autre part, il signale la réorientation du projet de la destruction de la philosophie ancienne en partant de l'ontologie aristotélicienne. Avec l'étude de la puissance, Heidegger restitue l'analyse du mouvement et met en lumière la force de l'existence.

En partant de *Sein und Zeit* et des *Grundprobleme*, la recherche sur Heidegger s'est étendue à la période qui précède *Sein und Zeit*, jusqu'au cours du *Kriegnotsemester* 1919, que l'on examine au Chapitre V, ainsi qu'à la période qui suit *Sein und Zeit*, jusqu'au séminaire de 1939. Nous tentons d'aller un peu plus loin dans le sens du passé, jusqu'à la Dissertation sur Duns Scotus de 1916, où Heidegger s'intéresse manifestement aux mathématiques. Car notre intérêt porte principalement sur sa réception d'Aristote, et de Husserl en second lieu. L'insertion dans la bibliographie des textes plus récents, notamment « Mein Weg in die Phänomenologie » (1963) et « Seminar in Zähringen » (1973), est liée à notre intérêt concernant les rapports entre Heidegger et la phénoménologie husserlienne.

On pourrait remarquer que la bibliographie secondaire sur la phénoménologie est plutôt concise. On a préféré garder deux bibliographies distinctes, quoiqu'on travaille parallèlement sur Aristote et Heidegger, pour donner une vue d'ensemble qui soit claire des textes étudiés, en lien direct avec la problématique de la présente étude, et faciliter l'orientation en bibliographie. Il faut néanmoins préciser, et on le remarquera à travers la lecture des analyses sur Heidegger, que le travail sur Aristote a permis de mieux saisir le sens des propos de Heidegger. Les deux bibliographies sont distinguées mais ne sont pas disparates. Aussi, on a préféré supprimer certains ouvrages sur Heidegger, initialement insérés, dans la mesure où à partir d'un certain point nous ne pouvons pas le suivre. Le problème de l'être constitue un problème aussi au sein

de l'aristotélisme. On le remarque au niveau même des choix des traducteurs s'agissant des mots τὸ ὄν ou οὐσία. Nous suivons Aristote sur la polysémie des mots τὸ ὄν/τὸ εἶναι et nous comprenons le mot εἰμι à titre de copule. On aborde ce problème, quant à Aristote, de manière brève dans le cadre de l'examen du cours de 1931, et l'on y revient de manière aussi brève à la fin du Chapitre VI.

Finalement, on doit indiquer que pour des raisons de temps nous avons dû supprimer deux titres, dont l'un aurait porté sur les rapports entre le langage et la perception, suite à l'analyse entamée au début du Chapitre VI, et l'autre sur le désir selon Aristote compris comme *Sorge*. On pensait également dans le cadre de ce texte aborder la distinction authentique/inauthentique. On contourne cet obstacle car le *Dasein* est au monde en se temporalisant qu'il soit authentique ou inauthentique. Mais ce texte était important. On aurait tenté de rapprocher le souci, en tant qu'antérieur à tout mode d'être possible du *Dasein*, du désir du bien et du meilleur comme Aristote le thématise. Nous espérons que les analyses existantes réussissent à pallier le manque.

En résumé...

La présente recherche consiste dans la restitution du concept aristotélicien du temps considéré sous le double prisme de la cosmologie et de la psychologie aristotéliciennes, et mène à deux résultats qui se complètent : 1) le temps est l'aspect formel du mouvement, 2) le temps est l'expression mathématique de l'endurance du substrat du mouvement. La démarche de la restitution va à rebours de la démarche de la destruction du concept aristotélicien, entreprise par Heidegger, de sorte que la critique de sa critique d'Aristote est inévitable. Le sous-titre circulaire de la recherche, « une histoire ancienne du temps », fait référence à la restitution qui prend pour fil conducteur la circularité impliquée par la définition du temps comme « le nombre du mouvement selon l'antérieur et postérieur » de la leçon sur le temps. La définition n'est pas circulaire parce qu'un homme se remémore son vécu et fait des projets pour son avenir, une interprétation que Heidegger aussi récuse. La définition est susceptible de circularité parce que le temps est présupposé par le mouvement, et Aristote voit la difficulté. Heidegger répond à la difficulté par la conception du temps à titre de temporalité qui constitue le *Dasein* et permet de rendre compte de l'antériorité du temps sur le mouvement comme un mode d'être du *Dasein*. Le problème du temps présupposé, qu'Aristote met entre parenthèses et auquel Heidegger entend répondre, conduit à constater que le concept aristotélicien et le concept heideggérien du temps ne s'opposent pas parce que l'un serait un concept physique, liant le temps au mouvement, tandis que l'autre un concept phénoménologique, liant le temps au *Dasein*. La divergence des deux concepts réside dans la manière dont la nature et le vivant, qu'est l'homme, sont compris à chaque fois. La recherche autour du temps met en lien deux questions : 1) que désigne-t-on par le mot « nature » ? 2) que désigne-t-on par le mot « ontologie » ? Le lien entre la parole sur la nature et la parole sur l'existant conduit à découvrir chez Aristote une recherche physique phénoménologique, où le terme « phénoménologique » ne renvoie pas à la relation du *Dasein* avec son être ou avec l'être en général, mais à la relation entre (le) nous et l'univers naturel qu'est le monde en tant que tout organique fini. Le problème du temps présupposé conduit à découvrir la coappartenance de l'univers naturel et de l'existence humaine. La pensée aristotélicienne et la pensée heideggérienne du temps sont toutes les deux axées sur le futur. Mais le futur chez Aristote n'est pas compris à la lumière de la fin de l'existence. Le futur est compris à la lumière du meilleur et du bien que le vivant en tant que membre du tout vise et vers lesquels se dirige en faisant preuve d'endurance.

Chapitre I : Les apories sur le temps. Exposition de la problématique

§1. Énonciation des apories

La phrase qui ouvre la leçon sur le temps annonce les deux apories qui seront problématisées dans le cadre du chapitre 10 et auxquelles Aristote entend répondre à travers sa recherche exposée entre les chapitres 11 et 14.

> « À la suite de ce qu'on vient de dire, il faut poursuivre au sujet du temps. Et d'abord il est bon de parcourir les difficultés à son sujet, y compris d'après les arguments extérieurs, pour savoir s'il est parmi les étants ou parmi les non-étants, et ensuite quelle est sa nature » (10, 217b29-32).

En vue de problématiser les apories et de dégager la cause de l'embarras, Aristote emploie la méthode dialectique à titre de procédé préliminaire et critique. Il dit :

> « πρῶτον δὲ καλῶς ἔχει διαπορῆσαι περὶ αὐτοῦ καὶ διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων » (l. 217b30-31).

Au chapitre 10 le moment de l'aporie comme embarras initial se lie au moment de la diaporie comme exploration de diverses voies de solutions possibles. Bien que l'on distingue ces deux étapes constitutives du procédé dialectique, dans la pratique la formulation même de l'aporie implique la diaporie, dans la mesure où l'aporie met en évidence un ou plusieurs aspects du problème à traiter. L. Couloubaritsis signale que « la dialectique prise au niveau de la science, présente seulement un caractère *introductif*, même s'il s'avère que ce caractère est essentiel dans la mesure où, chez Aristote, aucun problème ne peut être éclairci sans critique préalable »[2].

Aussi, les difficultés initiales qui obstruent le chemin vers la connaissance scientifique du temps relèvent des arguments exotériques, que Simplicius entend comme « τὰ κοινὰ καὶ δι' ἐνδόξων περαινόμενα, ἀλλὰ μὴ ἀποδεικτικὰ μηδὲ ἀκροαματικά » (695. 34). Il ne s'agit donc pas des discussions à l'intérieur de l'école Péripatéticienne (ἀκροαματικά), ni des théories antérieures à celle établie dans le cadre de la leçon sur le temps (ἀποδεικτικά), mais

[2] L. Couloubaritsis, « Dialectique et Philosophie chez Aristote », Φιλοσοφία, 8-9, 1978-79, p. 249.

d'opinions communes ou accréditées (ἔνδοξα)[3]. Ainsi, l'aporétique s'attache aux opinions plutôt qu'aux auteurs. Et l'on remarque que les arguments exotériques se rattachent à l'aporie sur l'existence du temps, « s'il est parmi les étants ou parmi les non-étants », discutée en 217b32-218a30.

P. Aubenque accorde un rôle positif aux opinions qui façonnent la tradition : « Qu'il s'agisse d'opinions déjà communément émises ou d'observations faites pour la première fois par Aristote, ce sont dans les deux cas les choses elles-mêmes qui se manifestent. Ce n'est pas par hasard qu'Aristote emploie, dans un cas comme dans l'autre, le même mot φαινόμενα pour désigner le point de départ de la démarche ; car la tradition ne s'oppose pas à la nature des choses, mais à sa façon la manifeste »[4]. Les arguments exotériques s'enracinent dans l'expérience qu'ils interprètent, quoique de manière inadéquate. Dans la mesure où la tradition aspire à l'explication cohérente des choses, ses erreurs donnent lieu au renouvellement du questionnement. Il y a alors quelque convergence entre les deux sens du φαινόμενον, tantôt compris au sens d'un quelque chose qui apparaît, tantôt compris au sens d'une opinion qui fait apparaître sous un certain aspect ce quelque chose. « Car il semble », comme le dit L. Couloubaritsis, « que le "phénomène" proprement dit est quelque chose qui apparaît par l'action d'un *logos* et d'une *doxa*. C'est la raison pour laquelle il peut être "attiré" vers un logos ou une

[3] Cf. *Topiques*, I, 1, 100b21-23, où les ἔνδοξα sont définis comme « opinions partagées par tous les hommes, ou par presque tous, ou par les sages, et pour ces derniers par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux considérés ». Il est difficile de décider de la traduction exacte du terme ἔνδοξα. L. Couloubaritsis traduit par « l'énoncé comportant quelque valeur » pour mieux faire apparaître l'opposition entre ἔνδοξον et ἄδοξον (*op. cit.*, p. 232, note 15). R. Bolton (« Definition and scientific method in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Generation of Animals* », in : *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, A. Gotthelf-J. Lennox, Cambridge, 1987, p.122, n. 6) à la différence de J. Barnes qui traduit par « reputable opinions », opte pour la traduction « noted opinions » en remarquant que « not all things "accepted... by the most famous and distinguished" (e.g. Parmenides and Zeno) are reputable, i.e. in good repute. But there are still ἔνδοξα (though not dialectical προτάσεις). The class is thus wider than "reputable opinions". It includes other opinions generally regarded as noteworthy ». Finalement, P. Aubenque (*Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1966, p. 258 sqq.) souligne le caractère de probabilité du discours dialectique par opposition à la vérité du discours scientifique, et traduit par « thèses probables ». Quant à la leçon sur le temps on remarque que les ἐξωτερικοὶ λόγοι compris à titre d'ἔνδοξα concernent plus particulièrement l'aporie sur l'existence du temps.

[4] P. Aubenque, « Sur la notion aristotélicienne d'aporie », *Aristote et les problèmes de méthode,* Louvain, 1961, p. 9.

doxa indépendamment de la pertinence de ceux-ci »[5]. Or les ἐξωτερικοὶ λόγοι mettent en question l'existence du temps, pour autant que ce qui est perçu de lui est une absence qui se manifeste à titre d'un « ne... plus » ou bien à titre d'un « ne... pas encore ».

Mais bien qu'Aristote n'indique pas l'origine de l'aporie sur l'existence du temps, la façon dont celle-ci est formulée ainsi que la discussion qui suit nous font penser au questionnement parménidéen. Il s'agirait d'un exposé formel des apories lointaines. Or il est à remarquer que l'aporie sur l'existence est exprimée en termes d'étant ou de non étant, tandis que l'aporie portant sur la définition du temps est exprimée en termes de nature. Les apories sur le temps se distinguent ainsi, par leur formulation même, des apories parallèles qui introduisent les enquêtes sur l'infini, le lieu et le vide respectivement[6]. Il dit :

> « πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων, εἶτα τίς ἡ φύσις αὐτοῦ » (l. 217b31-32).

En 218a31 il répète l'aporie sur la nature du temps :

> « τί δ' ἐστὶν ὁ χρόνος καὶ τίς αὐτοῦ ἡ φύσις. »

La question du εἰ ἔστι, qui mène à la connaissance du ὅτι ἔστι, est liée à celle du τί ἐστι, mais la recherche du εἰ précède celle du τί, car il ne peut y avoir de définition que des choses existantes, selon le procédé méthodologique préconisé dans les *Seconds Analytiques* :

> « Il y a des cas où nous menons notre recherche d'une autre manière, par exemple en cherchant si un centaure ou un dieu est ou n'est pas. J'entends "s'il est ou n'est pas" au sens absolu, et non pas si c'est blanc ou non. Et quand nous avons pris connaissance que la chose est, nous cherchons ce qu'elle est, par exemple :

---

[5] L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote. L'avènement de la science physique*, Ousia, Bruxelles, 1997, p. 47.

[6] Cf. *Phys.*, III, 4, 202b35-36 : περὶ ἀπείρου, εἰ ἔστιν ἢ μή, καὶ εἰ ἔστιν, τί ἐστιν ; IV, 1, 208a27-29 : καὶ περὶ τόπου τὸν φυσικὸν ὥσπερ καὶ περὶ ἀπείρου γνωρίζειν, εἰ ἔστιν ἢ μή, καὶ πῶς ἔστι, καὶ τί ἐστιν ; IV, 6, 213a13-14 : καὶ περὶ κενοῦ, εἰ ἔστιν ἢ μή, καὶ πῶς ἔστι, καὶ τί ἐστιν, ὥσπερ καὶ περὶ τόπου. On remarque qu'A. compare les apories sur le lieu avec celles sur l'infini, et celles sur le vide avec celles sur le lieu. Mais en arrivant au temps, il évite toute comparaison.

qu'est-ce donc qu'un dieu, ou qu'est-ce qu'un homme ? » (*An. Post.*, II, 1, 89b32-5).

Ces remarques correspondent aussi à la structure du chapitre 10, où l'aporie sur la nature du temps n'est problématisée qu'à la suite de l'exposé concernant son existence. On peut penser qu'Aristote n'arrive pas finalement à assumer les difficultés impliquées par l'aporie sur l'existence et ainsi sur la réalité du temps[7]. Mais au début du chapitre 11, à l'aide de l'induction, Aristote décrit comment l'âme perçoit le temps. Aussi, le chapitre 11 se focalise sur la nature du temps comme nombre, mais dont la perception implique, outre la perception du mouvement, celle du maintenant. Ensuite, le chapitre 12 met en évidence la nature du temps comme mesure du mouvement, mais tout en tenant compte de sa définition établie au chapitre 11, de sorte que ces deux aspects du temps ne doivent pas être incompatibles. Or le chapitre 10 introduit la recherche en la préparant, par la mise en évidence du maintenant et du mouvement, qui déterminent respectivement l'existence et la nature du temps.

Mais alors on se rend compte que ce qui est occulté, c'est que le mouvement aussi détermine le temps quant à son existence, si bien que les deux apories, en réalité, s'impliquent réciproquement. D'où peut-être l'embarras des commentateurs d'assumer l'existence du temps. Il paraît qu'Aristote préfère, en introduction de sa recherche, rester fidèle au procédé décrit dans les *Seconds Analytiques*, en thématisant une aporie par une. Car il n'y a de définition que de choses existantes. Et la leçon sur le temps s'articule sur sa définition, — comme la leçon sur le lieu, quoique d'une façon différente. Or le temps existe. Ce qui nous mène à poser la question suivante : L'existence du temps est-elle assumée dans la même mesure que celle du mouvement ? et si ce n'est pas le cas, dans quelle mesure est-elle alors assumée ?

À la lumière de la dépendance existentielle du temps à l'égard du mouvement, occultée au chapitre 10 mais affirmée dès le début du chapitre 11, s'éclaire le sens de l'aporie portant sur l'existence du temps qui fait intervenir la notion d'étant (τὸ ὄν). Parce que le temps, étant donné qu'il n'est ni mouvement ni changement, — ce qu'Aristote affirmera avec insistance en

[7] Cf. J. Annas, « Aristotle, Number and Time », *The Philosophical Quarterly*, 25, 99, April 1975, p. 97-113 ; D. Bostock, « Aristotle's Account of Time », *Phronesis*, 25, 1980, p. 148-169 ; F. D. Miller, « Aristotle on the reality of time », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 56, 1974, p. 132-155 ; G. E. L. Owen, « Aristotle on time », in *Motion and Time, Space and Matter*, P. Machamer-R. Turnbull, Columbus, Ohio, 1976, p. 3-27 ; W. D. Ross, *Aristotle. Physics*, Oxford Clarendon Press, Special edition 1998, p. 63-69.

conclusion du chapitre 10 —, *a fortiori* n'est pas un étant, au sens d'une chose déterminée que l'on pourrait montrer du doigt (τόδε τι), qui serait le porteur du mouvement, et qui aurait éventuellement le statut de substance composée (οὐσία συγκειμένη). L'aporie sur l'existence du temps ne la révoque pas en doute, mais exprime le problème du statut ontologique du temps, du degré de sa réalité, si l'on veut, ou mieux, selon les mots de Heidegger dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, de sa « manière d'être » (*Seinsart*), c'est-à-dire d'exister.

Un cas parallèle à celui du temps, concernant le degré de réalité, est celui du mouvement. R. Brague examine la définition du mouvement, dans la mesure où elle présuppose l'acception de son existence, et est amené à parler du mouvement en termes de *consistance*. Il remarque : « En définissant le mouvement, Aristote ne cherche pas à construire un concept, mais à montrer que la réalité manifeste du mouvement possède une consistance propre. Il ne s'agit pas en effet, pour lui, de montrer que le mouvement "existe", qu'"il y a" du mouvement. C'est là une vérité première que l'induction suffit à établir, et qu'Aristote place à la base même de son entreprise d'une physique (I, 2, 185a12 s.). Il lui faut bien plutôt montrer que le mouvement a une dignité telle qu'il mérite que l'on parle de lui en employant le verbe "être". Ce verbe n'est alors ni la copule du jugement, ni un existentiel. Il désigne plutôt, si l'on peut dire, la consistance que l'existence. Il renvoie moins au fait brut qu'à l'apparence bien fondée. Et si Aristote doit la mettre en évidence, c'est que cette consistance avait été niée et avant tout par Parménide »[8].

Le terme de « consistance » nous fait penser au commentaire de Heidegger sur la *Physique*, II, 1, « Vom Wesen und Begriff der *Φύσις* », ou plutôt, à sa traduction française, où l'adjectif substantivé *das Ständige* est rendu par « constant », qui est la traduction consacrée, mais aussi parfois par « consistant ». Il désigne « ce qui se tient "là" » (*"da"-stehende*), au sens de ce qui est « durant, permanent » (*Währende, Dauernde*), et caractérise l'étant saisi dans sa fixité[9]. Mais le mouvement n'est pas un étant. Il est, comme le dit Heidegger en un mot, *Umschlag* :

---

[8] R. Brague, « Note sur la définition du mouvement (*Physique*, III, 1-3) », *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, F. De Gandt-P. Souffrin, Paris, Vrin, 1991, p. 108-9.

[9] M. Heidegger, « Vom Wesen und Begriff der *Φύσις* » (1939), in : *Wegmarken*, *GA* 9, Francfort, Klostermann, éd. F.-W. v. Herrmann, 1976, p. 246 ; traduction française par F. Fédier, « Ce qu'est et comment se détermine la *Φύσις* », *in* : *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 495. Le texte du séminaire professé à l'Université de Fribourg, sous le titre *Über die Physis bei Aristoteles*, est édité en 1958, puis réédité en 1967 chez Klostermann. Quant à la traduction française, F. Fédier précise qu'elle « a été en plus d'un point améliorée grâce à des indications, précisions et modifications de l'auteur lui-même », p. 484.

« la *lancée* depuis quelque chose jusqu'à quelque chose, et de telle sorte que le second soit *après* le premier »[10]. Heidegger identifie κίνησις et μεταβολή — « *κίνησις* ist *μεταβολή* » dit-il, en insistant sur l'unité de l'avant-après, telle que le mouvement la fait apparaître. Il met en lumière la continuité du déploiement du mouvement comme entrée dans la présence (*Herkommen in die Anwesung*), comme cheminement ininterrompu depuis quelque chose en direction de quelque chose. Or la mobilité est un pouvoir et détermine de prime abord l'étant naturellement constitué qui entre dans la présence grâce à ce pouvoir même. De sorte que lorsqu'il s'agit de définir le mouvement, en revenant à l'analyse de R. Brague, la question sur la « consistance » qu'il possède en propre, c'est-à-dire sur son degré de réalité en tant que pouvoir, se pose nécessairement.

Quant au problème du temps, nous, on s'exprime en termes d'existence, de degré de réalité, ou de manière d'exister. Mais l'analyse de R. Brague nous fait, aussi, penser à la définition du temps, dans laquelle figure le mouvement, pour autant que le temps, comme il sera précisé au chapitre 11, en est une propriété. Or d'après les *Seconds Analytiques* l'intégration d'un terme dans la formule de définition d'un autre, où le terme à définir (*definiendum*) a le statut de propriété par rapport au terme qui entre dans sa définition (*definiens*), exprime l'appartenance « par soi » (καθ' αὑτά) du terme à définir au terme qui le définit. Aristote dit :

> « καὶ ὅσοις τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι, οἷον τὸ εὐθὺ ὑπάρχει γραμμῇ καὶ τὸ περιφερές, καὶ τὸ περιττὸν καὶ ἄρτιον ἀριθμῷ, καὶ τὸ πρῶτον καὶ σύνθετον, καὶ ἰσόπλευρον καὶ ἑτερόμηκες· καὶ πᾶσι τούτοις ἐνυπάρχουσιν ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι ἔνθα μὲν γραμμὴ ἔνθα δ' ἀριθμός. »
>
> « On parle aussi d'appartenance "par soi" dans tous les cas où les choses appartiennent à d'autres, lesquelles sont contenues dans la formule qui montre ce que sont les premières, par exemple le rectiligne et le courbe appartiennent par soi à la ligne, et l'impair et le pair, le premier et le divisible, le carré et l'oblong appartiennent par soi au nombre. Et toutes ces choses contiennent dans la formule

[10] On cite la proposition complète : « Jede Bewegtheit ist Umschlag von etwas (ἔκ τινος) zu etwas (εἴς τι) », *ibid.*, p. 249. F. Fédier commente : « Le texte est ici très difficile à traduire. H. traduit avec une stupéfiante précision μεταβολή par *Umschlag* : *Um*, dans la succession de "avant" et "après" ; *Schlag*, la lancée, c'est-à-dire le mouvement qui ne cesse de garder pouvoir aussi bien sur son origine que sur son but », *ibid.*, p. 499, note 1.

qui dit ce qu'elles sont, les unes "ligne", les autres "nombre" » (*An. Post.*, I, 4, 73a37-b3) [11].

L'entreprise d'une définition du temps exigée par l'étude du mouvement dans le cadre de la fondation de la science de la nature, le conditionnement de cette entreprise par des principes méthodologiques de recherche, et le travail aporétique généré, préalable à la définition, en vue de déblayer le terrain des difficultés résiduelles concernant le mouvement et ses propriétés, rappellent, par un effet de contraste, les conceptions anciennes auxquelles Aristote entend répondre par l'originalité de sa démarche.

Or le refus parménidéen du mouvement a eu comme conséquence une conception de l'étant (τ' ἐόν), comme atemporel. Le lien immanent entre immobilité et atemporalité se révèle dans cette phrase : « il est » (ἔστι). L'étant ne peut être dit qu'au présent. Le passé et le futur doivent être éliminés, pour autant que les divisions du temps contaminent l'unité, l'unicité, et l'universalité de l'étant. Les notions d'unité, d'unicité, et d'universalité, peuvent être comprises à la lumière du sens existentiel du verbe εἰμι, en tant que son sens fondamental. D. Sedley examine l'emploi non-spécifié ou incomplet du verbe comme existentiel chez Parménide. Il

[11] On se reporte aux *Seconds Analytiques* afin de souligner l'intégration du mouvement dans la définition du temps, et pour deux raisons : 1) Parce que le mouvement ne figure que dans cette seule définition. — L'infini, aussi bien que le continu, ne sont pas prédiqués du mouvement exclusivement. Mais l'infini est aussi prédiqué du temps, de la grandeur et du nombre, tandis que le continu, de la grandeur et du temps. Si bien que l'infini et le continu, étant communément prédiqués du temps et du mouvement, ne sauraient être eux-mêmes différenciés par leur biais, ni ne sauraient faire office de critère de différenciation étant ainsi exclus de la définition aussi bien du temps que du mouvement. 2) Parce que le temps appartient nécessairement au mouvement, — ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, *ἀνάγκη* τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν (*Phys.*, IV, 11, 219a10). — Et les propriétés « par soi » sont des propriétés d'un sujet déterminé par nécessité. Selon *An. Post.*, I, 4, 73b16-18 : « Donc à propos des objets de science au sens absolu, ceux qui sont dits "par soi" de telle sorte qu'ils soient contenus dans les sujets dont ils sont prédiqués, ou que ces sujets les contiennent, sont à la fois du fait d'eux-mêmes et par nécessité ». Comme le remarque P. Pellegrin : « Le texte renvoie alors au premier sens <*i.e.* le sujet "contient le prédicat dans sa définition" (P. 60, 17)> puis au deuxième sens de "par soi" <*i.e.* le sujet appartient à l'essence de son attribut> », p. 351, note 11. C'est le deuxième sens qui nous importe. Il est aussi significatif qu'au ch. 14 de la leçon A. précisera le *τι*, de τῆς κινήσεως, en caractérisant le temps comme « affection » et « propriété », *i.e.* attribut, du mouvement, *i.e.* sujet, (κινήσεώς τι πάθος ἢ ἕξις, l. 223a18-19). On remarque que P. Pellegrin rend ἕξις par « état », de même qu'A. Stevens selon sa première traduction. Mais selon sa nouvelle traduction elle rend ἕξις par « possession ». On aime cette traduction car on relie ἕξις à ce qui est dit au ch. 11 : οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ' ᾗ ἀριθμὸν ἔχει ἡ κίνησις (l. 219b2-3).

observe : « As for Parmenides himself, the reason why his own primary use of "be" in the Way of Truth looks existential is simply that by Law I, he can only contemplate total being or total non-being. To specify *what* a thing is as mortals do, is implicitly also to specify what it is not, and thus to fall foul of Law I »[12]. L'immobilité est l'aimant de l'atemporalité, elle-même caractérisée par l'unité, l'unicité et l'universalité d'une présence constante, sans passé et sans futur. En revanche, le fait de poser la question sur l'existence du temps signifie que l'on peut déjà parler du mouvement. Et, dans la mesure où l'on parle de lui, il doit bien signifier quelque chose. La recherche sur le temps est reprise à nouveaux frais.

§2. L'aporie sur l'existence du temps

Aristote amorce la problématisation de la première aporie :

> « Que donc il n'existe pas du tout ou à peine et obscurément on peut le supposer d'après ceci : une partie de lui est passée et n'est pas, l'autre est à venir et n'est pas encore. Et c'est de celles-ci qu'est composé le temps infini et le temps toujours recommencé. Or ce qui est composé de non-étants, il semblerait impossible que cela participe à l'être. En outre de toute chose morcelable, si du moins elle est, il est nécessaire que, lorsqu'elle est, ou bien toutes les parties soient, ou bien quelques-unes ; or, du temps, les unes sont passées, les autres sont à venir, mais aucune n'est, alors qu'il est morcelable. Quant au maintenant, il n'est pas une partie, car la partie mesure et il faut que le tout soit composé des parties ; or le temps ne semble pas composé des maintenant. En outre, le maintenant, qui paraît délimiter le passé et le futur, demeure-t-il toujours un et le même ou est-il toujours autre, ce n'est pas facile à voir » (l. 217b32-218a11)[13].

---

[12] D. Sedley, « Parmenides and Melissus », *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A. A. Long, Cambridge, 1999, p.115. Sedley résume la 1e Loi de Parménide : « There are no half-truths. No proposition is both true and false. No question can be coherently answered "Yes and No" ».

[13] *À propos du* νῦν. Pour la traduction du νῦν aristotélicien, le terme « maintenant » a été préféré au terme « instant », précisément afin de souligner l'ambiguïté linguistique et philosophique que le νῦν enveloppe. 1) Du point de vue linguistique. Le terme « point » traduit le terme στιγμή chez Aristote, qui signifie, pourtant, en grec moderne ce que signifie le mot « instant » du français : la ponctualité temporelle indifférenciée. En revanche, le grec ancien ne connaît pas deux termes, dont l'un désignerait le présent, qu'il s'agisse d'un présent ponctuel ou

L'aporie sur l'existence du temps — ὅτι μὲν οὖν ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς (l. 217b32-33) — se fonde sur trois arguments corrélés :

1. τοῦ δὲ χρόνου <τὰ μέρη> τὰ μὲν γέγονε τὰ δὲ μέλλει, ἔστι δ' οὐδέν, ὄντος μεριστοῦ (l. 218a5-6).

2. τὸ δὲ νῦν οὐ μέρος (l. 218a6).

3. ἔτι δὲ τὸ νῦν, ὃ φαινέται διορίζειν τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον, πότερον ἓν καὶ ταὐτὸν ἀεὶ διαμένει ἢ ἄλλο καὶ ἄλλο, οὐ ῥᾴδιον ἰδεῖν (l. 218a8-10).

---

duratif, et l'autre un instant à titre de ponctualité temporelle quelconque, présente, passée, ou future. C'est très probablement à ce problème qu'A. répond quand il thématise les adverbes temporels au ch. 13, ποτε, ἤδη, ἄρτι, πάλαι, ἐξαίφνης, qui tous impliquent un laps de temps. Indiquons que l'adverbe ποτε, en tant qu'indéfini, peut désigner aussi bien la durée (χρόνος ὡρισμένος, l. 222a25) que la ponctualité. A. le réserve pour désigner la durée. Mais le terme sert aussi à la construction de la formule ὅ ποτε ὄν et ne peut donc pas se substituer au νῦν. Ainsi, νῦν peut signifier le présent ponctuel, le présent duratif, mais aussi l'instant. Chez Homère νῦν signifie le présent duratif, figurant dans des expressions comme οἱ νῦν βροτοί. Aristote aussi emploie le νῦν en ce sens : γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία (*Mét.,* A, 992a33). Au ch. 13 il paraît considérer un νῦν duratif en tant que second sens du νῦν : τὸ μὲν οὖν οὕτω λέγεται τῶν νῦν, ἄλλο δ' ὅταν ὁ χρόνος ὁ τούτου ἐγγὺς ᾖ. ἥξει νῦν ὅτι τήμερον ἥξει· ἥκει νῦν ὅτι ἦλθε τήμερον (l. 222a20-22). Platon dans le *Philèbe* (35A) écrit ὁ νῦν χρόνος, qui équivaut à ὁ παρὼν χρόνος. 2) La leçon sur le temps et l'ambiguïté philosophique du νῦν. Dans la mesure où le νῦν est identifié à l'instant présent, il rend possible la distinction entre le passé et le futur. Mais le νῦν désigne également n'importe quel instant dans le temps, qui peut diviser celui-ci en interrompant son cours. Dans tous les deux cas le νῦν assume la fonction de limite du temps. L'ambiguïté linguistique du νῦν, — présent duratif selon divers textes, instant quelconque selon la leçon —, combinée avec son ambiguïté philosophique — présent ponctuel ou instant quelconque —, a donné naissance au concept de *présent ou maintenant élargi*, au sens d'ἤδη ou d'ἄρτι. Ce concept, découvert depuis l'antiquité, peut être compris comme une tentative de conciliation des différents sens du νῦν. Simplicius rapporte que « ces deux expressions — "tout à l'heure" (ἤδη) et "récemment" (ἄρτι) — ne sont pas non plus différentes dit Alexandre, du "maintenant" élargi qu'on applique au temps qui est proche du maintenant dans son sens fondamental. C'est pour cela qu'on l'appelle aussi de cette manière <*i.e.* on l'appelle maintenant> en sorte que — dit-il — le "maintenant" élargi (τὸ νῦν τὸ ἐν πλάτει), le "tout à l'heure" et le "récemment" sont des expressions du même temps » (752, 17-24) ». Citations tirées de l'article de T. Calvo-Martinez, « Temps grammatical et temps physique chez Aristote », *Aristote et la pensée du temps*, J.-F. Balaudé-F. Wolff, *Le temps Philosophique*, 11, 2005, p. 94, n. 17, et p. 96, n.20. On emploie au même titre la traduction de P. Pellegrin et celle d'A. Stevens qui rend le νῦν par « instant ». Pour préserver la continuité de notre étude, et surtout pour éviter de neutraliser l'ambiguïté du νῦν, nous nous permettons, quant à cette traduction uniquement, de remplacer le terme « instant » par le terme maintenant. Notons que P. Pellegrin rend le νῦν par « maintenant » mis entre guillemets.

Le problème n'est pas l'inexistence absolue du temps, après quoi Aristote ne s'engagerait pas dans cette enquête, mais plutôt l'alternative que le temps existe « à peine et obscurément ». M. Inwood propose une restitution de la problématique qui met en lumière les connexions entre les arguments. Il considère alors deux arguments, le premier concernant les parties du temps (arguments 1 et 2 ci-dessus), le second concernant l'identité ou l'altérité du maintenant (argument 3 ci-dessus). Le premier argument contre l'existence du temps serait réfuté en vertu de l'existence du maintenant, que le second argument précisément conteste (οὐ ῥᾴδιον ἰδεῖν). Or le premier argument met en évidence que le temps, constitué des parties passées et futures, qui n'existent donc pas maintenant, n'est pas constitué des maintenant. Le maintenant est incommensurable avec le temps, comme le dit S. Broadie qui met l'accent sur ce qu'elle appelle « the categorial distinction between periods and instants »[14]. M. Inwood interprète le premier argument à la lumière du verbe « être » pris comme existentiel. Il écrit : « Problem I may be rehearsed at any time : according to it, it is never true to say that time or any part of time is (now). » Il en conclut : « But since, by Problem I, there never was nor ever will be a time when it can be truly asserted that some of time is, we cannot truly say, now or at any other time, that some of time either was or will be »[15]. Or, dans la mesure où le temps n'est pas, on ne peut dire de lui ni qu'il sera ni qu'il a été. Le « est » implique la référence au présent, plus précisément, au maintenant, le seul à assurer un certain degré de réalité au temps.

T. Calvo-Martinez se reporte au *De Interpretatione*, chapitre 3, sur la fonction du *rhème*. Il remarque : « Le trait sémantique le plus important du verbe comme tel est sa fonction assertive ou thétique, par laquelle *on sursignifie l'actualisation* de ce qui est signifié par le verbe. À mon avis, c'est cette sursignification qui fonde les autres sursignifications verbales : puisque l'actualisation a lieu dans un sujet, le verbe sursignifiera la fonction prédicative et dans la mesure où l'actualisation a lieu dans le temps, le verbe ajoutera aussi une référence au temps ». Or l'idée de l'actualisation est exprimée primordialement par le présent de l'indicatif. T. Calvo-Martinez en conclut : « Dans un sens fondamental et prioritaire, la forme verbale du

[14] S. Broadie (Waterlow), « Instants of Motion in Aristotle's *Physics VI* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65, 1983, p. 129-131.

[15] M. Inwood, « Aristotle on the Reality of Time », *Aristotle's Physics*, L. Judsonn, Oxford, 1991, p. 152.

présent sursignifie alors le maintenant de la réalisation, *le maintenant de l'existence* de ce que le verbe signifie »[16].

Ces remarques permettent de saisir la fonction du maintenant qui « paraît délimiter le passé et le futur » (φαίνεται διορίζειν τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον)[17]. C'est en tant que présent ponctuel de l'existence, que le maintenant se distingue du passé et du futur aussi bien qu'il conditionne la distinction entre les deux. Car ce qui se montre dans le maintenant comme réel fonde la possibilité de dire que cette chose n'a pas été avant et ne sera pas non plus après. Mais s'il existe un avant et un après, distincts du réel actuel, alors la question porte sur la permanence de l'identité aussi bien de ce qui se montre dans le maintenant que du maintenant lui-même. Car si l'altérité du maintenant n'est pas montrée, alors c'est l'existence même du temps qui sera à nouveau contestée. Or le maintenant, plutôt que de nous éclairer sur l'existence du temps, vient nous troubler l'esprit en la remettant en cause, aussi bien qu'il dit quelque chose sur *la manière* d'exister du temps. C'est parce qu'Aristote voit cette difficulté portant sur la manière d'exister, qu'il nous dit que le temps existe « à peine et obscurément » (μόλις καὶ ἀμυδρῶς).

Pour comprendre la manière d'exister du temps il faut partir de l'examen de ses propriétés, de sorte que leur confirmation puisse donner lieu à la formulation de sa définition. Celle-ci doit expliquer à son tour pourquoi ces propriétés lui appartiennent. R. Bolton examine l'argumentation au chapitre 4 de la leçon sur le lieu, menant à sa définition, et observe : « This section of Aristotle's discussion of place thus corresponds to the second section of Aristotle's discussion of sperma, where he reviews received opinions to determine just what it is on which our knowledge *that* sperma exists is properly based. He characterizes the features in question here as properties of place in its own "right" invoking the terminology of the *Analytics* (84a12) to indicate that there are at least explicable properties of place, and as such, ones which facilitate

[16] T. Calvo-Martinez, *op. cit.,* p. 85 et p. 91. L'auteur rend par « sursignifier » le verbe προσσημαίνει du *De Int.*, 3.

[17] On remarque l'emploi du verbe φαίνεται qui, dans ce contexte précis de problématisation des arguments extérieurs, a un double sens, où le « sembler » s'identifie au « se montrer ». Et A. ajoute aussitôt, οὐ ῥᾴδιον ἰδεῖν. E. Berti se reporte à l'*Éth. Nic.*, VII, 1, 1145b2-7, où le mot φαίνομενα figure, qu'il rend par « vues », et commente que les deux conceptions, quoique différentes, « ne sont pas incompatibles, étant toutes les deux fondées sur la signification littérale du verbe *phainesthai*, qui veut dire aussi bien apparaître à nos sens que paraître à quelqu'un », « Les méthodes d'argumentation et de démonstration dans la *Physique* (apories, phénomènes, principes) », *La Physique d'Aristote*, p. 67-68. Notons que Bodéüs rend φαινόμενα par « apparences ».

to search for *what* the thing is (93a21ff. ; cf. *de An*., 402b21ff.). This leads us to expect that the subsequent account of *what* place is will be one which explains *why* these properties characterize place. This is just what we do find (see, for instance, 212a20-30, with 210b34ff.), as Aristotle himself indicates we will (211a7-9) »[18]. Or dans le cadre de la leçon sur le temps, Aristote tient compte du procédé formel des *Seconds Analytiques*, mais à la différence de la définition du lieu, qui doit expliquer la relation de celui-ci au corps mobile, la définition du temps doit expliquer aussi bien le maintenant qui lui appartient en propre et qui est indivisible, que le fait qu'il est lui-même une affection du mouvement, lequel est continu. Si bien que le mouvement détermine le temps, tant quant à sa nature en tant qu'affection que quant à sa manière d'exister en tant que continu. Finalement, la définition du temps doit rendre compte du maintenant, du mouvement, et de son statut en tant qu'affection ou possession de ce dernier.

D'autre part, la question de l'identité et de l'altérité du maintenant suppose le rejet de l'hypothèse que le temps soit composé d'atomes de temps. Or c'est parce que le maintenant est indivisible qu'il est incommensurable avec le temps, et c'est parce qu'il en est une limite que la question de son identité/altérité se pose. Le refus que le temps soit composé des maintenant peut s'expliquer à la lumière des raisons suivantes :

1) Selon S. Broadie le maintenant est compris à titre de moment d'arrivée et d'accomplissement : « The temporal indivisibility and the impossibility of motion are both logical effects of the same logical cause, namely the structure of arrival as such, which is without beginning and end. For on arrival the *process*, whether of motion or some other kind, is complete, and there is then no instant *of* that process »[19].

2) Selon G. E. L. Owen l'hypothèse d'atomes de temps dans lesquels le mouvement se réaliserait aurait comme conséquence la régression à l'infini : « The suggestion would set a regress on foot. For when we have postulated one time atom to house the change from not-white to white, there will be another change to be accommodated in the same way : the change from changing to being white »[20].

3) M. Inwood relève le passage du *De Sensu* 7, 448a19 sqq., où Aristote rejette l'hypothèse des temps imperceptibles car on serait inconscient pendant ce temps du fait de notre existence

[18] R. Bolton, *op. cit*., p. 166.

[19] S. Broadie (Waterlow), *op. cit*., p. 142.

[20] G. E. L. Owen, « Τιθέναι τὰ φαινόμενα », p. 100.

et du fait que nous percevons[21]. Il est remarquable que l'analyse du *De Sensu* implique l'acception que la perception, en tant qu'activité continue, présuppose le temps[22].

La question sur l'identité/altérité du maintenant pourrait être reformulée : comment un maintenant cesse-t-il d'exister pour que le temps puisse se manifester ? autrement dit : comment est-ce que le temps passe ?

> « Si, d'une part, il est toujours différent et qu'aucune des parties toujours autres du temps ne coexiste avec une autre, (à moins que l'une contienne et que l'autre soit contenue, comme le temps plus court est contenu dans le temps plus long), si le maintenant qui n'est pas mais a été est nécessairement détruit à un certain moment, alors les maintenant ne coexisteront pas les uns avec les autres mais le précédent sera nécessairement toujours détruit. Pendant lui-même, donc, il ne peut avoir été détruit, puisqu'alors il était, mais pendant un autre maintenant le maintenant précédent ne peut pas non plus avoir été détruit. Admettons, en effet, que les maintenant ne puissent être contigus entre eux, de même que le point au point. Si donc il n'a pas été détruit dans le maintenant consécutif mais dans un autre, il existerait en même temps dans les maintenant intermédiaires, qui sont infinis, mais c'est impossible. Cependant, il ne peut non plus demeurer toujours le même, car aucun divisible limité ne possède une limite unique, qu'il soit continu dans une seule direction ou dans plusieurs, or le maintenant est une limite et on peut saisir un temps limité. En outre, si le fait d'être ensemble selon le temps et de n'être ni antérieur ni postérieur, c'est être dans le même et dans le maintenant, et si les choses antérieures et les choses postérieures se trouvent dans ce maintenant, on trouverait ensemble les événements d'il y a dix mille ans et ceux d'aujourd'hui, et rien ne serait ni antérieur ni postérieur, à rien d'autre » (l. 218a11-30).

[21] M. Inwood, *op. cit.*, p. 160.

[22] On cite le texte, *De Sensu*, 7, 448a26-30 : « Si en effet, quand on a la perception de soi-même ou de quelque autre chose dans un temps continu, il ne nous est pas possible d'ignorer que cela <*i.e.* soi-même ou l'objet perçu> existe, et s'il y a dans un temps continu un moment assez court pour être absolument imperceptible, il est clair qu'alors on ignorera si l'on existe soi-même et si l'on voit et perçoit. »

I. Le νῦν comme ἕτερον : arguments pour (l. 218a11-21).

L'argumentation lie l'idée de l'altérité du maintenant à l'idée de la consécution d'une multiplicité des maintenant :

1. τὸ δὲ νῦν μὴ ὂν πρότερον δὲ ὂν ἀνάγκη ἐφθάρθαι ποτέ, καὶ τὰ νῦν ἅμα μὲν ἀλλήλοις οὐκ ἔσται, ἐφθάρθαι δὲ ἀνάγκη ἀεὶ τὸ πρότερον (l. 218a14-16).
2. ἔστω γὰρ ἀδύνατον ἐχόμενα εἶναι ἀλλήλων τὰ νῦν (l. 218a18-19).
3. εἴπερ οὖν ἐν τῷ ἐφεξῆς οὐκ ἔφθαρται ἀλλ' ἐν ἄλλῳ, ἐν τοῖς μεταξὺ [τοῖς] νῦν ἀπείροις οὖσιν ἅμα ἂν εἴη· τοῦτο δὲ ἀδύνατον (l. 218a20-21).

La première phrase, pour la première fois, met en évidence le double emploi de l'adverbe νῦν : le νῦν substantivé se décline aussi bien au singulier (τὸ νῦν) qu'au pluriel (τὰ νῦν). Ainsi décliné, il désigne la ponctualité temporelle indivisible, présente, passée, ou future. La déclinaison n'est pas fortuite. Aristote parle de ce maintenant qui a été précédemment (πρότερον δὲ ὄν) mais a cessé d'être à un moment (ἐφθάρθαι ποτέ), si bien qu'un autre maintenant s'est substitué à lui. On peut adopter un regard rétrospectif et formuler le problème ainsi : « Quand est-ce que "6h" a cessé d'être ? »[23]. Ce qui revient à se demander : « Comment est-ce que "6h" est devenu "6 : 00 : 01h" ? ». On saisit le maintenant qui a existé à un moment, une fois qu'il a disparu (τὸ δὲ νῦν μὴ ὄν). On le saisit à titre de maintenant précédent (τὸ πρότερον <νῦν>). Cette manière de s'exprimer met en relief que la forme, τὸ νῦν, désignant originellement le présent, peut désigner n'importe quel autre moment, mais n'est pas valable pour tous ces moments à la fois, pour autant que « 6h » ne coexiste pas avec « 6 : 00 : 01h » (καὶ τὰ νῦν ἅμα μὲν ἀλλήλοις οὐκ ἔσται). Comme W. D. Ross le fait remarquer: « Rather "now" is a name for each and all of an infinity of cross-sections or durationless dividing-points of time, a name applicable only to one of these at a time, but applicable to all at different times because of a common relation of presentness to a mind »[24].

Or le maintenant sert de repère temporel en vertu de sa fonction comme limite, se distinguant de ce qui n'est plus présent et de ce qui n'est pas encore présent. Le rôle de repère, assumé par le maintenant-présent, permet d'envisager la possibilité de succession d'une

[23] Cf. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the early Middle Ages*, London, 1983, p. 9.

[24] W. D. Ross, *op. cit.*, p. 67-68.

multiplicité des maintenant, si bien que le rôle de repère peut être assumé par tout maintenant. Mais si ce rôle caractérise tout maintenant, alors quel est leur signe diacritique ? Car à défaut de signe diacritique, on risque de rester « dans le même et unique maintenant » repère de l'éternité (τὸ ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι καὶ ἑνὶ [τῷ] νῦν ἐστιν, l. 218a26-27). R. Sorabji fait une remarque qui compléterait celle de Ross : « What needs to be said is that the instants are ever different, but the caracter of presentness is ever the same. Pseudo-Archytas comes closer to saying this. His formulation is that the now is *numerically* diverse, but remains the same *in form*. Aristotle's formulation is almost the opposite of this, for it is the now's *form* (*logos*, *einai*) which he makes ever different, and its *substratum* which he makes ever the same »[25]. Ainsi, le problème de l'existence et de la manière d'exister du temps se trouve lié à l'être même du maintenant, pour autant que son être est déterminé par l'altérité. Aussi, quant à Pseudo-Archytas et d'après notre lecture de la leçon, pour Aristote, la différence formelle des maintenant est définie en termes de nombre.

Mais pour admettre l'altérité du maintenant il faut bien que celle-ci se manifeste, ou au moins qu'elle soit expliquée de quelque manière. Aristote nous donne un premier indice d'explication (ἔστω). Les maintenant, comme les points, ne peuvent pas être contigus l'un à l'autre (ἀδύνατον ἐχόμενα). Au livre V, chapitre 3, de la *Physique*, Aristote définit le contigu en termes de consécution et de contact : « le contigu est ce qui, étant consécutif, est en contact » (ἐχόμενον δὲ ὃ ἂν ἐφεξῆς ὂν ἅπτηται, l. 227a6). Or le consécutif est antérieur au contigu qui implique le contact. Aussi, en définissant le contact en termes de « choses dont les extrémités sont ensemble » (ἅπτεσθαι δὲ ὧν τὰ ἄκρα ἅμα, l. 226b23), Aristote exclut par là même qu'une ligne soit composée des points, étant donné que les points, n'ayant pas de parties, ne peuvent pas non plus avoir d'extrémités qui se touchent, « car l'extrémité est différente de ce dont elle est extrémité » (VI, 1, 231a29). Finalement, à la lumière de la définition du contigu on comprend que ce qui distingue le consécutif du contact est le fait que le consécutif « ne possède aucun intermédiaire du même genre entre lui et ce dont il est consécutif » (μηδὲν μεταξύ ἐστι τῶν ἐν ταὐτῷ γένει καὶ οὗ ἐφεξῆς ἐστιν, V, 3, 227a1).

Owen observe que la définition du consécutif suppose l'acception de l'incommensurabilité des limites avec ce dont elles sont limites. Il se reporte au *Parménide* où Platon définit le contact (ἅπτεσθαι) en termes de consécution (ἐφεξῆς) et de contiguïté (ἐχομένη χώρα), dans le cadre

[25] R. Sorabji, *op.cit.*, p. 48.

de la problématique sur l'impossibilité pour les indivisibles d'être localement situés (που)[26]. Aristote revisite la définition platonicienne du contact, en considérant la consécution comme sa condition préalable, dans la mesure où elle implique la discontinuité des termes consécutifs, lesquels peuvent admettre, le cas échéant, un intermédiaire mais de genre différent. En distinguant la consécution du contact, Aristote exclut la possibilité de la génération de la ligne à partir du point, en même temps où il corrige Platon, dans la mesure où sa définition du contact admettait aussi l'immédiateté de la consécution des termes concernés, en étant ainsi incohérente. Comme le remarque Owen : « In correcting Plato here Aristotle may have in mind the treatment of limits in one passage of the *Parmenides* as parts of a thing, logically comparable with what lies between them ; but this is a treatment that Plato's own argument enables Aristotle to reject »[27].

Or les maintenant, en raison de leur indivisibilité, ne peuvent pas être contigus l'un à l'autre, ni générer le temps, ni le composer non plus, si bien qu'ils sont discontinus. Quand Aristote dit ἔστω, il pose comme principe de la recherche l'indivisibilité du maintenant, ce qui le conduit à examiner la possibilité de la consécution d'une multiplicité de maintenant (εἴπερ). Car leur consécution peut expliquer leur disparition et, par voie de conséquence, la consécution propre aux parties du temps, qui sont ainsi autres (μηδὲν δ' ἐστὶ τῶν ἐν τῷ χρόνῳ ἄλλο καὶ ἄλλο μέρος ἅμα, l. 218a11-12). D'autre part, le maintenant ne saurait disparaître à la manière d'une substance, laquelle, justement, est soumise à la génération et la corruption, car le maintenant n'en est pas une. Et la *Métaphysique*, B, 5, dit que le maintenant ne naît ni ne périt. De sorte que le parfait ἔφθαρται de la *Physique* ne doit pas avoir le sens de la corruption au sens absolu (ἁπλῶς, cf. *Phys*., V, 1, 225a18), mais doit être compris à la lumière de la consécution. Lisons le texte de la *Métaphysique* :

> « Les points, les lignes et les surfaces qui tantôt sont et tantôt ne sont pas (ὁτὲ μὲν οὔσας ὁτὲ δὲ οὐκ οὔσας), ne sont pas logiquement susceptibles de génération ni de corruption (οὔτε γίγνεσθαι οὔτε φθείρεσθαι). Quand, en effet, les corps

[26] On cite le texte de référence, *Parm*., 148e7-10 : « καὶ τὸ ἓν ἄρα εἰ μέλλει αὐτὸ αὑτοῦ ἅψεσθαι, ἐφεξῆς δεῖ εὐθὺς μετὰ ἑαυτὸ κεῖσθαι, τὴν ἐχομένην χώραν κατέχον ἐκείνης ἐν ᾗ αὐτό ἐστιν. » — « Et, par voie de conséquence, il faut que l'un, s'il doit être en contact avec lui-même, se trouve immédiatement à la suite de lui-même, puisqu'il occupe la place attenante à celle où il se trouve lui-même. »

[27] G. E. L. Owen, « Τιθέναι τὰ φαινόμενα », p.97.

entrent en contact ou sont divisés, au moment même du contact une seule surface se crée, et, au moment de la division, deux surfaces ; par suite, une fois les corps réunis, les surfaces ne sont plus mais cessent d'exister (ἔφθαρται), et, après la division, elles existent, alors qu'elles n'existaient pas auparavant (car, enfin, le point, qui est indivisible, n'a pu être divisé en deux). Et si ces réalités sont soumises à la génération et à la corruption, elles doivent procéder de quelque substrat (εἴ τε γίγνονται καὶ φθείρονται, ἐκ τίνος γίγνονται;). Mais on peut dire qu'il en est de ces êtres comme de l'instant dans le temps (παραπλησίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὸ νῦν τὸ ἐν τῷ χρόνῳ) : il n'est sujet, lui non plus, ni à la génération, ni à la corruption (οὐδὲ γὰρ τοῦτο ἐνδέχεται γίγνεσθαι και φθείρεσθαι), tout en paraissant toujours être autre que lui-même, car il n'est pas une substance (ἀλλ' ὅμως ἕτερον ἀεὶ δοκεῖ εἶναι, οὐκ οὐσία τις οὖσα). Il en est évidemment pour les points et les lignes comme il en est pour les surfaces, car la raison est la même, puisque toutes ces choses sont également ou des limites ou des divisions (ἅπαντα γὰρ ὁμοίως ἢ πέρατα ἢ διαιρέσεις) » (*Mét.*, B, 5, 1002a32-b11).

Aristote compare le maintenant avec le point, parce que tous les deux, en tant que limites ou divisions, sont inconstants, tantôt ils existent tantôt ils n'existent pas. Si bien qu'ils ne sont pas soumis à la génération et la corruption qui caractérisent la substance. R. Sorabji se reporte au texte de B et remarque le contraste entre le présent φθείρεσθαι, qui connote l'actualité, et le parfait ἔφθαρται, qui connote un événement irréversible. Il écrit : « The first point is that we must distinguish between the present and the perfect tense : we can never say, using the present tense that the present instant *is* ceasing to exist. But we can say of what we once called the present instant that it *has* ceased to exist. When ? The second part of Aristotle's answer would be : at any subsequent instant you like, however close — a millionth of a second later, or a two millionth. There will be no first subsequent instant »[28]. Le fait de parler de disparition du maintenant-présent dans le maintenant présent est une parfaite contradiction. Or la disparition du maintenant-présent ne se révèle que dans le maintenant-consécutif, et grâce à lui, si bien que le maintenant-présent devient un maintenant-précédent de même que le maintenant-consécutif devient maintenant-présent (τὸ δὲ νῦν μὴ ὂν πρότερον δὲ ὂν ἀνάγκη ἐφθάρθαι

[28] R. Sorabji, *op.cit.*, p.10.

ποτέ, καὶ τὰ νῦν ἅμα μὲν ἀλλήλοις οὐκ ἔσται, ἐφθάρθαι δὲ ἀνάγκη ἀεὶ τὸ πρότερον)[29]. Tout part du principe : ἔστω — que le maintenant soit indivisible.

Néanmoins, il faut observer qu'avant de poser l'indivisibilité, Aristote examine un maintenant qui, malgré son nom, n'existe plus. C'est le maintenant inactuel qui ouvre la voie à la saisie d'une multiplicité de maintenant ainsi qu'à la considération de leur consécution, laquelle explique leur disparition. Aristote montre la nécessité de la consécution en raisonnant par l'absurde, et dans ce contexte aporétique il pèse ses mots. Il dit : εἴπερ οὖν ἐν τῷ ἐφεξῆς οὐκ ἔφθαρται ἀλλ' ἐν ἄλλῳ, ἐν τοῖς μεταξὺ [τοῖς] νῦν ἀπείροις οὖσιν ἅμα ἂν εἴη· τοῦτο δὲ ἀδύνατον. Le parfait οὐκ ἔφθαρται forme la *protase*, tandis que le conditionnel ἂν εἴη, qui exprime le potentiel, forme l'*apodose*. L'alternative est exprimée sous la forme elliptique, ἀλλ' ἐν ἄλλῳ. En fonction du contexte, le parfait peut avoir la valeur du présent ou de l'aoriste. Ici il ne peut avoir que la valeur de l'aoriste, confirmée par le conditionnel potentiel. Or la proposition conditionnelle, εἴπερ οὖν ἐν τῷ ἐφεξῆς οὐκ ἔφθαρται… ἅμα ἂν εἴη, exprime l'irréel, car ce qui est exprimé est impossible. Or le maintenant-présent, ne pouvant pas vivre avec le maintenant-consécutif ni avec aucun autre maintenant avant ou après celui-ci, ne peut que disparaître dans le maintenant-consécutif lui-même, de sorte que, en tant que maintenant-précédent, il délimite le temps passé.

Nous concluons notre examen des arguments en faveur de l'altérité du maintenant avec l'extrait du livre V, chapitre 3, de la *Physique*, sur le consécutif. Aristote dit :

---

[29] Nous proposons la traduction suivante de la phrase citée en surinterprétant, l. 218a14-16 : « si [εἰ, l. a11] il est nécessaire <*i.e.* si nous reconnaissons> que le maintenant, n'existant pas mais ayant existé auparavant, <*i.e.* pour autant qu'il n'existe pas, mais a existé auparavant>, ait disparu à un moment, alors les maintenant <*i.e.* quels qu'ils soient> n'existeront pas simultanément l'un avec l'autre, mais il est toujours nécessaire que le maintenant précédent ait disparu. » Le problème avec cette phrase est que le lien entre ses parties constitutives n'est pas très clair. Notre traduction se rapproche plus de celles de Hussey et de Ross. Pour une meilleure visibilité on cite : 1) A. Stevens : « si le maintenant qui n'est pas mais a été est nécessairement détruit à un certain moment, alors les maintenant ne coexisteront pas les uns avec les autres mais le précédent sera nécessairement toujours détruit », 2) P. Pellegrin : « et si le "maintenant" qui n'est pas mais qui a été auparavant a nécessairement disparu à un moment, les "maintenant" non plus ne seront pas simultanés les uns aux autres, et il est nécessaire que toujours le <"maintenant> antérieur ait disparu », 3) D. Ross : « and <if> that which now is not and previously was must have ceased to be, the nows also cannot exist togenther, but the earlier now must have ceased to be », 4) E. Hussey : « and if the now which is not but which previously was must have ceased to be at some time, then the nows too will not be simultaneous, and it must always be the case that the previous now has ceased-to-be ».

« Le consécutif est ce qui, venant après le commencement, et distingué par la position ou la forme ou quelque autre chose, ne possède pas d'intermédiaire du même genre entre lui et ce dont il est consécutif, je veux dire par exemple, pour une ligne, une ou des lignes, pour une unité, une ou des unités, pour une maison, une maison. Mais rien n'empêche qu'il y ait un autre intermédiaire, car le consécutif est consécutif à quelque chose et est quelque chose de postérieur ; en effet, un n'est pas consécutif à deux, ni le premier jour consécutif au second, mais les seconds aux premiers » (*Phys*., V, 3, 226b34-227a6).

Le rapport de consécution est un rapport d'antéro-postériorité entre deux termes qui existent séparément l'un de l'autre. Aristote tire son exemple des nombres, parce que les nombres se produisent successivement en formant une série ordonnée. Ce qui est intéressant par rapport aux nombres, c'est que chaque nombre saisi implique la possibilité de saisie d'un autre nombre, dans le sens croissant sans limite ou bien dans le sens décroissant jusqu'à la monade. H. Haefliger se reporte au texte du livre V et remarque : « Donc, si on suppose que l'instant est toujours autre, le seul cas *théoriquement* possible serait que l'instant précédent disparaisse en un instant qui lui est consécutif, car c'est la seule possibilité que les instants ne coexistent pas, la définition du *consécutif* impliquant l'existence d'un instant *postérieur* (ὕστερόν τι) et d'un intervalle (μεταξύ) où on ne peut plus marquer d'instant »[30]. Finalement, ce qui permettra d'appréhender la relation entre le maintenant-présent, le maintenant-précédent, et le maintenant-consécutif, ce sera la notion de puissance, inhérente aussi bien au maintenant comme tel qu'au nombre, et dans laquelle réside l'altérité aussi bien de celui-ci que de celui-là. Néanmoins, l'altérité du maintenant, en tant que pouvoir-être-autre, n'est pas déterminée par l'ordre des choses mais par la direction du mouvement.

II. Le νῦν comme ταὐτόν : arguments contre

1. οὐδενὸς γὰρ διαιρετοῦ πεπερασμένου ἓν πέρας ἔστιν, οὔτε ἂν ἐφ' ἓν ᾗ συνεχὲς οὔτε ἂν ἐπὶ πλείω (l. 218a22-24).

2. εἰ τά τε πρότερον καὶ τὰ ὕστερον ἐν τῷ νῦν τῳδί ἐστιν, ἅμα ἂν εἴη τὰ ἔτος γενόμενα μυριοστὸν τοῖς γενομένης τήμερον, καὶ οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον οὐδὲν ἄλλο ἄλλου (l. 218a27-30).

[30] H. Haefliger, « *Physique* d'Aristote : Le temps. Livre IV, 10-14 », *Oriens-Occidens*, n° 2, 1998, p. 43.

Le premier argument contre l'identité du νῦν met clairement en évidence les éléments qui jusqu'à présent demeuraient implicites. Le maintenant est une limite (πέρας), et le temps, en tant que continu (συνεχές), est divisible (διαιρετοῦ). Et l'on peut ajouter qu'il est « divisible en parties toujours divisibles » (VI, 1, 231b16) et selon deux directions suivant la progression et l'éternité du mouvement. Ainsi, la problématique sur l'existence du temps, en passant par l'examen du maintenant, aboutit à quatre résultats : a) l'indivisibilité du maintenant, b) la consécution des maintenant, c) la continuité et la divisibilité du temps, d) la délimitation du temps par les maintenant. Le maintenant est une limite temporelle et le temps est saisi en tant que délimité des deux côtés. La délimitation du temps et sa division en parties nous font penser à la *Métaphysique*, Δ, 25, où Aristote récence les sens de la partie. Selon le premier sens :

> « On appelle "partie", d'une première façon, ce en quoi la quantité peut être divisée de quelque manière que ce soit (car ce qui est enlevé à la quantité en tant que quantité est toujours appelé partie de celle-ci, par exemple deux est dit d'une certaine façon une partie de trois » (*Mét.*, Δ, 25, 1023b12-15, trad. R. Bodéüs-A. Stevens).

Or la partie en tant que « ce en quoi la quantité peut être divisée de quelque manière que ce soit » (εἰς ὃ διαιρεθείη ἂν τὸ ποσὸν ὁπωσοῦν) implique la possibilité de saisir une partie plus petite que la première. La possibilité de la division du temps a été évoquée dans le cadre de l'examen des arguments en faveur de l'altérité du maintenant. En effet, de même que les maintenant ne coexistent pas, « aucune des parties toujours autres du temps ne coexiste avec une autre, sauf si l'une contient et l'autre est contenue, comme le temps plus court par le temps plus long » (l. 218a11-14). Si bien que les limites du temps plus court, contenu dans un temps plus long aussi délimité, sont désignées par des maintenant successifs. Parce que, si l'on n'identifie pas les maintenant un à un, mais l'on n'en identifie qu'un seul, et « si », comme il est précisé à présent, « les choses antérieures et les choses postérieures (τά τε πρότερον καὶ τὰ ὕστερον) se trouvent dans ce maintenant, on trouverait ensemble les événements d'il y a dix mille ans et ceux d'aujourd'hui, et rien ne serait ni antérieur ni postérieur (οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον) à rien d'autre ». Le postérieur (ὕστερον) se substitue au consécutif (ἐφεξῆς) et se réunit à l'antérieur (πρότερον), les deux adverbes formant désormais un couple. Dans le présent contexte, en tant que substantivés, ils désignent des événements.

La problématique sur l'identité du maintenant met en relief deux manières de considérer le temps : en tant qu'il est délimité par deux maintenant, ou bien en tant qu'un seul maintenant

sert de repère à sa délimitation. Comme le fait remarquer V. Goldschmidt : « L'instant, défini comme limite ponctuelle, implique nécessairement, puisque toute chose limitée l'est "des deux côtés" (218b22-3), l'idée d'une double limite : on doit donc substituer au schème de la ligne partagée, où l'instant ne divise qu'en puissance, le schème d'une ligne bornée de part et d'autre, où les instants sont bien encore limites, mais se repartissent entre eux les aspects de commencement et de fin, sans détruire le temps, tout en assumant comme en acte, le "double usage" »[31]. Dit d'une autre façon, que le maintenant choisi comme repère divise en acte ou non le temps, la possibilité de le diviser caractérise tout maintenant.

Mais la phrase qui conclut l'exposé sur l'aporie concernant l'existence du temps nous fait aussi penser à la fin du livre *Gamma* de la *Métaphysique* :

> « Et il est clair que ceux qui disent que tout est en repos ne disent pas vrai, non plus que ceux qui disent que tout est en mouvement. Si en effet, d'une part, tout est en repos ce seront toujours les mêmes choses qui seront vraies, et les mêmes qui seront fausses ; or c'est visiblement changeant : ainsi celui qui parle, lui-même à un moment n'était pas et de nouveau ne sera pas. Si d'autre part tout est en mouvement, rien ne sera vrai : tout donc sera faux ; mais il a été démontré que c'est impossible. De plus, l'étant change nécessairement, car le changement se fait d'un quelque chose vers un quelque chose » (*Mét.*, Γ, 8, 1012b23-29)[32].

Le premier membre de l'argument réfute l'hypothèse que tout soit en repos, puisque les mêmes choses seraient constamment vraies et les mêmes choses constamment fausses. L'inconstance du vrai et du faux suppose le changement. Mais d'autre part, comme le disent B. Cassin et M. Narcy, « ainsi stabilisé, le faux, présente tous les caractères de la vérité ». De la même manière, la *Physique* récuse que tout soit dans le même maintenant, comme figé, rien n'étant ni antérieur ni postérieur à rien d'autre. Toute différenciation qualitative entre le présent, le passé et le futur serait supprimée. Mais l'opération par laquelle est effectuée la disqualification, du présent d'une part, et du faux de l'autre, est en substance la même : elle présuppose dans les deux cas le refus des degrés de qualification. Aussi bien que la disqualification comme telle ne s'opère qu'en partant d'une qualification absolue. Les origines

[31] V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982, p. 154.

[32] B. Cassin et M. Narcy, *La décision du sens*. Le livre *Gamma* de la *Métaphysique* d'Aristote, Vrin, Paris, p. 159.

des deux arguments, celui de la *Physique* et celui de *Gamma*, remontent à Parménide, et font ainsi appel à la même problématique, celle du mouvement.

B. Cassin et M. Narcy donnent deux versions d'interprétation de l'argument de *Gamma*, dont la première intéresse la présente étude : « "L'étant change nécessairement" signifie que le changement n'a pas lieu *en dehors* de l'étant, que l'étant ne constitue pas un domaine soustrait aux atteintes du changement ; on ne peut opposer être et devenir. L'analyse du changement qui fonde cet argument est bien, comme le disent les interprètes, la même qu'au chapitre 5 : le mouvement tient à l'être, ne serait-ce que par son *terminus a quo* et son *terminus ad quem*. Mais il s'agit cette fois moins de faire apercevoir, dans le mouvement, l'être, que d'amener l'être au mouvement »[33].

Ainsi, la phrase qui conclut l'aporie sur l'existence du temps, comme l'analyse sur le discours, expressif des états d'existence qui comme tels sont variables, fait signe vers la problématique du mouvement, pour autant que la possibilité de distinction entre le présent, le passé et le futur est corollaire de la possibilité de dire d'un sujet ce qui est vrai de lui maintenant, qui ne l'a pas été avant, et qui ne le sera pas après. On dirait que l'argumentation parménidéenne, en solidifiant le présent et en interdisant toute possibilité de dire l'être au passé et au futur, a posé par là même, en tant que sa condition théorique, le « principe d'identité des indiscernables », comme le dit G. E. L. Owen, qui conclut que « when Aristotle came to argue that a lapse of time is impossible without change he was the beneficiary of a century of discussion in which Parmenides' assumption had been pulled out and challenged »[34].

§3. L'aporie sur la nature du temps

Porteur de ce patrimoine, Aristote aborde la problématique du mouvement et, plus précisément, la problématique de la relation entre le temps et le mouvement, liée à l'aporie sur la nature du temps. À l'instar d'Aristote, Heidegger amorce sa lecture de la leçon en différenciant les deux apories, celle de l'existence (*Seinsart*) et celle de la nature (*Wesen*). Il reformule la première : « *comment* et *où* est le temps ? » (Wie *und* wo *ist die Zeit ?*), — ce qui

[33] *Ibid.*, p. 271.

[34] G. E. L. Owen, « Plato and Parmenides on the Timeless Present », *Monist*, 50, 1966, p. 319.

revient à se demander quelle est la *manière d'être* du temps (*Seinsart der Zeit*). Ensuite, τίς ἡ φύσις αὐτοῦ — quelle est l'*essence* (*Wesen*) du temps ?[35]

Le développement qui suit met en évidence deux problèmes : 1) la mesure du temps et du mouvement (l. 218b1-3 et l. 218b14-7), 2) l'universalité du temps (l. 218b3-5 et l. 218b10-18). Aussi, le développement se déploie à travers la considération de trois définitions possibles du temps, qui sont finalement rejetées : 1) le temps est le mouvement du tout (ἡ τοῦ ὅλου κίνησις, l. 218a33), 2) le temps est la sphère céleste (ἡ σφαῖρα αὐτή, l. 218b1), 3) le temps est un mouvement et un changement (κίνησις καὶ μεταβολή τις, l. 218b9). Quant à la première et la seconde définition les commentateurs reconnaissent respectivement la doctrine de Platon et celle de Pythagore. La troisième définition, pourtant, ne renvoie à aucun auteur en particulier. Son intégration dans l'analyse s'avère être significative pour la compréhension de la relation entre le temps et le mouvement ou changement.

On remarque que la première définition possible du temps suppose la notion de mesure, bien qu'Aristote s'abstienne de s'y référer explicitement :

> « Cependant la partie du mouvement circulaire est aussi un certain temps, mais elle n'est pas le mouvement circulaire, car ce qu'on a pris est une partie du mouvement circulaire et non celui-ci même » (218b1-3).

Le temps ne s'identifie pas au mouvement circulaire, puisqu'une partie de ce mouvement correspond aussi à un certain temps au même titre qu'une révolution complète. Ainsi, Aristote distingue le temps du mouvement circulaire, après avoir distingué entre une partie de la révolution et une révolution complète. Il suggère de la sorte qu'il existe un rapport entre le temps et le mouvement circulaire. Mais son argument s'appuie sur la divisibilité du temps et du mouvement en général et fait signe vers la notion de mesure conformément à laquelle le temps et le mouvement doivent être divisés.

Ensuite, Aristote refuse l'existence d'une pluralité de temps, que la définition incriminée aurait comme conséquence :

---

[35] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. von Herrmann, Francfort, Klostermann, 1975, p. 330 ; *Les problèmes fondamentaux de la* phénoménologie, traduction française, J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.

« En outre, s'il y avait plusieurs cieux, le temps serait pareillement le mouvement de n'importe lequel d'entre eux, de sorte que plusieurs temps coexisteraient » (218b3-5).

Cette objection suppose l'acception que le temps et le mouvement se correspondent. J. Moreau, considérant la possibilité que l'hypothèse soit vraie, met en évidence la notion d'unité de mesure sous-jacente à l'objection : « Il suffit aux exigences de la mesure que ces divers temps de révolution, ces diverses unités, concernent des rapports constants. C'est cette condition qui serait exclue par une pluralité *réelle* d'univers : car si entre les mouvements de divers systèmes célestes, il était possible de saisir des rapports constants, ces systèmes bien qu'ils soient une pluralité, appartiendraient au même univers »[36]. La notion d'unité de mesure du mouvement et du temps va de pair avec l'acception de l'existence d'un univers unique.

Sans insister sur la définition identifiant le temps à la sphère céleste, ce qui reviendrait à identifier le temps à la grandeur, Aristote procède à l'examen de la troisième définition identifiant le temps à un mouvement ou changement particulier.

« ἡ μὲν οὖν ἑκάστου μεταβολὴ καὶ κίνησις ἐν αὐτῷ τῷ μεταβάλλοντι μόνον ἐστίν, ἢ οὗ ἂν τύχῃ ὂν αὐτὸ τὸ κινούμενον καὶ μεταβάλλον· ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν. ἔτι δὲ μεταβολὴ μέν ἐστι θάττων καὶ βραδυτέρα, χρόνος δ' οὐκ ἔστιν· τὸ γὰρ βραδὺ καὶ ταχὺ χρόνῳ ὥρισται, ταχὺ μὲν τὸ ἐν ὀλίγῳ πολὺ κινούμενον, βραδὺ δὲ τὸ ἐν πολλῷ ὀλίγον· ὁ δὲ χρόνος οὐχ ὥρισται χρόνῳ, οὔτε τῷ ποσός τις εἶναι οὔτε τῷ ποιός. »
« D'abord, le changement et le mouvement de chaque chose sont seulement dans la chose qui change, ou bien à l'endroit où se trouve la chose mue et changeante, tandis que le temps et pareil partout et en toutes choses. En outre, tout changement est plus rapide et plus lent, mais pas le temps, car le lent et le rapide sont définis par le temps, le rapide étant ce qui est mû beaucoup en peu de temps, le lent ce qui

[36] J. Moreau, « Le temps selon Aristote », in : *Revue Philosophique de Louvain,* 1948, 46, n° 9, p. 61.

est mû peu en beaucoup de temps ; mais le temps n'est pas défini par le temps, ni par le fait d'être une certaine quantité ni une certaine qualité » (218b10-18)[37].

Pour distinguer le temps d'un mouvement ou d'un changement quelconque, Aristote oppose à la particularité du mobile et de son emplacement l'universalité du temps (ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν). De sorte que cet argument s'adjoint au précédent contre l'existence d'une pluralité de temps. L'argument nous fait penser à la question posée par Heidegger : *où* est le temps ? Il est à remarquer que Heidegger reformule ainsi l'aporie portant sur l'existence du temps.

La phrase suivante met en évidence la notion de vitesse déterminée au moyen de la comparaison de deux mouvements, si bien que l'un est plus rapide, l'autre plus lent. Or la comparaison suppose l'application d'une unité de mesure qui doit être valable non pas pour telle comparaison particulière mais pour toute comparaison possible. Ce qui permet de

[37] En réponse aux apories du ch. 10, aux ch. 12 et 14, A. se sert de la notion de vitesse pour montrer que le temps est immanent au mouvement sans pour autant s'y identifier. Il dit au ch. 12, l. 220b1-5 : « Mais il est aussi manifeste qu'on ne dit pas <du temps> qu'il est rapide et lent (ταχὺς καὶ βραδύς), mais qu'il y en a beaucoup ou peu (πολὺς καὶ ὀλίγος), qu'il est long et court (μακρὸς καὶ βραχύς). En tant que continu, en effet il est long et court, en tant que nombre, il y en a beaucoup ou peu. Mais il n'existe pas <de temps> rapide et lent, car il n'y a pas non plus de nombre par lequel nous comptons qui ne soit rapide et lent. » Le texte est parallèle à celui du ch. 10, mais il est précisé que la vitesse est définie par le temps en vertu du fait que le temps est un nombre, ce qui permet de distinguer le temps du mouvement. Au ch. 14 A. précise la thèse que le changement est dans le mû, en ajoutant qu'aussi bien le changement que le mû sont dans le temps. Or la vitesse exprime la progression d'un mouvement par rapport à une unité de temps déterminée. Il complète les considérations des ch. 10 et 12 en disant : « Cela ayant été ainsi défini par nous, il est manifeste que tout changement et tout mû sont dans un temps (ἐν χρόνῳ). En effet, "plus rapide" et "plus lent" (τὸ θᾶττον καὶ βραδύτερον) s'appliquent à tout changement (κατὰ πᾶσάν ἐστιν μεταβολήν) (car c'est ce que l'on constate dans tous les cas). Je dis qu'est mû plus rapidement (λέγω δὲ θᾶττον κινεῖσθαι) ce qui change avant <un autre> vers un état donné (το πρότερον μεταβάλλον εἰς τὸ ὑποκείμενον), en étant mû sur la même distance d'un mouvement régulier (ὁμαλήν) (par exemple, concernant le transport, si les deux <mobiles> se meuvent sur une <trajectoire> circulaire, ou les deux sur une <trajectoire> rectiligne ; et c'est la même chose pour les autres <changements>) », (l. 222b30-223a4, trad. P. Pellegrin). La vitesse caractérise le mouvement (κατὰ πᾶσάν ἐστιν μεταβολήν) et en conséquence le mû (τό πρότερον μεταβάλλον εἰς τὸ ὑποκείμενον), le porteur du mouvement. La notion de vitesse permet de montrer que le temps est immanent au mouvement, aussi bien qu'il l'enveloppe comme intervalle temporel qui puisse l'excéder (ἐν χρόνῳ). On comprend qu'A. entend conserver aussi bien la distinction entre le temps et le mouvement que le lien qui les unit.

déterminer une telle unité de mesure, c'est le temps en tant qu'il est rapporté à un mouvement servant de norme, si bien que le temps et l'unité de mesure sont communs pour tout mouvement.

F. De Gandt s'appuie sur les livres VI et VII de la *Physique*, pour montrer que la vitesse est étudiée moyennant la comparaison de deux mouvements. Il écrit : « Toute cette discussion de VII, 4 indique assez nettement dans quelle perspective Aristote traite la vitesse : elle est un outil de passage d'un mouvement à un autre, et ne s'applique pas (sauf un cas au moins dont il sera question plus loin) à différentes portions d'un même mouvement, mais à deux mouvements qui sont chacun considérés globalement. » Le passage faisant exception se situe au « chapitre VI, 7, où Aristote envisage une variation de vitesse pour un même mouvement. Le mouvement peut se dérouler *isotachos* ou *mè isotachos* (237b26, b34, 238a5), c'est-à-dire que le mouvement peut s'intensifier, ou s'affaiblir ou demeurer constant (*ean te epiteinè hè kinesis ean te aniè ean te menè*, 238a5-6) »[38]. Mais encore dans ce cas, la quantification de la vitesse implique la comparaison des portions de ce mouvement, ce qui fait intervenir la notion d'unité de mesure qui conditionne avant toute quantification explicite la compréhension des variations de vitesse en tant que variations.

Or le problème que pose la notion de vitesse, c'est que, plutôt que d'être définie par le temps, elle est elle-même impliquée dans la détermination de l'unité de mesure du mouvement et, en conséquence, dans la détermination de l'unité du temps correspondant. C'est pourquoi Aristote se précipite d'ajouter juste avant de conclure le chapitre 10, que « le temps n'est pas défini par le temps, ni par le fait d'être une certaine quantité ni une certaine qualité ».

On peut comprendre la réserve que le temps n'est pas défini par le temps, sinon on irait à l'infini. On peut également comprendre la réserve que le temps n'est pas défini par le fait d'être une quantité, étant donné que justement le temps est un nombre et continu. Mais comment comprendre la référence à la qualité ? V. Goldschmidt s'appuie sur la remarque de Themistius que le mouvement est caractérisé aussi bien par la quantité que par la qualité, c'est-à-dire la vitesse, et propose le procédé de substitution de termes, suivant les *Topiques*. On doit alors lire : « le temps n'est pas défini par le temps, c'est-à-dire par le mouvement (que l'on prétend être le

[38] F. De Gandt signale qu'en 232a27 A. renvoie à certains autres penseurs (τινες) qui ont défini le plus rapide. Il indique à ce propos qu'Eudoxe avait écrit un ouvrage « sur les vitesses ». Aussi, il repère un texte des *Mécaniques* (848b6-8), où est formulée la définition du plus rapide. Le texte est parallèle à *Phys*., VI, 2, 232b20-233a10. Cf. « Sur la détermination du mouvement selon Aristote et les conditions d'une mathématisation », in : *La Physique d'Aristote*, p. 100-103.

temps), et cela ni par le mouvement selon la quantité, ni par le mouvement selon la qualité ». Mais V. Goldschmidt admet que suivant cette lecture le mouvement selon le lieu serait omis[39]. On peut ajouter qu'en substituant le mouvement au temps, la problématique de l'unité de mesure qui est impliquée par l'argumentation s'estompe.

Il est intéressant de remarquer que F. De Gandt relève un passage au livre VII, chapitre 4, l. 248a19-b6, où Aristote examine les critères de comparaison des mouvements, dans la mesure où tous les mouvements ne sont pas comparables. L'extrait porte sur le mouvement circulaire et le mouvement rectiligne, et la notion de vitesse est employée pour montrer que ces mouvements ne peuvent pas être comparés. Selon F. De Gandt on voit ici « Aristote réfuter une certaine conception, plutôt vague et qualitative de la vitesse »[40]. Mais d'une part, ce passage est aporématique, d'autre part, la notion de vitesse n'est pas thématisée pour elle-même mais permet de concrétiser le raisonnement.

En effet, au chapitre 10 de la leçon Aristote dit que le lent et le rapide des changements sont définis par le beaucoup ou peu du temps, en déférant ainsi au temps la fonction d'étalon de vitesse. Or cette fonction devrait être assumée par un mouvement uniforme, puisque la vitesse résulte de la comparaison des mouvements, le temps comme nombre exprimant alors les variations de vitesse. Néanmoins, la détermination d'un tel mouvement présuppose la connaissance du temps, « car », comme le dit J. Moreau, « comment s'assurer qu'un mouvement est uniforme, si on ne sait préalablement mesurer le temps ? ». En introduction à ce problème, qui nous occupera au Chapitre II, (§7 et §8-parties c et d), on peut se satisfaire d'une première réponse. À savoir qu'Aristote « distingue à bon droit la succession continue du Temps de la période qui sert d'unité pour la mesure du Temps ; et si la fonction qu'il défère au Temps ne peut être remplie que par un mouvement, encore est-ce cette fonction du mouvement, plutôt que le mouvement lui-même, qui définit la notion du temps »[41]. Cette réponse trouvera sa légitimation dans l'inséparabilité du temps à l'égard du mouvement, et dans la complémentarité des deux aspects du temps, comme nombre et mesure du mouvement, laquelle le différencie, en tant que nombre nombré, du nombre par lequel nous nombrons.

---

[39] V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 21. P. Pellegrin (p. 249, note 2) considère que cette interprétation est probablement plus juste que celle de Simplicius, qui comprend que par « qualité » A. désigne la vitesse (ταχεῖαν γὰρ καὶ βραδεῖαν κίνησιν λέγομεν. καὶ τοῦτο τὸ ποιὸν χρόνῳ ὁρίζεται, 706, 20-21).

[40] F. De Gandt, *op. cit.*, p. 99-100.

[41] J. Moreau, *op. cit.*, p. 62 et p. 64.

Or la précaution exprimée au chapitre 10, que le temps n'est pas défini par le fait d'être une certaine qualité, doit faire signe vers la notion de vitesse, ce que le contexte confirme, aussi bien que vers la notion de nombre. Quant à la vitesse, celle-ci constitue critère de détermination du mouvement qui sert à mesurer tout mouvement et changement particulier. Comme il est dit en I, 1, l. 1053a10-12 : « On connaît le mouvement par le mouvement simple et le plus rapide, car ce mouvement occupe le plus petit laps de temps. » On revient ainsi à la remarque de Themistius que la vitesse constitue une qualité pour le mouvement, ainsi qu'à celle de Simplicius qui discerne derrière le mot « ποιός » la référence à la vitesse. La circularité menace la définition aristotélicienne, non pas tellement parce que l'homme serait la mesure du temps, mais parce que la détermination de l'unité de mesure du mouvement et du temps suppose l'intervention du temps.

Quant au nombre comme tel, ce n'est point certain qu'il n'ait aucun statut qualitatif. Notamment la *Métaphysique* Δ, 14, admet que les nombres possèdent certaines qualités. C'est peut-être aussi pourquoi Aristote dit que le temps n'est pas défini par le temps, visant sa définition comme nombre, de sorte qu'aussi bien ποσός que ποιός renvoient à la notion de nombre[42]. On peut déjà consulter un premier texte tiré de Δ, 14, qui préparera la problématique du Chapitre II de la présente étude, et auquel on revient au §8, partie d, en l'intégrant dans notre développement axé sur la notion de nombre. Aristote dit à propos de la qualité qui caractérise les entités mathématiques :

> « Mais d'une autre façon, on entend par là les choses immuables, c'est-à-dire les choses mathématiques, comme lorsqu'on dit que les nombres ont certaines qualités (ὥσπερ οἱ ἀριθμοὶ ποιοί τινες) : par exemple, les nombres composés, qui ne sont pas pris en une seule fois (οἷον οἱ σύνθετοι καὶ μὴ μόνον ἐφ' ἓν ὄντες), mais sont à l'image de la surface et du solide, c'est-à-dire expriment combien de fois, ou combien de fois combien de fois ils sont une quantité. Et en général, c'est ce qui, en dehors de la quantité, se trouve dans leur essence (καὶ

[42] On remarque à ce propos la construction de la phrase : ὁ δὲ χρόνος οὐχ ὥρισται χρόνῳ, οὔτε τῷ ποσός τις εἶναι οὔτε τῷ ποιός. Ποσός et ποιός sont apposés ensemble à χρόνῳ, ce que confirme leur dépendance de τῷ εἶναι, ainsi que le contraste entre les négations οὐχ—οὔτε/οὔτε. Si l'on applique la substitution, recommandée par V. Goldschmidt, on doit lire : « le temps n'est pas défini par le temps, c'est-à-dire par le nombre, et cela ni par le fait d'être une certaine quantité ni une certaine qualité. »

ὅλως ὃ παρὰ τὸ ποσὸν ὑπάρχει ἐν τῇ οὐσίᾳ), car l'essence de chacun, c'est ce qu'il est une fois (οὐσία γὰρ ἑκάστου ὃ ἅπαξ) : par exemple, celle du nombre six, c'est ce qu'il est, non pas deux ou trois fois, mais une seule fois (ὃ ἅπαξ), car six est une fois six (ἓξ γὰρ ἅπαξ ἕξ) » (*Mét.*, Δ, 14, 1020b2-8, trad. R. Bodéüs-A. Stevens)[43].

Il s'avère que le nombre n'exprime pas seulement une certaine quantité, mais est qualifié selon qu'il est premier ou composé. Et cette propriété le caractérise essentiellement, étant ainsi considéré comme indivisible en acte (ὃ ἅπαξ), bien qu'il soit divisible en puissance. Ross examine la proposition, καὶ ὅλως ὃ παρὰ τὸ ποσὸν ὑπάρχει ἐν τῇ οὐσίᾳ, et commente : « This is difficult, as Aristotle goes on to say that the οὐσία of a number is what it is once, *i. e.* does not include the fact that it is the product of two or more factors »[44]. La difficulté pourrait en partie être dénouée, si l'on considère que le nombre, résultat de la synthèse de l'un et du multiple, exprime aussi bien une structure qu'une unité. Mais la difficulté persiste, si l'on considère que le nombre est un prédicat quantitatif et ne jouit donc pas d'une existence séparée. Or comment ce qui désigne une quantité pourrait-il être investi d'une différence qualitative essentielle ?

L'avant-dernière phrase du chapitre 10 recouvrit deux problématiques qui se trouvent discrètement associées : celle de la vitesse et celle du nombre. Pour autant que la vitesse est exprimée en termes de nombre et que le temps en est un. Si bien que la vitesse et le temps s'ancrent dans le mouvement, tout en se distinguant de celui-ci. Aristote conclut le chapitre 10 avec la même insistance :

« ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστιν κίνησις, φανερόν· μηδὲν δὲ διαφερέτω λέγειν ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι κίνησιν ἢ μεταβολήν. »

---

[43] Comme l'expliquent R. Bodéüs et A. Stevens, les nombres composés sont « ainsi appelés par opposition aux nombres premiers (incomposés), selon une distinction déjà connue de Philolaos [...] Sont premiers comme 2 ("le seul nombre pair à être premier" : *Top*. VIII, 2, 157a39), 3, 5, 7, etc., les nombres qui, divisibles uniquement par eux-mêmes et par l'unité, sont simplement une fois eux-mêmes. Sont donc composés les nombres qui, outre cela, sont aussi deux fois ou trois fois un autre nombre : par exemple, 6 (= 2 × 3 ou 3 × 2), qui est dit composé à l'image d'une surface, parce que sa composition évoque deux dimensions ; ou 8 (= 2 × 2 × 2), composé à l'image d'un solide, parce que sa composition évoque trois dimensions », *Métaphysique. Delta*, Paris, Vrin, 2014, p. 157-158.

[44] *Aristotle, Métaphysics*, ed. W. D. Ross, vol. I, p. 326, *ad* a6.

« Qu'il ne soit donc un mouvement, c'est manifeste. Pour notre présent propos, ne faisons pas de différence entre mouvement et changement » (218b18-20, trad. P. Pellegrin).

Et l'on ne peut manquer de remarquer qu'Aristote, en trois lignes, fait un jeu de mots, τοίνυν, se sert pour la première fois d'un mot, qui posera un vrai problème pour cette étude et dont il ne se resservira que tout à la fin de la leçon, διαφερέτω, et nous situe dans la simultanéité du présent de la coexistence, ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι, donnant ainsi une leçon de physique, fondée dans les phénomènes[45]. On résume de la sorte le questionnement qui s'ensuivra, sur le maintenant et la différence.

§4. Heidegger, lecteur des apories d'Aristote[46]

Pour donner une vue d'ensemble du chapitre 10, on remarque que les deux apories par lesquelles Aristote introduit la leçon l'amènent à mettre en évidence, d'abord, la consécution des maintenant, ensuite l'universalité du temps, considérée sous le prisme de la relation du

[45] On est frappé de constater qu'Aristote, à ce même ch. 14, quand il compare des mouvements, même en ce cas ultime, où l'on pourrait parler de différence entre mouvement et changement, n'emploie pas le mot « différence ». Il part du fait de la coexistence pour établir l'unité de mesure du temps. Il dit : « καὶ διὰ τοῦτο, αἱ μὲν κινήσεις *ἕτεραι* καὶ χωρίς, ὁ δὲ χρόνος πανταχοῦ ὁ αὐτός, ὅτι καὶ ὁ ἀριθμὸς εἷς καὶ ὁ αὐτὸς πανταχοῦ ὁ τῶν ἴσων καὶ ἅμα » — « C'est pourquoi les mouvements sont *autres* et séparés, mais le temps est partout le même, parce que le nombre est partout un et le même pour des mouvements égaux et simultanés » (*Phys*., IV, 14, 223b10-12). Il réserve le mot « différence » (διαφορά), pour la conclusion.

[46] Dans le *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, au début de l'énonciation du « Plan du traité aristotélicien sur le temps (*Zeitabdhandlung*) », qui introduit l'« Interprétation (*Auslegung*) du concept aristotélicien du temps », H. cite la première aporie et note qu'il lit l'édition de Ross (p. 330). Ce qui est curieux, du moment où l'édition de Ross apparaît en 1936. À la p. 354, H. cite la phase de la *Physique*, IV, 11, 220a15-16, suivant Ross : ὅτι ἀρχὴ καὶ τελευτή, ἀλλ' ὡς τὰ ἔσχατα *τῆς γραμμῆς* μᾶλλον. Il interprète : « Il <le temps> ne peut pas être assigné et correspondre à *un point* isolé et envisagé dans son identité, puisqu'il est commencement et fin » (nous soulignons). J.-F. Courtine annote : « H. cite bien le texte de Ross, mais traduit d'après le texte de l'édition Bekker : ἀλλ' ὡς τὰ ἔσχατα τῆς αὐτῆς ⟨sc. στιγμῆς⟩ », trad. p. 302. En effet, A. dit avant : ὥσθ' ὁ χρόνος ἀριθμὸς οὐχ ὡς τῆς αὐτῆς στιγμῆς (l. a15). Mais l'interprétation de H. s'explique par le fait qu'il identifie le maintenant et le temps, comme on le verra au Chapitre II, §8, en dégageant le caractère de « passage » (*Übergang*) du maintenant en tant qu'« ouvert » vers un « pas-encore-maintenant » et un « ne... plus-maintenant ».

temps avec le mouvement. La problématique du maintenant, qui est une propriété du temps (τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ, l. 218a30), est liée à l'aporie concernant son existence. Tandis que la problématique de la relation entre le temps et le mouvement est liée à l'aporie concernant sa nature. Aussi, la problématique du maintenant implique la problématique du nombre, si l'on tient compte de la définition du temps comme nombre, de l'interdépendance existentielle entre le temps et le maintenant, et de la consécution en tant que caractère du nombre considéré sous son aspect ordinal. La problématique de la relation entre le temps et le mouvement implique la problématique de l'universalité de l'unité de mesure, si l'on tient compte de la quantification de tout mouvement particulier par le temps. Mais au chapitre 10 Aristote n'évoque ni le nombre ni l'unité de mesure.

D'autre part, les deux apories qu'Aristote traite séparément s'impliquent réciproquement, si l'on tient compte du fait que le temps n'existe ni sans le maintenant ni sans le mouvement. L'implication des apories est mise en relief par E. Martineau qui se demande : « N'y a-t-il pas quelque chose de paradoxal à voir le philosophe tirer le caractère "existentiel" le plus important du temps (être "quelque chose du mouvement") d'opinions relatives à sa "nature" et *non pas* du témoignage de l'attitude naturelle au sujet — précisément — de son existence ? La différence, d'abord tranchée entre (selon Heidegger) *Seinsart* et *Wesen*, au moment de la puissante reprise de 218b19, ne s'est-elle point totalement brouillée ? Et avec elle, en vérité, toute la démarche de pensée de ce début du traité ? »[47].

Pour donner une vue d'ensemble de notre problématique, l'implication des deux apories peut être expliquée, si l'on admet que le temps est doublement conditionné existentiellement, par le maintenant et par le mouvement. Ce qui nous conduit à considérer, à son sujet, la complémentarité entre nombre et mesure. Si bien que l'implication des deux apories est éclairée à la lumière de cette complémentarité. Mais pour combler la vue d'ensemble de notre problématique, on doit revenir à lecture de Heidegger, à laquelle nous avons eu l'occasion de faire allusion.

Heidegger, comme on l'a remarqué, bien qu'il différencie en introduction de sa lecture les deux apories, il explicite la première en termes de mode d'être (*wie*), mais aussi de localisation (*wo*) du temps. Or la référence à la « localisation » serait plutôt relative à la problématique de l'universalité du temps, qu'Aristote rattache à l'aporie sur la nature du temps. Heidegger relie

[47] E. Martineau, « Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps », in : *Archives de Philosophie,* 43, 1980, p. 108.

la problématique de l'universalité du temps à l'aporie concernant son existence, mais énonce les deux apories de manière distincte, restant, de ce point de vue, fidèle à Aristote. Il dit :

> « La première question est la suivante (*Die erste Frage ist*) : πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων — le temps appartient-il à l'étant (*das Seiende*) ou au non-étant (*das Nichtseiende*) ? Est-il quelque chose de présent-subsistant par soi (*von sich aus Vorhandenes*), ou bien n'est-il tel qu'en étant co-présent en un présent-subsistant autonome (*oder ist sie nur so vorhanden, daß sie an einem selbständing Vorhandenen mitvorhanden ist*) ? *Comment* et *où* est le temps ? La seconde question s'énonce ainsi (*Die zweite Frage lautet*) : τίς ἡ φύσις αὐτοῦ — quelle est la nature (*Natur*), l'essence (*Wesen*) du temps ? » (*GA* 24, §19, p. 330).

Il est à remarquer que Heidegger analyse, avant même de la reformuler, l'aporie sur l'existence du temps, qu'Aristote pose en termes d'étant (τῶν ὄντων), en termes de présent-subsistant (*Vorhandenes*). À propos du mot *vorhanden*, R. Brague met en évidence une double difficulté. La première concerne l'origine et la signification précise de ce concept. Il écrit : « De toute évidence, Heidegger l'a forgé à partir d'une expression allemande extrêmement commune, et qui n'a rien de technique : "Quelque chose est *vorhanden*", c'est-à-dire : on peut l'avoir, on peut en avoir, parce qu'il y en a. Cette inapparence de l'expression la rend difficile à saisir — et quasiment impossible à traduire. » La seconde difficulté est due à l'extension de ce concept, qui varie. R. Brague explique : « On peut, en très gros, distinguer un sens étroit et un sens large. Au sens étroit, sont *vorhanden* avant tout les réalités de la nature, telles qu'elles se distinguent, d'une part, des outils et instruments (*Zeug*), qui constituent ce qui est *zuhanden*, d'autre part, des êtres vivants, enfin des réalités mathématiques. C'est pourtant le sens large qui s'avère le plus opératoire. L'expression possède alors une valeur surtout négative, et fonctionne comme un repoussoir englobant tout ce qui *n'*est *pas* comme le *Dasein* [...] Le référent de ce concept large reste avant tout la nature, [...] mais il peut aussi valoir pour les réalités mathématiques »[48].

D'entrée de jeu, Heidegger se positionne par rapport à la leçon d'Aristote. L'aporie sur l'existence du temps aurait donné lieu à la compréhension du temps comme une chose

[48] Parmi les textes cités par R. Brague on rapporte : *SZ*, p. 115, *GA* 24, p. 36, *SZ*, p. 96. Cf. « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Notes sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggérienne d'Aristote », in : *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984, p. 254-255.

naturellement constituée, se tenant à la disposition de l'homme, susceptible d'être maniée par lui à sa guise. Mais Heidegger voit que pour Aristote le temps n'est pas *vorhanden*. Aussi bien qu'il voit en Aristote un phénoménologue. Il reconnaît, dans la *Physique* d'Aristote, et dans la leçon sur le temps en particulier, les conditions annonciatrices de la compréhension du temps comme le fondement de la constitution de l'être du *Dasein*. Dans sa contribution de 1963, « Mein Weg in die Phänomenologie », en hommage à H. Niemeyer, Heidegger disait :

> « L'enseignement de Husserl se fit sous la forme de l'apprentissage graduel, par l'exercice, du "regard" (*Sehen*) phénoménologique qui cependant réclamait en même temps que l'on refuse d'user sans examens des connaissances philosophiques, mais aussi que l'on renonce à faire intervenir dans le débat l'autorité des grands penseurs. Et pourtant, plus était évident le fruit que je retirais pour l'interprétation d'Aristote de ma familiarité grandissante avec le regard phénoménologique et moins je pouvais me séparer d'Aristote et des autres penseurs grecs. Mais il reste vrai que je ne pouvais encore découvrir sur-le-champ quelles conséquences décisives devait avoir cette manière nouvelle de se tourner vers Aristote »[49].

Heidegger exprime l'affinité qu'il ressent avec la pensée d'Aristote, ainsi que l'influence que celle-ci a exercé sur lui. Il laisse ouverte la possibilité d'une lecture critique d'Aristote (*erneute Zuwendung zu Aristoteles*), quand il se réfère à la « conséquence décisive » (*welche entscheidenden Folge*), de sa fréquentation avec les textes du philosophe grec. Effectivement, Heidegger est critique de la conception aristotélicienne du temps, non pas parce qu'Aristote aurait réduit le temps à l'espace, ce qui constitue pour Heidegger une mauvaise interprétation de la conception aristotélicienne, mais parce qu'Aristote réduit, selon lui, le temps au nombre. Nous disons, selon lui, parce que selon nous, il ne s'agit point d'une réduction, mais d'une découverte. Ce que nous tâcherons de montrer tout au long du Chapitre II de la présente étude.

Mais malgré cette critique, en lisant différents textes d'Aristote autour du temps et du mouvement, en lien avec sa leçon sur le temps intégrée dans la *Physique*, on s'apercevra progressivement, à petits pas, que la pensée aristotélicienne est une pensée axée sur le vivant et

---

[49] M. Heidegger, « Mein Weg in die Phänomenologie », in : *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 86 — « Mon chemin de pensée et la phénoménologie », traduit par J. Lauxerois et C. Roëls, in : *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 331.

sur le *nous*, — sur le « nous » plus que sur le « je » que la conscience énonce. En quelque sorte le « je » se trouve inclus dans le « nous », il est appréhendé dans sa singularité et sa différence à la lumière du « nous ». Il est remarquable que la perspective du « nous » se dégage à travers la problématique même de la leçon sur le temps. Sous cette perspective, Aristote est incapable d'envisager une distinction telle que celle entre un sujet et son objet, ce qui revient à dire que pour lui, comme nous le lisons, la distinction entre un temps objectif et un temps subjectif n'a plus aucun sens. La recherche de la *Physique* sur le temps, s'avère être une recherche sur les conditions et les modalités de sa manifestation, c'est-à-dire une recherche sur le statut phénoménal du temps, pour laquelle la distinction sujet/objet devient caduque. Or, c'est le chemin du retour au phénomène, au temps tel qu'il se montre sans réserve, qui conduit Heidegger à Aristote. Mais la position de Heidegger quant au *mode d'être* du temps l'éloigne de la compréhension qu'Aristote en a.

On peut tenter de mesurer la distance qui sépare Heidegger d'Aristote en partant d'une remarque de R. Brague qui se reporte à *Être et Temps* : « On peut voir dans ce qui a été publié de cette dernière œuvre comme les prolégomènes d'une discussion menée avec Aristote et qui devait porter avant tout sur le traité du temps que contient la *Physique*, parce que ce texte est supposé permettre un accès à la "base phénoménale" et aux limites de l'ontologie ancienne en général. Cette base, ce sol sur lequel l'ontologie ancienne peut marcher, est le domaine de phénomènes qu'elle a choisi comme paradigme. Le "sol exemplaire" est constitué des étants qui se trouvent à l'intérieur du monde, en un mot, de la *nature* »[50]. Or la critique de Heidegger à l'égard de la conception aristotélicienne du temps, s'inscrit dans le cadre plus large de sa critique de l'ontologie ancienne, dans la mesure où celle-ci considère l'étant à titre d'étant naturel et manque la question de son fondement, laquelle demeure implicite. Ce manquement inspire l'enquête de Heidegger qui revient à l'ontologie ancienne et la réoriente en direction du fondement de l'étant.

Mais commençons par le commencement. Nous pourrons alors apporter une première réponse à la question de savoir pourquoi Heidegger s'éloigne d'Aristote en prenant un autre chemin qui mène à une autre compréhension du mode d'être du temps.

Selon le plan d'*Être et Temps*, la leçon d'Aristote aurait été examinée dans le cadre de la seconde partie de l'ouvrage, à titre de troisième section. Mais ce n'est que les deux premières sections de la première partie qui ont vu le jour. Aussi, la première partie aurait été constituée

[50] R. Brague, *op. cit.*, p. 268.

de trois sections. Finalement, l'interprétation de la leçon d'Aristote est menée dans le cadre du cours *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, professé durant le semestre d'été 1927 et faisant suite à la parution d'*Être et Temps*. Par cette interprétation Heidegger introduit la deuxième partie du cours, consacrée à la thématisation de la *différence ontologique*. Mais des quatre chapitres initialement prévus, qui auraient constitué la deuxième partie, ce n'est que le premier qui est développé[51]. L'inachèvement aussi bien d'*Être et Temps* que des *Grundprobleme*, qui inaugurent pourtant la problématique de la différenciation de l'être et de l'étant, ainsi que l'abandon progressif de l'*analytique existentiale du Dasein*, nous conduisent à poser la question si, avec le concept de différence *ontologique*, nous ne nous trouvons pas devant une impasse ?

On reconnaît que ce concept exprime l'effort conscient de Heidegger de dépasser la séparation entre celui qui perçoit et ce qu'il perçoit, séparation motivée par la distinction entre le sujet percevant et l'objet perçu. Ce que Heidegger redécouvre chez Aristote, c'est l'originalité du champ de la perception dans lequel se réunissent celui qui perçoit, ce qui est encore perceptible, et ce qui est perçu. Ce que Heidegger reproche à Aristote, c'est non d'avoir

---

[51] Au seuil de l'introduction aux *Grundprobleme*, Heidegger porte en note la remarque suivante : « Nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* ». Aussi, en marge de l'intitulé de la première partie de *SZ*, — « L'interprétation du *Dasein* par rapport à la temporalité et l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être », p. 41 —, on trouve deux apostilles, et Heidegger indique, concernant le premier membre de l'intitulé, que « la partie publiée ne va pas au-delà », tandis que, concernant le second membre, il renvoie expressément aux *Grundprobleme*. Or les *Grundprobleme* sont explicitement mis en rapport avec la troisième section de la première partie de *SZ*, « Temps et être », qui constituerait le morceau central de l'ouvrage. Dans son avertissement à la traduction française des *Grundprobleme*, J.-F. Courtine nous met pourtant en garde contre une équivalence entre « Temps et être » et les *Grundprobleme*. Il explique : « Indépendamment du fait que le cours de l'été 1927 est lui-même largement inachevé [...], l'économie de ce cours ne saurait prendre place simplement sous l'intitulé de la troisième section "temps et être" », p. 10. Or, hormis les §§20-22 qui pourraient correspondre à « Temps et Être », le §19 en revanche, consacré à la leçon d'A., correspondrait à la troisième section de la deuxième partie de *SZ*. Suivant le plan de *SZ*, le temps selon A. aurait été étudié comme « *discrimen* de la base phénoménale et des limites de l'ontologie antique », dans le cadre « d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie » en deuxième partie de *SZ*, §8, p. 39-40. Dans la mesure où la deuxième partie des *Grundprobleme*, plutôt que d'achever la problématique ouverte par *SZ*, est introduite par la lecture de la leçon d'A., qui était censée conclure *SZ*, elle constitue une reprise à nouveaux frais de la question du sens de l'être, en se situant dans le prolongement du projet enclenché par *SZ*.

traité le temps comme *vorhanden*, ni de l'avoir saisi à titre d'objet extérieur au sujet, car aucune de ces caractérisations n'est adéquate pour établir une critique de la thématisation aristotélicienne du temps. Mais ce qu'il reproche à Aristote, c'est de ne pas avoir discerné que sa thématisation du temps découle du temps-du-monde (*Weltzeit*), qui est la condition de possibilité de mesure de tout processus naturel.

Dans le cadre de la présentation générale de notre problématique, il convient de jeter quelque lumière sur le concept de *vorhanden* ainsi que sur le concept de *Weltzeit*. Car c'est à partir du lien de ce deux concepts que nous pourrons mieux saisir pourquoi Heidegger s'approche, et pourquoi il s'éloigne, d'Aristote, et en quel sens il comprend différemment le mode d'être du temps.

Concernant le concept de *vorhanden*, celui-ci ne recoupe justement pas ni le concept d'objet, ni le concept de chose en soi. On saisit cette dissociation depuis une remarque au §15 d'*Être et Temps*, où est examiné « L'être de l'étant qui fait encontre dans le monde ambiant ». Heidegger différencie alors la *Vorhandenheit* de la *Zuhandenheit*, celle-ci se fondant dans celle-là, si bien que la *Vorhandenheit* est comprise à la lumière de la familiarité du *Dasein* avec le monde ambiant. Il écrit :

> « Le mode d'être de cet étant <*i.e.* l'étant intramondain> est l'être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*). Celui-ci, toutefois, ne doit pas être compris comme un simple caractère d'appréhensibilité (*Auffassungscharakter*), comme si un "étant" rencontré de prime abord se chargeait après coup d'"aspects" (*"Aspekte"*), ou comme si une matière du monde de prime abord sous-la-main (*vorhandener Weltstoff*) recevait une "coloration subjective" (*"subjektiv gefärbt"*). Une interprétation ainsi orientée perd de vue que, pour être exacte, il faudrait que l'étant fût d'abord entendu et découvert comme du pur sous-la-main (*das Seiende zuvor als pures Vorhandenes verstanden und entdeckt sein*) qui, ensuite, devrait garder la primauté et le commandement au fur et à mesure que l'usage découvrirait et s'approprierait le "monde" (*in der Folge des entdeckenden und aneignenden Umgangs mit der "Welt" Vorrang und Führung haben müßte*). Mais pareille conception répugne déjà au sens ontologique du connaître (*ontologischen Sinn des Erkennens*) qui, comme nous l'avons mis en évidence, est un mode *fondé* de l'être-au-monde (fundierten *Modus des In-der-Welt-seins*) » (*SZ*, §15, p. 71, trad. E. Martineau).

Les trois premières phrases différencient le mode d'être du *Vorhandenes* du mode d'être de l'objet en tant que lié à la subjectivité. Le lexique employé (*Auffassung*, *Aspekte*) nous fait penser à Husserl. De surcroît, la dernière phrase nous met en garde contre une conception du *vorhanden* à titre de chose subsistant à l'état d'autonomie, pour autant que cette conception implique l'abstraction du monde, lequel, pourtant, conditionne la découverte du *vorhanden*. Et l'on est mis en garde contre une telle abstraction du monde, même si l'on concède que le *zuhanden* se fonde dans le *vorhanden* découvert avant toute utilisation. Parce que, d'une part, le *vorhanden* est découvert dans les limites de la vie pratique et que, d'autre part, il est découvert comme le lieu d'accueil d'une *détermination* qui lui assure le mode d'être-à-portée-de-la-main[52]. Or le *vorhanden*, en tant que chose « en soi », est saisi sous le prisme de sa place au monde ambiant. Et le monde ambiant n'est justement pas la somme des étants intramondains. Le monde ambiant est la temporalisation de la coappartenance du monde et du *Dasein*, lequel, préoccupé des étants qui ne sont pas lui, les laisse apparaître, en faisant apparaître le monde, et non un "monde" artificiel, en tant que leur condition de possibilité.

On prolonge, par cette analyse de l'extrait d'*Être et Temps*, la réflexion de P. Ricœur : « Il est temps de se souvenir que, si l'être-là ne se comprend pas lui-même selon les catégories de l'être donné et de l'être maniable, en revanche, il n'est au monde que par le commerce qu'il

[52] On a en vue la suite du texte cité : « Dieses dringt erst *über* das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor. *Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es "an sich" ist*. Aber Zuhandenes "gibt es" doch nur auf dem Grunde von Vorhandenem. Folgt aber — diese These einmal zugestanden — hieraus, daß Zuhandenheit ontologisch in Vorhandenheit fundiert ist ? » — « C'est seulement *en passant par* l'étant à-portée-de-la-main dans l'usage et en le *dépassant* que le connaître peut aller jusqu'à dégager l'étant en tant que sans plus sous-la-main. *L'être-à-portée-de-la-main est la détermination ontologico-catégoriale de l'étant tel qu'il est "en soi"*. Et pourtant, dira-t-on, de l'à-portée-de-la-main, il "n'y en a" que sur la base du sous-la-main. Mais s'ensuit-il — si l'on concède la thèse — que l'être-à-portée-de-la-main soit ontologiquement fondé dans l'être-sous-la-main ? » (*SZ*, p. 71). La différenciation entre *vorhanden*/*zuhanden* nous fait penser à distinction aristotélicienne *puissance*/*acte*. En outre, le *vorhanden* correspondrait à l'adjectif πρόχειρος, — « qui est sous la main », « qui est à la portée de tous », *d'où* « simple, naturel, usuel, facile », selon Bailly — tandis que le *zuhanden* à ὑποχείριος, — « qui est sous la main », « qui est sous la dépendance de, soumis à », selon Bailly. Notons que la préposition *zu* signifie « à ; vers ; dans ; sur », tandis que ὑπό, « sous ». Ὑποχείριος, considéré par rapport à πρόχειρος, désignerait l'étant placé sous le pouvoir de l'homme, une fois son usage déterminé et en vertu de cette détermination. On revient au terme *vorhanden* au Chapitre V.

entretient avec ces choses dont la catégorisation ne doit pas à son tour être perdue de vue. L'être-là existe auprès (*bei*) des choses du monde, comme il existe avec (*mit*) autrui »[53].

Le concept de *vorhanden*, et la préoccupation (*Besorgen*) comme mode d'être du *Dasein* existant auprès des choses, nous conduisent à la problématique du temps-du-monde (*Weltzeit*), qui est, en partant de cette définition générale, « le temps de la préoccupation » (*die besorgte Zeit*, *SZ*, p. 422). Or, le temps-du-monde n'est ni le temps objectivé qu'indique la montre, ni le temps se réalisant dans un sujet, mais il est la condition de possibilité du temps de la montre et se fonde dans la temporalité du *Dasein*, qui, à travers sa relation avec les choses, date le temps, en mesure l'extension, le publie, et lui donne une signification en fonction de ses préoccupations[54]. M. Haar présente le temps-du-monde en tant que condition de possibilité du temps objectivé ainsi que de l'intratemporalité : « Le *temps-du-monde* — différent du temps objectif scientifique exprimé par des coordonnées objectives universelles strictement mesurables — se situe nécessairement *en dehors de tout processus de la nature*. Le *temps-du-monde* est permanent, constant, égal à soi, il n'est *ni éphémère* comme la couleur des jours, *ni subjectif* comme mes impressions quotidiennes, *ni objectif*, comme l'heure donnée par l'Observatoire. Celle donnée par l'Horloge parlante se situe à la limite où le *temps-du-monde* évolue vers une objectivité abstraite indépendante des préoccupations et des occupations »[55]. Or le temps-du-monde détermine le sens temporel de la rencontre du *Dasein* avec l'étant intramondain et de sa préoccupation à l'égard de cet étant, aussi bien qu'il conditionne la conception scientifique du temps. Le temps-du-monde appartient originellement à la temporalité du *Dasein*, pour autant que le monde n'est ni l'espace, ni la nature, ni la somme des étants, mais une détermination essentielle de l'être temporel du *Dasein*, qui est ainsi « mondain » (*weltlich*), par opposition aux autres étants qui, « appartenant au monde » (*weltzugehörig*), sont « intramondains » (*innerweltlich*). La temporalité du *Dasein*, comme elle

---

[53] P. Ricœur, *Temps et récit. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 150.

[54] D'après *SZ*, §80, et les *Grundprobleme*, §19, les moments structurels du temps-du-monde, qui se temporalisent à titre d'intratemporalité, sont : 1) databilité (*Datierbarkeit*), 2) extension (*Gespanntheit*), 3) publicité (*Öffentlichkeit*), 4) significativité (*Bedeutsamkeit*).

[55] M. Haar, « Le moment (καιρός), l'instant (*Augenblick*), et le temps-du-monde (*Weltzeit*) [1920-1927] », in : *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 85. M. Haar renvoie à *SZ*, p. 419, et l'on ajoute ses parallèles tirés des *Grundprobleme*, p. 359-360 et p. 335.

se manifeste dans sa préoccupation à l'égard des étants intramondains, temporalise les moments structurels du temps-du-monde qui se constitue en une intratemporalité (*Innerzeitigkeit*) qui, elle, exprime le temps dans les limites duquel a lieu la préoccupation[56].

On passe ainsi du temps-du-monde à l'intratemporalité, et de celle-ci à la conception physique du temps, qui consiste dans « le nivellement et le recouvrement du temps du monde — et ainsi de la temporalité en général » (*Nivellierung und Verdeckung der Weltzeit und damit der Zeitlichkeit überhaupt*, *SZ*, p. 424). Heidegger rend compte du passage de l'intratemporalité au concept de temps comme il a été thématisé par Aristote pour la première fois dans le contexte de la fondation d'une science portant sur la nature, en considérant que ce concept n'explicite que l'intratemporalité en termes de mesure, parce que le calcul du temps de la préoccupation permet de déterminer la manière dont nous avons à chaque fois besoin du temps. Il est intéressant de remarquer que Heidegger ramène une explication du temps intégrée dans l'étude de la nature et du mouvement aux usages de la vie courante, comme si la compréhension du temps devait absolument trouver son point de départ dans la compréhension de l'homme. C'est aussi parce qu'il envisage la conception aristotélicienne à travers le prisme de la vie pratique qu'il la caractérise comme « vulgaire ». Cette caractérisation fait signe vers une conception du temps, qui serait publiée, c'est-à-dire popularisée[57].

Mais l'on observe également que le concept de temps-du-monde, lié à la mondanéité et à la temporalité du *Dasein*, acquiert un intérêt particulier, parce qu'il constitue la solution de Heidegger à l'opposition entre un temps objectif et un temps subjectif. À plus forte raison que l'intratemporalité elle-même s'enracine dans la temporalité originelle *ekstatico-horizontale* du *Dasein*. L'objectif que Heidegger vise à travers sa thématisation du concept de temps-du-monde ressort quand on la compare à celle de Husserl. R. Bernet opère une telle comparaison, et écrit : « Pour Husserl, "temps du monde" veut dire "temps objectif", c'est-à-dire temps de la réalité naturelle et causale. Heidegger, en revanche, comprend le "temps du monde" comme l'unité des horizons "ekstématiques" de la temporalité. L'horizon englobant du temps du monde se schématise selon la forme que prend l'unité ekstatique des ekstases temporelles. » R. Bernet en conclut : « Pour Heidegger, le temps du monde est donc loin d'être le résultat objectif et dérivé

[56] *SZ*, p. 420 : « Die Zeitlichkeit als ekstatisch-horizontale so etwas wie *Weltzeit* zeitigt, die eine Innerzeitigkeit des Zuhandenen und Vorhandenen konstituiert. »

[57] La remarque sur le sens du mot « vulgaire » est faite par E. Martineau qui caractérise ainsi les ἐξωτερικοὶ λόγοι du ch. 10, qui sont « destinés à circuler », *op. cit.*, p. 104.

d'une temporalité originaire, subjective et constitutive comme le voudrait Husserl. En tant que condition de possibilité temporelle de la transcendance, le temps du monde détermine le sens "temporel" (*temporal*) de l'être de tous les étants, qu'ils soient Dasein, choses données (*vorhanden*), ou choses disponibles (*zuhanden*) »[58]. Mais dans la mesure où le temps-du-monde, « en tant que condition de possibilité temporelle de la transcendance », se temporalise par la temporalisation du *Dasein*, on comprend que toute chose reçoit son sens de la relation que le *Dasein* entretient avec elle, sans pour autant que celle-ci se constitue en objet pour lui.

À la lumière de l'analyse amorcée dans le cadre d'*Être et Temps*, autour du concept de temps-du-monde, on peut saisir le sens de la critique de la conception aristotélicienne du temps thématisée dans le cadre des *Grundprobleme*. En effet, Heidegger revient au temps-du-monde pour examiner sous ce prisme le temps selon Aristote. Il écrit :

> « Le temps, comme temps opportun-inopportun (*als rechte Zeit und Unzeit*), a pour *caractère* la *significabilité* (Charakter der Bedeutsamkeit), c'est-à-dire ce trait qui appartient au monde comme monde en général. C'est pour cette raison que nous désignons sous le nom de *temps-du-monde* le temps avec lequel nous comptons, celui que nous nous laissons (*die Zeit, mit der wir rechnen, die wir uns lassen*). Ce qui ne veut pas dire que le temps que nous pouvons lire sur une montre (*die Zeit, die wir an der Uhr ablesen*) est quelque chose de présent-subsistant (*Vorhandenes*) au sens des choses intramondaines (*innerweltlichen Dinge*). Nous savons en effet que le monde n'est rien de subsistant (*die Welt ist nichts Vorhandenes*), qu'il ne relève pas de la nature (*nicht Natur*), mais est ce qui rend d'abord possible la découverte de la nature (*das, was Entdecktheit von Natur erst möglich macht*). C'est pourquoi il ne faut pas déterminer, comme c'est pourtant souvent le cas, ce temps comme temps de la nature ou temps naturel (*Es ist deshalb auch nicht angebracht , diese Zeit, wie es oft geschieht, als Naturzeit oder als naturhafte Zeit zu bezeichnen*) » (*GA* 24, §19, p. 370).

Comme l'avait signalé *Être et* Temps, §§80-81, le temps de la préoccupation est doué d'un sens dont la manifestation est conditionnée par le temps-du-monde que le *Dasein* mondain préoccupé temporalise en le mesurant, de sorte que le temps mesuré est caractérisé comme

[58] R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 213.

opportun ou inopportun à l'égard de ce qui est visé dans la préoccupation. Les *Grundprobleme* précisent que le temps mesuré à l'aide de la montre n'est pas *vorhanden*, parce qu'il n'est pas une chose que l'on utilise à sa guise. Comme le monde n'est pas *vorhanden* mais une détermination du *Dasein*, le temps de la montre dérive du temps-du-monde qui appartient à la constitution temporelle du *Dasein*. Mais qu'est-ce-que « le temps que nous lisons sur une montre » (*die Zeit, die wir auf der Uhr ablesen*) ? Et comment en tant que temps mesuré dérive-t-il du temps-du-monde ? Et pourquoi, en fin de compte, est-il un temps dérivé ?

Heidegger se donne l'appui de la conception aristotélicienne du temps pour mettre en relief l'idée que le temps de la montre tire sa subsistance de l'âme. Il écrit :

> « Le temps est l'avant et l'après pour autant qu'ils sont nombrés. En tant que nombré, il n'est pas un étant déjà présent-subsistant en soi (*Als das Gezählte ist sie nicht ein vordem Ansich-vorhandenes*). Le temps n'est pas indépendamment de l'âme (*Die Zeit ist nicht ohne Seele*). Mais s'il est vrai qu'il dépend de la numération des nombres, il n'en résulte pas pour autant qu'il est dans l'âme quelque chose de psychique. Il est simultanément ἐν παντί, partout, ἐν γῇ, sur la terre, ἐν θαλάττῃ, sur la mer, ἐν οὐρανῷ, dans le ciel. Le temps est partout et cependant nulle part, et encore uniquement dans l'âme (*Überall ist die Zeit und doch nirgends und doch nur in der Seele*) » (*GA* 24, §19, p. 360).

Le temps de la montre renvoie au dénombrement de l'antéro-postérieur effectué par l'âme à la temporalité de laquelle appartient le temps-du-monde, si bien qu'« il n'est faut pas déterminer, comme c'est souvent le cas, ce temps comme temps de la nature ou temps naturel ». Parce que la source *où* jaillit ce temps est l'âme. Or ni le temps-du-monde ni le temps de la montre ne s'identifient au temps de la nature, si l'on admet que le temps est originellement ce qui caractérise l'existence de l'âme. Heidegger s'approprie la leçon d'Aristote en liant la problématique de l'universalité du temps à la problématique de son existence, cette dernière explicitée en termes de mode d'être, de sorte que le temps existant comme nombre n'existe nulle part ailleurs mais « uniquement dans l'âme ». Pourtant, Aristote avait lié la problématique de l'universalité, à l'aporie concernant la nature du temps, pour mettre en relief la relation entre le temps et le mouvement. Heidegger de son côté ne dit pas qu'il n'existe qu'une âme omniprésente qui serait ainsi universelle. Mais la problématique de l'universalité du temps en tant que le même pour tout mouvement particulier (cf. 218b10-13) implique la détermination d'une unité de mesure aussi universelle que le temps mesuré. Or suivant l'interprétation de

Heidegger, le mouvement se trouve placé en deuxième position, ou plutôt, il se trouve dépouillé de son statut de critère déterminant l'unité de mesure valable pour le temps mesurable de tout mouvement.

Finalement, Heidegger critique Aristote, non pas d'avoir thématisé le temps de la montre, mais d'avoir perdu de vue sa dépendance à l'égard du temps-du-monde. Il conclut son analyse sur la *significabilité* (*significativité* selon Martineau) avec ces mots :

> « Il n'y a pas de temps naturel dans la mesure où le temps appartient toujours au *Dasein*. Mais il y a par contre un temps-du-monde. Nous nommons temps-du-monde le temps dans la mesure où il comporte ce caractère de *significabilité*, qui est passé sous silence dans la définition aristotélicienne et plus généralement dans la détermination traditionnelle du temps » (*GA* 24, §19, p. 370)[59].

« ... le temps appartient toujours au *Dasein* » ... parce que « l'"essence" du *Dasein* réside dans son existence » (*Das "Wesens" des Daseins liegt in seiner Existenz*, *SZ*, §9, p. 42)[60]. « La

---

[59] *GA* 24, §19, p. 370 : « Es gibt keine Naturzeit, sofern alle Zeit wesentlich zum Dasein gehört. Wohl aber gibt es eine Weltzeit. Wir nennen die Zeit deshalb Weltzeit, weil sie den Charakter der *Bedeutsamkeit* hat, der in der Aristotelischen Zeitdefinition und überhaupt in der traditionellen Zeitbestimmung übersehen ist. »

[60] *Note sur l'*existentia. Le verbe *exsisto* (*existo*), — composé du préverbe *ex-* et de *sisto* (« (se) placer, (s') arrêter, se présenter, (faire) comparaître, consolider) —, signifie littéralement « se dresser hors de, s'élever, sortir de terre, surgir ». Heidegger revisite le concept d'*existentia*, que la tradition associait à l'être non qualifié, et le différenciait ainsi du concept de *substantia*, lequel désignait l'être qualifié. J.-F. Courtine nous dit que « le premier, semble-t-il, à utiliser le substantif *huparxis*, attesté dans la Septante, est Philon d'Alexandrie (vers 20 av. J.-C. - 41 apr. J.-C.) ». Comme le mot ὕπαρξις est employé par Philon relativement à Dieu qui est inaccessible à la connaissance humaine, J.-F. Courtine observe que « l'invention de Philon présuppose une distinction bien tranchée entre l'*ousia*, l'essence de quelque chose, ce qu'elle est — ou, mieux, "ce que c'est que d'être *x*" —, et l'*huparxis* ». Mais le latin *existentia* traduisant ὕπαρξις, ainsi que l'abstrait *existentialitas*, n'apparaissent que lors du IVe siècle, chez Marius Victorinus en premier, qui thématise la différence entre l'*existentia*, définie comme « l'être même et seul », et la *substantia*, qui « non seulement a l'être, mais elle est aussi un quelque chose de qualifié » (*Candidi Epistola*, 2, 18-22). Dans *Adversus Arium*, I, 30, 22, Marius Victorinus définit l'*existentia* comme « *praeexistens subsistentia* », que P. Hadot traduit par « fondement initial préexistant à la chose elle-même ». Mais d'autre part, bien qu'avec Philon l'ὕπαρξις soit rapportée à Dieu, comme le signale J.-F. Courtine, « en rigueur de termes, ce n'est jamais à Dieu que revient l'existence [...] mais à la créature dont il est quasi redondant d'affirmer qu'elle existe », et qui, « avant d'exister, n'a qu'un être d'essence (*esse essentiae*), qui relève du possible ». Cette nouvelle distinction entre *existentia* et *essentia*, c'est Gilles de Rome (1247-1316), qui l'a expressément introduite et qui

primauté de l'existence » (*der Vorrang der "existentia"*, *SZ*, p. 43), constitutive de l'essence du *Dasein* (*liegt*), qui va de pair avec sa liberté comprise comme *mienneté* (*Jemeinigkeit*), et qui fait qu'il n'est pas *vorhanden*, n'est pas saisie à partir d'une qualité que le *Dasein* uniquement possèderait, mais à partir du pouvoir du *Dasein* de posséder telle ou telle qualité, si bien qu'il existe en tant qu'il « *est* à chaque fois sa possibilité » (*Dasein* ist *je seine Möglichkeit*, *SZ*, p. 42). La tradition est renversée non pas tellement pour avoir associé l'*existentia* à l'être purement et simplement, mais pour avoir omis de la thématisation de l'*existentia* la référence à son pouvoir-être-tout (*Ganzseinkönnen*), constitutif aussi bien de ce qu'elle est, que de ce qu'elle a été. Or la primauté de l'existence et la primauté de l'avenir (*der Vorrang der Zukunft*, *SZ*, §65, p. 329) s'impliquent réciproquement, car le *Dasein* existe *« hors-de-soi »* (*« Außer-sich »*, *SZ*, p. 329), de sorte que son essence réside dans son « à-être » (*Zu-sein*, *SZ*, §9, p.42)[61], en vue de revenir vers soi (*Zurück auf*, *SZ*, p. 328), en se comprenant. Si bien que dans la libération des possibilités du *Dasein* se manifeste nécessairement son avenir

---

dans les *Theoremata de esse et essentia*, XIII, écrit : « Les choses existent donc grâce à un être surajouté à l'essence ou à la nature. Par où l'on voit clairement comment diffèrent l'étant, entendu pour soi, et l'existant. » — « *Existunt ergo res per esse superadditum essentiae vel naturae. Patet itaque quomodo differat ens per se acceptum et existens.* » Or l'*existentia* est maintenant comprise à titre de « complément de l'essence » (*essentiae complementum*). Ainsi, le possible caractérise l'essence, alors que l'existant créé actuel se tient, *sisto*, en tant que référé à une origine, *ex*, dont il tient, *ex-sisto*. Et l'on remarque que la signification lexicale de l'*exsisto* est revue à la lumière de la distinction entre *existentia* et *essentia*. Cf. « Essence », in : *Vocabulaire européen des philosophies*, dir. B. Cassin, Seuil-Le Robert, Paris, 2004, p. 402-405. Ces glissements sémantiques permettent de saisir le sens de la critique de Heidegger à l'égard de l'acception traditionnelle de l'*existentia*. Car ce terme, suivant les distinctions aussi bien entre *existentia* et *substantia* qu'entre *existentia* et *essentia*, désigne en dernière instance un étant qui subsisterait à la manière d'un *Vorhandenes*, un étant disposé pour être qualifié, qui ne s'appartient pas, et dont la valeur est déterminée en fonction de son utilité. Or Heidegger procède à la réévaluation du sens du mot *existentia*, du moment où il reconnaît « la primauté de l'"*existentia*" sur l'*essentia* » (*SZ*, p. 43), et voit dans cette primauté une détermination de l'être du *Dasein*.

[61] On rend *Zu-sein* par « à-être », plutôt que par « (avoir) à-être » qui est la traduction consacrée, pour souligner le sens temporel du *zu* faisant signe vers l'avenir en tant que dépossession de soi. De sorte que l'on lie l'analyse du *Zu-sein* (§9) et celle du *Zukunft* (§65), sous l'optique de l'ouverture du *Dasein* qui n'existe que comme projet, se précédant nécessairement lui-même. À propos du terme *Zukunft*, J. Greisch remarque : « Ce n'est pas en décomposant mécaniquement le lexème *Zukunft* en deux morphèmes : *Zu* et *Kunft* qu'on obtient le sens existential de cette advenue. Au contraire, ce n'est que parce que le phénomène existential du souci implique le primat de l'advenue que cette décomposition lexicale a un sens », *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994, p. 320. C'est le « primat de l'advenue » qu'exprime le *Zu-sein* pris comme synonyme de l'*Existenz*.

en tant que condition de libération. Dit d'une autre façon, l'« à-être » est constitutif de l'essence de l'homme (*Das "Wesen" dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein*, *SZ*, §9, p. 42), si bien que l'homme ne saurait être adéquatement compris qu'à travers le prisme de la temporalité que son existence comme pouvoir-être présuppose[62].

La compréhension de l'essence à la lumière de l'existence permet de rendre compte de l'importance que Heidegger accorde à l'aporie sur l'existence du temps sans pour autant oublier l'aporie sur sa nature, qu'il énonce de manière distincte (*Die zweite Frage lautet*). En effet, Heidegger thématise aussi bien le maintenant, on le verra au Chapitre II, que le mouvement, on le verra au Chapitre IV de la présente étude. Mais est-ce que la compréhension du temps via la temporalité, qui caractérise l'existence humaine en tant que telle, c'est-à-dire essentiellement, légitime la mise hors circuit, et de façon définitive, d'un quelque chose que l'on pourrait déterminer comme « temps de la nature ou temps naturel » ? Au sens du temps qui intervient nécessairement dans le déroulement des processus naturels, — auquel cas, ou bien on met provisoirement hors circuit l'homme, ou bien, ce qui est le cas d'Aristote, on prend définitivement l'homme comme membre de la nature. Parce que le renouvellement cyclique des saisons, la diversification des espèces par la prolifération différenciée des individus, l'avancement du tout en direction du bien, présupposent le temps à titre de périodicité ou d'irréversibilité, — on reste à la leçon d'Aristote en posant la question en ces termes.

Et Heidegger voit bien l'écueil, et l'impasse à laquelle conduit la réduction du temps à l'homme. Et il se précipite d'ajouter : « Mais il y a par contre un temps-du-monde » (*Wohl aber gibt es eine Weltzeit)*. Le temps-du-monde appartient à la constitution temporelle du *Dasein*, parce que le *Dasein* existe facticement auprès des choses en tant qu'être-au-monde. Si bien que son mode d'être, vis-à-vis du monde, a le caractère de la préoccupation. Et dans la préoccupation, le *Dasein* se comprend lui-même en son être à partir de l'étant et de l'être de l'étant qu'il n'est pas lui-même, en donnant du sens aussi bien au temps de la préoccupation, qu'à l'étant qu'il n'est pas lui. Il faut examiner de près l'argument de Heidegger, fondé sur la notion de temps-du-monde, car son argument est une réponse au problème de la souveraineté

[62] Nous avons également en vue le passage de *SZ*, §4, p. 12 : « Et comme la détermination d'essence (*Wesensbestimmung*) de cet étant ne peut être accomplie par l'indication d'un *quid* réal (*nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann*), mais que son essence consiste bien plutôt en ceci qu'il a à chaque fois à être son être en tant que sien (*sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat*), le titre *Dasein* a été choisi comme expression ontologique pure pour désigner cet étant. »

du sujet. On met entre parenthèses notre questionnement sur la manière dont on doit comprendre la subjectivité et son pouvoir, mais on y revient.

T. Kisiel met en relief la tension qui détermine la facticité du *Dasein*, entre son souci de posséder l'étant qu'il n'est pas et son souci de se posséder lui-même. Il écrit : « L'existence est ainsi retournée en sa facticité et devient ce qui commande toute l'étendue du souci, maintenant pris dans une tension entre avoir et ne pas avoir, et comprenant la tendance immobilisante de la déchéance qui pour ainsi dire me possède, mais davantage au sens de l'adonnement décadent à la possession qu'à celui de la tâche transcendante d'un avoir-à-être. » De sorte que dans la facticité du *Dasein* se manifeste l'antinomie entre la possibilité de posséder l'étant et l'impossibilité de se posséder soi-même. Comme le dit T. Kisiel : « Et cet avoir-à-être se révèle n'être pas quelque chose que nous avons, une possession sûre, mais quelque chose que nous sommes de manière temporelle »[63].

Ces considérations sur l'« à-être » temporel nous conduisent nécessairement à la distinction qu'opère Heidegger au niveau du pouvoir-être, en tant qu'authentique ou non, que nous mettons pour le moment entre parenthèses. Car dans tous les deux cas, l'« à-être » présuppose la coappartenance du monde et du *Dasein*, pour autant que le *Dasein* n'existe comme pouvoir-être qu'en tant qu'être-au-monde. C'est la notion de la constitution mondaine du *Dasein* qui prépare le dépassement de l'opposition du sujet et de l'objet, lequel ne devient effectif qu'avec la thématisation du sens de l'être comme tel, que le *Dasein* redécouvre à travers son « *auto*-compréhension », selon l'expression de J. Greisch, en se rapportant aux choses qui l'entourent.

J. Greisch observe que l'analytique de l'être-au-monde est la « première décision » de Heidegger quand il amorce l'interprétation du *Dasein* par rapport à la temporalité. Aussi s'interroge-t-il sur ce choix : « Après tout, on pourrait se poser la question suivante : pourquoi commencer par la découverte que je suis au monde, et non par la découverte de ma propre auto-affection (Michel Henry), ou la découverte, tout aussi primordiale, qu'"autrui me regarde" (E. Levinas) ? »[64]. Mais ce questionnement pris comme point de départ risquerait de réduire la recherche sur le temps, à peine inaugurée, à une investigation sur la subjectivité, dans la mesure où autrui en tant que « non-Moi » est un mode déterminé du « Moi » (*SZ*, §25, p. 116). En revanche, « le monde du *Dasein* est *monde commun* » (*Die Welt des Daseins ist* Mitwelt, *SZ*,

---

[63] « L'indication formelle de la facticité : Vers une "gramma-ontologie" heideggérienne du temps », in : *Études phénoménologiques*, 15, 29/30, 1999, p. 118-119.

[64] J. Greisch, *op. cit.*, p. 121.

§26, p. 118). Heidegger met en lumière le partage qu'implique le monde en tant que caractère constitutif du *Dasein*, si bien que son mode d'*être-Là-avec* (*Mitdasein*) se fonde dans son être-au-monde. Le monde est la détermination du *Dasein* qui rend possible aussi bien sa relation avec autrui que sa préoccupation à l'égard de l'étant intramondain, mais ces deux modalités de la facticité du *Dasein* sont irréductibles l'une à l'autre. Autrui n'est pas un étant prêt à l'emploi, mais il fait encontre dans le monde ambiant où le *Dasein* préoccupé se tient essentiellement. Heidegger écrit :

> « Le *Dasein* se comprend de prime abord et le plus souvent (*zunächst und zumeist*) à partir de son monde, et de même c'est à partir de l'à-portée-de-la-main intramondain que fait diversement encontre l'être-Là-avec d'autrui (*und das Mitdasein der Anderen begegnet vielfach aus dem innerweltlich Zuhandenen her*). Même lorsque les autres deviennent pour ainsi dire thématiques en leur *Dasein*, ils ne font pas encontre en tant que choses-personnes sous-la-main (*vorhandene Persondinge*), mais nous les rencontrons "au travail" (*"bei der Arbeit"*), c'est-à-dire, primairement, dans leur être-au-monde. Même si nous voyons l'autre "en train de ne rien faire" (*"bloß herumstehen"*), il n'est pas saisi comme chose-homme sous-la-main (*vorhandenes Menschending*), mais ce "ne rien faire" est un mode existential d'être (*existenzialer Seinsmodus*), celui qui consiste à côtoyer, sans préoccupation ni circon-spection, tout le monde et personne (*das unbesorgte, umsichtslose Verweilen bei Allem und Keinem*). L'autre fait encontre en son être-Là-avec dans le monde (*Der Andere begegnet in seinem Mitdasein in der Welt*) », (*SZ*, §26, p. 120).

L'analytique de l'être-au-monde, en rendant compte de la coexistence du *Dasein* et d'autrui, ainsi que du séjour du *Dasein* auprès des choses disposées en vue d'être utilisées, vise le dépassement aussi bien de la notion de subjectivité, qui conduit à la réduction de l'existant à la substance permanente, que la notion d'objectivité, qui conduit à la réduction du monde à une chose extérieure à l'existant. Autrement dit, sous l'optique de la distinction sujet/objet, l'existant ainsi que le monde sont traités à titre de *Vorhandenes*. L'analytique de l'être-au-monde inaugure la recherche sur le temps et conduit à l'examen de la préoccupation dans laquelle se manifeste la facticité du *Dasein*. Car le *Dasein*, se souciant des choses, s'oriente sur le temps et l'explicite en fonction de ses habitudes et de leur objectif. Dans la préoccupation ordinaire se manifeste le temps-du-monde en tant que condition de possibilité de la rencontre

du *Dasein* factice et de l'étant intramondain, si bien que le temps-du-monde n'est ni un temps psychique ni un temps physique. Ainsi, Heidegger dira au sujet de ce temps :

> « "Le temps" n'est sous-la-main ni dans le "sujet" ni dans l'"objet", il n'est ni "dedans" ni "dehors", et il est *"plus ancien"* que toute subjectivité et objectivité, parce qu'il représente la condition de possibilité même de ce "plus ancien" » (*SZ*, §80, p. 419)[65].

Le temps-du-monde n'est pas à proprement parler le temps de la préoccupation, mais il est la condition de possibilité du temps de la préoccupation *en tant qu*'explicité. Le temps de la préoccupation se temporalise à titre de présentification (*Gegenwärtigen*), attente (*Gewärtigen*), et rétention (*Behalten*) de l'étant intramondain. Aussi, ce temps est caractérisé par la *significabilité*, déterminée en fonction du degré de la disponibilité de cet étant. Car l'étant intramondain est saisi non seulement comme employable (*verwendbar*), selon un mode d'être avantageux pour le *Dasein*, mais aussi comme inemployable (*unverwendbar*), selon les modes d'être, désavantageux pour le *Dasein*, de dégradation/imposition (*Beschädigung/Auffallen*), défaillance/insistance (*fehlt/Aufdringlichkeit*), et obstruction/saturation (*« im Wege liegt »/ Aufsässigkeit*). La distinction des modes d'être de l'étant intramondain en tant que positifs ou négatifs par rapport au *Dasein* permet précisément de dégager l'appartenance de celui-là au monde. L'expérience d'être privé de l'étant intramondain plutôt que de le posséder, révèle encore au *Dasein* cet étant, mais cette fois-ci en son être-sans-plus-sous-la-main (*Nur-vorhandensein*), si bien qu'en vertu de cette rupture le monde s'annonce à titre de réseau de renvois entre outils (*Zeug*), autrement dit entre étants utiles, dont un manque. Inversement, la privation peut être saisie à titre de non-imposition, non-insistance, non-saturation, si bien que l'étant intramondain en vertu de sa non thématisation fait encontre en son « être-en-soi ». Heidegger peut en conclure que « l'être-en-soi de l'étant intramondain n'est saisissable ontologiquement que sur le fondement du phénomène du monde » (*SZ*, §16, p. 76). De cette façon Heidegger aurait déjà donné une première réponse adéquate au questionnement de Husserl sur l'intentionnalité de la conscience et l'origine de la donation du sens par la mise en

[65] *SZ*, §80, p. 419 : « "Die Zeit" ist weder im "Subjekt" noch im "Objekt" vorhanden, weder "innen" noch "außen" und "ist" *"früher"* als jede Subjektivität und Objektivität, weil sie die Bedingung der Möglichkeit selbst für dieses "früher" darstellt. »

évidence du statut du monde et de la coappartenance du monde et du *Dasein*, — et, on se permet de le dire, abstraction faite de la question du sens de l'être en général.

Indépendamment de ce problème qui nous occupera aux Chapitres IV et V de la présente étude, il ressort de l'analyse de l'étant intramondain que le temps de la préoccupation est investi d'un sens, tributaire du *pour quoi* (*wofür*) de l'employabilité de cet étant, si bien qu'il reçoit, de la part du *Dasein*, le statut du temps opportun ou inopportun. Le sens du temps de la préoccupation se temporalise avec la temporalisation du temps-du-monde qui rend possible la donation du sens au temps de la préoccupation, et qui appartient au *Dasein* pour autant que le monde le détermine quant à son existence.

La compréhension de l'existant s'effectue sous un double prisme : le temps et le monde, l'existant compris comme « à-être » (*Zu-sein*), et « être-à » (*In-sein*), respectivement. Mais encore une fois, avons-nous là un critère suffisant pour défendre la position selon laquelle « le caractère de *significabilité* est passé sous silence dans la définition aristotélicienne » ? Si le temps, tel qu'Aristote le thématise, était dépourvu de signification, alors l'ordre des nombres, qui jalonnent le mouvement en désignant ses limites successives, commencement et fin, et du rapport desquels résulte le nombre du temps, serait réversible. Or il ne l'est pas, de même que le commencement et la fin du mouvement.

Mais sans s'y attendre, on se rend compte, par là même, que ce qui permet de rapprocher la conception aristotélicienne du temps et la conception heideggérienne est le fait que toutes les deux conceptions définissent le temps à partir d'une propriété, laquelle aurait dû, plutôt que d'être présupposée, être déduite de sa définition : l'irréversibilité — autrement dit, une direction du temps qui se veut universelle. D'où la circularité qui menace toutes les deux conceptions : on part de la vitesse qui définit l'uniformité d'un mouvement qui définit l'unité de mesure des autres mouvements et du temps, ou bien, on part de la temporalité ekstatique qui définit l'être du *Dasein* qui se rapporte à l'être comme tel *et* au temps. Dans le premier cas, l'irréversibilité est présupposée par le mouvement ou changement, mais il y en a plusieurs types. Dans le second cas, l'irréversibilité est présupposée par le *Dasein*, mais le *Dasein* existe selon plusieurs modes d'être. Dans tous les deux cas, on définit le temps par référence à une norme posée comme principe d'irréversibilité, le mouvement du premier ciel ou bien l'être comme tel, et l'on commet une pétition de principe. Une définition du temps est alors impossible ?

Mais encore, c'est à la lumière de la notion d'irréversibilité que l'on peut appréhender comment s'unissent chez Aristote le savoir physique et la phénoménologie. Il s'agit d'une recherche physique parce que l'étude du temps est intégrée dans l'étude du mouvement qui manifeste la nature en tant que son principe et sa cause, et dont l'aspect quantifiable est le

temps. Si bien que l'étude du temps implique l'étude du mouvement du premier ciel en tant norme permettant de quantifier et de comparer une pluralité de mouvements. Il s'agit d'une recherche que l'on peut qualifier de phénoménologique : 1) parce que le mouvement pour Aristote est un caractère du corps, 2) parce qu'il est essentiellement une visée, de sorte qu'il est orienté conformément à sa finalité, 3) parce qu'Aristote tient compte également du statut de l'âme concernant la connaissance du temps, 4) parce qu'en partant de la capacité de la connaissance qui appartient à l'âme il procède à la description de la manière dont celle-ci connaît effectivement le temps, 5) parce que la thématisation du temps par Aristote ne s'épuise pas à la leçon sur le temps mais il y revient notamment dans le *De memoria* et le *De Anima*, 6) parce que la leçon telle qu'elle nous est parvenue demande d'être complétée par des textes intégrés surtout dans la *Métaphysique* et le *De Anima*, et portant sur les notions d'indivisibilité, d'unité et de contrariété, pour ne se borner qu'à ces aspects qui caractérisent le mouvement et qui sont révélés par le mû, 7) parce qu'Aristote reconnaît la complémentarité entre l'homme percevant et la chose perçue.

Nous lisons la leçon sur le temps à travers deux prismes que nous combinons, le prisme de la physique et le prisme de la phénoménologie. Et celui qui a fourni à l'étude des textes de la philosophie ancienne, notamment ceux d'Aristote mais aussi ceux des présocratiques, l'appareil phénoménologique comme méthode d'approche et de travail, c'est Heidegger. Ainsi, nous voyons en Aristote aussi bien un physicien qu'un phénoménologue. Nous évitons consciemment le terme de « préscientifique » pour qualifier la recherche sur le monde naturel et sur le temps, telle qu'elle a été réalisée par Aristote, parce que c'est lui le fondateur de la physique en tant que domaine du savoir humain. Ce qui signifie que pour Aristote la nature peut être thématisée et connue. Mais nous évitons ce terme aussi, et indépendamment du cas d'Aristote, parce qu'il introduit subrepticement la discontinuité dans l'histoire du savoir humain sur la nature. À travers notre lecture de la leçon nous pensons être en mesure de formuler une première réponse au problème de la polarité entre le temps thématisé par la physique, l'astronomie, la biologie, la géologie, d'une part, et le temps thématisé par la phénoménologie, de l'autre, comme ce problème a été mis en évidence par P. Ricœur.

Dans le cadre de sa contestation de la dérivation par nivellement du temps selon Aristote à partir de la temporalité originaire du *Dasein* par l'intermédiaire du temps de la préoccupation, et de sa caractérisation comme « vulgaire », P. Ricœur écrivait : « L'antériorité logique et ontologique assignée par Aristote au mouvement par rapport au temps me paraît incompatible avec toute tentative de dérivation par nivellement du temps dit vulgaire à partir du temps de la préoccupation. *Être quelque chose du mouvement et être quelque chose du Souci me paraissent*

constituer deux déterminations inconciliables dans leur principe. L'"historial-monde" masque seulement l'abîme qui se creuse entre le présent et l'instant. On ne comprend pas comment ni pourquoi l'historialité des *choses* de notre Souci s'affranchirait de celle du Souci lui-même, si le pôle monde de notre être-au-monde ne développait pas un temps lui-même *polairement* opposé au temps de notre Souci, et si la rivalité entre ces deux perspectives sur le temps, enracinées l'une dans la mondanité *du* monde, l'autre dans le "*là*" de *notre* manière d'être-au-monde, n'engendrait pas l'aporie ultime de la question du temps pour la pensée. Ce droit égal du temps vulgaire et du temps phénoménologique, au sein de leur confrontation, s'affirme avec une insistance particulière si, ne se bornant pas à ce que les philosophes ont pu dire sur le temps, à la suite (ou non) d'Aristote, on veut bien prêter l'oreille à ce que disent les scientifiques et les épistémologues les plus attentifs aux développements modernes de la théorie du temps »[66].

Si l'on y prête attention, comme P. Ricœur nous incite à le faire, trouverons-nous un indice de réponse fiable à notre questionnement sur l'existence du temps, et sur la manière dont il se rapporte à l'existant et l'existant à lui ? La réponse est soumise à des conditions. La fiabilité n'implique pas la constance. La réponse en tant qu'énoncé, est nécessairement délimitée, en tant qu'effet de la pensée, se situe en deçà de celle-ci, et considérée dans son unité, s'avère insuffisante pour embrasser la totalité des aspects d'un problème. D'autant plus que chacun de ces aspects est relatif au prisme à chaque fois adopté, qui détermine, en tant que prisme, la manière même dont le problème sera posé et qui, pour cette même raison, est susceptible d'être remplacé. Toute réponse est essentiellement question, de sorte que son actualité et sa nouveauté résident dans l'exactitude des arguments, toujours relatifs parce que précaires, qui la fondent en tant que question.

En 1964, R. Feynman avait donné une série de conférences, les « Messenger Lectures », à l'Université Cornell. Les sept textes ont été réunis dans le livre *La nature de la physique*. Comme il est précisé dans l'« Avant-Propos », « ces conférences étaient destinées à un auditoire d'étudiants désireux d'accroître leur connaissance générale de la science ». Parmi ces conférences il y en a une intitulée « La distinction entre le passé et le futur ». Le problème est l'irréversibilité qui caractérise les phénomènes macroscopiques. En effet, les lois physiques, comme la loi de la gravitation, ne rendent pas compte de l'irréversibilité en tant que propriété spécifiquement temporelle, dans la mesure où les résultats qui découlent de l'application des lois sont indépendants de la notion de flèche du temps que pourtant nous expérimentons, de telle sorte que les lois concernant la valeur « temps » sont aussi bien exactes que réversibles.

[66] P. Ricœur, *op. cit.*, p. 164.

Nous n'avons pas la prétention de pouvoir thématiser ces problèmes aussi complexes que vastes. Nous espérons pouvoir cerner le problème de l'irréversibilité temporelle de façon suffisamment exacte et avec attention, dans les limites de cette étude sur Aristote et Heidegger.

Mais Feynman conclut sa conférence avec ces mots : « Quelle est l'extrémité la plus proche de Dieu, si vous me permettez une métaphore religieuse ? La beauté et l'espoir, ou les lois fondamentales ? Ce qu'il faut dire, je pense, c'est bien sûr qu'on doit considérer l'ensemble des interconnexions structurelles ; et que toutes les sciences, et pas seulement les sciences, mais tous les efforts intellectuels, tendent à révéler les connexions dans la hiérarchie, à relier la beauté à l'histoire, l'histoire à la psychologie humaine, la psychologie au fonctionnement du cerveau, le cerveau aux impulsions nerveuses, l'impulsion nerveuse à la chimie, et ainsi de suite, vers le haut et vers le bas, dans les deux sens. Mais aujourd'hui, et il ne servirait à rien de prétendre le contraire, nous ne pouvons pas encore assumer complètement la liaison d'un bout à l'autre, car nous ne faisons que commencer à percevoir cette hiérarchie relative. Et je crois qu'aucune des deux extrémités n'est plus proche de Dieu. Se tenir à l'un des bouts, et ne poursuivre son chemin que dans cette direction, espérant y trouver la compréhension complète, est une erreur. Rester du côté du mal, de la beauté, de l'espoir, ou rester du côté des lois fondamentales, croyant par là arriver à une compréhension profonde de l'ensemble du monde, grâce à un seul de ces aspects, est une erreur. [...] La grande masse des travailleurs est entre les deux, reliant un maillon à l'autre, améliorant continuellement notre compréhension du monde, travaillant à partir des deux bouts et à partir du milieu, de sorte que petit à petit nous comprenons la hiérarchie des connexions de ce monde »[67].

L'aporie sur la manière d'exister du temps nous a permis de mettre en lumière trois paramètres d'étude de ce concept : le maintenant, le mouvement, l'homme. Ces trois paramètres structurent la leçon sur le temps : le maintenant est une détermination temporelle, le temps est une affection du mouvement, l'homme est aussi bien porteur qu'observateur du mouvement. Il est porteur parce qu'il n'y a pas de mouvement hors des choses, et dans la mesure où il perçoit le mouvement, l'homme est capable de dire le temps. Aussi, la compréhension du mouvement comme changement, et non seulement comme translation, est révélatrice de sa compréhension en tant qu'inséparable d'avec le corps. Car, comme il sera dit au chapitre 11, même un mouvement dans notre âme (ἐν τῇ ψυχῇ, l. 219a5-6), qui communique la vie au corps en s'unissant à lui (κοινωνία, *De An.*, I, 3, 407b18), suffit pour que nous percevions le temps.

[67] R. Feynman, « La distinction entre le passé et le futur », in : *La nature de la physique*, traduit de l'anglais (États-Unis) par H. Isaac, J.-M. Lévy-Leblond et Fr. Balibar, Paris, Seuil, 1980, p. 150.

Mais justement, en répétant V. Goldschmidt, « il n'y a là ni "idéalisme" [...], ni subjectivisme, ni psychologisme », car « c'est comme sensible commun que le temps est saisi, à la fois comme existant et comme nécessairement lié au mouvement »[68]. Il s'agit alors d'une application du procédé de l'induction qui s'appuie aussi bien sur la sensation que sur la mémoire, cette dernière rendant possible la reconnaissance et la rétention des similarités de diverses données sensibles, de l'accumulation desquelles résulte un seul jugement universel, en tant qu'applicable à tous les cas semblables (cf. *Mét.*, A, 1, 980a21 sqq.). Ce procédé permettra au début du chapitre 11 d'établir que le temps est quelque chose du mouvement. Mais le double caractère dont est investie la recherche d'Aristote sur le temps, — d'un côté, l'âme qui ressent le temps, de l'autre, l'induction à titre d'empathie ; d'un côté, le porteur du mouvement, de l'autre, l'observateur, identique au porteur —, nous mène à poser la question si l'on ne peut pas parler d'une *physique phénoménologique* chez Aristote ? Nous concluons le présent chapitre par cette question, qui accompagnera de façon discrète, en s'y intégrant graduellement, notre questionnement sur le maintenant et la différence, énoncé à la fin de l'exposition des apories (§3).

Nous le concluons aussi avec quelques dernières remarques sur la méthode de recherche employée par Aristote. Après l'exposition des apories et la réfutation des opinions et des thèses inexactes quant à l'existence et la nature du temps, l'induction introduit la recherche positive à son sujet. R. Bolton examine la différence entre le procédé inductif et la méthode dialectique, et ses observations nous permettent de rappeler le début de notre étude. Il écrit : « Dialectic starts and reasons exclusively from ἔνδοξα, that is, from the standing convictions either of everyone, or of most people, or of the wise — either all of the wise, or most of them, or the most famous (*Top.*, I, 1, 100a29 ff.). Scientific inquiry on the other hand starts from experience; and an item of experience as Aristotle describes it in *An. Post.* II, 19 and elsewhere need not be an ἔνδοξον — a standing conviction of the many or the wise. Items of experience may be ἔνδοξα, but they need not be. What is important for scientific starting-points is that they come from proper experience, not who accepts them »[69]. Ainsi, les arguments extérieurs, que l'on peut prendre pour des ἔνδοξα si l'on suit Simplicius, ne constituent pas un critère suffisant

[68] V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 27 et p. 28.

[69] R. Bolton, « Aristotle's Method in Natural Science », in : *Aristotle's Physics*, ed. L. Judson, Oxford, 1991, p. 11.

contre l'existence du temps. Aristote les mettra alors de côté pour se focaliser sur l'expérience du temps.

Chapitre II : Le phénomène temps : existence, manifestation, perception, intellection

§1. Introduction : existence, perceptibilité et perception du temps

Dans le cadre de l'exposé des apories sur l'existence et la nature du temps, Aristote a mis en relief les trois facteurs relatifs à son identification. D'une part, son existence est caractérisée par le fait qu'il est continu et qu'il peut, en tant que divisible, être délimité par deux limites, un antérieur et un postérieur. D'autre part, quant à sa nature, le temps paraît avoir un certain rapport avec le mouvement tout en se distinguant de celui-ci. Aristote avait conclu le chapitre 10 par l'assertion : « Qu'il ne soit donc pas un mouvement, c'est manifeste. Pour notre présent propos, ne faisons pas de différence entre mouvement et changement » (218b18-20). Cette assertion, constituée d'une double négation, est complétée par celle qui ouvre le chapitre 11 :

> « Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ γε μεταβολῆς. »
> « Cependant, il n'existe pas non plus sans le changement » (218b21).

Cette phrase exprime la priorité ontologique du mouvement ou changement sur le temps. Or ce qui est assumé comme point de départ de la recherche, c'est l'existence non-indépendante du temps à l'égard du mouvement, et l'on remarque qu'Aristote passe sous silence la question de savoir si le mouvement existerait sans le temps. Mais si l'on avait le choix, on aurait pu aussi bien admettre que c'est le mouvement qui dépend du temps. Aristote assume la primauté du mouvement et la montre négativement, non pas affirmativement, en disant que la non-perception du mouvement entraîne la non-perception du temps :

> « ὅταν γὰρ μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος. »
> « En effet, quand nous ne changeons pas de pensée, ou quand il nous échappe que nous changeons, il ne nous semble pas que du temps ait passé » (218b21-23).

Cette négation résulte de la première, que le temps n'existe pas sans le changement, c'est-à-dire de l'acception implicite de la priorité ontologique du mouvement. Mais exprimé sous forme affirmative, l'argument ne fonctionnerait pas. Car quelqu'un peut très bien percevoir le mouvement, sans pour autant se rendre compte du temps qui passe. Mais une chose qui est sûre, c'est que si nous ne percevons pas le mouvement, alors nous ne pouvons pas percevoir le temps.

Si, d'autre part, nous partons de l'existence ou de la perception du temps, alors nous risquons d'en faire dépendre l'existence du mouvement.

Nous répondons par ces remarques à la critique selon laquelle l'argumentation d'Aristote serait lacunaire. Comme D. Bostock énonce cette critique : « Nevertheless, he goes on (218b21-219a10), time is "not without movement", and in support of this claim he offers the argument that we notice that time has passed when and only when we notice that some movement has occurred. » Ce n'est pas tout à fait ce qu'Aristote dit, non pas au début de son exposé en tout cas. Mais en modifiant la prémisse d'Aristote de telle façon, D. Bostock conclut : « The premiss is false, and the argument is inadequate. The argument is inadequate because, of course, time may pass without our noticing it (as when we are asleep), and there is no obvious reason to think that during all that time there has been movement, even if we grant that when we do notice the passing of time that is because we notice some movement »[70]. Le ton affirmatif affaiblit l'argument qui non seulement devient inadéquat mais surtout ne prouve rien, ni à propos du temps ni à propos du mouvement. Contrairement à ces objections, V. Goldschmidt observe : « Mais la priorité, si l'on peut dire, du mouvement sur le temps n'a pas été directement prouvée : elle est assumée dès le départ (218b21- 23) : l'absence (ou la non-perception) de changement dans la pensée suffit à nous priver de l'expérience du temps, et il ne s'agit pas de se demander si le mouvement ne serait pas "quelque chose du temps" »[71].

Il est intéressant de lire la critique qu'O. Hamelin adresse à Aristote, car l'auteur tient compte de l'assomption inaugurale de la priorité ontologique du mouvement, exprimée sous forme de négation de l'existence indépendante du temps. Il écrit : « Et quand Aristote soutient qu'il n'y aurait pas de temps s'il n'y avait pas de changement, cette proposition qu'il ne saurait prouver, est, de plus un ὕστερον πρότερον manifeste. Comment en effet, pour prendre la sorte la moins complexe de changement, la présence d'un mobile en divers points de l'espace, peut-elle être autre chose qu'une contradiction et devenir un changement, sinon par la distinction d'un passé et d'un présent ? »[72]. Cette critique implique la réduction de l'existence du temps aux conditions de sa connaissance, et fait fond, en dernière analyse, sur l'acception du primat

[70] D. Bostock, « Aristotle's Account of Time », *Phronesis,* 25, 1980, p. 148.

[71] V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 28-29.

[72] O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, F. Alcan, 1907, p. 53.

de l'homme en tant que détenteur du sens de l'antéro-postérieur (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). Elle a comme conséquence la remise en question de la définition aristotélicienne du temps, en tant que circulaire. À cette étape de notre étude, on ne peut que dire que la définition n'est pas circulaire, ou si jamais elle est circulaire, ce n'est pas pour cette raison. Or on doit tenir compte de l'assomption de la primauté du mouvement, si bien que la possibilité de distinction entre le passé et le futur s'enracine dans la progression de celui-ci.

Et Aristote procède à la description de la façon dont l'âme perçoit effectivement le temps, moyennant le mythe des dormeurs de Sardaigne. Le mythe permet à Aristote de montrer : 1) la nécessité de délimiter le mouvement (ou changement) de chaque côté pour s'apercevoir du passage du temps, 2) que le temps est quelque chose du mouvement, 3) notre impuissance parfois à percevoir le temps. Il dit :

> « συνάπτουσι γὰρ τῷ πρότερον νῦν τὸ ὕστερον νῦν καὶ ἓν ποιοῦσιν, ἐξαιροῦντες διὰ τὴν ἀναισθησίαν τὸ μεταξύ. ὥσπερ οὖν εἰ μὴ ἦν ἕτερον τὸ νῦν ἀλλὰ ταὐτὸ καὶ ἕν, οὐκ ἂν ἦν χρόνος, οὕτως καὶ ἐπεὶ λανθάνει ἕτερον ὄν, οὐ δοκεῖ εἶναι τὸ μεταξὺ χρόνος. εἰ δὴ τὸ μὴ οἴεσθαι εἶναι χρόνον τότε συμβαίνει ἡμῖν, ὅταν μὴ ὁρίσωμεν μηδεμίαν μεταβολήν, ἀλλ' ἐν ἑνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ φαίνηται ἡ ψυχὴ μένειν, ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὁρίσωμεν, τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος. »
> « Car ils relient le maintenant précédent au maintenant suivant et en font un seul, effaçant l'intermédiaire à cause de leur absence de sensation. Ainsi, de même que, si le maintenant n'était pas autre mais le même et unique, il n'y aurait pas de temps, de même aussi quand on ne s'aperçoit pas qu'il est autre, il semble ne pas y avoir de temps intermédiaire. Si donc il nous arrive de ne pas croire qu'il y a du temps quand nous ne délimitons aucun changement, mais que notre âme paraît demeurer dans un état unique et indivisible, tandis que, lorsque nous percevons et délimitons un changement, alors nous disons qu'il s'est passé du temps, il est manifeste que le temps n'existe pas sans mouvement et changement » (218b25-219a1).

Ce n'est qu'à la fin du mythe, qu'Aristote affirmera la dépendance de la perception du temps, de la perception et la délimitation du mouvement (ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὁρίσωμεν, τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον). Par cette affirmation, Aristote explique à cette étape positivement les raisons de la non-perception du temps, laquelle est due non seulement à la non-

perception du mouvement mais aussi à la non-perception de l'altérité du maintenant (οὕτως καὶ ἐπεὶ λανθάνει ἕτερον ὄν, οὐ δοκεῖ εἶναι τὸ μεταξὺ χρόνος). Or la perception du maintenant paraît jouer un rôle non seulement au niveau de la perception du temps, mais aussi au niveau de la perception du mouvement en tant que délimité (ὅταν μὴ ὁρίσωμεν μηδεμίαν μεταβολήν, ἀλλ' ἐν ἑνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ φαίνηται ἡ ψυχὴ μένειν). On remarque l'emploi du mot ὁρίσωμεν, qui dans ce contexte a le sens de « délimiter » et non pas de « définir par un énoncé ». H. Haefliger discerne ces nuances terminologiques : « Aristote n'utilise pas les expressions ὅρος ni ὁρισμός mais les termes πεπερασμένον, ὁριζόμενον, ὁρίσωμεν, pour exprimer comment on peut *délimiter* le temps plutôt que le *définir* »[73]. Finalement, bien que la non-perception du mouvement rende impossible la perception du temps, la seule perception du mouvement ne nous garantit pas non plus la perception du temps. Il faut en outre percevoir le maintenant pour pouvoir délimiter le mouvement, si bien que la perception du temps s'avère être doublement conditionnée.

La prise en compte du maintenant, qui est une détermination temporelle, en tant que facteur de la perception du temps, et de la délimitation du mouvement, conduit Aristote à répéter aussitôt, et pour une deuxième fois, l'assomption inaugurale, aussi bien qu'il la reprécise en posant la question du statut exact que l'on doit reconnaître au temps par rapport au mouvement. S'agirait-il d'une autre façon de dire, en vue d'écarter une éventuelle confusion, que l'existence du mouvement ne dépend pas de celle du maintenant saisi à titre de limite ? Il est fort probable. Il dit :

> « ὅτι μὲν οὖν οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως ὁ χρόνος ἐστί, φανερόν· ληπτέον δέ, ἐπεὶ ζητοῦμεν τί ἐστιν ὁ χρόνος, ἐντεῦθεν ἀρχομένοις, τί τῆς κινήσεώς ἐστιν. »
> « Que donc le temps n'est ni le mouvement ni sans le mouvement, c'est manifeste, mais puisque nous cherchons ce qu'est le temps, il nous faut saisir, en partant de là, ce qu'il est du mouvement » (219a1-3).

Aristote conclut le mythe avec cette phrase. Le mythe, encadré des négations, assume, malgré tout, un rôle positif, en mettant en relief que le temps est quelque chose du mouvement. Et l'on remarque le changement de perspective de la problématique qui suit, une fois la primauté du

[73] H. Haefliger, *op. cit.*, p. 47.

mouvement assurée. Car Aristote ajoutera que le temps et le mouvement sont perçus ensemble (ἅμα). Il dit :

> « ἅμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου. »
> « En effet, nous percevons en même temps le mouvement et le temps » (219a3-4).

La perception et la délimitation d'un certain mouvement entraîne la perception et la délimitation d'un certain temps et inversement. Il n'est pas nécessaire que ce mouvement soit extérieurement observable, pour autant qu'un mouvement, dans notre âme, suffit pour que nous expérimentions le temps, si bien que la sensation du temps et la sensation du mouvement s'impliquent réciproquement (cf. 219a4-8). La sensation simultanée et réversible du mouvement et du temps vient réaffirmer le statut du temps comme propriété du mouvement, que le mythe a contribué à mettre en relief.

Mais le mythe a montré aussi notre impuissance, due à des causes physiologiques (διὰ τὴν ἀναισθησίαν), à percevoir le temps, bien qu'il existe. Or la problématique sur la perception, qui introduit le chapitre 11, ne se constitue pas en critère pour établir une distinction entre un temps subjectif, qui dépendrait de l'âme, et un temps objectif, qui aurait été examiné dans le cadre des rapports d'accompagnement. La compréhension du temps comme phénomène susceptible d'être perçu par l'âme s'inscrit dans le cadre de la préparation de sa définition dont l'établissement requiert, notamment, l'intervention de l'intellect. Ainsi, nous saisissons deux niveaux d'étude du temps, le niveau perceptif et le niveau intellectif, qui sont liés, comme on le verra au §2. Finalement, on doit distinguer entre la capacité de l'âme de percevoir et connaître le temps, et l'existence du temps comme telle, si bien que le temps existe non pas en tant qu'il est perçu mais en tant qu'il est perceptible. En effet, l'ensemble de l'argumentation fait fond sur l'existence du mouvement qui rend possible la manifestation du temps et permet de l'étudier en tant que phénomène. La perception effective du temps vient corroborer le résultat final :

> « ὥστε ἤτοι κίνησις ἢ τῆς κινήσεώς τί ἐστιν ὁ χρόνος. ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κίνησεώς τι εἶναι αὐτόν. »
> « Par conséquent, le temps est soit mouvement soit quelque chose du mouvement. Puisque donc il n'est pas mouvement, il est nécessairement quelque chose du mouvement » (219a8-10).

Or il n'y a rien dans la perception qui contredit ce résultat. Pour autant qu'il n'y a rien dans la perception qui contredit le premier argument : « En effet, quand nous ne changeons pas de pensée, ou quand il nous échappe que nous changeons, il ne nous semble pas que du temps ait passé » (218b21-23). Les deux phrases généralisantes, introduites respectivement par les conjonctions ὥστε et ἐπεί, concluent l'argumentation du point de vue de la perception. La première phrase exprime la conséquence qui résulte de l'argumentation. La seconde phrase exprime la constitution de la conséquence en cause de relance de la recherche. La perception réaffirme l'argumentation et donne son autorisation pour la mise en évidence du fait que le temps s'unit au mouvement en tant que son nombre[74].

En donnant une vue d'ensemble de la structure de l'argumentation, on observe que les propositions qui portent sur l'ontologie du temps, c'est-à-dire sur sa manière d'exister, sont à chaque fois accompagnées d'une proposition qui porte sur les données perceptives. On peut dresser un tableau :

— Assertion ontologique : « Cependant, il n'existe pas non plus sans le changement » (218b21).
  Est admise la priorité ontologique du mouvement sur le temps.
  Donnée perceptive : « Quand nous ne changeons pas [...] il ne nous semble pas que du temps ait passé » (218b21-23).
— Donnée perceptive : « Lorsque nous percevons et délimitons un changement [...] nous disons qu'il s'est passé du temps (218b32-33).
  Assertion ontologique : « Que donc le temps n'est ni le mouvement ni sans le mouvement, c'est manifeste » (219a1-2).
  Est réaffirmée la distinction entre le mouvement et le temps.
— Assertion ontologique : « Il nous faut saisir [...] ce qu'il est du mouvement » (219a2-3).
  Est admis le statut ontologique du temps comme propriété du mouvement.
  Donnée perceptive : « Nous percevons en même temps le mouvement et le temps » (219a3-4)[75].

[74] La succession des conjonctions, ὥστε… ἐπεὶ (οὖν)… ἐπεὶ (δὲ)…, où le premier ἐπεὶ conclut la recherche au niveau de la perception, tandis que le second nous introduit au niveau de l'intellection du temps, est remarquable. La nécessité (ἀνάγκη), à laquelle conduit le premier ἐπεὶ, se fondera dans l'observation du mû, laquelle, à son tour, donnera lieu à l'instauration des rapports d'accompagnement qui visent à montrer que le temps est un nombre.

[75] On répond à l'aide de ce tableau à quelques difficultés concernant le découpage du texte l. 218b21-219a10. E. Hussey trouve sa construction curieuse et propose le réaménagement suivant : « The simplest explanation is that

Quand on considère l'argumentation dans sa continuité on comprend que la perception vient confirmer, et non pas démontrer, la première hypothèse de travail : le temps existe, il n'est pas le mouvement, il n'existe pas sans le mouvement. Or il faut chercher ce que le temps est du mouvement. Ce qui se dégage, c'est la non-autonomie du temps, mieux, l'inséparabilité du temps d'avec le mouvement, que vient confirmer leur perception simultanée et réversible. L'argumentation est orientée conformément à l'acception, qui résume l'hypothèse de travail, de l'existence non séparée du temps (οὐδ' ἄνευ). Mais aussi, cette acception est sous-jacente à la problématisation des apories, d'où leur implication réciproque. Le temps est doublement déterminé quant à son existence, par le mouvement et par le maintenant, si bien que sa perception effective passe par la perception aussi bien de l'un que de l'autre. Enfin, le problème de la circularité de la définition du temps doit être considéré à travers le prisme de son inséparabilité existentielle d'avec le maintenant et d'avec le mouvement.

Nous concluons le présent paragraphe avec quelques remarques sur le mouvement considéré relativement au temps. La réalité du mouvement a été reconnue dès le premier livre de la *Physique* sur la base de l'induction. Aristote disait alors :

> « ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. »
> « Quant à nous, posons que les choses qui sont par nature, ou bien toutes ou bien quelques-unes, sont mues ; c'est clair par induction » (*Phys.*, I, 2, 185a12-14).

---

the intended order was : 218b21-29 ; 219a3-8 ; 218b29-219a3 ; and that, after 219a3-8 were misplaced to their present position, 219a8-10 were added to preserve the continuity », *ibid.*, p. 141-142. D'après notre lecture ce réaménagement n'est pas nécessaire. Quant aux l. a1-3 (ὅτι μὲν οὖν οὔτε κίνησις... φανερόν· ληπτέον… τί τῆς κινήσεως ἐστιν). V. Goldschmidt suit les éditions de Carteron, p. 149, et de Wicksteed/ Cornford, p. 382, et sépare les deux phrases, dont la deuxième (a2-3) introduit un nouveau paragraphe. Il précise : « C'est donc ici que débute l'élaboration de la définition. » Mais un peu plus loin il y revient et remarque que la phrase a2-3 « au lieu d'introduire immédiatement la définition (a10), est d'abord suivie d'une réaffirmation [...] des éclaircissements préalables (218b21-219a2) », *op. cit.*, p. 22-23. Or ce découpage interrompt la continuité de l'argumentation. P. Pellegrin ne sépare pas les phrases a1-3, mais toutes les deux servent à introduire un nouveau paragraphe. D. Ross conserve la continuité tout au long de 218a21-219a10. E. Hussey le suit quand il traduit, ainsi qu'A. Stevens (nouvelle traduction). Notre lecture insiste sur la continuité et l'on suit Ross.

La reconnaissance (ὑποκείσθω), de la réalité du mouvement, porte aussi bien sur un mouvement que l'homme observe, que sur un mouvement que l'homme éprouve « par son âme » (τῇ ψυχῇ)[76]. De sorte que l'induction (ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς) s'applique dans tous les deux cas de mouvement. La réalité du mouvement conditionne la réalité du temps, auquel donne originellement accès la perception aussi bien de l'intériorité que de l'extériorité. Aristote passe facilement d'une expérience à l'autre. De la perception d'un mouvement interne ou visible à la perception du temps, pour pouvoir étudier tout mouvement sous son aspect temporel. L'aporie émerge à nouveau : *où* est le temps ? On commence à voir mieux. Il se demandait au chapitre 14 de la leçon :

> « ἄξιον δ' ἐπισκέψεως καὶ πῶς ποτε ἔχει ὁ χρόνος πρὸς τὴν ψυχήν, καὶ διὰ τί ἐν παντὶ δοκεῖ εἶναι ὁ χρόνος, καὶ ἐν γῇ καὶ ἐν θαλάττῃ καὶ ἐν οὐρανῷ. »
> « Mais il vaut la peine d'examiner aussi comment le temps a rapport à l'âme, et pourquoi on est d'avis que le temps est en toute chose, aussi bien dans la terre que dans la mer et dans le ciel » (*Phys*., IV, 14, 223a16-18, trad. P. Pellegrin).

Mais il ne pouvait que repartir des données de la perception, ayant reconnu le mouvement dedans et dehors :

> « ἢ ὅτι κινήσεώς τι πάθος ἢ ἕξις, ἀριθμός γε ὤν, ταῦτα δὲ κινητὰ πάντα (ἐν τόπῳ γὰρ πάντα), ὁ δὲ χρόνος καὶ ἡ κίνησις ἅμα κατά τε δύναμιν καὶ κατ' ἐνέργειαν; »
> « Ou bien est-ce parce qu'il est une certaine affection ou possession du mouvement, puisqu'il en est le nombre, et que toutes ces choses sont mobiles (toutes, en effet, sont dans le lieu), or le temps et le mouvement sont ensemble, en puissance et en acte ? » (223a18-21, trad. A. Stevens).

---

[76] L'âme n'est pas en mouvement à proprement parler. Le mouvement que l'homme éprouve est l'expression de l'union de son âme et son corps selon une hiérarchie. On a en vue le *De An*., I, 4, 408b13-16 : « Il vaudrait mieux, en effet, ne pas dire que c'est l'âme qui a pitié, append ou réfléchit, mais que c'est l'homme qui le fait, par son âme. Et ce, pour signifier, non que c'est en elle que le mouvement réside, mais qu'il trouve en elle, tantôt son aboutissement (μέχρι ἐκείνης), tantôt son point de départ (ἀπ' ἐκείνης) » (trad. R. Bodéüs). Aussi, la pitié, l'apprentissage, la réflexion, ne sont pas des mouvements, mais des états (ἕξεις) qui, comme tels, impliquent des altérations au niveau des organes sensoriels (cf. *Phys*., VII, 3, 246a10 sqq.).

En tant qu'aspect du mouvement qui réside dans toutes les choses existantes (ἡ μὲν οὖν ἑκάστου μεταβολὴ καὶ κίνησις ἐν αὐτῷ τῷ μεταβάλλοντι μόνον ἐστίν, l. 218b11)[77], le temps se manifeste avec lui. Et dans la mesure où il est le même partout et « s'étend sur toutes choses » (ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν, l. 218b13) [78], il est l'unificateur de la diversité et de la pluralité des mouvements que chacune de ces choses réalise tant qu'elle existe.

En vertu du mouvement dont il est un aspect, le temps assume le statut de phénomène, au sens que Heidegger donne à ce mot quand il dit : « Les φαινόμενα, "phénomènes" sont alors l'ensemble de ce qui est au jour ou peut être porté à la lumière — ce que les Grecs identifiaient parfois simplement avec τὰ ὄντα (l'étant) »[79]. Malgré la critique sous-jacente du fait que les Grecs identifiaient « parfois tout simplement » (*zuweilen einfach*) le temps à l'étant, le temps n'est ni un étant ni *vorhanden*, ni pour Aristote ni pour Heidegger lecteur d'Aristote. Pour tous les deux le temps possède le statut de phénomène, aussi bien qu'ils sont d'accord sur le sens du mot « phénomène ». Ils ne sont pas, pourtant, d'accord sur le fondement du phénomène, comme on le verra. Mais avant, il faut voir avec plus de précision comment le temps, d'après Aristote, existe et se manifeste.

§2. Existence, manifestation, et connaissance du temps : le point de vue de la physique, le point de vue de la phénoménologie, le point de vue de la *Métaphysique*, Δ, 11

La relation intrinsèque entre le mouvement et le temps ouvre la voie à l'intégration de la grandeur, étant donné sa continuité qui permet d'appréhender la continuité du mouvement exécuté par le mû qui passe de quelque chose à quelque chose d'autre. La continuité en tant que

[77] On peut avancer l'hypothèse que l'alternative, ἢ οὗ ἂν τύχῃ ὂν αὐτὸ τὸ κινούμενον καὶ μεταβάλλον (b12), fait référence au mouvement par accident des parties du corps mû, qui sont dans un lieu en tant que leur lieu propre en puissance, et sont mobiles en tant que parties d'un tout (cf. *Phys*., IV, 4, 211a20 et 5, 212b5).

[78] On aime la traduction de V. Goldschmidt qui rend le difficile παρὰ πᾶσιν. P. Pellegrin dit : « concernant toutes choses ». A. Stevens dit : « en toutes choses ». E. Hussey dit : « with everything». Ross reste plutôt insensible : « time is everywhere alike ».

[79] *SZ*, §7, p. 28 : « *Die* φαινόμενα, *"Phänomene", sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen einfach mit* τὰ ὄντα *(das Seiende) identifizierten.* »

caractère commun de la grandeur, du mouvement et du temps donne lieu à leur mise en rapport. Aristote dit :

> « Or, puisque le mû (ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον) est mû de quelque chose vers quelque chose (ἔκ τινος εἴς τι) et que toute grandeur (μέγεθος) est continue, le mouvement (κίνησις) accompagne (ἀκολουθεῖ) la grandeur ; en effet, du fait que la grandeur est continue, le mouvement aussi est continu et, du fait que le mouvement est continu le temps (χρόνος) aussi, car il semble toujours s'être passé (γεγονέναι) autant de temps que de mouvement » (219a10-14).

Aristote se sert du verbe ἀκολουθεῖ pour mettre en évidence le rapport qui lie la grandeur, le mouvement et le temps, relativement au mû dont le mouvement fait comprendre l'écoulement d'un certain temps. À ce propos, il est à remarquer que, bien qu'Aristote introduise le chapitre 11 sans différencier entre κίνησις et μεταβολή, conformément à l'énoncé du chapitre 10, dès l'instauration des rapports d'accompagnement, il ne se sert que du terme κίνησις. Au chapitre 12, il n'emploie le terme μεταβολή qu'une seule fois (220b6), dans un passage qui nous occupera. Il revient à ce terme au chapitre 13, notamment lorsqu'il a en vue la génération et la corruption (222b16-27). Finalement, le terme μεταβολή parcourt le chapitre 14, qui conclut la leçon sur le temps. En effet, la μεταβολή comprend aussi le changement selon la substance qui n'est pas une κίνησις (*Phys*. V, ch. 1). Or la correspondance de la grandeur et du mouvement en vertu de leur continuité ne permet pas de considérer le changement substantiel, en tant que non-continu.

D'autre part, l'emploi du terme μέγεθος paraît impliquer une certaine ambiguïté. En effet, si l'on tient compte de l'exposé au chapitre 13 du livre Δ de la *Métaphysique* sur la quantité, on lit que le μέγεθος, en tant que quantité continue, désigne la longueur (μῆκος), la largeur (πλάτος) et la profondeur (βάθος), lesquelles se réalisent respectivement comme ligne (γραμμή), surface (ἐπιφάνεια) et corps (σῶμα) (l. 1020a11-14). On remarque ainsi le passage de la considération géométrique du μέγεθος — selon la continuité unidimensionnelle de la longueur (ἐφ' ἓν συνεχές), la continuité bidimensionnelle de la largeur (ἐπὶ δύο), et la continuité tridimensionnelle de la profondeur (ἐπὶ τρία) —, à sa considération physique, en tant que ligne, surface et corps. Dans son étude sur la quantité d'après les *Catégories*, D. O'Brien relève le sens physique des notions d'ἐπιφάνεια et σῶμα, qu'il oppose au sens géométrique d'ἐπίπεδον et στερεόν qui apparaissent dans les *Catégories*, chapitre 6. Il dit : « ἐπίπεδον s'emploie surtout dans un contexte géométrique, par exemple dans les textes où

Aristote accuse Platon d'avoir franchi illégitimement le seuil qui sépare la géométrie du monde sensible, en construisant des corps à partir des surfaces (par exemple dans le traité *Du ciel*, III, 1, 299a1 sqq.). En revanche, quand on emploie le mot ἐπιφάνεια, on est déjà dans le monde sensible en ce sens que le mot ἐπι-φάνεια désigne surtout, en raison de son étymologie même la surface visible ou apparente. Il est donc normal que, dans son premier énoncé, Aristote parle à la fois du *corps* et de la *surface* (σῶμα et ἐπιφάνεια, 4b24, cf. 5a4-6), tandis que, dans son analyse ultérieure, il parle du solide et de la superficie (στερεόν et ἐπίπεδον, 5a19, 21, 23) »[80]. De sorte qu'ἐπίπεδον et στερεόν se trouvent remplacés par πλάτος et βάθος dans Δ, 13, en même temps où Aristote intègre la notion de μῆκος, absente du texte des *Catégories*, dont la réalisation physique est la ligne. Retenons ce passage du géométrique au physique, car nous reviendrons à Δ, 13, un peu plus loin dans le présent chapitre de notre étude, pour examiner la correspondance entre la grandeur — désignée sous la formule ὃ ἐκινήθη —, le mouvement et le temps qui y est établie. Et nous revenons à Δ, 13, dans le cadre de notre analyse sur le lieu, également, en le mettant en rapport avec le chapitre 6 des *Catégories*, d'après lequel le lieu aussi est une quantité continue par soi, dont les parties ont une position (θέσις).

Compte tenu alors de ces premières distinctions dans Δ, 13, en employant le terme μέγεθος dans le cadre des rapports d'accompagnement, Aristote pourrait se référer aussi bien à la translation, auquel cas le μέγεθος aurait le sens de « ligne », qu'au mouvement selon la quantité qu'à celui selon la qualité, auxquels cas le μέγεθος aurait le sens de « corps ». Ainsi, dans le cas du mouvement selon la quantité, qui est un mouvement continu, τὸ κινούμενον est envisagé du point de vue de son μέγεθος entendu comme corps qui croît ou décroît. Ce mouvement pourrait impliquer, en outre, une forme d'extension spatiale entendue comme le chemin du mouvement, « la croissance allant vers la grandeur (μέγεθος) achevée, la décroissance partant de celle-ci » (*Phys*. V, 2, 226a31-32), de sorte que le μέγεθος soit compris comme ἐπιφάνεια.

D'autre part, dans le cas du mouvement selon la qualité, qui est l'altération, la continuité se ramène à la continuité de la chose qui se meut, en tant que continu par soi, étant donné que la qualité est en soi indivisible, de sorte que le mouvement selon la qualité ne saurait être pris en lui-même comme continu. Par ailleurs, au livre VI où Aristote traite du continu en tant qu'infiniment divisible, son exemple de l'altération suppose la considération du κινούμενον

[80] D. O'Brien, « Aristote et la catégorie de quantité, divisions de la quantité », *Les Études philosophiques,* 1, 1978, p. 27.

du point de vue de son μέγεθος auquel est attribué la qualité, ce dernier étant alors compris comme « corps » qui subit l'altération — et ce corps étant, selon cet exemple, « l'homme »[81].

Cependant, dans le cadre des rapports d'accompagnement, fondés sur la continuité de la grandeur, du mouvement et du temps, Aristote se réfère distinctement au κινούμενον, au μέγεθος et à la κίνησις, en les considérant alors comme éléments irréductibles les uns aux autres. En procédant par élimination, on remarque que, à la différence des mouvements selon la quantité et selon le lieu, qui sont continus, dans le cas de l'altération qui est non-continue, la divisibilité se ramène à la divisibilité du corps qui subit l'altération. Mais les rapports d'accompagnement se fondent justement sur la continuité des termes concernés, de sorte que l'altération est éliminée. D'autre part, bien que le mouvement quantitatif soit continu, Aristote dans la suite du chapitre 11, après avoir énoncé la définition du temps, reprécise les rapports d'accompagnement, et τὸ κινούμενον est maintenant désigné comme τὸ φερόμενον, « le transporté », auquel correspond comme mouvement ἡ φορά, « le transport ». Parallèlement, le terme de μέγεθος est remplacé par ceux de μῆκος, « la longueur », et de γραμμή, « la ligne », dont la limite est « le point », ἡ στιγμή. Or, bien que la définition du temps soit identique et valable pour les quatre espèces de changement, Aristote établit son argumentation en procédant par élimination subreptice et par spécification progressive au sujet du changement, en envisageant dans le cadre des rapports d'accompagnement le mouvement selon le lieu, si bien que par le terme de μέγεθος il évoque la distance parcourue.

La correspondance établie entre la grandeur, le mouvement et le temps sert alors à rendre plus accessible la connaissance du temps. En partant de l'observation du mû qui se déplace sur

---

[81] Cf, *Phys*., VI, 4, 235a13-18, 235a34-36. Nous trouvons l'exemple de l'altération dans le ch. 5, 236b2-10 : « Il y a en effet trois choses que l'on dit impliquées dans le changement : la chose qui change, ce dans quoi et ce selon quoi elle change, par exemple l'homme, le temps et le blanc. L'homme et le temps sont donc divisibles, mais pour le blanc c'est un autre raisonnement — si ce n'est que tout est divisible par accident, car ce à quoi est attribué le blanc ou la qualité, cela est divisible —, tandis que dans tout ce qui est dit divisible par soi et non par accident il n'y aura pas de premier, par exemple dans les grandeurs ». Moyennant le terme de « grandeur », A. envisage d'abord la divisibilité du mouvement selon le lieu (l. 236b10-16). Il étend ensuite le résultat au mouvement selon la quantité : « Et il en va de même pour le changement de quantité, car il est aussi dans un continu. Il est donc manifeste que dans le seul mouvement de qualité peut se trouver un indivisible par soi » (l. 236b16-18). Cf. aussi le ch. 6, 237b1-3, où les changements substantiel et qualitatif sont dits non-continus et on est alors obligé de considérer le temps dans lequel le changement a lieu. P. Pellegrin commente qu'A. réduit ces cas aux changements de lieu et de quantité étant donné que « puisqu'on ne peut tirer argument de la continuité de la distance on se rabat sur celle du temps », *Aristote. Physique*, p. 337, n. 1.

une longueur, Aristote se focalise sur le mouvement et rattache cette étape de sa recherche au développement sur la perception du temps par l'âme, qui a introduit le chapitre 11. Alors que le développement introductif implique la distinction entre, d'une part, les conditions de l'existence et de la manifestation du temps, et la capacité de l'âme de le percevoir, de l'autre, les rapports d'accompagnement impliquent non seulement la distinction entre existence et connaissance, mais surtout la distinction entre existence et modalités de manifestation du temps.

Par cette démarche, Aristote entend porter à la phénoménalisation le temps qui est « nécessairement quelque chose du mouvement ». Faire venir à la phénoménalisation le temps désigne le fait de reconnaître au sujet du temps son statut de phénomène en tant que ce qui se montre en lui-même tel qu'il est. Le verbe φαίνεσθαι signifie littéralement aussi bien « se montrer » que « sembler » au sens de δοκεῖν. Dans son étude « Τιθέναι τὰ φαινόμενα », Owen[82] montre que le terme signifie tantôt les données de l'expérience sensible, tantôt les opinions accréditées qui portent sur ces données à titre des ἔνδοξα. La référence aux dormeurs de Sardaigne fait apparaître en filigrane le double sens du φαινόμενον, dans la mesure où le temps « se montre » avec le mouvement, et dans la mesure où « il ne semble pas » (δοκεῖν/ ἔνδοξα) aux dormeurs que du temps s'est écoulé. Aussi, l'illusion des sens, due à l'état léthargique, s'avère être une expérience défectueuse ou une non-expérience du mouvement et du temps, qui pourtant existent, se montrent et peuvent être perçus. Autrement dit, l'activité des sens est dépendante du φαινόμενον comme « ce qui se montre » et donne lieu à cette activité. La phénoménalisation du temps implique justement la distinction entre sa manifestation réelle et l'exercice de la faculté perceptive, d'après laquelle la perception du temps est conditionnée par sa manifestation et ne la conditionne pas. Et il faut signaler que Heidegger fait dériver ce second sens du φαινόμενον, en tant que « semblant » — *der Schein* —, de son premier, en tant que le « se-montrant-de-soi-même » — *das Sich-an-ihm-selbst-zeigende* —, qui en est le fondement[83]. Or les choses ne sont pas toujours telles qu'elles paraissent être, mais c'est parce que le « semblant » appartient foncièrement au caractère de ce qui se rend manifeste en lui-

[82] G. E. L. Owen, « Τιθέναι τὰ φαινόμενα », *Aristote et les problèmes de méthode,* Louvain, 1961, p. 83-103.

[83] Cf. *SZ,* §7, p. 29, où Heidegger écrit : « Nur sofern etwas überhaupt seinem Sinne nach prätendiert, sich zu zeigen, d. h. Phänomen zu sein, *kann* es sich zeigen *als* etwas, was es *nicht* ist, *kann* es 'nur so aussehen wie...'. In der Bedeutung φαινόμενον ('Schein') liegt schon die ursprüngliche Bedeutung (Phänomen : das Offenbare) mitbeschlossen als die zweite fundierend ».

même tel qu'il est, qu'il est possible de distinguer entre l'apparence illusoire et la révélation de ce qui se manifeste tel qu'il est et qui fonde cette possibilité même.

En résumé, le mythe des dormeurs prépare l'instauration des rapports d'accompagnement qui mettent en évidence le temps, lequel, en tant que φαινόμενον au sens de « ce qui se manifeste tel qu'il est », se donne à voir comme une propriété du mouvement effectué sur une grandeur. Or le développement se conforme à l'assertion du départ que le temps « n'existe pas non plus sans le changement », laquelle détermine aussi bien la référence aux dormeurs que l'instauration des rapports d'accompagnement.

La prise en compte du facteur de la grandeur rend d'abord nécessaire la distinction entre les conditions de l'existence et les conditions de la connaissance du temps, dans la mesure où la visibilité de la progression du mouvement est assurée grâce à la présence et la persistance de la grandeur. Les rapports d'accompagnement ont une valeur épistémique, car ils se fondent dans la priorité ontologique du mouvement sur le temps et non dans la priorité ontologique de la grandeur sur le temps. Cette équivoque sous-tend la recherche sur le temps : priorité existentielle du mouvement sur le temps, d'une part, priorité cognitive de la grandeur sur le temps, de l'autre. La visée épistémique des rapports d'accompagnement est également discutée par J. M. White : « Another possibility, however — which arises in view of the fact that epistemic considerations figure so largely in *Phys*. 4. 11 — is that Aristotle's point is merely an epistemic one : we *identify* the continuous local motion of a body by means of a conceptually or experientially ordered, linear spatial path/ trajectory, beginning with the concept or experience of the spatial position that is the locomotion's actual *terminus a quo* and ending with our conception/ experience of the spatial position that is its *terminus ad quem*. That is, essential to our conception of locomotion is the concept or experience of a directed and linear spatial path originating with one position and terminating in another »[84].

Soit. Pourtant, si la connaissance est déterminée par la manifestation, alors le problème qui se pose n'est pas tellement la distinction entre existence et connaissance — car pour qu'il y ait connaissance de quelque chose, il faut bien que ce quelque chose existe —, mais au fond la distinction que nous sommes obligés d'opérer entre conditions d'existence et modalités de manifestation — car comment autrement peut-on expliquer le conditionnement de la connaissance du temps par la grandeur ? Et dans le chapitre 11 du livre Δ de la *Métaphysique*

[84] J. M. White, *The Continuous and the Discrete. Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective,* Oxford, 1992, p. 76-77.

sur l'antérieur et postérieur, auquel nous nous reporterons, Aristote opère la distinction entre antériorité existentielle et antériorité selon la connaissance, en opposant ainsi l'existence et le jugement. Cependant, cette distinction, bien qu'elle aide à clarifier le sens des rapports d'accompagnement, ne répond pas pour autant au problème plus profond que nous sommes en train de dégager.

Avant de lire l'extrait du chapitre 11 sur ces deux types d'antériorité et de problématiser la distinction entre conditions d'existence et modalités de manifestation, il faut exposer la raison qui interdit la dérivation ontologique du temps de la grandeur et citer les deux raisons pour lesquelles la distinction entre conditions d'existence et conditions de connaissance est nécessaire. Aussi verrons-nous que de cette distinction découle une double conséquence.

Comme nous l'avons dit, la réalité incontestable du mouvement légitime l'intégration du facteur de la grandeur, pour autant que le mouvement est le mouvement d'un mû qui se meut d'un *terminus a quo* vers un *terminus ad quem*, lesquels délimitent cette grandeur. Cependant, la grandeur ne saurait intervenir dans la relation existentielle entre le temps et le mouvement, étant donné que le temps n'est pas une propriété de la grandeur. C'est cet interdit précisément qui nous conduit à distinguer à l'intérieur des rapports d'accompagnement entre les déterminations qui relèvent de l'ontologie du temps, en tant que phénomène lié à l'existence du mouvement, et les considérations épistémiques qui découlent de l'acception de cette existence originelle et qui sont énoncées comme les conditions de circonscription du mouvement. Et cette distinction est nécessaire pour deux raisons qui sont liées :

1) parce que la relation de priorité ontologique qui caractérise la relation entre le mouvement et le temps, le temps étant quelque chose du mouvement, n'est pas une relation transitive ; ni le mouvement, ni le temps ne sont quelque chose de la grandeur[85],

2) inversement, la relation existentielle entre le mouvement et le temps ne saurait dériver du rapport entre la grandeur et le mouvement, à plus forte raison que la grandeur, comme le temps, servent à la circonscription du mouvement[86].

---

[85] Ce constat est aussi fait par U. Coope qui donne une interprétation intuitive des relations entre grandeur, mouvement et temps, mais qui finalement considère que la priorité de la grandeur se fonde sur sa priorité ontologique, la grandeur pouvant exister sans qu'un mouvement s'y effectue. Elle admet pourtant que l'application de ce critère n'est pas uniforme, le temps étant quelque chose du mouvement. *Time for Aristotle :* Physics *IV. 10-14,* Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 47-55.

[86] En s'appuyant sur les diverses formulations du l. V de la *Physique* concernant les conditions de circonscription du mouvement, L. Couloubaritsis porte la remarque synthétique suivante : « A. dit brièvement qu'il existe quelque

Cependant, la distinction entre existence et connaissance de ce qui existe est annonciatrice d'une bifurcation dans la recherche moderne au sujet du temps. D'une part, si l'on suit la voie de connaissance — *i. e.* on part de la priorité de la grandeur —, la physique aujourd'hui nous montre que l'écoulement du temps est appréhendé relativement à la structure géométrique de l'espace, de sorte que dans leur corrélation réside le surgissement d'une pluralité de mouvements. Pour chacun de ces mouvements, et en fonction de sa localisation, il existe alors un temps différent, chacun mesuré par rapport à l'autre. Or l'unité de mesure du temps n'est pas déterminée en fonction de la répétition d'un mouvement continu et uniforme — la rotation de la sphère des étoiles fixes, d'après Aristote —, mais c'est le temps, en tant qu'il est corrélé à l'espace, qui permet de déterminer la progression du mouvement. Pour le dire autrement, la vitesse, en tant que rapport temporel entre mouvements, est appréhendée comme une détermination de l'espace[87]. On se limite à ces quelques remarques quant à la physique moderne, mais on comprend que ses découvertes conduisent à l'inversion des rapports d'accompagnement établis par Aristote, de sorte que cette inversion a aussi affaire à l'histoire de la pensée du temps qui est aussi l'histoire de la science physique. Nous reviendrons à cette dernière idée plus loin. D'autre part, si l'on suit la voie d'existence — *i. e.* on part de la priorité du mouvement —, on appréhende le temps en tant qu'il naît du mouvement, qui lui-même

---

chose qui meut immédiatement ou originairement (ἔστι τι τὸ κινοῦν πρῶτον), ainsi que quelque chose qui est mû (ἔστι τι τὸ κινούμενον) et en plus de tout cela, le lieu (ἐν ᾧ) et le temps (ὁ χρόνος), mais également ce à partir de quoi (ἐξ οὗ) et ce vers quoi (εἰς ὅ) il y a changement. Autrement dit, les conditions requises pour circonscrire un changement sont au nombre de six : le mouvant, le mû, ce à partir de quoi il est mû, ce vers quoi il est mû, le lieu et le temps ». *La Physique d'Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 337-338.

[87] Nous tentons de présenter de façon très concise le cadre dans lequel se déploie la problématique du temps, vue sous le prisme de la physique moderne. Pour mieux comprendre notre propos, il convient d'avoir en vue deux définitions, celle du référentiel et celle du relatif, comme les formule F. Balibar : « RÉFÉRENTIEL — Le mouvement d'un corps est décrit en termes de distances et d'évolution de celles-ci au cours du temps. Les distances dont il s'agit sont celles qui séparent le corps étudié d'un autre corps servant de référence qui est supposé ne pas partager le mouvement du corps étudié. Exemple : la cabine du navire peut servir de référentiel pour l'étude du vol des papillons qui s'y trouve ; Venise aussi. » Et : « RELATIF — Toute grandeur physique dont la valeur dépend du référentiel par rapport auquel on la repère est dite relative. La vitesse d'un mobile est, dans la théorie de Galilée par exemple, relative : la vitesse des papillons n'a pas la même valeur selon qu'on la repère par rapport aux murs de la cabine du navire ou par rapport à Venise ; il est clair que la vitesse des papillons par rapport à Venise est égale à leur vitesse par rapport au navire augmentée de la vitesse du navire par rapport à Venise », *Galilée, Newton lus par Einstein. Espace et relativité*, Paris, PUF, p. 123-124.

n'aurait pas une existence indépendante de la chose concrète, de sorte que le temps puisse être saisi comme caractère du corps en mouvement. Aussi les rapports d'accompagnement sont-ils porteurs d'une scission qui paraît en relief dès lors que l'on traduit le temps en termes de relations spatiales ou bien dès lors que l'on se donne le seul appui du mouvement au fondement de l'existence du temps que nous expérimentons comme le rythme de la progression du mouvement, ce dernier compris en tant qu'inhérent à la chose concrète. Paradoxalement, les rapports d'accompagnement, tout en obéissant à l'interdit d'attribuer à l'espace, au détriment du mouvement, la priorité ontologique, ou précisément parce qu'ils obéissent à cet interdit, annoncent une scission qui serait peut-être une scission du temps lui-même en tant qu'il se rapporte à la chose ou en tant qu'il se rapporte à l'espace.

Mais la vision aristotélicienne du mouvement, telle qu'elle surgit à travers les rapports d'accompagnement, se reflèterait encore, de très loin, dans les recherches de la physique moderne, qui partent de la découverte du champ gravitationnel. L'espace-temps qu'est le champ gravitationnel existe, même sans matière, ainsi que l'avait compris Newton, mais son existence n'est pas absolue, il n'est pas indépendant du monde dont il constitue, avec d'autres champs, la réalité. Et Aristote avait mis en évidence la dépendance du temps à l'égard du mouvement ainsi que la dépendance de l'espace, qu'il nomme « lieu » (τόπος), à l'égard du mobile, de sorte que c'est la notion d'inséparabilité qui est retenue par la physique moderne, mais avec cette différence, que l'entité espace-temps est appréhendée comme une des composantes du monde. Aussi, l'inséparabilité, comme principe d'explication du temps et du lieu chez Aristote, lui permet de mettre en rapport les choses mondaines en tant que situées dans le temps et selon le lieu qu'elles occupent[88]. Et l'on remarque que pour la physique moderne la localisation de quelque chose se fait en tant que ce quelque chose est considéré en relation avec quelque chose d'autre, ce quelque chose d'autre étant le champ espace-temps.

Nous découvrons alors, parfois, dans des textes écrits par les physiciens de nos jours, des textes qui s'adressent aux curieux de la physique, des références concernant l'apport aristotélicien à l'étude de la nature. Comme celle de C. Rovelli dans son livre *L'ordre du temps*,

[88] La structure de l'antérieur et postérieur permet de rendre compte de la relation entre les choses. Dans le chapitre 11 du livre Δ de la *Métaphysique*, A. met en évidence l'antérieur et postérieur selon le lieu et selon le temps, mais aussi selon l'ordre qui caractérise la série de nombres, acception qui reçoit tout son importance dès lors que l'on pense que le temps est un nombre. Et dans la suite du chapitre 11 de la leçon sur le temps, A. établit les correspondances entre la grandeur, le mouvement et le temps moyennant la structure de l'antérieur et postérieur. Nous examinons ces correspondances ainsi que l'antérieur et postérieur selon le lieu, le temps et l'ordre dans la suite de notre étude.

que nous souhaitons citer : « La danse à trois de ces géants de la pensée — Aristote, Newton, Einstein — nous a conduits à une compréhension plus profonde du temps et de l'espace : il existe une structure de la réalité qui est le champ gravitationnel ; elle n'est pas séparée du reste de la physique, ce n'est pas la scène sur laquelle défile le monde : c'est une composante dynamique de la grande danse du monde, semblable à toutes les autres ; en interagissant avec les autres, elle détermine le rythme de ces choses que nous appelons mètres et horloges et le rythme de tous les phénomènes physiques »[89]. Dans les limites de cette étude nous ne pourrions pas avancer plus loin dans le chemin emprunté par la physique moderne, nous souhaitons pourtant le montrer.

D'autre part, la distinction entre conditions d'existence et conditions de connaissance du temps implique la possibilité d'une deuxième scission qui caractérise la procédure de la connaissance, pour autant que celle-ci se fonde sur la distinction entre l'objet connaissable et le sujet connaissant. Pour la physique moderne ce problème ne se pose pas, ou il ne se pose pas en ces termes : l'entité espace-temps ne dépend pas de l'observateur quant à son existence, elle existe en soi. Dans la physique d'Aristote pourtant, le fait que les rapports d'accompagnement mettent en évidence la grandeur comme condition de connaissance du mouvement, et par là même du temps, implique la conséquence que ce n'est plus le mouvement, mais c'est la grandeur qui, grâce à sa priorité épistémique, devient révélatrice du temps. Nous entrons ainsi dans la logique de la représentation du temps, et les rapports d'accompagnement en recèlent les conditions de possibilité, dans la mesure où le temps est connu relativement à l'expérience que nous faisons du mouvement exécuté sur la grandeur, laquelle sert de support à la représentation qui exprime cette connaissance. Mais il ne s'agit là que d'une possibilité, dans la mesure où le concept de représentation présuppose la distinction entre sujet et objet qu'Aristote justement ne connaît pas. J. Moreau discute ce problème, que l'instauration des rapports d'accompagnement implique, en termes d'« opération par où se constitue la représentation du temps, celle qui consiste à distinguer des instants ». Il écrit : « Mais la continuité ne se définit objectivement que par la divisibilité à l'infini ; ainsi définie, elle appartient essentiellement à la grandeur extensive, elle est une propriété de la ligne ; aussi est-ce seulement en s'adossant à celle de l'espace parcouru que la représentation du mouvement reçoit l'attribut explicite de la continuité. Au progrès indivis, qui est l'aspect primitif et immédiat du changement, se substitue de la sorte

[89] C. Rovelli, *L'ordre du temps*, traduit de l'italien par S. Lem, Paris, Flammarion, 2018, p. 94-95.

une continuité infiniment divisible, où l'on pourra distinguer les éléments d'une succession. C'est en ce sens que la continuité du mouvement est dite dérivée de celle de la grandeur »[90].

Il s'agit donc de rendre compte de la double conséquence qui résulte de l'instauration des rapports d'accompagnement et qui consiste dans une double scission que ces rapports portent en germe : la scission du temps et la scission dans la connaissance du temps. La scission du temps serait expressive de son existence. Le temps existe en tant que corrélat de l'espace et le temps existe en tant que corrélat de la chose. La scission dans la connaissance du temps touche le rapport entre le sujet connaissant et le temps connu, selon que le sujet connaît le temps par le biais de la grandeur ou bien selon que le sujet connaît le temps comme émanant du mouvement.

Cependant, cette seconde scission ne regarde ni la physique moderne, comme nous l'avons signalé, ni celle d'Aristote non plus. Pour la physique moderne, comme pour Aristote, si l'on devait opérer une distinction à l'intérieur de la connaissance, celle-ci serait exprimée en termes de possibilité et d'effectivité de la connaissance ou, selon le lexique aristotélicien, elle serait exprimée en termes de puissance et d'acte. Comme le dit éloquemment C. Rovelli dans ce passage qui conclut son introduction à son livre, *L'ordre du temps :* « Ce livre ne sera alors plus qu'un magma brûlant d'idées, parfois lumineuses, parfois confuses. Si vous me suivez encore, je vous emmènerai là où s'arrête — je pense — notre savoir actuel sur le temps, au bord du grand océan nocturne et étoilé de ce que nous ne savons pas encore »[91]. Et il exprime de la sorte, en termes d'actuel et de ne pas encore, ce qu'Aristote exprime en termes d'acte et de puissance. Pour Aristote, le temps constitue objet de la science physique en tant qu'effectivement connu et en tant que connaissable. Aussi, nous remarquons que juste après la formulation de la définition du temps, comme « le nombre du mouvement selon l'antérieur et postérieur », Aristote distingue au sujet du nombre entre le nombré (ἀριθμούμενον) et le nombrable (ἀριθμητόν), et ce par quoi nous nombrons (ᾧ ἀριθμούμεν)[92]. Or la possibilité de la connaissance du temps réside pour lui dans l'existence du mouvement, en tant que le temps constitue son aspect nombrable, c'est-à-dire en tant que ce qui dans le mouvement peut être

[90] J. Moreau, « Le temps selon Aristote », in : *Revue philosophique de Louvain,* 1948, 46, n° 9, p. 76 et 75.

[91] C. Rovelli, *op. cit.*, p. 15.

[92] *Phys.*, IV, 11, 219b5-8 : « ἐπεὶ δ' ἀριθμός ἐστι διχῶς (καὶ γὰρ τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν ἀριθμὸν λέγομεν, καὶ ᾧ ἀριθμούμεν), ὁ δὴ χρόνος ἐστὶν τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμούμεν. »

nombré. Ainsi, la distinction entre conditions d'existence et conditions de connaissance, empruntée à la *Métaphysique* et appliquée aux rapports d'accompagnement, trouve sa légitimité dans la primauté existentielle du mouvement qui détermine l'existence du temps, laquelle rend possible sa connaissance. Nous pouvons alors lire le passage du chapitre 11 du livre Δ de la *Métaphysique* :

> « ταῦτα μὲν οὖν πρότερα τοῦτον λέγεται τὸν τρόπον, ἄλλον δὲ τρόπον τὸ τῇ γνώσει πρότερον ὡς καὶ ἁπλῶς πρότερον. τούτων δὲ ἄλλως τὰ κατὰ τὸν λόγον καὶ τὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν. κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα· καὶ κατὰ τὸν λόγον δὲ τὸ συμβεβηκὸς τοῦ ὅλου πρότερον, οἷον τὸ μουσικὸν τοῦ μουσικοῦ ἀνθρώπου· οὐ γὰρ ἔσται ὁ λόγος ὅλος ἄνευ τοῦ μέρους· καίτοι οὐκ ἐνδέχεται μουσικὸν εἶναι μὴ ὄντος μουσικοῦ τινός. »
> « Tout cela est donc dit antérieur de cette façon, et d'une autre façon ce qui est dit antérieur par la connaissance, au sens où c'est aussi antérieur absolument. Parmi les choses concernées, c'est d'une manière différente que sont antérieures celles qui le sont selon la raison et celles qui le sont selon la sensation. En effet, selon la raison les choses générales sont antérieures tandis que selon la sensation ce sont les particulières, et selon la raison l'accident est antérieur au tout, par exemple le cultivé à l'homme cultivé, car l'expression entière n'existera pas sans la partie ; et pourtant, le cultivé ne peut exister sans que quelqu'un soit cultivé » (*Mét.*, Δ, 11, 1018b29-37, trad. R. Bodéüs et A. Stevens).

Dans un premier temps, la distinction qu'opère Aristote entre priorité ontologique et priorité selon la connaissance permet de comprendre que l'une n'implique pas l'autre. Appliquée aux rapports d'accompagnement, cette distinction permet de tenir compte d'une part de la priorité ontologique du mouvement sur le temps, et de l'autre, de la priorité épistémique de la grandeur sur le mouvement et subséquemment sur le temps, sans qu'il y ait confusion. Aussi, le passage de la *Métaphysique* est cité par G. E. L. Owen et J. Bowin dans leurs études respectives, les deux auteurs considérant que les rapports d'accompagnement ont une valeur épistémique. G. E. L. Owen remarque : « But the distinction holds firm. If A is prior to B "by nature", then A can exist without B but not B without A. If A is prior "for knowledge", the understanding or explanation of B requires that of A, and not the converse. There are different ways of understanding and explaining, and this priority can accordingly go different ways

(1018b30-19a1) ; what matters for present purposes is that epistemological priority does not entail the ontological, nor vice versa »[93].

Mais d'autre part, si l'on considère la distinction aristotélicienne pour elle-même, en dehors du cadre des rapports d'accompagnement, on remarque, avec R. Bodéüs et A. Stevens, la double opposition que ce passage met en relief entre « le jugement de la raison et celui de la sensation », et entre « le jugement de la raison et la réalité ontologique ». De sorte que le critère décisif de l'antériorité est l'existence dans laquelle se fonde la connaissance. Et dans leur commentaire du livre Δ, R. Bodéüs et A. Stevens mettent en évidence la condition d'existence à laquelle se ramène la discussion sur l'antériorité selon la connaissance, « c'est-à-dire selon le jugement de nos facultés cognitives ». Ils écrivent : « Il ne s'agit donc pas d'une nouvelle signification de l'antériorité, mais d'une interrogation sur le critère qui nous permet de nous prononcer sur elle. Cependant, les choses qui se disputent ici le titre d'antérieur (le général ou le particulier ; l'accident ou le sujet pris avec ses accidents) ne sont pas des objets quelconques similaires aux nombreux exemples de la rubrique précédente <*i. e.* l. 1018b9-29>, mais constituent des types ontologiques ou encore des modes d'être qui divisent l'ensemble de tous les étants. Et la question posée à leur sujet n'est pas de savoir s'ils sont antérieurs selon l'un des domaines déjà mentionnés, mais selon l'antériorité ontologique qui sera développée au point *(d)*, plus précisément sous *(d1)*, car c'est la substance comme sujet ultime qui répond aux controverses, en éliminant à la fois le général et l'accident »[94].

Les deux commentateurs sont alors amenés à voir deux types d'antériorité mis en place au chapitre 11 du livre Δ : « l'antériorité existentielle » et « l'antériorité positionnelle », — cette dernière expliquant la relation entre les parties au sein d'un tout. À quoi s'ajoute l'antérieur et postérieur considéré sous le prisme de la puissance et l'acte, et se réalisant comme relation entre la partie et le tout. Ainsi, le tout est antérieur en acte selon la génération, tandis que la partie est antérieure en puissance selon la destruction. Si l'on suit la lecture de Bodéüs-Stevens, on

---

[93] G. E. L. Owen, « Aristotle on time », in *Motion and Time, Space and Matter,* ed. P. Machamer - R. Turnbull, Columbus, Ohio, 1976, p. 23. J. Bowin, « Aristotle on the Order and Direction of Time », *Apeiron,* 42, (1), 2009, p. 58-59.

[94] *Aristote. Métaphysique Delta*, introduction, traduction et commentaire par R. Bodéüs et A. Stevens, Paris, Vrin, 2014, p. 143 et 144. Par *(d1)*, les commentateurs désignent les lignes 1019a5-6, où A. dit : « πρῶτον μὲν τὸ ὑποκείμενον πρότερον, διὸ ἡ οὐσία πρότερον ». Ils considèrent ainsi l'extrait sur l'antérieur selon la connaissance comme une remarque adjacente à l'antériorité selon la nature et la substance (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, l. 1019a2-3), qui l'anticipe.

observe qu'Aristote ne considère pas la connaissance du point de vue de son actualité ou de sa possibilité. Il ramène simplement la connaissance à l'existence, mieux, il rattache la connaissance, actuelle ou potentielle, à l'existant en tant que son complément propre. Et l'on observe également que bien que l'opposition entre la raison et la sensation, comme modes du connaître, soit exprimée au départ en termes d'opposition entre l'universel (καθόλου) et le singulier (καθ' ἕκαστον), en tant que leurs objets respectifs, Aristote désigne finalement l'existant comme ὑποκείμενον et οὐσία, en prenant ces mots comme équivalents. Se révèle à travers la double opposition, entre la raison et la sensation et entre la raison et l'existant, le lien entre καθ' ἕκαστον, ὑποκείμενον et οὐσία, en tant qu'ils s'opposent à la raison. Mais dans le chapitre 11 du livre Δ, Aristote se contente de présenter les divers domaines où l'on rencontre l'antéro-postérieur sans pour autant thématiser les relations entre les domaines considérés.

§3. De la *Métaphysique*, Δ, 11, à la *Physique*, IV, 12, 220b5-14

Avant de quitter le chapitre 11, pour revenir à la leçon sur le temps, et de problématiser la distinction entre conditions d'existence et modalités de manifestation du temps, à laquelle conduit la distinction entre les conditions de son existence et les conditions de sa connaissance dans le cadre des rapports d'accompagnement, il convient d'adjoindre quelques remarques concernant « l'antériorité positionnelle ». Or celle-ci est saisie dans le lieu, le temps, le mouvement — au sens de ce qui est le plus rapproché du premier moteur —, la puissance — au sens de ce qui meut, rôle accordé à la décision (προαίρεσις) —, et finalement l'ordre (τάξις) au sens de hiérarchisation des entités par rapport à une entité déterminée (πρός τι ἕν). De sorte que « l'antériorité positionnelle » permet de rendre compte de la situation d'une chose ou d'une partie d'une chose par rapport à ce qui est à chaque fois considéré comme point de départ. Notons également que dans la leçon sur le temps Aristote se sert de la structure de l'antéro-postérieur, afin d'établir les proportions entre la grandeur, le mouvement et le temps, c'est-à-dire d'établir les rapports d'équivalence entre les parties en lesquelles ces trois quantités continues sont divisibles, et qui, en tant que parties situées, sont antérieures et postérieures l'une à l'autre.

Quant au chapitre 11 du livre Δ et à cette étape de notre étude, on s'intéresse plus particulièrement à l'antérieur et postérieur selon le temps et selon l'ordre, dans la mesure où le temps est également un nombre, et que les nombres constituent une série progressive et ordonnée. Les observations qui suivront auront alors une fonction introductive, et visent à éclairer le sens de l'antérieur et du postérieur, en tant que déterminations non seulement

temporelles, au sens du passé et du futur en tant que parties du temps définies par rapport au présent, mais aussi en tant que déterminations du nombre. Car la succession des nombres fait apparaître leur coordination en tant qu'antérieurs et postérieurs l'un à l'autre, de même que le dénombrement suppose la structuration des éléments dénombrés en tant qu'antérieurs et postérieurs. Aussi, en se fondant sur la structure du nombre, R. Brague rapproche l'ordre temporel de l'ordre numéral : « L'*arithmos* n'est pas pris en vue comme ce qui permet de compter, mais comme ce qu'il faut que possède une collection pour être collection, et par suite pour pouvoir être comptée. L'articulation rend seule possible le dénombrement. Le cas du temps met particulièrement bien en relief ce fait — et c'est pourquoi le concept d'*arithmos* y apparaît avec une clarté exemplaire. En effet, quand on demande ce qui est "compté" dans le temps, *de quelle collection* le temps est le nombre, on ne peut pas répondre. Ce ne sont en effet ni des périodes de temps, dont il faudrait supposer le caractère temporel, de façon circulaire, ni non plus les instants, car ceux-ci ne coexistent pas. Il faut dire en général que rien n'est compté que ce qui au préalable mis en ordre, structuré par une articulation. "Nombré", si l'on veut, mais au sens où l'on parle d'un vers *nombreux*, c'est-à-dire d'un vers unique mais bien structuré. Dans le cas du temps, Aristote ne dit jamais *ce qui* est compté, de quoi est faite la pluralité des éléments dénombrés. Il parle du "nombre" *du* mouvement, au singulier »[95].

Si l'on s'appuie sur l'équivalence de la structure du temps en tant que nombre et du nombre mathématique, et dans la mesure où l'on tient compte de sa différence par rapport au temps, que celui-là désigne une collection de choses, nous pouvons considérer l'antérieur et le postérieur comme des déterminations du temps, mais, très précisément, en tant qu'il possède le statut de nombre. Pour ce faire, on se donnera également dans la suite de notre étude l'appui de l'analogie qu'Aristote opère dans sa leçon sur le temps entre le temps comme le nombre du mouvement et le nombre mathématique. Aussi, on verra que si le temps possède bien le statut de nombre, il n'assume pas pour autant la même fonction que le nombre mathématique. Car le temps, à la différence d'un nombre mathématique qui ne saurait être mesure des nombres — ce qui contredirait sa nature même de nombre[96] —, le temps, lui, est aussi mesure du mouvement,

[95] R. Brague, « Sur la formule aristotélicienne ὅ ποτε ὄν », in : *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982, p. 141-142.

[96] Cf. *Mét.*, I, 1, 1053a27-30 : « Car c'est bien ainsi qu'il le faut entendre, et ne pas dire que la mesure des nombres est un nombre ; on devrait le dire s'il s'agissait de notions appartenant au même genre, mais, en réalité, il ne s'agit de rien de pareil, et c'est comme si l'on prétendait que la mesure des unités et non une unité, puisque le nombre est une pluralité d'unités. »

dont l'emploi implique précisément la possibilité de la division du temps en ses parties que sont le passé et le futur. De sorte que l'antérieur et le postérieur, attribués au temps, se voient investis d'une double signification et par là même d'une double fonction : en tant que déterminations proprement temporelles et en tant que déterminations proprement numérales. Ces éclaircissements prépareront ainsi le terrain afin de répondre au problème de la circularité de la définition du temps, dans laquelle les deux adverbes de succession apparaissent. Précisons que nous faisons provisoirement abstraction de l'interprétation heideggérienne de ce problème. Mais indiquons que Heidegger y insiste pour des raisons d'ordre méthodologique : en se donnant l'appui de la circularité de la définition, il tire au clair le temps à titre de temporalité, constitutive du *Dasein* existant. Le temps se révèle être caractère de l'homme, ou du mû, dirait Aristote. Néanmoins, focalisons-nous à présent sur le problème de l'antéro-postérieur, selon le temps et selon l'ordre, et disons que pour nous, lecteurs d'Aristote, la définition formelle du temps comme nombre, — et précisément non pas comme mesure —, du mouvement selon l'antérieur et postérieur, n'est pas circulaire. Après ces précisions liminaires revenons au livre Δ.

Or quant à l'ordre (τὰ δὲ κατὰ τάξιν, l. 1018b26), Aristote donne l'exemple de la série des choreutes qui suivent le coryphée ainsi que l'exemple de la série des notes musicales. Il est à remarquer que, pour figurer la disposition des choreutes en tant qu'antérieurs et postérieurs l'un à l'autre, Aristote recourt à la série de nombres, selon que les choreutes sont au deuxième ou troisième rang par rapport au coryphée (παραστάτης τριτοστάτου πρότερον, l. 1018b27-28). De même, les médiétés harmoniques sont traduisibles en rapports arithmétiques, comme nous le savons depuis Pythagore, quoique Aristote ne s'y réfère pas. À travers ces exemples, qui renvoient implicitement à la notion de nombre, Aristote paraît suggérer que l'ordre caractérise originellement la série de nombres, mais se pose alors la question de savoir pourquoi il n'a pas intégré dans le chapitre 11 la catégorie du nombre comme domaine distinct d'application de la structure de l'antéro-postérieur. Il existe pourtant un passage dans le chapitre 3 du livre B où Aristote se réfère au nombre et à la figure, en vue de montrer que dans les domaines où l'on distingue un antérieur et un postérieur il n'y a pas de genre commun ou suprême séparé des entités appartenant à ce domaine et qui sont ainsi hiérarchisées. Autrement dit, il n'y a pas de nombre en général qui transcende la série de nombres, de même que les nombres n'ont pas d'existence séparée de ce qui est nombré, ni de figure en général séparée de ce dont elle est la figure. Il dit :

« ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα (οἷον εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυάς, οὐκ ἔσται τις ἀριθμὸς παρὰ τὰ εἴδη τῶν ἀριθμῶν· ὁμοίως δὲ οὐδὲ σχῆμα παρὰ τὰ εἴδη τῶν σχημάτων· εἰ δὲ μὴ τούτων, σχολῇ τῶν γε ἄλλων ἔσται τὰ γένη παρὰ τὰ εἴδη· τούτων γὰρ δοκεῖ μάλιστα εἶναι γένη)· ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις οὐκ ἔστι τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον. »

« Autre argument : dans les choses où il y a de l'antérieur et du postérieur, il n'est pas possible que ce qui est attribué à ces choses existe en dehors d'elles. Par exemple, si la dyade est le premier des nombres, il n'y aura pas un Nombre en soi, en dehors des espèces des nombres particuliers. De même, il n'y a pas une Figure en soi, en dehors des espèces des figures particulières, et, s'il n'y a point ici de genres en dehors des espèces, il n'y en aura pas, à plus forte raison, pour les autres choses, car c'est surtout pour les nombres et les figures qu'il semble y avoir des genres. Mais dans les individus, il n'y a ni antérieur, ni postérieur » (*Mét.*, B, 3, 999a6-13).

L'impossibilité d'existence d'un nombre en général en tant que séparé rejoint l'impossibilité qu'un nombre soit mesure des nombres, rôle qui revient à l'unité en tant qu'indivisible. Par analogie, nous pouvons supposer que l'omission de l'ordre numéral de la liste des sens de l'antéro-postérieur de Δ, 11, est liée à la conception du nombre comme inséparable existentiellement des entités nombrées. Si bien que l'ordre numéral se concrétise en arrangement hiérarchisé des entités déterminées par rapport à une entité du même genre, laquelle fait fonction de principe. Comme il le dit :

« ἔνθα μὲν γὰρ ὁ κορυφαῖος ἔνθα δὲ ἡ μέση ἀρχή »

« car là c'est le coryphée, ici c'est la note moyenne qui est le point de départ » (*Mét.*, Δ, 11, 1018b28-29).

La lecture parallèle de ces deux textes de la *Métaphysique* fait ressortir l'opposition entre la dyade qui, en tant que pluralité minimale, est le premier de la série de nombres, et l'unité qui, en tant qu'indivisible, est le principe par rapport auquel des éléments sont disposés en tant qu'antérieurs et postérieurs l'un à l'autre, c'est-à-dire, selon l'expression du livre Δ, en tant qu'ils sont plus ou moins près du principe (τῷ ἐγγύτερον ⟨εἶναι⟩ ἀρχῆς τινὸς ὡρισμένης,

1018b10-11). Mais de cette lecture se dégage également une double conception du nombre, car si le livre Δ se focalise sur la succession d'éléments qui sont de cette façon énumérés, la dyade du livre B, en tant que le premier nombre, est comprise comme assemblage d'éléments, dont chacun pris à part et considéré en lui-même constitue une unité. Elle se dégage ainsi une complémentarité entre le procédé d'énumération sous forme d'assignation d'un rang et le procédé de quantification en tant que délimitation d'une pluralité d'éléments. L'aspect sériel et l'aspect quantitatif du nombre, comme on les saisit dans la *Métaphysique*, correspondraient à ce qu'on nomme aujourd'hui aspect ordinal et aspect cardinal du nombre. L. Brunschvicg avait insisté sur l'impossibilité de séparer ces deux aspects : « Il n'y a ni nombre purement ordinal, ni nombre purement cardinal. Une collection qui est donnée d'un bloc à la perception comme un tout indivisible, n'est pas un nombre ; elle ne devient un nombre que si les différents éléments en sont distingués pour être énoncés, c'est-à-dire si l'esprit est capable d'en remarquer successivement chaque unité. Et inversement une série d'unités qui défile devant l'esprit ne devient nombre que si un rang est assigné à chaque unité, c'est-à-dire si la pensée intervient pour introduire dans l'idée de l'unité qui passe l'idée de celles qui l'ont précédée, si elle sait convertir par conséquent la succession en simultanéité. Le rang de la série et le chiffre de la collection pourront être utilisés, chacun pris à part, dans des jugements ultérieurs, lorsqu'il s'agira de passer du domaine de l'arithmétique aux applications empiriques qu'il comporte, lorsqu'on aura, soit à déterminer la place d'un élément dans un système ordonné, soit à fixer la quotité des éléments dans un groupe donné. Mais si on veut ne retenir que la conception scientifique, pour en développer intégralement le contenu et en définir le principe, il est impossible de séparer l'ordination et la cardination — la série des actes successifs par lesquels l'esprit parcourt chacun des éléments, et la synthèse qui rassemble ces actes divers dans l'unité d'un objet intellectuel »[97].

La corrélation entre l'opération d'énumération et l'appréhension de la collection constituée des éléments énumérés, dans laquelle se fonde la construction du concept de nombre, peut être exprimée, suivant le lexique aristotélicien, en termes de dénombrement (ἀριθμητόν) des éléments consécutifs dont la pluralité est désignée par un nombre[98]. Et dans le chapitre

[97] L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, F. Alcan, 1912, p. 478-479.

[98] En nous exprimant ainsi, outre les deux passages de la *Métaphysique* que nous citons ici, et le passage tiré du livre V, ch. 3, de la *Physique* sur le consécutif, cité au Chapitre I dans le cadre de notre analyse sur la concécution des maintenant (p. 17-19), nous avons aussi en vue le livre Δ, ch. 13, de la *Métaphysique*, sur la quantité, ainsi que

précédant nous avons mis en évidence le rapport de consécution (ἐφεξῆς) qui lie le maintenant antérieur au maintenant postérieur, en tant qu'ils divisent le temps en puissance, de sorte que, comme nous l'ajoutons ici, le temps intermédiaire est un nombre. Cependant, le temps diffère des nombres mathématiques qui désignent des collections d'éléments fixes sur quatre points. Premièrement, il n'est pas constitué des maintenant, mais il est délimité par les maintenant. Deuxièmement, il est défini comme nombre nombré par opposition au nombre par lequel nous nombrons, que nous désignons par commodité comme nombre mathématique nombrant. Troisièmement, il ne constitue pas une quantité discrète mais, attaché au mouvement, il est une quantité continue. Quatrièmement, l'ordre qui caractérise le temps est irréversible. Toujours est-il que dans la mesure où il est un nombre, la corrélation entre l'aspect sériel de consécution et l'aspect quantitatif, en tant qu'il est pris en bloc, doit pouvoir s'appliquer à son sujet. Elle peut être mise en relief à partir de l'analogie qu'Aristote opère, et à laquelle il revient maintes fois dans la leçon sur le temps, entre le temps, en tant que le nombre spécifique du mouvement, et le nombre mathématique, en tant qu'il désigne une pluralité d'éléments. Dans le chapitre 12, plus précisément, de sa leçon, il dit :

> « καὶ ὁ αὐτὸς δὲ πανταχοῦ ἅμα· πρότερον δὲ καὶ ὕστερον οὐχ ὁ αὐτός, ὅτι καὶ ἡ μεταβολὴ ἡ μὲν παροῦσα μία, ἡ δὲ γεγενημένη καὶ ἡ μέλλουσα ἑτέρα, ὁ δὲ χρόνος ἀριθμός ἐστιν οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν ἀλλ' ὁ ἀριθμούμενος, οὗτος δὲ συμβαίνει πρότερον καὶ ὕστερον ἀεὶ ἕτερος· τὰ γὰρ νῦν ἕτερα. ἔστι δὲ ὁ ἀριθμὸς εἷς μὲν καὶ ὁ αὐτὸς ὁ τῶν ἑκατὸν ἵππων καὶ ὁ τῶν ἑκατὸν ἀνθρώπων, ὧν δ' ἀριθμός, ἕτερα, οἱ ἵπποι τῶν ἀνθρώπων. ἔτι ὡς ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι τὴν αὐτὴν καὶ μίαν πάλιν καὶ πάλιν, οὕτω καὶ χρόνον, οἷον ἐνιαυτὸν ἢ ἔαρ ἢ μετόπωρον. »
> « Et certes il est à la fois le même partout, mais avant et après il n'est pas le même, parce que le changement aussi, en tant que présent, est unique, mais en tant que passé et à venir, est différent ; or le temps n'est pas le nombre par lequel nous

---

la définition du nombre, formulée au ch. 1 du livre I, comme « πλῆθος μονάδων » (1053a30). Rappelons également que pour illustrer le consécutif A. recourt à la série de nombres. Aussi, nous citons l'extrait du chapitre 13 du livre Δ en nous focalisant sur ce qui est dit du nombre, que nous soulignons : « *πλῆθος μὲν οὖν ποσόν τι ἐὰν ἀριθμητὸν ᾖ*, μέγεθος δὲ ἂν μετρητὸν ᾖ. *λέγεται δὲ πλῆθος μὲν τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ*, μέγεθος δὲ τὸ εἰς συνεχῆ » (*Mét.*, Δ, 13, 1020a7-10). Nous reviendrons au chapitre 13, dans le cadre de notre analyse du lieu et de la grandeur, en mettant en exergue le terme de μέγεθος.

nombrons mais celui qui est nombré, et celui-ci arrive avant et après, toujours différent, car les maintenant sont différents. Le nombre est un et le même pour cent chevaux et pour cent hommes, tandis que ce dont il est le nombre diffère, les chevaux des hommes. En outre, comme il est possible qu'un mouvement soit le même et un en étant toujours recommencé, il en va de même pour le temps, par exemple, une année, un printemps, un automne » (*Phys.*, IV, 12, 220b5-14)[99].

Le passage que nous avons sélectionné présente le triple avantage :
1) de mettre en évidence l'ubiquité du temps (πανταχοῦ), à partir des changements dont le rythme de progression coïncide (ἅμα), de sorte que le temps, en tant qu'universel, est identique à lui-même (ὁ αὐτὸς) ;
2) de mettre en évidence l'altérité du temps (πρότερον δὲ καὶ ὕστερον οὐχ ὁ αὐτός), à partir de l'altérité des étapes du changement (ὅτι καὶ ἡ μεταβολὴ ἡ μὲν παροῦσα μία, ἡ δὲ γεγενημένη καὶ ἡ μέλλουσα ἑτέρα), laquelle fonde la possibilité de la quantification du changement par le temps (ὁ δὲ χρόνος ἀριθμός), dans la mesure où les étapes successives du changement correspondent à des laps de temps qui sont autres (πρότερον καὶ ὕστερον ἀεὶ ἕτερος), eux-mêmes délimités par des maintenant qui, en tant que début et fin de chacun de ces laps, sont tout autant autres (τὰ γὰρ νῦν ἕτερα), et

[99] On doit signaler dès à présent l'ambivalence quant à la traduction des termes ἕτερον et ἄλλο, selon qu'ils figurent dans la *Physique*, IV, 10-14, ou dans la *Métaphysique*, livres I.3 et Δ.9 auxquels on se reporte au §8. Quant à la leçon sur le temps, Pellegrin et Stevens rendent ἄλλο par « autre », et ἕτερον par « différent ». Goldschmidt rend ἕτερον par « différent », mais aussi des fois par « autre ». Hussey et Ross rendent généralement ἄλλο et ἕτερον par « different ». Cependant, ἕτερον et ἄλλο sont pris comme équivalents à I.3, et on note que le terme ἄλλο est omis de Δ.9. Mais I.3 et Δ.9 distinguent entre ἕτερον (ou ἄλλο, suivant I.3), et διάφορον. Par conséquent, quant à I.3 et Δ.9, pratiquement tous, Bodéüs-Stevens, Duminil-Jaulin, Ross, Castelli, rendent ἕτερον/ἄλλο par « autre », en anglais « other », tandis qu'ils réservent « différent », en anglais « different », pour rendre διάφορον — on repère une occurrence, l. 1054b16, où Tricot rend ἄλλο par « différent ». Dans la mesure où l'on tient compte des analyses de I.3 et Δ.9, on emploie uniformément le mot « autre » renvoyant aux termes ἕτερον et ἄλλο, et l'on conserve le mot « différent » pour désigner ce qui est διάφορον. Précisons que, en dehors des contextes où les termes ἕτερον/ἄλλο figurent, on emploie les mots « différent », « différence », « différenciation », lorsqu'il s'agit par exemple de la distinction entre nombre nombré et nombre nombrant, dans la mesure où, on le verra, cette distinction est opérée à l'intérieur du concept de nombre.

3) d'introduire la notion d'unité de mesure temporelle (ἐνιαυτόν), fondée (οὕτω) sur l'identité d'un mouvement qui se répète (ὡς ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι τὴν αὐτὴν καὶ μίαν πάλιν καὶ πάλιν).

Ainsi présenté le passage, on observe d'abord que l'antérieur et postérieur, en tant qu'il est rapporté au changement passé et à venir, a un sens temporel et est compris comme passé et futur. On observe ensuite l'analogie entre le nombre du temps et le nombre d'une pluralité de choses. Mais cette analogie ou ce parallélisme n'est pas une tautologie et ne neutralise pas la différence entre le nombre du temps, qualifié de nombré, et le nombre prédiqué des choses, qui peut être compris comme nombre nombrant. En effet, contrairement au nombre de la pluralité, qui demeure identique à lui-même en dépit de la différence spécifique ou générique des collections dont il est prédiqué, le nombre nombré du temps, en tant qu'il est délimité par des maintenant qui sont autres, survient, arrive (συμβαίνει), toujours autre. Ce qui est très paradoxal pour un nombre. Mais l'on remarque aussi que l'altérité du temps est tantôt rapportée à l'altérité des étapes du changement qui se succèdent, tantôt à l'altérité des maintenant qui le délimitent, de sorte que l'altérité du temps se trouve échelonnée selon deux niveaux. Finalement, on s'aperçoit du rapprochement entre la notion de nombre nombré et la notion de mesure dont l'unité suppose précisément l'identité à soi de ce qui assume cette fonction. Ces trois idées — sur le sens temporel de l'antéro-postérieur en tant que celui-ci est envisagé à travers le prisme du changement, sur l'analogie entre le nombre du temps et le nombre mathématique nombrant, laquelle suppose à la fois leur communauté et leur différence, et sur le rapprochement entre le nombre nombré et la mesure —, sont liées. Depuis cet ensemble de données partons alors de celle qui nous paraît être la plus claire, partons de l'opposition entre le nombre nombré et le nombre par lequel nous nombrons (ὁ δὲ χρόνος ἀριθμός ἐστιν οὐχ ᾧ ἀριθμούμεν ἀλλ' ὁ ἀριθμούμενος) — opposition que l'on retrouve également dans le chapitre 11, dans le contexte de la définition du temps, et à laquelle nous avons fait allusion plus haut. Partons, comme on dit, du petit terme, et le terme le plus petit de tous, c'est le nombre par lequel nous nombrons, désigné par commodité comme nombre nombrant. Car qu'est-ce que c'est que ce nombre nombrant effectivement ? Ce n'est pas le temps en tout cas. Mais justement, en cherchant en direction de ce que le temps n'est pas on arrivera peut-être à déterminer, en procédant par élimination et par différenciation, ce qu'il est réellement.

§4. Qu'en est-il du nombre nombrant ?

Or on a tendance parfois à identifier le nombre nombrant au nombre abstrait, c'est-à-dire au nombre mathématique compris comme nombre intelligible en tant que celui-ci a une existence séparée des choses dont il est prédiqué. On oppose alors ce nombre nombrant au nombre sensible et l'on le rapproche du même coup du nombre mathématique platonicien. On se fonde en principe sur la critique des nombres platoniciens dans le livre N de la *Métaphysique*, où Aristote, dans le chapitre 3, se réfère à la distinction platonicienne entre le nombre idéal (τὸν εἰδητικόν), le nombre mathématique (τὸν μαθηματικόν) et le nombre sensible (τὸν αἰσθητόν), le nombre mathématique occupant une place intermédiaire entre le nombre idéal et le nombre sensible[100]. Ainsi, on oppose en dernière instance le nombre nombrant, en tant que séparé, au nombre nombré qu'est le temps et qui est inséparable du mouvement. Mais en procédant ainsi, on ne parvient pas à une compréhension unifiée du double caractère du temps

[100] Pour le rapprochement entre nombre nombrant et nombre platonicien, dit abstrait, cf. V. Goldschmidt, *Temps physique…*, p. 39-40 et p. 59-60. Aussi, W. D. Ross, *A.'s Physics*, p. 598. De l'autre côté de la balance, cf. M. Crubellier, « En quel sens le temps est-il un nombre » ; A. Stevens, « Le rôle de la mesure dans la détermination du temps », les deux articles in : *Aristote et la pensée du temps,* dir. J.-F. Balaudé et F. Wolff, *Le temps philosophique,* 11, 2005, p. 54-56 et p. 77-78, respectivement ; J. Annas, « « Aristotle, Number and Time », in : *The Philosophical Quarterly,* 25, 99, April 1975, p. 97, n. 3. Ces auteurs n'identifient pas le nombre nombrant au nombre platonicien. Aussi, M. Crubellier et J. Annas se reportent à la proposition du ch. 12 de la leçon sur le temps, située juste avant le passage qui nous occupe : « ταχὺς δὲ καὶ βραδὺς οὐκ ἔστιν· οὐδὲ γὰρ ἀριθμὸς ᾧ ἀριθμοῦμεν ταχὺς καὶ βραδὺς οὐδείς » — « Mais il n'est pas rapide et lent, car pas davantage aucun nombre par lequel nous nombrons n'est rapide et lent » (*Phys*., IV, 12, 220b3-5). Or A. met en évidence « une caractéristique générale du nombre, qu'il soit nombrant ou nombré », d'après l'annotation d'A. Stevens dans sa nouvelle traduction, p. 212, n. 2. Et nous ajoutons qu'au moins une caractéristique commune est nécessaire pour établir l'analogie entre le temps comme nombre nombré et le nombre désignant une pluralité d'unités, nommé nombrant et que nous identifions au nombre mathématique. À ce propos et pour éviter la confusion, lorsque nous, nous parlons de nombre « mathématique », nous ne faisons pas de référence au nombre platonicien comme V. Goldschmidt et W. D. Ross. Nous désignons par « mathématique » le nombre prédiqué d'une pluralité, sans pour autant jouir d'une existence séparée. Nous distinguons ainsi le nombre « mathématique » du nombre du temps. D'autre part, la « caractéristique générale du nombre » dont il est question ici, c'est précisément son absoluité, laquelle, au niveau du temps, prend la forme d'écoulement uniforme de celui-ci, de sorte que cet écoulement devient critère de comparaison des mouvements, exprimée en termes de vitesse. Et l'on se rend compte, encore une fois, de l'inversion des données effectuée par la physique moderne, de sorte que la physique d'Aristote se situe à ses antipodes. Finalement, pour la référence d'A. aux distinctions platoniciennes, cf. *Mét*., N, 3, 1090b32-36.

en tant qu'identique à lui-même et en tant qu'autre, tout en restant, quant à son statut, un nombre. Aussi, la double fonction, temporelle et numérale, de l'antéro-postérieur dans la leçon sur le temps, nous échappe, si bien que la définition du temps demeure inintelligible.

Afin de clarifier la notion de nombre nombrant de la leçon sur le temps et étant donné le partage des commentateurs selon qu'ils y voient la conception platonicienne du nombre ou non, nous avons préféré partir d'une étude qui ne porte pas sur cette leçon en particulier, mais sur l'arithmétique comme telle chez Aristote, celle de J. Barnes, « Aristotelian arithmetic ». L'intérêt de cette étude réside dans le fait que parmi les textes de la *Métaphysique*, dont l'auteur se sert pour étayer son propos, y figure également la proposition du chapitre 11 de la leçon sur le temps, concernant la distinction du nombre comme nombré ou nombrable et comme ce par quoi nous nombrons, *i. e.* comme nombre nombrant. J. Barnes, préoccupé du problème du statut de l'unité en tant que constitutive du nombre, cite la proposition en réponse à la question sur l'opération de dénombrement et identifie le nombre nombrant au nombre naturel. Comme il écrit : « Numbers, in one sense, are the things *with which we count*. In other words, numbers, for Aristotle precisely are *natural numbers*. We should not expect his account of numbers to deal with anything more ». La question porte alors sur la caractéristique des nombres naturels en tant que nombres par lesquels nous nombrons, c'est-à-dire en tant que nombres nombrants, et l'analyse de J. Barnes est éclairante pour notre propos. Comme il précise : « First, we appear to be treating numbers as, so to speak, mutually independent items : we have as yet no idea of the number *series*, no conception of the fact that the natural numbers form a progression, or even an ordered sequence. Even if we could in principle have a conception of number without thinking of the numbers as forming a series, nevertheless in our and Aristotle's actual conception it is surely an elementary truth about numbers that they form a progression, a truth which underlies the fact that numbers are what we *count* with »[101]. Or les nombres nombrants qui sont des nombres naturels et qui désignent des collections, plus ou moins grandes, d'unités, forment bien une progression selon un ordre. Aussi, nous comprenons, à partir de l'exemple des cent chevaux et des cent hommes, que le nombre nombrant n'a pas une existence séparée

[101] J. Barnes, « Aristotelian Arithmetic », in : *Revue de Philosophie Ancienne,* 3, 1985, p. 121 et p. 123-124. Et il est à remarquer que M. Crubellier, dans son étude citée dans la note précédente, se réfère également à la signification première de la notion de nombre comme nombre naturel et se reporte notamment à Euclide : « En grec ancien, *arithmós* désigne ce que nous appelons un entier naturel, et même, plus exactement, une collection dénombrable d'objets, "une quantité (*Anzahl*) déterminée d'objets déterminés", selon l'excellente formule de J. Klein. Le nombre des arithméticiens, défini par Euclide comme "une multiplicité (*plêthos*) composée d'unités", est lui-même un cas particulier de cette notion générale », *ibid.*, p. 40.

de ce dont il est prédiqué, à plus forte raison qu'Aristote rejette la thèse d'un nombre mathématique séparé. Avant de reconsidérer la distinction entre nombre nombrant et nombre nombré de la leçon sur le temps en tenant compte de ces éclaircissements, il faut remarquer que l'analyse de J. Barnes se situerait en amont de l'étude de R. Brague qui part de la structure du nombre comme tel, donc non spécifié au départ comme nombrant ou nombré, pour envisager ensuite la structure antéro-postérieure du temps comme nombre nombré. Mais aussi, l'analyse de J. Barnes sur la relation entre l'aspect sériel et l'aspect quantitatif, qui caractérise le nombre naturel qu'Aristote a en vue, s'accorde avec la perspective historique adoptée par L. Brunschvicg sur la construction du concept de nombre comme tel et non pas chez Aristote en particulier.

Nous pouvons alors résumer que le nombre dit nombrant comporte ces deux aspects que nous qualifions de sériel et de quantitatif respectivement, de sorte que ces aspects sont complémentaires et non pas exclusifs l'un de l'autre. Or le nombre est à la fois progression à titre de hiérarchisation selon le beaucoup et le peu (ᾗ δὲ ἀριθμός, πολὺς καὶ ὀλίγος, *Phys.*, 12, 220b3), et constitution, entendue comme constitution d'une unité à partir des unités, chacune considérée à part entière en tant qu'indivisible. Aussi, il faut préciser que ce que nous nommons hiérarchisation comme aspect du nombre nombrant, doit être compris en termes d'ordre hiérarchique, qui en tant qu'ordre est réversible, pouvant aller du beaucoup vers le peu ou du peu vers le beaucoup, pour autant que dans les deux sens la référence à l'unité indivisible en tant que constituant du nombre est nécessairement incluse. Et il est intéressant de remarquer qu'Aristote ne dit jamais ὀλίγος καὶ πολύς mais πολὺς καὶ ὀλίγος, de sorte que le beaucoup implique le peu en puissance. En sens inverse, étant donné l'infinité en puissance du nombre à raison de la divisibilité infinie de la grandeur, alors, comme il est dit dans la *Physique*, « dans le sens croissant on peut toujours concevoir » un nombre plus grand (ἐπὶ δὲ τὸ πλεῖον ἀεὶ ἔστι νοῆσαι, III, 7, 207b10). Si l'on emploie le vocabulaire des mathématiques, le double aspect du nombre, en tant que hiérarchisation, au sens d'ordre hiérarchique, et en tant que constitution, serait traduisible en termes de consécution (ἐφεξῆς) et de pluralité (πλῆθος). Comme nous l'avons évoqué, pour illustrer la consécution, dans le cadre des analyses du livre V de la *Physique*, Aristote a recours à la série numérale. Et au chapitre 1 du livre I de la *Métaphysique*, il pose l'unité indivisible comme mesure du nombre constitué ainsi d'une pluralité d'unités. Il dit :

> « ἐν πᾶσι δὴ τούτοις μέτρον καὶ ἀρχὴ ἕν τι καὶ ἀδιαίρετον, ἐπεὶ καὶ ἐν ταῖς γραμμαῖς χρῶνται ὡς ἀτόμῳ τῇ ποδιαίᾳ. πανταχοῦ γὰρ τὸ μέτρον ἕν τι

ζητοῦσι καὶ ἀδιαίρετον· τοῦτο δὲ τὸ ἁπλοῦν ἢ τῷ ποιῷ ἢ τῷ ποσῷ. ὅπου μὲν οὖν δοκεῖ μὴ εἶναι ἀφελεῖν ἢ προσθεῖναι, τοῦτο ἀκριβὲς τὸ μέτρον (διὸ τὸ τοῦ ἀριθμοῦ ἀκριβέστατον· τὴν γὰρ μονάδα τιθέασι πάντῃ ἀδιαίρετον)· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μιμοῦνται τὸ τοιοῦτον. »

« Dans tous ces cas, donc, il y a une mesure et un principe qui sont quelque chose d'un et d'indivisible, puisque même dans la mesure des lignes, on considère le pied comme insécable ; partout, en effet, la mesure cherchée, c'est quelque chose d'un et d'indivisible. Or cette mesure, c'est le simple selon l'ordre de la qualité ou de la quantité. Ceci dit, là où on ne peut, selon toute apparence, rien ajouter ni rien retrancher, c'est alors que la mesure est précise. C'est pourquoi la mesure du nombre est la plus exacte de toutes, car l'unité est posée comme un indivisible absolu ; toutes nos autres mesures n'en sont que des imitations » (*Mét.*, I, 1, 1052b33-1053a2).

L'unité indivisible est posée comme mesure et principe de connaissance du nombre (ἐν πᾶσι δὴ τούτοις μέτρον καὶ ἀρχὴ ἕν τι καὶ ἀδιαίρετον). Mais la référence au principe nous rappelle l'analyse sur l'antéro-postérieur selon l'ordre du livre Δ, où l'unité indivisible — le coryphée —, est posée comme principe de succession, c'est-à-dire comme principe de hiérarchisation des entités considérées distinctement. Or étant donné que le nombre désigne une pluralité d'entités, alors une entité devient principe non seulement de succession, mais aussi de constitution de la totalité de ces entités en un ensemble dont l'unité se fonde dans l'unité de son principe qui fait office de mesure et est la condition de possibilité de l'existence de l'ensemble. Et ce qui est pris à chaque fois comme mesure, c'est un homme ou un cheval, comme dans le chapitre 12 de la leçon sur le temps, ou bien une autre entité concrète, par exemple le coryphée au principe de la série des choreutes, étant donné l'inséparabilité existentielle aussi bien du nombre que de l'un. C'est-à-dire que ce qui est pris à chaque fois comme mesure, c'est l'εἶδος, plus précisément la différence spécifique qui, en tant que différence, n'a pas d'existence séparée des individus. Or l'un, non seulement en tant qu'indivisible, mais aussi en tant que principe de connaissance de l'individu, se trouve étroitement lié à la notion de différence spécifique qui peut caractériser une pluralité d'individus à laquelle correspond un nombre. Mais ce nombre de la pluralité, contrairement à l'εἶδος qui suppose la diversification, pour autant qu'une caractéristique commune à une pluralité, qui la différencie des autres, est principe de spécification, est toujours, comme le dit Aristote dans le passage du chapitre 12 de la leçon sur le temps, identique à lui-même (ὁ ἀριθμὸς εἷς μὲν καὶ ὁ αὐτός ὁ τῶν ἑκατὸν ἵππων καὶ ὁ

τῶν ἑκατὸν ἀνθρώπων). Autrement dit, l'identité du nombre est indépendante de l'identité de l'εἶδος. Nous touchons à ce qui se posera comme problème dans la suite de cette étude, à savoir l'universalité du nombre à quoi s'oppose l'individu. Nous y reviendrons au §8, Partie c, mais disons, aussitôt, que l'universalité du nombre de la pluralité n'est pas du même type que l'universalité du nombre du temps et, surtout, que les problèmes posés par ces deux types d'universalité respectivement ne sont pas du même registre. Comme nous l'avons fait remarquer, l'analogie n'est pas une tautologie et implique la différence des termes mis en rapport.

Repartons alors des deux déterminations du nombre par lequel nous nombrons : la progression, dite succession, dite hiérarchisation, — nommée au départ aspect sériel à titre de consécution des termes numéraux —, et la constitution, — nommée au départ aspect quantitatif en tant que pluralité délimitée désignée par le nombre. Nous avons là les deux aspects du nombre naturel, qui en tant que nombrant se distingue du nombre nombré qu'est le temps. Aussi, le nombre désignant la quantité des hommes et des chevaux du chapitre 12 de la leçon est compris dès lors comme nombre nombrant, et l'on remarque que dans ce contexte Aristote se focalise sur l'aspect quantitatif ou aspect de constitution du nombre.

D'autre part, le temps demeure un nombre et doit présenter le double aspect de consécution ou aspect sériel, et de constitution, en tant qu'unité de temps, si l'on tient compte de son double caractère en tant que différent de lui-même et en tant qu'identique à lui-même. Mais l'on est à même de comprendre que ce qui différencie le temps du nombre nombrant, c'est une question de prédication. Car nous avons là deux différents cas de prédication. Le nombre nombrant est prédiqué des entités concrètes, tandis que le nombre du temps est prédiqué du mouvement de ces entités. Tentons d'aller un peu plus loin, on dirait que le nombre est nombrant en tant que prédiqué d'une pluralité d'entités, il est nombré en tant que dépendant du, mieux, en tant que soumis au, devenir dont ces entités sont porteuses. Nous avons ainsi précisé ce qui différencie foncièrement le nombre de choses, dit nombrant, du nombre du temps, dit nombré. Et de cette différence première en découle une deuxième : que le temps comme nombre, à la différence du nombre nombrant constitué des unités discrètes, n'est pas constitué des maintenant, qui sont également des entités discrètes. Or si les aspects de consécution et de constitution le caractérisent, cela ne doit pas être de la même façon dont ces aspects caractérisent le nombre de la pluralité. En revenant aux apories du chapitre 10 de la leçon, le temps est constitué du passé et du futur, c'est-à-dire, il est constitué des quantités infiniment divisibles de temps. Autrement dit, la proposition selon laquelle le temps est une quantité continue signifie que le temps n'est pas constitué du discret. Or il faut chercher à voir comment la consécution, l'aspect

sériel ou de progression, et comment la constitution, l'aspect quantitatif, le caractérisent. Et il existe deux textes qui mettent en relief ces deux aspects du temps. L'un se trouve encore dans le livre Δ de la *Métaphysique*, au chapitre 13 sur la quantité. L'autre, comme son équivalent, se trouve dans les *Catégories*, au chapitre 6 sur la quantité. Le premier texte met en relief l'aspect de constitution, au sens de l'unité qui définit les parties en lesquelles le temps est divisible. Le second texte met en relief l'aspect de progression, au sens de l'ordre qui caractérise le nombre du temps tout comme le nombre mathématique. Partons du texte de la *Métaphysique* :

> « τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς λεγομένων ποσῶν τὰ μὲν οὕτως λέγεται ὥσπερ ἐλέχθη ὅτι τὸ μουσικὸν ποσὸν καὶ τὸ λευκὸν τῷ εἶναι ποσόν τι ᾧ ὑπάρχουσι, τὰ δὲ ὡς κίνησις καὶ χρόνος· καὶ γὰρ ταῦτα πόσ' ἄττα λέγεται καὶ συνεχῆ τῷ ἐκεῖνα διαιρετὰ εἶναι ὧν ἐστὶ ταῦτα πάθη. λέγω δὲ οὐ τὸ κινούμενον ἀλλ' ὃ ἐκινήθη· τῷ γὰρ ποσὸν εἶναι ἐκεῖνο καὶ ἡ κίνησις ποσή, ὁ δὲ χρόνος τῷ ταύτην. »
> « Quant aux choses qui sont dites des quantités par accident, les unes le sont de la manière dont on a dit que le cultivé est quantité ainsi que le blanc, du fait que ce à quoi ils appartiennent est une quantité ; les autres le sont comme le mouvement et le temps, car ceux-là aussi sont dits des quantités, et des quantités continues, du fait que sont divisibles les choses dont ils sont des affections — et je parle non de ce qui est mû mais de ce quant à quoi cela a été mû, car du fait que cela est une quantité, le mouvement aussi est une quantité, et le temps l'est parce que celui-ci l'est » (*Mét.*, Δ, 13, 1020a26-32, trad. R. Bodéüs et A. Stevens).

On se reporte au chapitre 13 pour trois raisons.

En premier lieu, parce que le temps y est considéré uniquement en tant que quantité continue, et donc, uniquement du point de vue de l'unité qui caractérise les parties continues dont il est constitué, de sorte que nous serons en mesure d'appréhender son identité à soi.

En second lieu, et compte tenu de cette perspective, le texte, en faisant correspondre le temps au mouvement sur la base de la divisibilité de « ce quant à quoi <ce qui est mû> a été mû » (ὃ ἐκινήθη), est parallèle au texte de la *Physique* sur les rapports d'accompagnement, qui a introduit notre analyse. De sorte que nous pourrons considérer à nouveaux frais la distinction entre les conditions d'existence du temps et les conditions de sa connaissance, qui sous-tend l'établissement des rapports d'accompagnement. Et comme nous l'avons indiqué cette première distinction mène à distinguer entre les conditions de son existence et les modalités de sa

manifestation. Aussi, il est à remarquer qu'au terme de μέγεθος de la *Physique* se substitue l'expression insolite ὃ ἐκινήθη que nous allons examiner.

En troisième lieu, l'intérêt du chapitre 13 réside dans l'application du principe d'unité, conformément auquel Aristote procède à la distinction des différents types de la quantité, sur la base de sa définition comme ce qui est divisible en composants dont chacun est par nature un. Cette définition, qui introduit le chapitre 13, ainsi que le principe d'unité nous occuperont dans la suite de cette étude, lors de notre examen parallèle des termes de μέγεθος et de τόπος. Car les deux termes apparaissent côte à côte dans le texte de la *Physique*, où Aristote établit les correspondances entre les parties délimitées, selon l'antérieur et postérieur, de la grandeur, du mouvement et du temps. De sorte que ces parties sont considérées dans leur unité. Mais dans la mesure où l'antérieur et postérieur se trouve également dans le lieu, nous allons examiner comment celui-ci se rapporte au μέγεθος.

En anticipant les analyses qui suivront, remarquons qu'alors que les distinctions concernant la quantité, au chapitre 13 du livre Δ, sont fondées sur le principe d'unité, la distinction des sens de l'antéro-postérieur, au chapitre 11 du même livre, est fondée sur les principes d'irréversibilité et d'inséparabilité. Nous tâcherons de mettre en relief ces deux derniers principes en opposant le chapitre 11 aux *Catégories*, chapitre 6, où Aristote rapproche l'ordre du temps de l'ordre numéral et fait donc abstraction de l'irréversibilité qui caractérise le nombre du temps. Ainsi, après avoir examiné l'antérieur et postérieur selon l'ordre et mis en relief le concept de nombre qui y est sous-jacent, nous revenons au chapitre 11 du livre Δ via la comparaison avec les *Catégories* afin de formuler les dernières remarques sur l'antérieur et postérieur selon le temps.

Or l'étude parallèle de ces passages tirés des chapitres 11 et 13 du livre Δ et du chapitre 6 des *Catégories* vise à mettre en relief, d'une part, les principes d'unité, d'irréversibilité et d'inséparabilité, et de l'autre, l'ordre comme caractère de tout type de nombre. La prise en considération de ces données dans leur ensemble donnera lieu à l'appréhension du temps comme le nombre inséparable du mouvement, qui advient au fur et à mesure que le mouvement progresse, selon un ordre irréversible exprimé en termes d'antérieur et de postérieur, lesquels sont autres en étant successifs à la manière des nombres naturels, et lesquels renvoient à des portions de mouvement quantifiées à raison d'une unité de mesure, qui est commune à tout mouvement et est définie relativement à un mouvement qui se répète continûment. Et l'on repose le problème du temps en termes d'identité et d'altérité, comme ceci a été exprimé au chapitre 12 de la leçon. Disons alors que d'un point de vue purement numéral, le problème du temps se ramène au problème du rapport entre les nombres, qui divisent le mouvement, et ce

qui s'intercale comme leur intermédiaire, lequel est un nombre également mais qualifié de nombré. De sorte que, si l'on peut parler de ce nombre intermédiaire qu'est le temps comme le résultat d'une division et d'une soustraction, ces deux opérations impliquent l'identité sur deux niveaux. Parce que la division de la quantité continue, qu'est le mouvement, n'est pas faite au hasard, mais suppose l'application d'une unité de mesure. Et parce que le résultat de la double opération arithmétique de soustraction et de division est désigné par un nombre, un, qui est identique à lui-même. Que serait alors le temps ? Nous disons : le nombre qui résulte de la soustraction d'un nombre plus petit d'un nombre plus grand, qui jalonnent le mouvement en le divisant en portions, mais le résultat en tant que tel est identique à lui-même[102]. Mais il y a plus que des opérations arithmétiques. Ou plutôt l'arithmétique vient corroborer et ainsi elle explicite la compréhension aristotélicienne du mouvement et du rapport qui lie le beaucoup au peu, qui sont, d'après le chapitre 13 du livre Δ, « des affections par soi de la quantité » (τοῦ ποσοῦ πάθη καθ' αὑτά, l. 1020a25).

Or, comme nous l'avons indiqué en introduction de notre examen du nombre nombrant, le beaucoup et le peu sont des déterminations du nombre et impliquent ainsi la référence à l'unité indivisible qui, en tant que mesure du nombre, est au fondement de sa constitution. Aussi, le beaucoup suppose le peu, plus précisément, le peu est inclus dans le beaucoup, de la même façon que le tout porte en lui ses parties en puissance, si l'on se souvient de l'analyse du chapitre

[102] On évoque l'opération appelée ἀνταναίρεσις à laquelle A. se réfère dans les *Topiques*, VIII, 3, 158b33. Cette opération permettait de mesurer des grandeurs géométriques et consistait en la soustraction répétée des segments, s'agissant d'une ligne, ou des parties, s'agissant d'une surface, toujours plus petits jusqu'à déterminer le plus petit segment, ou la plus petite partie, qui mesurerait la totalité de la grandeur sans qu'il y ait un reste. La détermination de l'unité de mesure du mouvement doit impliquer l'opération d'ἀνταναίρεσις. Car au ch. 12, l. 221a1-4, A. dit que le temps « mesure le mouvement par la définition d'un certain mouvement qui sera l'unité de mesure du mouvement entier (de même que la coudée mesure la longueur par la définition d'une certaine grandeur qui sera mesure de la grandeur entière) ». L. M. Castelli, qui commente le livre I de la *Métaphysique*, repère une référence possible à cette opération en I.6, l. 1057a2-7, où il s'agit du rapport entre l'unité et le nombre, *Aristotle. Metaphysics Book Iota*, translated with an introduction and commentary, Oxford, Clarendon Press, 2018, p. 148. Ce qui implique que l'on ne devrait pas restreindre l'emploi de l'ἀνταναίρεσις à la mesure des grandeurs géométriques. Comme le montre le cas de la *Physique*, où est établie une analogie des rapports temps-mouvement et coudée-longueur que l'on peut expliquer sur la base de l'ἀνταναίρεσις, Cette opération pourrait ainsi expliquer le rapport entre le maintenant, le temps, et le mouvement, car le maintenant est ce qui délimite le temps et conditionne sa constitution en unité de mesure, indivisible à la manière d'une coudée.

11 du livre Δ sur l'antériorité en acte, c'est-à-dire existentielle, du tout par rapport à la partie[103]. Et dans la mesure où le nombre est inséparable de ce dont il est le nombre, un rapport entre nombres servirait à exprimer en termes de proportions un rapport d'existence, tel que le rapport entre le temps et le mouvement.

D'autre part, le mouvement lui-même, qui est l'entéléchie de l'étant en puissance (*Phys*., III, 1, 201a27), va, selon l'excellente formule de J. Patočka, « du – vers le + », de la privation vers la plénitude de ce qui est. L'arithmétique se voit dépassée, mieux, elle se voit subsumée sous une compréhension de la nature, qui est, comme on verra, une compréhension axée sur la vie et très précisément sur le vivant, c'est-à-dire sur le concret unique. Comme l'exprime J. Patočka : « La mathématisation est donc toujours quelque chose d'artificiel, qui ne saisit pas le caractère interne du mouvement en tant que tel ; quelque chose qui, en dernière analyse, compromet son originalité, le nivelle, ignore la circonstance que le mouvement n'a pas d'abord une signification et une orientation spatiales, mais plutôt une direction "vers le haut", vers la plénitude d'être »[104].

Qu'en est-il alors du temps ? Nous comprenons maintenant : le temps, c'est la durée. Mais il faut s'abstenir de rapprocher cette durée d'Aristote de la durée bergsonienne. Non seulement

---

[103] Au chapitre 13 du livre Δ, le beaucoup et le peu, le long et le court, le large et l'étroit, l'épais et le mince, le lourd et le léger, le grand et le petit, le plus et le moins, sont considérés ensemble, selon qu'ils « sont dits par soi que relativement l'un à l'autre » (καὶ καθ' αὑτὰ καὶ προς ἄλληλα λεγόμενα, l. 1020a24). Comme le font remarquer R. Bodéüs et A. Stevens : « En *Catégories* 6, 5b15, ces couples sont décrits seulement en tant que relatifs, mais leur appartenance à la fois à la catégorie du relatif et à celle de la quantité y est également reconnue », *op. cit*., p. 53. Ces attributs font partie des relatifs car ils impliquent la comparaison de deux choses du point de vue de leur quantité, par rapport à une norme du même genre que ce qui est à comparer et qui fait office d'unité de mesure. D'autre part, étant donné que le beaucoup et le peu sont des caractéristiques du nombre dont l'existence se fonde dans l'unité indivisible, nous avons également en vue le texte des *Catégories* sur l'antérieur selon l'existence : « Deuxièmement, on appelle antérieur ce qui ne se convertit pas quant à l'implication d'existence. Par exemple, *un* est antérieur à *deux*. Car lorsque *deux* existe, il s'ensuit de ce seul fait que *un* existe, alors que si *un* existe, il n'est pas nécessaire que *deux* existe. De sorte qu'on ne peut pas obtenir par conversion l'implication de l'existence de l'autre terme à partir de celle de *un*. Et on estime que ce qui est tel que l'implication d'existence ne se convertit pas à partir de lui, est antérieur » (*Cat*., 12, 14a29-35). Et il est à remarquer que M. Crubellier et *alii* rapprochent, comme nous, ce texte de la *Métaphysique* Δ, 11, 1019a1-4, sur l'antériorité existentielle, note 2, p. 242.

[104] J. Patočka, *Aristote, ses dévanciers, ses successeurs*, traduit du tchèque par E. Abrams, Vrin, Paris, 2011, p. 209 et 210. Nous revenons à la formule citée plus longuement dans le cadre de notre examen du mû.

parce que, à première vue, ces deux durées se situeraient sur deux plans différents, en considérant que dans le premier cas le temps est étudié en tant que phénomène physique, tandis que dans le second, il est examiné en tant que phénomène psychique. Car ce type de distinction laisse dans l'ombre la diversité d'aspects selon lesquels Aristote envisage le temps, comme nous le verrons, sans que ces aspects se contredisent. Mais surtout parce que sur le plan de la durée bergsonienne il y a une référence nette au passé et la primauté lui est reconnu, dans la mesure où le passé se fait jour dans la définition même de la durée[105]. De ce point de vue, on serait à même d'envisager un rapprochement entre Bergson et Husserl. Mais non seulement en tant que « le *temps immanent* du cours de la conscience » est un *Datum* senti dont la conscience ne peut se séparer, c'est-à-dire que le vécu lui-même est temporel[106], mais aussi compte tenu du primat du passé chez Husserl, exprimé notamment à travers les notions de souvenir (*Erinnerung*) et de rétention (*Retention*). Or il en va tout autrement du temps comme durée chez Aristote. Car ce temps est l'expression de la persévérance du mouvement et il est, ainsi, l'expression de la capacité d'endurance du mû, du porteur du mouvement. La pensée du temps chez Aristote est une pensée axée sur la naissance et la vie et, ainsi, sur le futur et la primauté lui est reconnue à un tel point que le futur constitue, comme nous le verrons, critère de l'action. Cette appréhension du temps, axée sur le futur, ferait signe vers la compréhension heideggérienne de la temporalité qui constitue le sens ontologique du souci en tant que « l'*être-en-avant-de-soi* du *Dasein* » (*Sich-vorweg-sein des Daseins*, *SZ*, §41, p. 192). Pour autant que l'homme se devance lui-même dans la réalisation de son pouvoir-être en tant qu'il est présent au monde, il se projette dans son avenir, il est son propre projet. Et Heidegger, s'approchant ainsi d'Aristote, s'éloigne encore de Husserl. Comme l'a fait remarquer P. Ricœur : « Seule la

---

[105] On se reporte à la « toute première définition de la durée, au cœur de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* », pour reprendre l'expression de F. Worms. La définition : « La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs ». La durée est cet accroissement du passé qui gonfle en se conservant à l'image d'une boule de neige. Comme le dit F. Worms dans son introduction à l'*Essai* : « Il s'agit de comprendre que cette succession n'est pas la venue puis la disparition du temps en général, mais la succession *et la conservation* de ses états par une *conscience* sans laquelle on ne peut donc penser le temps lui-même », *Essai*, éd. critique, dir. F. Worms, Paris, PUF, 2011 (1889), p. 9 de la Présentation et p. 74-75. Pour l'image de la boule de neige, *cf. L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2003 (1907), p. 2.

[106] E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 2019, p. 6-7.

philosophie de Heidegger, franchement axée sur le *souci* et non sur la *perception*, pourra lever les inhibitions qui paralysent l'analyse husserlienne de l'attente. Husserl ne conçoit guère l'attente que comme anticipation de perception : "Il appartient à l'essence de ce qu'on attend d'être quelque chose qui va être perçu". Et, quand la perception attendue advient, donc devient présente, le présent de l'attente est devenu le passé de ce présent. Par ce biais, la question de l'attente reconduit à celle du souvenir primaire, qui reste l'axe majeur des *Leçons* »[107].

Mais malgré le primat du futur communément reconnu par Aristote et par Heidegger, il faut souligner que l'appréhension du temps, chez Aristote, se fonde dans la perception sensible. Et très précisément dans l'observation du mouvement en tant qu'acte de phénoménalisation de la nature qui en est la cause et le principe. Parallèlement, le futur se révèle comme critère de l'action à travers l'étude de la cause efficiente du mouvement, laquelle est le désir (ὄρεξις) en tant que son moteur mû. Il s'ensuit qu'Aristote n'opère pas de séparation entre une science nommée physique, en tant qu'étude des phénomènes externes à l'homme, et une science nommée psychologie, en tant qu'étude des phénomènes internes à l'homme. Dans tous les deux cas il y a perception d'un mouvement. La non séparation entre extériorité et intériorité explique aussi pourquoi le mouvement ne se restreint pas pour lui à la seule translation, mais est tout autant mouvement toute modification corporelle. Et c'est cette appréhension du mouvement, qui sous-tend les rapports d'accompagnement, dans la mesure où ils font office de modèle de la manifestation du temps. Mais le modèle lui-même est déterminé par les conditions de l'existence du temps. Et la condition originelle en est le mouvement qui se manifeste non seulement comme translation mais aussi bien comme altération que comme croissance/décroissance. On se demande plutôt pourquoi Aristote a choisi la translation comme modèle, question que l'on aborde dans le cadre de notre analyse sur la grandeur et le lieu. Mais l'on comprend la nécessité de distinguer entre conditions d'existence et modalités de manifestation en passant par la distinction entre conditions d'existence et conditions de connaissance, afin d'éviter de réduire non seulement le temps à la grandeur mais aussi le mouvement à la seule translation.

[107] P. Ricœur, *Temps et récit. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 70-71. La citation est tirée des *Leçons*, p. 76.

§5. *Détour*

Nous donnons ainsi un aperçu de la concordance, voire de la complémentarité, chez Aristote, entre l'étude des phénomènes externes et celle des phénomènes internes à l'homme, expressive de la réciprocité entre l'homme et son milieu environnant, que nous entendons mettre en relief lors de notre analyse du désir. Aussi, la distinction des domaines du savoir, conforme à la thèse que chacune des sciences porte respectivement sur un seul genre, trouve sa justification dans la diversité qui caractérise la nature, de sorte que la différenciation des sciences résulte de la différenciation des expériences perceptives dans lesquelles la nature se manifeste[108]. D'autre part, la considération de l'homme comme partie intégrante de la nature implique qu'il ne saurait y avoir pour Aristote de séparation entre la manifestation de quelque chose et la perception en acte que l'homme en a. Nous revenons de la sorte au sens originaire du φαινόμενον comme ce qui se montre de soi-même tel qu'il est, auquel Heidegger subordonne son sens comme semblant. Et ce qui se montre, c'est le mouvement qui est d'emblée compris comme changement (μεταβολή) dont le caractère distinctif à l'égard de celui-là se révèle dans la génération et la corruption. Or l'étude de la nature comme étude du mouvement et du changement est étude d'un même phénomène qui se phénoménalise suivant la diversité des manières selon lesquelles se déploie l'existence. Comme le dit L. Couloubaritsis : « Comme on ne peut parler chez Aristote que d'une multiplicité de genres suprêmes, de modalités d'être, de catégories, de même doit-on aussi parler d'une multiplicité de formes ou de modalités de changement. En d'autres termes, la conception aristotélicienne

[108] Cf. *Anal. post.*, I, 18, 81a38-b2 : « Mais il est aussi manifeste que, si une perception (τις αἴσθησις) manquait, nécessairement un savoir scientifique manquerait aussi, qu'il nous serait impossible d'acquérir, étant donné que nous apprenons soit par induction soit par démonstration, que la démonstration part de l'universel alors que l'induction part des particuliers, et qu'il est impossible d'avoir une connaissance théorique des universels si ce n'est par induction. » D'après P. Pellegrin, que nous suivons, l'αἴσθησις ici ne doit pas être comprise comme signifiant un des cinq sens : « *Aisthèsis* indique donc une connaissance sensible se rapportant à une classe donnée d'objets, et la première phrase signifie que si, par exemple, on n'a pas de connaissance sensible se rapportant aux autruches, une science, celle des autruches c'est-à-dire une partie de l'ornithologie, manquera. C'est ce contenu sémantique que veut rendre la traduction par "perception" », p. 376.

de la plurivocité de l'être entraîne nécessairement, dans son sillage, une conception de la plurivocité du changement »[109].

Le rapport entre l'existence et le changement en tant que phénoménalisation de l'exister explique également pourquoi la physique n'est pas séparée de la philosophie mais en constitue un sous-domaine, étant donné qu'elle porte sur la substance constituée par nature (οὐσία […] φύσει συνεστηκυῖας, E, 1, 1026a28) c'est-à-dire la substance composée (τὸ συνειλημμένον, l. 1025b32)[110]. De sorte que s'il n'y avait pas une certaine substance immobile (τὶς οὐσία ἀκίνητος, l. 1026a29), la physique serait au fondement des sciences ainsi que de leur différenciation (πρώτη ἐπιστήμη, l. 1026a30) [111]. Aussi dans la mesure où la substance

---

[109] L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, p. 71. La remarque de L. Couloubaritsis s'inscrit dans sa problématique du statut du mouvement et du changement dans la *Physique*, qui remet en question l'interprétation traditionnelle selon laquelle le changement serait un genre dont le mouvement et la génération seraient des espèces, car elle perd de vue le rapport de l'être et du changement chez A., dans la mesure où « la notion de "changement" […] est indissociable de quatre des dix catégories », p. 71. Il discerne ainsi la suppression de la différence entre changement et mouvement au niveau du monde supralunaire, « puisque pour A. les astres se meuvent mais ne changent pas », ce qui permet de mettre en évidence la primauté en tant qu'antériorité existentielle du transport « parce qu'il préexiste (προϋπάρχει) non seulement aux deux autres mouvement (l'altération et l'accroissement–décroissement), mais également à la génération et à la corruption elles-mêmes) », p. 73-74. On s'aligne sur cette interprétation car elle permet aussi de rendre compte du choix du transport par A., afin d'établir les rapports d'accompagnement, qui servent de modèle de la manifestation du temps.

[110] A. donne ici l'exemple du nez camus (τὸ σιμόν) uni avec la matière (συνειλημμένον μετὰ τῆς ὕλης) dont la forme est la concavité (κοιλότης). Cet exemple sert à désigner la substance constituée par nature et exprime l'inséparabilité de la forme d'avec la matière à son endroit. De sorte que le physicien doit aussi avoir la connaissance de la matière : « la Physique ne saurait être qu'une science théorétique, mais théorétique de cette sorte d'être qui est susceptible de mouvement, et théorétique de la substance, et, le plus souvent, de la substance formelle mais non séparée de la matière (περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὡς οὐ χωριστὴν μόνον). On ne doit pas perdre de vue le mode d'existence (πῶς ἐστί) de la quiddité et de la définition, car, sans cette connaissance, toute recherche demeure vaine (ὡς ἄνευ γε τούτου τὸ ζητεῖν μηδέν ἐστι ποιεῖν) » (*Mét.*, E, 1, 1025b26-30). Notons qu'A. désigne le plus souvent la substance composée comme οὐσία συγκειμένη.

[111] Cf. *Métaph.*, E, 1, 1026a18-19 : « ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική. » On remarque également le lien qu'établit A. entre l'art et la science, s'agissant de la médecine et de la physique, sans que l'on oublie le milieu médical dans lequel il est né. I. Düring a relevé trois passages où A. s'y réfère, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens,* Heidelberg, 1966, p. 2, note 2. Dans *EN*, X, 9, 1181b2, A. dit d'une part que « on ne tire pas non plus sa capacité de médecin des écrits qui consignent des prescriptions ». Pourtant, ce constat doit être compris à la lumière de ce qui est dit dans le *De juventute* sur

composée possède la vie, dans la mesure où elle est caractérisée par la naissance et la mort, incombe-t-il au physicien d'étudier les premiers principes de la santé et de la maladie (φυσικοῦ δὲ καὶ περὶ ὑγιείας καὶ νόσου τὰς πρώτας ἰδεῖν ἀρχάς, *De Sensu*, 1, 436a17). De sorte que la physique se parachève, τελευτῶσιν (l. 436a21), dans l'étude de la médicine qui est réalisation des principes de la physique, ἄρχονται τῆς φυσικῆς (l. 436b1), lesquels la déterminent en tant que l'art de la santé du corps. On se rend ainsi compte de la complémentarité entre la physique et la médecine, en tant que complémentarité entre la connaissance et la mise en œuvre de la connaissance. J. Lombard examine la manière dont l'art médical s'articule sur le savoir théorétique : « Avec Aristote, c'est un premier statut scientifique de la médecine qui se met en place, traduisant en quelque sorte un investissement progressif de la *technè* par l'*épistemè*. La *technè* médicale a été d'emblée et restera indéfiniment une attente de plus de savoir venant valoriser la part irréductible de savoir-faire autour de laquelle elle est construite »[112]. De sorte que la médicine est la concrétisation du savoir théorétique qui porte sur la nature, en tant qu'elle regarde le vivant. Et pour autant que la nature est épanouissement de la santé, la médicine suit la voie de la nature en ce qu'elle se déploie en vue de la santé.

D'autre part, si l'on suit l'énumération du *De Sensu* dans le chapitre 1, la sensation (αἴσθησις), la mémoire (μνήμη), l'impulsion (θυμός), l'appétit (ἐπιθυμία), le désir (ὄρεξις), la veille et le sommeil, la jeunesse et la vieillesse, l'inspiration et l'expiration, la vie et la mort, sont considérés comme des actions (πράξεις, l. 436a1) communes à l'âme et au corps. Or leur étude relève de la physique, pour autant que ces actions sont autant d'expressions du devenir de l'être vivant. On ne saurait alors, à vrai dire, parler d'une science psychologique chez Aristote, en tant qu'étude de l'âme humaine, laquelle serait distincte de la physique, entendue dès lors comme étude des phénomènes observés extérieurs à l'homme, qui obéissent à des lois, mais qui se produisent sans son intervention. On pourrait peut-être parler d'une *psycho-*

---

l'affinité, voire la complémentarité, entre la médecine et la physique : « τῶν τε γὰρ ἰατρῶν ὅσοι κομψοὶ καὶ περίεργοι, λέγουσί τι περὶ φύσεως καὶ τὰς ἀρχὰς ἐκεῖθεν ἀξιοῦσι λαμβάνειν, καὶ τῶν περὶ φύσεως πραγματευθέντων οἱ χαριέστατοι σχεδὸν τελευτῶσιν εἰς τὰς ἀρχὰς τὰς ἰατρικάς » (*De juv.*, 5, 480b26-30). Ainsi, d'après le *De Sensu*, la médecine s'allie à la philosophie, dans la mesure où τῶν ἰατρῶν οἱ φιλοσοφωτέρως τὴν τέχνην μετιόντες « commencent (ἄρχονται) la médecine par la physique » (*De Sensu*, 1, 436a20 et b1).

[112] J. Lombard, « Aspects de la *technè* : l'art et le savoir dans l'éducation et dans le soin », *Le Portique* [En ligne], *Soin et éducation* (I), 3-2006, mis en ligne le 08 janvier 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/leportique/876, p. 4.

physique, si l'on veut s'exprimer en termes modernes et en opérant une analogie avec la modernité comme on tentera de le faire un peu plus loin. Mais cette analogie s'appuie sur l'inséparabilité entre l'étude du vivant et l'étude de l'univers naturel dans lequel le vivant s'inscrit. Il s'ensuit que le traité de l'âme d'Aristote, qui est l'étude des êtres vivants, est un traité de physique[113].

La mise en évidence de la portée de la science physique chez Aristote donne lieu à la réévaluation du statut de la leçon sur le temps, lorsqu'on la situe dans le contexte d'une recherche qui porte sur le mouvement et le changement en tant qu'ils jaillissent selon divers modes à travers lesquels le temps à chaque fois se rend manifeste. Et l'on se rend compte du sens de la précision apportée par Aristote à la fin du chapitre 10, que nous avons évoquée plus haut, que l'on ne devrait pas distinguer, lorsqu'on veut appréhender le temps, entre le mouvement et le changement, distinction qui, de toute manière, ne sera établie que dans le livre V de la *Physique*. Et l'on se rend compte également du sens de la phrase qui ouvre le chapitre 11 que le temps n'existe pas non plus sans le changement, et qui complète ainsi la phrase conclusive du chapitre 10, puisque le changement comprend le mouvement. En envisageant, alors, sous le prisme de cette indistinction, aussi provisoire qu'elle soit, les rapports d'accompagnement entre la grandeur, le mouvement et le temps, à titre de modèle explicatif des rapports entre le temps et le mouvement *ou* le changement, on se rend compte qu'il n'y a point pour Aristote de scission entre un temps-espace, c'est-à-dire un temps en tant que corrélat de l'espace, et un temps-chose, c'est-à-dire un temps en tant que corrélat de la chose. Il n'y a qu'un seul temps pour lui, qui accompagne l'acte en devenir qu'est la nature.

Étant donné l'étendue du questionnement physique chez Aristote, nous ne pouvons pas être d'accord avec la critique de Heidegger dans son commentaire, pourtant approfondi, du chapitre 1 du livre II de la *Physique*, « Vom Wesen und Begriff der *Φύσις* », d'après laquelle la φύσις n'est pour Aristote « qu'*une* souche de l'être, parmi d'autres » (*nur* einen *Stamm des Seins neben anderen*)[114]. Cette critique est non seulement réductrice, mais encore inexacte. En effet,

---

[113] Cf. *De An.*, I, 1, 403a2 : « φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης. » Cette remarque est répétée dans le chapitre 1 du livre E de la *Métaphysique* : « καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν » (1026a5-6).

[114] M. Heidegger, « Vom Wesen und Begriff der *Φύσις* » (1939), in : *Wegmarken*, *GA* 9, Francfort, Klostermann, éd. F.-W. v. Herrmann, 1976, p. 299. Traduction française par F. Fédier, « Ce qu'est et comment se détermine la *Φύσις* », *in* : *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 580.

dans ce texte de la *Physique*, Aristote entend établir la définition de la nature et désigne les étants naturels comme ces étants qui possèdent en eux-mêmes le principe de leur changement. Il dit alors à leur sujet : καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία (*Phys*., II, 1, 192b33). Heidegger voit dans cet énoncé l'axe autour duquel se déploie la problématique de la *Physique*, II, 1, et le traduit : « et tout cela (à savoir l'étant venant-à-partir de la φύσις) a l'être du genre de l'*étance* »[115]. En rapportant l'οὐσία à l'être qu'il différencie de l'étant venant-à-partir de la φύσις, il estime alors que, pour Aristote, la φύσις est « l'étance (οὐσία) d'une région propre (en elle-même délimitée) de l'étant — ce qui croit, par opposition à ce qui est fait »[116]. Il peut ensuite rapprocher l'énoncé de la *Physique* de celui du chapitre 3 du livre Γ de la *Métaphysique*, où Aristote dit : ἓν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις (l. 1005a34). Ce rapprochement implique qu'il identifie l'οὐσία de l'énoncé de la *Physique* et τὸ ὂν ᾗ ὄν du livre Γ et il en déduit que pour Aristote : « la φύσις *est un genre* de l'οὐσία » (*die* φύσις ist eine Art der οὐσία)[117]. Il considère alors que cette idée contredit l'idée directrice du chapitre 1 du livre Γ de la *Métaphysique*, qu'il formule en ces termes : « l'οὐσία (l'être de l'étant comme tel et en sa totalité) est φύσις τις, quelque chose comme une φύσις »[118]. Cependant, cette proposition, de l'aveu même de Heidegger, n'apparaît nullement dans la *Métaphysique* Γ, 1. Mais à partir du rapport établi entre l'être et l'οὐσία, qui suppose l'application du concept de la différence

---

[115] *Ibid*., p. 259 et p. 515 de la trad. fr.: « und alles Dieses — nämlich das von der *φύσις* her Seiende — hat das Sein von der Art der *Seiendheit* ».

[116] *Ibid*., p. 299 et p. 579 de la trad. fr.: « *Φύσις* aber begreift Aristoteles hier in der Physik als die Seiendheit (*οὐσία*) eines eigenen (in sich abgegrenzten) Bereiches vom Seienden, der Gewächse, im Unterschied zu den Gemächten ». Cependant, en partant du lien qui unit la physique et la médicine, fondé sur le rapport que chacune des deux entretient avec la philosophie, la physique en tant que l'un des trois savoirs théorétiques, la médicine en tant que savoir-faire qui découle de la connaissance des principes que la physique enseigne, on sera amené à rapprocher la τέχνη de la φύσις, de sorte que la τέχνη s'inscrive dans le prolongement de la φύσις. On s'aperçoit de la continuité entre φύσις et τέχνη, qui est fondée, comme on le verra, sur la continuité de la matière. G. Romeyer-Dherbey exprime ce rapport intime entre φύσις et τέχνη : « Ce qu'A. met au jour, c'est donc la parenté profonde de la nature et de l'art, en relevant la *technè* du mépris où la tenait Platon ; l'entreprise "technicienne" n'est pas dressée contre l'univers, mais s'inscrit docilement en lui. L'homme aux prises avec la matière dans le mouvement du travail vibre à l'unisson de l'univers », *Les choses mêmes*, Dialectica, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1983, p. 179.

[117] *Ibid*., p. 299 et p. 580 de la trad. fr.

[118] *Ibid*.: « die *οὐσία* (das Sein des Seienden als solchen im Ganzen) sei *φύσις τις* — so etwas wie *φύσις* ».

ontologique entre l'être et l'étant, il peut opposer Aristote aux philosophes présocratiques et conclure : « Là, l'être est pensé comme φύσις, et de telle façon que la φύσις portée au concept par Aristote ne peut elle-même qu'être un rejeton de la φύσις initiale »[119].

En somme, l'argument de Heidegger passe par trois étapes : a) la φύσις est pour Aristote une souche de l'être parmi d'autres ; b) la φύσις est pour Aristote un genre de l'οὐσία ; c) la conceptualisation de la φύσις par Aristote est un rejeton de la φύσις initiale. Mais la gradation de l'argumentation se fonde dans la présupposition que la φύσις, dont nous parle Aristote, c'est l'οὐσία d'une région propre, et comme telle délimitée, de l'étant. En effet, en comprenant l'οὐσία de la *Physique* à partir de τὸ ὂν ᾗ ὄν, et en l'identifiant ainsi à l'être (*das Sein*), Heidegger entend subordonner la problématique aristotélicienne de la substance composée à sa propre problématique de l'être afin d'orienter le questionnement vers cette direction. Il critique Aristote de restreindre la φύσις à une région de l'étant, tandis que lui-même, par un renversement du questionnement, fait abstraction totale des données de la science physique de son époque. Cette mise entre parenthèses constitue une contrainte et une limitation de la philosophie, notamment lorsqu'elle entend nous parler des phénomènes naturels que sont le mouvement, le temps et l'espace. Et cette limitation de la philosophie va à l'encontre de la différenciation aristotélicienne des savoirs, d'après laquelle les mathématiques, la physique et la théologie sont les trois philosophies théorétiques. Mais cette limitation est également révélatrice de la double scission par laquelle nous avons amorcé notre analyse et dont les

---

[119] *Ibid*., p. 300 et p. 580 de la trad. fr.: « In diesem Anfang wird das Sein als *φύσις* gedacht dergestalt, daß die von Aristoteles in den Wesensbegriff gebrachte *φύσις* selbst nur ein Abkömmling der anfänglichen *φύσις* sein kann ». Cependant, on ne saurait opposer A. aux présocratiques sans aucune autre nuance. Le patrimoine laissé par les présocratiques est présent dans l'œuvre d'A., non seulement du point de vue de la doxographie aristotélicienne, mais la connaissance des présocratiques est nécessaire, pensons-nous, à la compréhension même du questionnement aristotélicien. C'est notamment le cas lorsqu'A. aborde le problème de la matière, ainsi qu'il le fait dans le livre H de la *Métaphysique*. Bien que dans cette étude on ne renvoie aux présocratiques que de façon sommaire, en lisant le livre H, on se rend compte de l'enracinement de la problématique aristotélicienne dans les théories présocratiques auxquelles A. entend répondre, notamment avec sa conception de la matière propre. Aussi, L. Couloubaritsis, dans *La Physique d'Aristote*, signale « la tentative de "récupération" de la pensée des prédécesseurs », lors de l'instauration des principes de la physique. De sorte qu'A. parvient à penser la plurivocité de l'étant, mais aussi à conserver la différence entre étant et principe. Comme il l'exprime : « La nouveauté de la démarche du Stagirite […], est donc de tirer profit de l'apport et des insuffisances de ses devanciers, par un réaménagement de la dialectique platonicienne et un approfondissement gnoséologique entièrement original », p. 108-112.

rapports d'accompagnement sont, en puissance et à l'insu d'Aristote, porteurs : la scission du temps et la scission dans la connaissance du temps.

Car si le temps existe effectivement en tant que scindé, s'il se différencie à chaque fois en fonction de ce à quoi il se rapporte, si l'idée aristotélicienne d'un univers achevé, clos en lui-même, en tant que la totalité des choses dont le mouvement est subordonné à la rotation de la sphère des étoiles fixes, qui détermine l'universalité et l'unicité du temps, si cette idée et, avec elle, le principe d'unité sont mis en cause et dépassés par la physique moderne, la philosophie aujourd'hui, et notamment en sa réalisation comme ontologie, se doit de prendre acte de ces données, à l'exemple justement d'Aristote qui a posé les fondements pour que la science que nous nommons toujours physique (φυσική) devienne possible et pour qui cette science était une philosophie. C'est pourquoi, dans le cadre de cette étude qui porte sur le temps, en procédant par de modestes tâtonnements, nous voulons montrer que la prise en compte des données de la physique est vitale pour la mise à jour et le renouvellement du questionnement en philosophie, de telle façon que ce questionnement puisse inspirer en retour la recherche en physique. Car nous partons du constat d'une séparation de fait, pour autant que la physique et la philosophie constituent aujourd'hui deux domaines du savoir distincts. Mais la scientificité d'un domaine du savoir est jugée relativement à sa capacité non pas de questionner, mais de se questionner lui-même quant à ses propres principes, lesquels orientent sa recherche. De sorte que l'unisson possible de la physique et de la philosophie ne saurait être envisagée que sur cette base. Aussi le constat de leur séparation nous amène-t-il à considérer la scission dans la connaissance du temps.

En effet, Heidegger, par sa démarche qui le conduit à poser à nouveaux frais la question de l'être, à l'unité duquel il ramène la diversité et la différence qui caractérisent l'étant, entend dépasser le schisme primaire qui sépare le sujet connaissant de l'objet connu. Mais en orientant la recherche philosophique en direction de l'être, et contrairement à ses intentions, il la restreint, de sorte que le problème de la séparation primaire entre sujet et objet est déplacé, et se traduit, en dernière instance, en termes de séparation entre la philosophie et la physique. L'ancien problème de la représentation, qui naît de la différence entre l'existence de quelque chose et sa connaissance effective, prend une nouvelle forme, dans la mesure où la séparation ne regarde plus les deux termes de la connaissance, le sujet et l'objet, mais les manières d'après lesquelles le connaissable devient connu. Car le problème de la représentation ne se pose ni pour la physique moderne ni pour Aristote non plus, comme nous l'avons dit, et la phénoménologie d'autre part, celle de Husserl et de Heidegger en ce qui nous concerne ici, se constitue en tant que réponse à ce problème. On constate la convergence, c'est la même chose qui est visée, le

temps. Et l'on fait état de la différence de ses aspects, qui conduit à la divergence des manières de l'observer et de le connaître. La physique moderne observe le temps via l'espace. La philosophie moderne observe le temps via l'existant. Et Aristote ? Via les deux.

Mais le regard d'Aristote, c'est le regard de celui que nous considérons comme le pionnier de la physique, en ce sens qu'Aristote établit ce domaine du savoir non pas en tant que séparé de la philosophie, mais en tant que ce domaine se distingue par sa place dans la hiérarchisation des savoirs philosophiques. Aristote ne saurait jamais instaurer de séparation entre le vivant et ce qui est extérieur au vivant, entre l'étude de l'homme et l'étude de la nature, ne serait-ce que pour une raison. Car pour lui l'homme est membre, et au sens organique du mot, non pas maître de la nature. Et c'est précisément cette considération de l'homme comme étant par nature (φύσει) qui fait que ce n'est pas la philosophie qui devient physique, mais c'est la physique qui se constitue en une des trois philosophies, de sorte que l'étude de la φύσις ne saurait être étude de n'importe quelle autre chose possible à l'exclusion de l'homme.

Avant de reprendre la lecture de la *Métaphysique* Δ, 13, sur la quantité et de reconsidérer le temps comme nombre selon les deux aspects, de constitution, *i. e.* d'unité de mesure, et de progression, on conclut la présentation générale des problématiques qui encadrent cette étude, par deux remarques concises sur la phrase de la *Physique* II, 1, citée par Heidegger, ainsi que sur la caractérisation de la φύσις comme γένος τοῦ ὄντος. Nous pourrons ainsi mettre en relief la question qui gît sous la « contradiction » dont parle Heidegger (*das Gegenteil*), et que l'on peut effectivement constater chez Aristote, mais en la situant dans son contexte en vue d'en relever la cause.

En effet, concernant la phrase de la *Physique* — καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία —, lorsqu'on la situe dans son contexte, on remarque qu'elle sert d'introduction au questionnement sur la détermination de la φύσις comme matière ou bien comme forme. Or nous pensons que le sens du mot οὐσία ici n'est pas encore précisé. Aristote parle des étants naturels qui, en tant que composés d'une forme et d'une matière, ne sont pas eux-mêmes la nature, mais la possèdent en eux-mêmes. Nous avons ainsi tendance à comprendre que le mot οὐσία au début de l'analyse renvoie au composé comme tel, pris dans son unité, puisque, aussitôt après, Aristote caractérise les étants par nature comme ὑποκείμενον, afin de s'interroger, par la suite, sur le sens de la φύσις comme matière ou comme forme successivement, et conclure que la φύσις, c'est la forme[120]. De sorte que l'analyse d'Aristote est encadrée par une affirmation au début —

[120] Nous présentons ainsi les étapes de l'analyse aristotélicienne dans la *Physique*, II, 1, en partant de la phrase citée par Heidegger : l. 192b33-34, « φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν· καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία·

καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία —, et une négation formulée vers la fin — τὸ δ' ἐκ τούτων φύσις μὲν οὐκ ἔστιν, φύσει δέ, οἷον ἄνθρωπος —, compte tenu de la précision que la φύσις est la forme non séparable, ne serait-ce que logiquement, d'avec la matière. Aussi, l'intégration de la problématique de l'ὑποκείμενον dans ce contexte implique que la clarification du sens de la φύσις est corrélée à la clarification du sens de l'ὑποκείμενον compris dans la *Physique* I, 7, comme matière et comme informe, si bien qu'il se soumet à la φύσις comme forme. Mais le double sens du substrat est révélateur de son mode d'exister en tant qu'il est caractérisé par la privation de forme et se rapporte de la sorte négativement à celle-ci[121].

Toutefois, en lisant la *Métaphysique* Γ, 3, on se trouve dans un autre contexte, de sorte qu'on ne puisse pas y transposer immédiatement l'οὐσία dont parle la *Physique*, encore moins identifier cette οὐσία à τὸ ὂν ᾗ ὄν sur lequel pivote la problématique dans Γ, 1-3. Car dans ce nouveau contexte, la considération de la φύσις comme γένος τοῦ ὄντος s'inscrit dans la problématique de la hiérarchisation des savoirs, où Aristote, comme dans E, 1, décerne à la

---

ὑποκείμενον γάρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις ἀεί. » — 1. 193a9-12, « Il semble à certains que la nature et la substance des étants qui sont par nature est ce qui appartient en premier à chaque chose, sans être ordonné par soi-même, comme la nature du lit est le bois et celle de la statue le bronze. » — 1. 193b3-6, « Par conséquent, d'une autre façon, la nature des choses qui possèdent en elles-mêmes un principe de mouvement serait la forme essentielle, non séparable si ce n'est logiquement (quant au composé des deux, il n'est pas nature mais est par nature, par exemple un homme) / (ἡ φύσις ἂν εἴη […] ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον. (τὸ δ' ἐκ τούτων φύσις μὲν οὐκ ἔστιν, φύσει δέ, οἷον ἄνθρωπος.)) — 1. 193b17-18, « Qu'est-ce donc qui se développe ? Non pas ce à partir de quoi, mais ce vers quoi. La forme est donc nature. »

[121] *Phys.*, I, 7, 191a8-14 : « Quant à la nature sujet (ὑποκειμένη φύσις), elle est connaissable par analogie. En effet, de la même façon que se situe le bronze par rapport à la statue, le bois par rapport au lit, ou la matière et l'informe ([ἡ ὕλη καὶ] τὸ ἄμορφον), avant d'avoir reçu sa forme, par rapport à l'une des autres choses qui possèdent une forme, ainsi se situe cette nature par rapport à la substance, au ceci et à l'étant (οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν). Elle est donc un principe, sans être une ni un étant de la même façon que l'est le ceci ; un autre principe est l'énoncé (λόγος), et enfin son contraire, la privation (στέρησις) ». On remarque la caractérisation du substrat comme φύσις, si bien que la privation de forme comme telle suppose un référent en tant que son contraire positif, qui est exprimé par le λόγος qui le désigne à titre de caractéristique déterminant l'étant en ce qu'il est. Notons aussi l'ambiguïté qu'enveloppe la notion d'ὑποκείμενον, car, comme nous l'avons vu, dans Δ, 11, l'ὑποκείμενον équivaut à l'οὐσία. On reviendra à cette notion d'ὑποκείμενον, importante pour notre étude.

physique la seconde place[122]. Plus précisément, dans E, 1, il assigne à la science première, nommée philosophie théologique (θεολογική, l. 1026a19), l'étude de la substance éternelle, immobile et séparée (εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, l. 1026a10-11). Mais il prend soin d'ajouter, à la fin du chapitre, qu'il revient à cette science d'étudier l'étant en tant qu'étant, ce qu'il est et les propriétés qui lui appartiennent en tant qu'étant[123]. Dans Γ, 3, d'autre part, l'objet de la science première est désigné comme la substance première, dont la primauté explique la secondarité de la physique. Il dit :

> « μόνοι <*i. e.* τῶν φυσικῶν ἔνιοι> γὰρ ᾤοντο περί τε τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος. ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω (ἓν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις) τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἡ περὶ τούτων ἂν εἴη σκέψις· ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη. »
> « seuls en effet les physiciens croyaient avoir pour cible la nature dans son entier et donc l'étant. Mais puisqu'il y a encore quelqu'un au-dessus du physicien (car la nature n'est qu'un seul genre de l'étant), c'est à qui fait une théorie universelle, et à qui fait une théorie de l'essence première, qu'incombera également l'examen des axiomes. C'est bien une sagesse aussi que la physique, mais pas première » (*Métaph.*, Γ, 3, 1005a32-b2, trad. B. Cassin et M. Narcy).

Ainsi Aristote se démarque-t-il lui-même de ses prédécesseurs physiciens, dans la mesure où ceux-ci pensaient étudier l'ensemble de ce qui est, mais, en réalité, ils n'étaient pas parvenus à reconnaître la primauté qui revient à la substance. D'une pierre deux coups. Le problème dans Γ, 3, tourne autour du sens de cette primauté, s'il s'agit de la primauté qui caractérise l'οὐσία en tant que le terme « dont le reste dépend et au moyen de quoi on le dit » (Γ, 2, 1003b17) —

[122] Dans E, 1, 1025b18-21, A. répète que la physique porte sur un genre déterminé de l'étant : « La Physique, étant, elle aussi, en fait, la science d'un genre d'être déterminé (ἐπιστήμη τυγχάνει οὖσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος) (à savoir de cette sorte de substance qui porte en elle le principe de son mouvement et de son repos), il est évident qu'elle n'est ni une science pratique, ni une science poétique ». Bien que l'on conserve la traduction de Tricot, on indique que τὸ ὄν doit être traduit par « l'étant » pour éviter la confusion avec τὸ εἶναι, « l'être ». On adhère au choix de B. Cassin et M. Narcy dans leur traduction du livre Γ.

[123] *Métaph.*, E, 1, 1026a31-32 : « καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν. »

ce qui nous rappelle l'antériorité existentielle de la substance par rapport à ses affections de Δ, 11 —, ou bien s'il s'agit du premier terme d'une série hiérarchisée de substances. De sorte que : l'opposition d'Aristote à la considération selon laquelle la totalité de ce qui est appartient à la nature ; l'équivoque qui sous-tend l'analyse dans E, 1, concernant le contenu de la philosophie théologique — une certaine substance ou les propriétés qui caractérisent l'étant en général ? — ; la même équivoque qui sous-tend l'analyse dans Γ, 3 ; ainsi que l'assignation, nette, au physicien de l'étude de la substance composée et de la matière, d'après E, 1 —, nous amènent à comprendre que le critère distinctif entre science première et seconde, c'est la séparation d'avec la matière de ce qui subsiste ainsi par soi, à laquelle se ramènent finalement les caractères d'immobilité et d'éternité. C'est donc le critère de la matière qui détermine aussi bien la position d'Aristote envers ses prédécesseurs que sa différenciation des sciences théorétiques[124]. Dans tous les deux cas, on procède par abstraction de la matière. De sorte que l'étude de la nature se voit attribuée la seconde place. Mais justement, c'est ce même critère de la matière, la raison pour laquelle nous ne pouvons pas faire équivaloir l'οὐσία, comprise en tant que non séparée, de la *Physique*, II, 1, à la substance première de Γ, 3, de même qu'on ne peut dépouiller la nature de la matière.

Mais ce n'est pas tout. Car quelques lignes plus loin, juste avant d'amorcer l'examen du principe de non-contradiction, Aristote assigne au philosophe, et non pas au physicien, l'étude de la substance dans son ensemble « conformément à sa nature » (ᾗ πέφυκεν). Il dit :

> « ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου, καὶ τοῦ περὶ πάσης οὐσίας θεωροῦντος ᾗ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δῆλον. »

[124] Selon W. D. Ross les τῶν φυσικῶν ἔνιοι sont « presumably thinkers who developed the sceptical elements in Heraclitus, Empedocles, Anaxagoras, and Democritus », et il renvoie au chapitre 4, 1006a2 : « χρῶνται δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ <*i. e.* τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι> πολλοὶ καὶ τῶν περὶ φύσεως », V. I, p. 262. Et l'on remarque que pour les persuader (πειθοῦς, 5, 1009a17), sans les contraindre (βίας, l. a18), de la vérité du principe de non-contradiction, A. se donne l'appui de la sensation. Par cette analyse A. s'adresse aussi à Protagoras, Parménide et Homère. D'après B. Cassin : « Plus globalement, il leur fait remarquer les présuppositions ou les réquisits des notions mêmes de sensible et de sensation : non seulement un sentant, mais encore un substrat (*hupokeimenon*), un quelque chose qui apparaît et cause la sensation (1010a20 s. ; 1010b30-1011a2). Cet ensemble d'arguments est élaboré sur le terrain qui est celui des adversaires du principe, pour compléter simultanément leur *logos* et leur *dianoia* : Aristote, qui maintient toujours la vérité de la sensation du propre, leur donne simplement une leçon de phénoménologie », *op. cit.*, p. 45. Serait-il, alors, démesuré de dire, dans la mesure où l'étude du sensible incombe au physicien, que la physique, en tant que science seconde, seconde la science première par ses observations ?

« Que ce soit au philosophe, c'est-à-dire à celui qui, conformément à sa nature, réfléchit sur toute l'essence, d'examiner aussi ce qui concerne les principes des raisonnements, c'est manifeste » (*Métaph.*, Γ, 3, 1005b5-8, trad. B. Cassin et M. Narcy).

Trouvons-nous devant une double compréhension de la φύσις ? La considération de la φύσις comme γένος τοῦ ὄντος implique qu'elle est appréhendée en tant qu'indissolublement liée à la matérialité. Elle est la forme que possède ce substrat, lequel, considéré en soi, est amorphe, mais dont la puissance est actualisée sous l'effet de la φύσις qui y réside (ἐν ὑποκειμένῳ), de sorte que le substrat se concrétise en un quelque chose déterminé. Cependant, la considération de l'οὐσία en ce qu'elle est — « conformément à sa nature » —, implique la compréhension de la φύσις comme ce qui détermine l'οὐσία en tant que forme. On fait donc abstraction de la matière, qui se trouve ainsi rangée du côté de la contingence. De sorte que la φύσις se détache du sensible et devient expressive de la nécessité déterminante qui caractérise l'οὐσία formelle en tant que structure organisationnelle de ce qui se donne à chaque fois comme substrat. Et pour autant qu'il existe une οὐσία à l'état séparé, en tant que forme pure, sa φύσις est expressive de la nécessité de cette séparation même[125].

Enfin, si l'on a l'intention de faire grief à Aristote des contradictions, on peut se dispenser de la comparaison entre Γ, 3 et Γ, 1, car le problème est posé dans le cadre de l'analyse de ce Γ, 3 même. Mais nous disons que s'il y a contradiction, c'est qu'il y a une question qui y est sous-jacente.

Car l'ambiguïté caractérise également la notion d'ὑποκείμενον, en tant qu'il s'identifie à la matière, suivant la *Physique*, I, 7, ou bien en tant qu'il est pris comme l'équivalent de l'οὐσία, au sens de ce qui subsiste inchangé en tant que le fondement ultime qui conditionne l'existence

[125] P. Aubenque relève la même équivoque lorsqu'il se reporte à la *Métaphysique*, E, 1. Il cite ces deux passages auxquels nous avons fait allusion : « S'il n'y avait pas d'autre substance que celles qui sont constituées par la nature, la Physique serait la Science première » (1026a27-29). Et : « Il n'est pas douteux, en effet, que si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature (εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει) » (1026a19-21). Il remarque que « le mot φύσις est employé tantôt au sens précis et restrictif de nature sensible, tantôt au sens d'*essence* en général ». Mais cette ambiguïté s'inscrit dans le questionnement qui traverse la *Métaphysique* d'A. Comme le dit P. Aubenque : « A. associe constamment dans la *Métaphysique* la question : Existe-t-il des êtres autres que les êtres sensibles ? à cette autre : Une philosophie ou, du moins, une philosophie distincte de la physique et venant avant elle dans l'ordre du savoir, est-elle possible ? », *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1966, p. 307, note 4 et p. 307.

des propriétés qui le qualifient de façon aléatoire et sont donc accidentelles par rapport à lui, suivant ce qui est dit dans la *Métaphysique*, Δ, 11. Et l'ambiguïté caractérise aussi l'οὐσία, selon qu'elle est considérée comme entité concrète composée d'une forme et d'une matière, ou bien en tant qu'elle s'identifie à la forme seule, assimilable ainsi à la φύσις selon le second sens. Et dans la mesure où l'οὐσία est reconnue comme première, sa primauté enveloppe en elle une nouvelle forme d'ambiguïté, en tant qu'elle désigne ce qui est premier en tout étant et le fait exister, ou en tant qu'elle désigne la première des substances qu'est le divin.

On assiste de la sorte à l'échelonnement d'une même équivoque : en partant du double sens de la φύσις, on passe par le double sens de l'ὑποκείμενον, et on atteint le clivage dans l'οὐσία en tant que le composé d'une forme et d'une matière, ou bien en tant que la forme. Et dans la mesure où en tant que forme elle est première, sa primauté est assujettie à l'équivoque, selon que le mot οὐσία désigne l'étant qui n'est pas le divin, ou bien selon qu'il désigne le divin. Il s'agit d'un échelonnement, pour autant que l'on passe de la sphère du composé à la sphère de la forme, et de celle-ci à la sphère du divin. Il s'agit d'une même équivoque, pour autant que le sens des mots, φύσις, οὐσία, ὑποκείμενον, est déterminé relativement à un dénominateur commun qui sert de critère pour pouvoir parler d'équivoque. Ce dénominateur commun, c'est la matière, dans la mesure où le sens des mots est fixé selon que l'on en fait ou non abstraction.

Mais si l'on peut établir un parallèle entre φύσις et οὐσία au niveau du sens et à raison de leur coïncidence avec la forme, il reste que la notion d'ὑποκείμενον se différencie, dans la mesure où elle désigne aussi la matière. Or la différence entre φύσις et οὐσία, d'une part, et ὑποκείμενον, de l'autre, se traduit en termes de rapport avec la matière : séparabilité d'avec la matière, séparation en acte, coïncidence avec la matière, voire même inséparabilité d'avec celle-ci. Car justement, l'ὑποκείμενον n'est pas que la matière. Nous l'avons vu dans Δ, 11. Là il est pris comme équivalent à l'οὐσία, et il est considéré dans son rapport à ses accidents, lesquels, contrairement à lui, ne jouissent pas d'une existence séparée. Mais l'ὑποκείμενον, contrairement à l'οὐσία, ainsi qu'à la φύσις, n'est jamais considéré en lui-même en tant que séparable ou séparé de la matière, c'est-à-dire en tant qu'immatériel. Et Δ, 11, auquel nous nous limitons pour le moment, n'en dit pas plus, hormis cette équivalence. Mais nous touchons par la médiation de l'ὑποκείμενον à la question sous-jacente aux équivoques. C'est la question que nous nous posons, que nous posons à Aristote à travers cette étude, et que, selon nous, Aristote se pose lui-même : quel est le degré d'ancrage de l'οὐσία comme forme dans la matière ? Plus précisément : quel est le degré de nécessité de l'ancrage de l'οὐσία comme forme dans la matière ?

§6. *Retour*

Ayant présenté le cadre dans lequel se déploie notre questionnement, nous pouvons reprendre l'examen du temps, en vue de mettre en relief les principes d'unité, d'inséparabilité et d'irréversibilité, lesquels sous-tendent sa définition formelle en tant que « nombre du mouvement selon l'antérieur et postérieur ». Aussi, nous avons considéré les caractéristiques du nombre en tant que nombrant : progression, à titre de hiérarchisation selon le beaucoup et le peu, et constitution, à titre de constitution d'une unité à partir des unités. Mais qu'en est-il du temps comme nombre nombré ? Et nous revenons à la théorie du temps la plus ancienne du point de vue de sa complétude[126], et à l'élémentaire, le nombre, pour autant que ce caractère du temps suppose son inséparabilité existentielle d'avec le mouvement.

Or la thématisation du temps dans la *Physique* s'inscrit dans le projet de la mathématisation de la nature, si bien que le temps constitue la traduction mathématique du mouvement, expressive de son rythme de progression. Mais justement parce qu'il s'agit d'une traduction, le temps s'ancre dans le mouvement, de même que les mathématiques s'ancrent dans le sensible, occupant ainsi la troisième place dans la hiérarchisation des philosophies théorétiques.

Partons encore une fois des mathématiques. Le nombre, ainsi que la figure, n'ont pas d'existence séparée, mais ne sont séparables que par la raison, en tant que « résultat d'une abstraction » (τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, *An. post.*, I, 18, 81b3). J. J. Cleary, dans son ouvrage *Aristotle and Mathematics,* montre que l'abstraction ou « soustraction » (*subtraction*) ne constitue pas une troisième méthode de connaissance à côté de l'induction et de la déduction, mais il s'agit d'une procédure logique permettant de traiter comme séparé ce qui en réalité ne

[126] Notons qu'Anaximandre avait déjà parlé du temps, et, plus précisément, de « l'ordre du temps », dans lequel les choses se transforment l'une dans l'autre selon la nécessité, en liant en quelque sorte le temps au système rétributif : « ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν », Simpl. *In Phys.*, 24.17-20 (DK 12A9, 12B1). V. Goldschmidt souligne l'importance de l'héritage légué par Anaximandre, étant donné que « l'idée de la régularité de ces alternances […] fournit son cadre à l'"argument des contraires" (*Phédon*, 70d-72) et elle est reçue dans la philosophie même d'A. (*De Gen. et corr.*, I, 3, 317b33 sqq.), avec une référence explicite au temps (II, 10, 336b10), où se manifeste l'"ordre cosmique" (b12) », *Temps physique*…, p. 85. Aussi, d'après Eusèbe, *PE*, 10.14.11 : « Il a été le premier à faire usage des gnômones pour distinguer les solstices du soleil, les périodes du temps, les saisons et l'équinoxe » — et nous avons là des découvertes connues par A., mais aussi les traces de la première tentative de mathématisation du temps (γνώμονας) —, trad. A. Laks-G. W. Most, *Les débuts de la philosophie*, Paris, Fayard, 2016, p. 185.

l'est pas. Et il constate que la possibilité de l'abstraction se fonde dans l'inséparabilité ontologique des entités traitées comme séparées, si bien que c'est l'induction, en tant qu'elle dépend de la perception, qui ouvre la voie à la saisie intellectuelle des réalités mathématiques. J. J. Cleary se fonde notamment sur les *Seconds Analytiques*, I, 18, et examine aussi l'emploi de l'opérateur de découpage ᾗ, qui y apparaît, en tant qu'indicateur de l'aspect sous lequel la chose sensible est envisagée. Il dit : « Thus I suggest that we take mathematical objects to be intelligible entities that are the products of a logical process of subtraction which isolates them along with the primary subject to which they belong, without separating them ontologically. The "qua" locution here indicates the general aspect of sensible things that is being isolated as the logical subject of mathematical properties »[127].

D'autre part, bien que l'abstraction ou « soustraction » suppose l'inséparabilité existentielle des entités mathématiques d'avec la matière, leur considération est l'œuvre de la partie intellective de l'âme, dans la mesure où, en tant que « résultat d'une abstraction » précisément, ces entités sont en elles-mêmes des entités intelligibles et non pas sensibles. Comme le dit J. J. Cleary : « But this logical method has also epistemological implications because "the things spoken about from subtraction" (τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα) are more translucent to the intellect by virtue of being intelligible rather than sensible entities. Thus, as the example of the slave boy in the *Meno* dialogue illustrates so clearly, young men can learn mathematics because an untutored intelligence can become acquainted with mathematical objects through diagrams ». On touche de la sorte aux limites du platonisme et le problème qui se pose porte sur la manière dont l'intellect saisit les réalités mathématiques, étant donné que, ontologiquement, elles sont inséparables d'avec la matière. Et J. J. Cleary poursuit : « Yet, although he cannot deny this phenomenon, Aristotle refuses to adopt the epistemological theory which the illustration was designed to support. Neither does he give an alternative theory of

[127] J. J. Cleary, *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics,* Leiden, E. J. Brill, 1995, p. 487-489. Nous citons le texte de référence, *An. post.*, I, 18, 81b3-5 : « (puisque même ce dont on parle comme résultat d'une abstraction il sera possible de le rendre connaissable <seulement> par induction (δι' ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν), à savoir que certaines choses appartiennent à chaque genre, en tant que chacun est tel qu'il est, et cela parce que ces genres ne peuvent exister séparément (ὅτι ὑπάρχει ἑκάστῳ γένει ἔνια, καὶ μὴ χωριστά ἐστιν, ᾗ τοιονδὶ ἕκαστον)), or à qui n'a pas de perception il est impossible d'induire (ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον) ». Ce texte fait suite à celui des *An. post.*, cité plus haut, note 108. P. Pellegrin donne à l'αἴσθησις le même sens ici et en 81a38, si bien que la dernière phrase veut dire : « qui n'a pas de connaissance sensible préalable ne peut pas induire », et non pas « qui n'est pas pourvu de sensation », tout court, « ne peut pas induire », p. 376.

“abstraction” which, as the terminology suggests, would be designed primarily to explain how the intellect grasps mathematical objects. If he were to give such a privileged status to these objects, he would be reverting to the kind of Platonism in mathematics which he resists so strenuously in *Metaphysics* XIII and XIV »[128].

Nous donnons ainsi un aperçu d’un des problèmes qui concernent spécifiquement la philosophie mathématique chez Aristote. Mais dans la mesure où la saisie du nombre comme tel est l’œuvre de l’intellection, nous pouvons comprendre la référence précise d’Aristote, dans le chapitre 14 de la leçon sur le temps, à l’intellect, lorsqu’il s’interroge sur le statut du temps en tant que nombrable ou nombré. De sorte que la saisie intellective du temps, et non pas seulement sa perception, qui n’implique pas nécessairement l’opération distincte de comptage, le fait passer du statut de nombrable au statut de nombré, sans pour autant que son existence même soit mise en cause. Car la connivence entre le mouvement et le temps se manifeste dans la perception, pour autant que « même s’il fait noir et que nous n’éprouvions rien par le corps, mais qu’il y ait un mouvement à l’intérieur de l’âme, aussitôt il nous semble que du même coup un certain temps s’est passé », et que, « inversement, quand un temps semble s’être passé, du même coup un mouvement semble aussi s’être passé » (*Phys*., IV, 11, 219a4-8), si bien que l’intellection du temps donne du sens à sa perception, en le distinguant du mouvement en tant que son nombre. Nous pourrions éventuellement tenter d’établir un parallèle entre l’intellection du nombre du temps et l’intellection du nombre mathématique, dans la mesure où, dans le second cas, c’est l’induction, en tant qu’elle dépend de la perception, qui donne lieu à l’abstraction en tant qu’activité proprement noétique de l’âme. Or bien que le temps, en tant qu’il est nombré par l’intellect, ne résulte pas de l’abstraction du mouvement, il reste que du point de vue de la perception, le temps caractérise le mouvement, en tant que son aspect nombrable[129]. Nous revenons sur le rapport entre perception et intellection au sujet du temps au §8.

---

[128] *Ibid*., p. 491.

[129] *Phys*., IV, 14, 223a24-29 : « En effet le nombre est soit ce qui a été nombré soit ce qui est nombrable. Or, si rien d’autre ne peut par nature nombrer que l’âme et l’intellect de l’âme, il est impossible que le temps existe si l’âme n’existe pas, à moins que ce soit ce que le temps est en étant à un certain moment, par exemple s’il est possible que le mouvement existe sans l’âme. Or, l’antérieur et postérieur est dans le mouvement ; et le temps est ceux-ci en tant qu’ils sont nombrables. » Nous reprenons ce texte dans le cadre de notre analyse sur l’imagination et le désir, où nous examinerons la référence à l’intellect. Ce qui nous importe ici pourtant, c’est le statut du temps en tant que nombre, qui nous mène finalement à le considérer à travers le prisme de l’arithmétique aristotélicienne.

Par ailleurs, si le temps, en tant que représentant de l'une des deux acceptions du nombre (τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητόν), d'après la *Physique*, IV, 11, dépendait existentiellement de l'âme, alors cela impliquerait que le nombre comme ce par quoi nous nombrons (καὶ ᾧ ἀριθμοῦμεν), selon la seconde acception, en dépendrait aussi. De sorte que c'est finalement l'existence du nombre comme tel, et non pas spécifiquement l'existence du nombre du temps, qui soit mise en question. Mais dans son étude sur l'arithmétique aristotélicienne, J. Barnes, qui a également en vue la *Physique*, IV, 14, énumère les cinq raisons pour lesquelles l'existence du nombre ne doit pas être contestée, étant donc indépendante de l'existence de celui qui nombre[130]. Ce qui paraît, à J. Barnes, être une proposition étrange, lorsqu'il lit le chapitre 14, peut être expliqué par le fait que, là, Aristote considère uniquement le temps, et ceci conformément à la différence établie au chapitre 11 entre nombrable et nombré, et met alors entre parenthèses le problème des conditions d'existence du nombre comme ce par quoi nous nombrons.

Mais bien que dans la leçon sur le temps Aristote n'intègre pas une étude à part entière du nombre par lequel nous nombrons ou nombre mathématique, aussitôt après la formulation de la définition du temps, on repère l'opérateur de découpage ᾗ, dont l'emploi lui permet de distinguer, une nouvelle fois, entre le mouvement et le temps, voire même de nuancer la distinction. Il dit :

> « οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ' ᾗ ἀριθμὸν ἔχει ἡ κίνησις. »
> « Le temps n'est donc pas le mouvement mais en tant que le mouvement possède un nombre » (*Phys*., IV, 11, 219b2-3).

Mais nous nions que le temps selon A. dépende de l'âme quant à son existence, de même que l'*esse* n'est pas *percipi* pour Aristote, en faisant allusion à la remarque de G. Romeyer-Dherbey sur le statut de la perception, *Les choses mêmes*, p. 165.

[130] J. Barnes, *op. cit*., p. 98-99 : « First, (i) he never questions the assumption that arithmetical propositions are *true* ; nor (ii) does he ever doubt the fact that arithmetic is a science, i. e. that we *know* various arithmetical truths. Again, (iii), he usually seems to suppose that arithmetical truths hold independently of any human arithmetical activity […] and in any case, we should not lightly concede that this chapter of the *Physics*, which is in several ways strange, represents Aristotle's settled views on the philosophy of number. Fourthly, (iv), A. holds that arithmetic is about numbers — or at any rate about units or μονάδες. […] Finally, (v), A. never seriously entertains the possibility that numbers do not exist. »

E. Hussey ainsi que P. Destrée, qui le suit, sous-entendent « est le mouvement » après ἀλλά, de sorte que le ᾗ met en relief l'aspect numérique du mouvement[131]. Ils lisent alors : « Le temps n'est pas le mouvement mais [est le mouvement] en tant que le mouvement possède un nombre. »

Ainsi, compte tenu du fait que le mouvement est une quantité continue, il implique, par définition, comme toute quantité en tant que déterminable, le calcul[132]. Or le temps est propriété du mouvement, et au sens de possession (ἕξις, *Phys*., IV, 14, 223a19), puisqu'il en constitue l'aspect conformément auquel il peut être considéré comme quantité déterminée, et donc délimitée. Car la détermination d'une quantité continue, c'est-à-dire son calcul, suppose que celle-ci possède deux limites, un début et une fin, de même que le calcul de la quantité entière suppose l'application d'une unité de mesure, qui permet la division de cette quantité en parties considérées en soi comme insécables. Or dans le cas du mouvement, à chacune des deux limites de chacune des parties en lesquelles il est divisé correspond un nombre, si bien que le temps, comme nous l'avons dit plus haut, est le nombre intermédiaire entre deux nombres-limites.

Cette référence au nombre-limite qui, en délimitant le temps, renvoie aux divisions du mouvement, nous conduit en droite ligne à la problématique du maintenant en tant que limite, et en tant que nombre qui nombre le temps, comme il est dit à la fin du chapitre 11. On étudie cette double fonction du maintenant relativement au temps au §8, et restons actuellement au rapport entre le mouvement et le temps comme nombre nombré de celui-ci.

Or le mouvement est traduit en langage temporel qui est un langage mathématique. Et le nombre du temps est un nombre nombré, pour autant qu'il constitue le résultat d'une double

---

[131] E. Hussey analyse les deux possibilités d'interprétation de la phrase : « (A) As it stands, the sentence may be translated "Time is non change, but is change-*qua*-having-a-number." The Greak can bear this translation without alteration or straining of sense or grammar. (B) If we may suppose an elliptical omission of the word "number", *arithmos*, it can be translated "Time is not change, but is a number, in the way in which change has a number." The ellipsis is harsh, and even if *arithmos* were present in the texte the resulting expression would be distinctly odd. So (A) seems preferable, provided it is compatible with time's being a number of change », *Aristotle. Physics, Books III and IV,* translation, introduction and notes, New York, Oxford University Press, 1982, p. 150-151. P. Destrée, « Le nombre et la perception. Note sur la définition aristotélicienne du temps », in : *Revue de philosophie ancienne,* 9 (1), 1991, p. 62.

[132] Ceci ressort, immédiatement, de la considération de la quantité ou bien comme nombrable (ἀριθμητόν) ou bien comme mesurable (μετρητόν), en introduction de Δ, 13, juste avant la distinction entre les deux types de quantité, πλῆθος et μέγεθος. Cf. l. 1020a8-10, ainsi que notre analyse sur le lieu et la grandeur où nous examinons la partie introductive de Δ, 13, en détail.

opération mathématique, celle de division et celle de soustraction. Mais il se distingue du nombre des choses, du nombre par lequel les choses sont nombrées, désigné d'ordinaire comme nombre nombrant, par son enracinement dans le mouvement, et non pas immédiatement dans la matière, comme c'est le cas du nombre nombrant.

Aussi, l'enracinement du temps dans le mouvement implique que, bien qu'il soit nombre, il est une quantité continue, c'est-à-dire, il est lui-même divisible en quantités continues de temps, qui portent les noms distincts de passé et de futur, attribués en relation avec ce qui est nommé présent. Or ces appellations laissent entrevoir l'irréversibilité de l'ordre du temps, sinon passé et futur désigneraient des parties du temps interchangeables. Mais pour autant que le temps est le nombre qui appartient spécifiquement au mouvement, son irréversibilité est due précisément à son enracinement dans celui-ci, en accompagnant sa progression orientée vers le +, et vers la fin. De sorte que l'antérieur et postérieur change de statut, et de détermination purement numérique se constitue en détermination proprement temporelle. L'antérieur et postérieur est dès lors exprimé en termes de passé et de futur, qui renvoient aux étapes de la progression du mouvement.

Finalement, s'agissant des quantités infiniment divisibles, les parties temporelles peuvent être prises en bloc, donc, considérées dans leur unité en acte, c'est-à-dire en tant que parties dont les limites marquent l'arrêt à la division du temps et, conséquemment, du mouvement. À plus forte raison que la division elle-même nécessite l'application d'une unité de mesure, qui en tant que telle est indivisible.

Et nous avons en abrégé les trois principes qui sous-tendent la définition formelle du temps, inséparabilité, irréversibilité, unité de mesure. Et la dernière observation, sur l'unité de mesure conformément à laquelle se fait la division du mouvement par le temps, nous permet de revenir à Δ, 13, qui concerne la quantité, et dont l'exposé suppose la prise en compte du principe d'unité, en vue de mettre en relief l'unité du temps au soubassement de son identité à soi.

§7. La constitution du nombre du temps

a. Le ὃ ἐκινήθη *(ce quant à quoi a été mû) de la* Métaphysique, Δ, 13, 1020a31, *compris à la lumière du* μέγεθος *(grandeur) selon ses trois modes, et la distinction entre la condition d'existence du temps et ses modalités de manifestation*

D'après l'extrait de Δ, 13, cité au §4, le mouvement, et subséquemment le temps, sont caractérisés comme des quantités continues par accident (κατὰ συμβεβηκός) à raison de la divisibilité infinie (τῷ ἐκεῖνα διαιρετὰ εἶναι) de ce dont ils sont des affections (πάθη), qu'Aristote nomme ὃ ἐκινήθη[133]. Le texte nous rappelle, ainsi, le texte de la *Physique* sur les rapports d'accompagnement, où Aristote fait dépendre la continuité du mouvement, et subséquemment du temps, de la continuité de ce qui est nommé μέγεθος et que nous traduisons par « grandeur ». Cette mise en parallèle fait ressortir une double différence entre le texte de la *Physique* et Δ, 13. D'une part, dans la *Physique*, l'établissement des rapports d'accompagnement se fonde sur la continuité du μέγεθος, et non pas immédiatement sur sa divisibilité — celle-ci vient après dans l'analyse, avec l'intégration de l'antéro-postérieur qui structure les quantités en question. D'autre part, ce qui est dit μέγεθος dans la *Physique*, et que nous avons identifié là, à la distance parcourue, est exprimé, dans Δ, 13, sous cette forme insolite, ὃ ἐκινήθη. Mais il est à noter qu'Aristote, dans la partie introductive de Δ, 13, distingue entre pluralité (πλῆθος), quantité discrète représentée par le nombre (ἀριθμός), et grandeur (μέγεθος), quantité continue qui se réalise comme ligne (γραμμή), surface (ἐπιφάνεια), et corps (σῶμα). Compte tenu donc de la différenciation entre deux types de quantité, et dans la mesure où le ὃ ἐκινήθη est divisible en parties continues, il ne peut être identifié qu'au μέγεθος, mais au μέγεθος alors compris selon ses trois modes. Remarquons à ce propos le pluriel employé : τῷ ἐκεῖνα διαιρετὰ εἶναι, explicité aussitôt par la formule ὃ ἐκινήθη (l. 1020a30-31). Si le mouvement et le temps sont des quantités, et des quantités continues, c'est parce que « les choses dont ils sont des affections sont divisibles ». Si bien

[133] On reprend le texte grec pour faciliter la lecture. *Mét.*, Δ, 13, 1020a26-32 : « τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς λεγομένων ποσῶν τὰ μὲν οὕτως λέγεται ὥσπερ ἐλέχθη ὅτι τὸ μουσικὸν ποσὸν καὶ τὸ λευκὸν τῷ εἶναι ποσόν τι ᾧ ὑπάρχουσι, τὰ δὲ ὡς κίνησις καὶ χρόνος· καὶ γὰρ ταῦτα πόσ' ἄττα λέγεται καὶ συνεχῆ τῷ ἐκεῖνα διαιρετὰ εἶναι ὧν ἐστὶ ταῦτα πάθη. λέγω δὲ οὐ τὸ κινούμενον ἀλλ' ὃ ἐκινήθη· τῷ γὰρ ποσὸν εἶναι ἐκεῖνο καὶ ἡ κίνησις ποσή, ὁ δὲ χρόνος τῷ ταύτην »

qu'ici la divisibilité l'emporte sur la continuité, alors qu'ἐκεῖνα désigne la ligne, la surface, et le corps, en tant que réalisations physiques du μέγεθος.

Ainsi, Δ, 13, présente un double intérêt pour nous. D'une part, parce que la division implique la délimitation des parties en lesquelles ce qui est divisible est divisé, de sorte que chacune des parties puisse être considérée dans son unité et identité propre. On peut alors considérer un laps de temps, « une année, un printemps, un automne », en tant qu'il est « le même et un » (*Phys*., IV, 12, 220b13-14).

D'autre part, parce que la formule ὃ ἐκινήθη implique la compréhension du μέγεθος selon un sens élargi, de sorte que le mouvement dont il est question ici soit appréhendé non seulement comme translation, mais aussi comme mouvement quantitatif, voire même comme altération, contrairement au modèle restrictif des rapports d'accompagnement de la *Physique*. En conséquence, le temps, en tant que laps de temps considéré dans son unité, se manifeste à chaque fois via la manifestation du mouvement, et suivant ses différentes modalités, sans pour autant s'y identifier, de sorte que la diversité des mouvements particuliers contraste avec l'unicité du temps. Mais bien que les modalités de manifestation du temps diffèrent en fonction des modalités de jaillissement du mouvement, ce qui conditionne l'existence du temps, c'est précisément ce qui conditionne l'existence des mouvements particuliers. Et la condition ultime d'existence aussi bien du temps que des mouvements particuliers est le mouvement circulaire éternel du premier ciel (οὐρανός) qui est le ciel des étoiles fixes et qui est le principe de son propre mouvement. Et nous avons également un aperçu de la raison pour laquelle Aristote a choisi comme modèle la translation pour établir les rapports d'accompagnement dans la *Physique*, raison que nous examinons, comme nous l'avons dit, dans le cadre de notre analyse sur le lieu considéré en relation avec la grandeur.

Aussi, la distinction entre les conditions d'existence, ou plutôt, entre *la* condition d'existence du temps et ses modalités de manifestation peut être mise en relief à travers quelques considérations sur la construction et le sens de la formule ὃ ἐκινήθη de Δ, 13. En effet, dans la partie de la traduction du livre Δ, R. Bodéüs et A. Stevens précisent que le ὃ de la formule est un accusatif de relation, de sorte que τὸ κινούμενον est le sujet de ἐκινήθη. Et ils notent que ce quant à quoi le mû a été mû « peut être, selon les trois types de mouvement, un lieu, une qualité ou une quantité, et même une substance si l'on considère qu'Aristote utilise ici *kinèsis* en un sens large incluant la génération et la destruction, ce qu'il fait à plusieurs reprises dans la *Physique* avant de distinguer précisément, au livre V, la *kinèsis* de la *métabolè* (et il nous semble que cette inclusion est nécessaire, car le statut catégoriel du temps doit être

le même pour tout temps, quel que soit le changement qu'il nombre) »[134]. Il est à remarquer que les deux commentateurs intègrent également le changement substantiel, intégration qui serait possible, mais en tenant compte du fait que le rapport établi entre le ce quant à quoi, le mouvement et le temps, se fonde dans la divisibilité du ce quant à quoi, et que le changement substantiel est en soi indivisible. Aussi, Aristote distingue τὸ κινούμενον du ὃ ἐκινήθη, (λέγω δὲ οὐ τὸ κινούμενον ἀλλ' ὃ ἐκινήθη), en tant que le ὃ ἐκινήθη est ce qui est premièrement divisible et quantifiable, lorsque τὸ κινούμενον se met à se mouvoir, et dont la division et quantification fonde la division et quantification du mouvement et du temps correspondant. Comme ils commentent : « Le mouvement reçoit lui aussi son caractère quantitatif d'une autre chose, qui est "ce quant à quoi le corps est mû", non pas en tant que ce sont là des qualités, des quantités, des lieux ou des substances, mais en tant qu'il y a un écart quantifiable entre le terme de départ et le terme d'arrivée »[135]. Disons que c'est précisément cette conception d'un écart quantifiable qui rend difficile l'intégration du changement substantiel dans ce contexte, et qu'avec le pluriel διαιρετά nous comprenons plutôt une référence aux trois modes de la grandeur en tant que γραμμή, ἐπιφάνεια, σῶμα.

D'autre part, la distinction entre τὸ κινούμενον et le ὃ ἐκινήθη nous rappelle la distinction entre κινούμενον et μέγεθος impliquée par les rapports d'accompagnement de la *Physique*. Mais contrairement à Δ, 13, la distinction de la *Physique* conduit à la considération du mouvement comme translation. Un indice supplémentaire en est qu'Aristote se réfère au τόπος pour établir les correspondances entre les trois continus par la médiation de l'antéro-postérieur. Il est ainsi intéressant de remarquer la formulation de la phrase qui nous introduit aux rapports d'accompagnement : ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον κινεῖται ἔκ τινος εἴς τι καὶ πᾶν μέγεθος συνεχές (l. 219a10-11). Le καὶ, qui connote la juxtaposition des termes et implique alors leur distinction, contraste avec l'accusatif de relation dans l'expression ἀλλ' ὃ ἐκινήθη qui renvoie au facteur qui rend possible la division du mouvement et du temps. Ce facteur peut être une ligne, dans le cas de la translation, un corps, mais aussi une surface, dans le cas de la croissance/décroissance, ou bien un corps, dans le cas de l'altération.

L'écoulement du temps pourtant ne subit aucune modification qui soit due à la variation des mouvements, mais demeure uniforme. De sorte que c'est « le même et un » nombre nombré qui survient, pour autant qu'il s'enracine dans le mouvement circulaire du premier ciel, mais

[134] *Métaphysique. Delta*, introduction, traduction et commentaire par R. Bodéüs et A. Stevens, p. 54, note 1.

[135] *Ibid.*, p. 156.

qui se manifeste différemment suivant les modalités des mouvements auxquels le premier mouvement donne naissance. Du point de vue de l'unicité du temps alors, on peut considérer le changement substantiel, comme le font R. Bodéüs et A. Stevens, en tant qu'un de ses lieux de manifestation. D'autant plus que dans le chapitre 6 du livre VI de la *Physique*, comme nous l'avons évoqué plus haut, Aristote ramène la discontinuité du changement substantiel à la continuité et divisibilité du temps. Or qu'il s'agisse d'un mouvement affectant immédiatement le mobile ou qu'il s'agisse d'un mouvement par lequel le mobile se rapporte à l'extériorité, du point de vue du mouvement en tant que caractère déterminant de la chose, le temps est un, et, faisons un pas en avant, du point de vue du mouvement en tant que caractère déterminant du monde, le temps est universel.

b. La distinction entre ὑποκείμενον *(substrat) et* κινητόν *(mobile), d'après la* Physique, III, 1, 201a29-b5

La considération du μέγεθος selon un sens élargi, l'appréhension du mouvement comme changement, et l'inclusion, sous l'égide du temps, du changement substantiel dans l'étude unifiée de la nature, nous conduisent à ce résultat : il n'y a point de séparation pour Aristote entre l'existant doué de mouvement et le monde auquel il se rapporte par ce mouvement même, si bien que l'existant et le mouvement s'intègrent, tous les deux, dans l'étude de la nature. Mais en même temps nous touchons aux frontières qui séparent la *Physique* d'Aristote de la physique moderne. Pour Aristote, le mouvement, en tant que tel, nécessite un porteur. Comme il le dit au livre III, chapitre 1, de la *Physique* :

> « οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα· μεταβάλλει γὰρ ἀεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον, κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὡς φαμέν, ὃ οὔτε τόδε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν. »
> « D'autre part, il n'y a pas de mouvement hors de choses, car ce qui change change toujours selon la substance ou la quantité ou la qualité ou le lieu, et l'on peut saisir au-dessus de ceux-ci rien de commun, comme nous l'affirmons, qui ne soit ni un ceci ni une quantité, ni une qualité ni aucun des autres attributs » (*Phys.*, III, 1, 200b32-201a1).

Κίνησις et μεταβολή se retrouvent côte à côte, si bien que le mouvement est rapporté à la chose qui change quant à son existence même ou quant à sa manière d'exister. Quant à l'existence considérée absolument, le changement est passage de ce qui n'est pas encore étant vers la substance (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἁπλῶς εἰς οὐσίαν, *Phys*., V, 1, 225a15), et inversement, de la substance vers le non-être (ἐκ τῆς οὐσίας εἰς τὸ μὴ εἶναι, l. 225a18). De telle sorte que, en s'enracinant dans la chose, le changement la caractérise quant à sa manière d'exister et se manifeste en tant qu'actualisation de sa capacité de recevoir des déterminations qualitatives ou quantitatives, ou bien de se déplacer. Et si l'on considère la translation comme le cas insigne de changement, en ce que dans ce changement est actualisée de la manière la plus claire la mise en rapport de la chose qui se déplace avec le monde environnant, on aura déterminé la ligne de démarcation qui sépare la *Physique* d'Aristote de la physique moderne. Car pour la physique moderne, le mouvement n'étant pas changement, le terme de mouvement ne s'applique qu'à la seule translation, de même que celle-ci est saisie en elle-même en tant que détachée de la chose. F. Balibar se reporte au livre de Galilée, *Dialogue concernant les deux plus grands Systèmes du Monde*, paru en 1632, qui marque la naissance de la physique moderne, et observe : « C'est une conception toute différente qui est défendue par Salviati dans le texte cité ci-dessus. "Le mouvement est mouvement et agit comme mouvement en tant qu'il est en relation avec des choses qui en sont privés." Le mouvement, donc, n'est pas un changement, corrélatif d'une transformation. C'est une modification des relations, des rapports entre les choses ; ce n'est que cela. Car cette modification laisse les choses elles-mêmes complétement indifférentes. Qu'elles soient en mouvement ou au repos ne les affecte nullement dans leur être ; le mouvement est un état au même titre que le repos ; pas plus que le repos, le mouvement n'est un changement d'état. Les choses sont extérieures à leur mouvement. Ainsi se trouve affirmée l'*équivalence* entre repos et mouvement. Ou dit d'une autre façon : le mouvement d'un corps n'est pas l'indice d'une structure interne particulière »[136]. Dans la mesure où le mouvement est détaché de la chose, et qu'il est saisi comme rapport entre les choses, sa description devient tributaire de la corrélation entre l'espace et le temps, mais en tant que cette corrélation est constitutive de son exister en progression, et non pas en tant que le cadre qui prédétermine son exister. De sorte que le principe aristotélicien de l'inséparabilité, et compte tenu de l'inversion des termes du rapport, est maintenu : on ne dirait plus que le temps est inséparable du mouvement qui s'ancre dans la chose, mais que le mouvement comme rapport entre les choses est inséparable de la corrélation espace-temps.

[136] F. Balibar, *op. cit*., p. 15.

Il faut pourtant remarquer qu'Aristote, avec sa distinction entre le nombre nombrant ancré dans la chose, et le nombre nombré, ne rattache pas immédiatement le temps, l'unique nombre nombré dont il nous parle effectivement, à la chose, mais au mouvement. Autrement dit, le temps s'enracine dans le mouvement et se rapporte à la chose par la médiation de celui-ci. Or en distinguant au sein du nombre (ἀριθμός ἐστι διχῶς) entre nombrant et nombré, Aristote exprime finalement la distinction entre l'entité concrète et le mouvement, qu'il formule en termes de distinction entre substrat matériel (ὑποκείμενον), en tant que réalité permanente, et mobile (κινητόν), en tant qu'il est la mise en œuvre de ce qui constitue une possibilité d'être pour le substrat. Car ce n'est que par la mise en œuvre de la possibilité d'être tel ou tel, comme possibilité, que la matière se révèle comme le support de cette possibilité. C'est en fonction de ces considérations que nous lisons le passage ci-dessous, tiré du livre III, chapitre 1, de la *Physique* :

> « λέγω δὲ τὸ ᾗ ὡδί. ἔστι γὰρ ὁ χαλκὸς δυνάμει ἀνδριάς, ἀλλ' ὅμως οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια, ᾗ χαλκός, κίνησίς ἐστιν· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ τὸ χαλκῷ εἶναι καὶ δυνάμει τινί [κινητῷ], ἐπεὶ εἰ ταὐτὸν ἦν ἁπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον, ἦν ἂν ἡ τοῦ χαλκοῦ, ᾗ χαλκός, ἐντελέχεια κίνησις· οὐκ ἔστιν δὲ ταὐτόν, ὡς εἴρηται (δῆλον δ' ἐπὶ τῶν ἐναντίων· τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι ὑγιαίνειν καὶ δύνασθαι κάμνειν ἕτερον — καὶ γὰρ ἂν τὸ κάμνειν καὶ τὸ ὑγιαίνειν ταὐτὸν ἦν — τὸ δὲ ὑποκείμενον καὶ τὸ ὑγιαῖνον καὶ τὸ νοσοῦν, εἴθ' ὑγρότης εἴθ' αἷμα, ταὐτὸν καὶ ἕν). ἐπεὶ δ' οὐ ταὐτόν, ὥσπερ οὐδὲ χρῶμα ταὐτὸν καὶ ὁρατόν, ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν. »
> « Et je dis "en tant que" en ce sens-ci : le bronze est une statue en puissance, cependant l'acte du bronze en tant que bronze n'est pas mouvement, car l'être du bronze n'est pas le même que celui d'un mobile en puissance, puisque, s'il était le même absolument et par l'énoncé, l'acte du bronze en tant que bronze serait mouvement ; mais, comme on l'a dit, il n'est pas le même (c'est clair dans le cas des contraires : pouvoir être sain et pouvoir être malade sont différents, sinon ce serait même chose qu'être malade et être sain, mais le sujet, sain et malade, qu'il soit humeur ou sang, est le même et un). Puisque ce n'est pas la même chose, comme la couleur n'est pas la même chose que le visible, l'acte de ce qui est capable, en tant que capable, il est manifeste que c'est cela le mouvement » (*Phys*., III, 1, 201a29-b5).

J. Patočka dégage le sens de ce passage : « Dire “le bronze”, ce n’est pas dire “le pouvoir-être-coulé-en-statue” (la δύναμις résolue) ; sinon, si “l’être-bronze” (ou “l’être-or”, “l’être-métal”) était équivalent au “pouvoir-être-coulé-en-statue”, le bronze en tant que bronze serait lui-même la κίνησις, mais il n’en est rien. La même chose est claire en considérant les contraires : le même substrat, le même sujet de déterminations est capable *de l’un et de l’autre*, d’être malade aussi bien que d’être en bonne santé ; il peut recevoir les deux déterminations. Comme les deux (la détermination actuelle et le pouvoir-être) *ne sont pas identiques*, de même que la couleur n’est pas la même chose que le visible (le visible est, comme l’invisible, relatif à une certaine δύναμις, à la capacité de voir ; la χρῶμα, la couleur, lorsqu’elle est, est toujours ἐντελεχείᾳ, c’est une détermination univoque de la chose), il est clair que la κίνησις est la détermination de cette δύναμις en tant que telle (de l’un ou de l’autre des contraires), qu’elle en est la réalité effective, l’ἐντελέχεια (ce que nous avons appelé son *processus de décision*, sa *résolution*) »[137].

Or en distinguant entre ce qui est être pour un corps et être pour un possible dont le corps est le lieu d’accueil, Aristote rattache le temps au possible s’actualisant comme tel, aussi bien que le potentiel que ce corps recèle en lui se manifeste comme mouvement. Mais on comprend également que pour penser le mouvement et le temps, dans lesquels le possible se manifeste, il faut une constante, et cette constante ne saurait être pour Aristote que le substrat matériel[138]. Nous avons ainsi le cadre dans lequel se déploie la problématique aristotélicienne du mouvement et du temps, et qui permet de mettre en relief ce qui la différencie mais en même temps ce qui la rapproche du questionnement de la physique moderne, dès lors que l’on envisage la recherche sur ces deux phénomènes dans sa continuité.

[137] J. Patočka, *op. cit.*, p. 171-172.

[138] On fait allusion indirecte à la remarque par laquelle F. Balibar clôture son opuscule : « La “vitesse de la lumière” est un invariant structurant l’espace-temps. Ainsi l’idée de relativité débouche-t-elle finalement sur une recherche de grandeurs invariantes qui structurent l’espace-temps. […] Le but de toute théorie de la relativité est, comme le faisait déjà remarquer Sommerfeld il y a plus de cinquante ans, la recherche de ce qui n’est *pas* relatif, de l’absolu en quelque sorte », *op. cit.* [1984], p. 122.

c. Ἡ κίνησις *(le mouvement),* τὸ κινούμενον *(le mû),* ὃ ἐκινήθη *(ce quant à quoi a été mû), et τὸ ὑποκείμενον (le substrat). Le possible et le donné*

En partant alors de l'examen de la formule ὃ ἐκινήθη de la *Métaphysique*, Δ, 13, nous avons pu mettre en évidence la distinction entre la condition d'existence du temps et ses modalités de manifestation, ainsi que l'unicité et l'universalité du temps valable pour une pluralité et diversité de mouvements ou changements. Nous revenons à présent à cette formule afin d'en étudier une deuxième occurrence, cette fois-ci dans la *Physique*, livre VII, chapitre 5. D'après nos recherches, la formule ne se rencontre que dans ces deux endroits, *i. e.* dans la *Métaphysique*, Δ, 13, et dans la *Physique*, VII, 5. L'intérêt du texte de la *Physique* réside dans le fait qu'ici le « ce quant à quoi » désigne la longueur, ayant ainsi un sens restreint. Et il est à remarquer que dans ce nouveau contexte Aristote établit les rapports de proportion entre la force, la masse, la distance et le temps. Il dit :

> « ἐπεὶ δὲ τὸ κινοῦν κινεῖ τι ἀεὶ καὶ ἕν τινι καὶ μέχρι του (λέγω δὲ τὸ μὲν ἕν τινι, ὅτι ἐν χρόνῳ, τὸ δὲ μέχρι του, ὅτι ποσόν τι μῆκος· ἀεὶ γὰρ ἅμα κινεῖ καὶ κεκίνηκεν, ὥστε ποσόν τι ἔσται ὃ ἐκινήθη, καὶ ἐν ποσῷ), εἰ δὴ τὸ μὲν Α τὸ κινοῦν, τὸ δὲ Β τὸ κινούμενον, ὅσον δὲ κεκίνηται μῆκος τὸ Γ, ἐν ὅσῳ δέ, ὁ χρόνος, ἐφ' οὗ τὸ Δ, ἐν δὴ τῷ ἴσῳ χρόνῳ ἡ ἴση δύναμις ἡ ἐφ' οὗ τὸ Α τὸ ἥμισυ τοῦ Β διπλασίαν τῆς Γ κινήσει, την δὲ τὸ Γ ἐν τῷ ἡμίσει τοῦ Δ· οὕτω γὰρ ἀνάλογον ἔσται. »
>
> « Mais puisque le moteur meut toujours quelque chose, en quelque chose et jusqu'à quelque chose (par "en quelque chose" je veux dire que c'est dans un temps, et par "jusqu'à quelque chose" que c'est une longueur d'une certaine quantité, car toujours <le moteur> à la fois meut et a mû, de sorte qu'il y aura une certaine quantité qui a été traversée, et en une certaine quantité <de temps>), si donc A est le moteur, B le mû, la quantité de la longueur qui a été parcourue Γ, et ce dans quoi il est mû c'est le temps Δ, alors dans un temps égal la puissance égale à A mouvra la moitié de B sur le double de Γ, et la mouvra sur Γ en la moitié de Δ. Car de cette manière il y aura proportionnalité » (*Phys*., VII, 5, 249b27-250a4, trad. P. Pellegrin)[139].

[139] On cite la traduction de P. Pellegrin, car la traduction d'A. Stevens [2012] de la proposition « ὥστε ποσόν τι ἔσται ὃ ἐκινήθη » comme « de sorte qu'il y aura une certaine quantité de mouvement accompli », ne donne pas

On remarque le changement de perspective dans la *Physique*, dans la mesure où par la formule ὃ ἐκινήθη Aristote se réfère à la distance parcourue (μῆκος), en envisageant ainsi uniquement la translation. C'est peut-être en lisant ce texte qu'Alexandre dans son commentaire de la *Métaphysique* comprend la formule dans Δ selon le sens de « ce sur quoi le mû a été mû et qu'il a traversé ». Mais compte tenu de l'analyse de R. Bodéüs et A. Stevens, nous pouvons différencier le sens selon lequel la formule est employée dans chacun des deux contextes. Aussi, le commentaire d'Alexandre servirait à mieux saisir le sens de la formule dans la *Physique*. En partant de la distinction entre τὸ κινούμενον et ὃ ἐκινήθη — qui figure également dans le texte de la *Physique*, VII, 5 —, Alexandre explique que le mouvement est une quantité, et une quantité continue :

> « τῷ ὃ ἐκινήθη καὶ ἐφ' οὗ ἐκινήθη καὶ ὃ διῆλθε τὸ κινούμενον ποσὸν εἶναι. »
> « parce que ce quant à quoi le mû a été mû, et ce sur quoi il a été mû, et ce qu'il a traversé est une quantité » (*In Metaph.*, 398, 17-18, nous traduisons).

Il est probable que P. Pellegrin a en vue le texte d'Alexandre lorsqu'il traduit la formule par « qui a été traversée ». Par ailleurs, Tricot et Ross, dans leurs traductions respectives de la *Métaphysique*, voient dans la formule la référence à la distance parcourue, et Tricot renvoie au texte d'Alexandre. Mais en lisant R. Bodéüs et A. Stevens, on peut comprendre la formule selon un sens restreint, celui de la *Physique*, et un sens large, celui de la *Métaphysique*, et mettre en relief la différence de perspective entre les deux textes. Ainsi, dans la *Physique*, c'est encore une fois la translation qui sert de modèle à l'établissement des rapports de proportion entre les quatre facteurs qui permettent de décrire un mouvement. Aussi, la distance et le temps sont mis ici sur le même plan à l'égard du mouvement, comme conditions de sa circonscription. Ils sont donc présentés comme deux conditions de valeur égale quant à la connaissance du mouvement, si bien que le rapport de proportion s'avère insuffisant pour établir une dépendance ontologique du temps à l'égard de la distance.

D'autre part, bien que dans la *Métaphysique* la formule désigne indifféremment la ligne, la surface, ou le corps, la correspondance établie entre le ce quant à quoi, le mouvement et le temps ne doit pas, ici non plus, être comprise comme un procédé de dérivation ontologique du temps à partir du ce-quant-à-quoi-le-mû-a-été-mû. En effet, la correspondance se fonde sur la

---

à voir clairement le lien entre ὅ ἐκινήθη et μῆκος désigné aussitôt comme Γ. Mais dans son ancienne traduction [1999] elle rend la proposition par « de sorte qu'il y aura une certaine quantité sur laquelle le mouvement est fini ».

compréhension de la grandeur comme quantité continue infiniment divisible en parties dont chacune est prise dans son unité, de sorte que le mouvement et le temps sont considérés comme des quantités par accident (κατὰ συμβεβηκός) du point de vue de la possibilité de leur division en parties également continues et individuelles. Or la division en parties vise, en dernière analyse, au calcul de la quantité entière, et ce qui est premièrement divisible dans le rapport ligne/surface/corps, mouvement et temps, c'est le support matériel grâce à sa permanence. Et dans la mesure où le calcul est l'opération cognitive spécifiquement destinée à déterminer une quantité, la correspondance établie dans la *Métaphysique*, Δ, 13, doit être envisagée comme expression d'un rapport de connaissance entre les quantités concernées et non pas comme expression d'un rapport d'existence, selon lequel le mouvement et le temps dépendraient ontologiquement du ce-quant-à-quoi-le-mû-a-été-mû.

Une telle compréhension de la relation du mouvement et du temps à l'égard de la grandeur est notamment interdite par l'analyse même du mouvement et par la distinction entre substrat matériel et mobile. C'est peut-être là la raison, émettons cette hypothèse, pour laquelle Aristote distingue à chaque fois entre τὸ κινούμενον et ὃ ἐκινήθη <τὸ κινούμενον>, entre τὸ κινούμενον et μέγεθος.

En effet, le mouvement se réalise dans le mobile (κινητόν) qui le manifeste en tant qu'il devient mû (κινούμενον) selon les trois modalités du mouvement. Le support matériel, pourtant, est non seulement le corps ou la surface du corps, en tant que celui-ci porte en lui la faculté de devenir qualitativement autre ou de croître/décroître, mais aussi la ligne, sur laquelle le corps, en tant qu'il porte en lui la faculté de locomotion, se déplace. Il serait donc plus juste de considérer le substrat (ὑποκείμενον) en tant que substrat du mouvement comme tel, pouvant être, indifféremment, une ligne, une surface, ou un corps, en fonction de la modalité du mouvement, et non pas de limiter la notion de substrat, comme si elle désignait exclusivement ou bien le corps ou bien la ligne, et que l'on devait choisir entre l'un ou l'autre. Alors, ce substrat du mouvement comme tel se distingue, par sa permanence, du κινούμενον en tant qu'actualisation du mouvement.

À ce propos, il est intéressant de remarquer qu'Alexandre, bien qu'il identifie le ὃ ἐκινήθη à la ligne, un peu plus loin se réfère au μέγεθος en tant que l'ὑποκείμενον dont la permanence fonde la divisibilité du mouvement. Il écrit :

> « ἀλλ' ἥ γε ἐπίνοια αὐτῆς ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου μεγέθους· διὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός· οὐ γὰρ μέγεθος, ἀλλ' ἐπὶ μεγέθους καὶ αὕτη, εἰ καὶ μὴ ὁμοίως

τοῖς ἄλλοις συμβεβηκόσι. καὶ τὸ μὲν ὑπομένον καὶ διαιρούμενον καθ' αὑτό, ἡ δὲ οὐχ ὑπομένουσα. »

« mais son intelligence [*i. e.* du mouvement] <provient> de la grandeur sous-jacente ; c'est aussi pourquoi <il est dit> par accident. Car il n'est pas une grandeur, mais celui-ci aussi <est> sur une grandeur, bien que non pas de la même manière que les autres accidents. Et ce qui persiste et est divisé <est> par soi, tandis que celui-ci ne persiste pas » (*In Metaph.*, 398, 21-25, nous traduisons).

Le commentaire d'Alexandre sur la grandeur — que l'on pourrait entendre selon les trois sens du mot —, comme le substrat permanent du mouvement, peut être complété par l'explication que donne Ross de la caractérisation du mouvement et du temps comme quantités par accident. Il écrit : « All extension is a possible if not actual theatre of movement, and all movement occupies time. Why then, it may be asked, are not movement and time classed among the quantities *per se* which are *πάθη καὶ ἕξεις* of the things that are quantities in the primary sense (l. 19) ? The answer is that movement along a line, and the time of the movement, are not related to the line as its length is. The movement is not an attribute of the line, but an event of which the line is one element, and the time is another element in the movement, and only so related to the line »[140]. Aristote dit que le long et le court (μακρὸν καὶ βραχύ, l. 1020a21) sont des affections par soi de la quantité, exprimant ainsi la nécessité en vertu de laquelle ils en sont des affections. Effectivement, les parties en lesquelles une ligne est divisée ne peuvent être que longues et courtes, les unes considérées en relation avec les autres. De sorte que le long et le court déterminent les parties de la ligne quant à leur mode d'exister en tant que parties.

[140] W. D. Ross, *Aristotle. Metaphysics*, vol. 1, Oxford Clarendon Press, 1997 [1924], p. 325, *ad* a31. On doit signaler qu'A. distingue d'abord entre les quantités par soi (καθ' αὑτὰ ποσά) et les quantités par accident (κατὰ συμβεβηκός), telles que le cultivé et le blanc. Il distingue ensuite entre les quantités par soi qui sont essentiellement des quantités (κατ' οὐσίαν) et les affections par soi de ces quantités (τοῦ ποσοῦ πάθη καθ' αὑτά). Finalement, il distingue entre les quantités par accident du type de cultivé et les quantités par accident que sont le mouvement et le temps et qu'il caractérise précisément comme des affections (πάθη). Or en les caractérisant comme πάθη, A. les distingue aussi bien des quantités par accident qui ont le statut de la qualité que des affections par soi de la quantité.

Bien que Ross, suivant Alexandre, comprenne le ὃ ἐκινήθη au sens de « that through or along which it was moved »[141], son analyse de la distinction entre les quantités par soi et celles par accident, en partant du long et du court comme « par soi », est aussi valable pour le large et l'étroit (πλατὺ καὶ στενόν, l. 1020a21), l'épais et le mince (βαθὺ καὶ ταπεινόν, l. a21), et le lourd et le léger (βαρὺ καὶ κοῦφον, l. a22), si l'on admet que le ὃ ἐκινήθη désigne également la surface et le corps comme quantités divisibles dont les parties possèdent nécessairement ces déterminations. En revanche, le mouvement et le temps ne sont divisibles que sur la base de la divisibilité du support matériel, quelle que soit la modalité du mouvement effectué, ayant en conséquence le statut des quantités par accident. Aussi, le commentaire de Ross sur la divisibilité primitive de la grandeur s'accorde avec le cas de l'altération, car la division n'est applicable qu'au corps qui la subit et au temps, le mouvement selon la qualité n'étant pas divisible. Mais finalement, ce qui permet de différencier le mouvement et le temps des affections par soi de la quantité, c'est la nécessité en vertu de laquelle ces affections déterminent la grandeur quant à son mode d'exister, contrairement au mouvement et au temps, qui sont incomplets. Il paraît que ni le mouvement ni le temps ne sont des déterminations essentielles de la grandeur, au sens des déterminations nécessaires. Or alors que la délimitation de la grandeur, qui va de pair avec sa division, comme le substrat permanent du mouvement, est une nécessité pour la connaissance et l'intelligibilité du mouvement et du temps, ἐπίνοια dit-il Alexandre, la nécessité en vertu de laquelle les affections par soi délimitent la grandeur est une nécessité existentielle.

En effet, le mouvement, tout en étant inséparable d'avec la chose, constitue précisément la manifestation du potentiel que la chose recèle en elle. L'exister du mouvement se révèle dans le possible en tant qu'il se constitue comme possible, et s'oppose, en se révélant, au donné. Le mouvement s'ancre dans le donné mais ne se révèle de lui-même tel qu'il est que comme ce qui s'y oppose, à titre de ce que le donné n'est pas encore. Il caractérise la chose, mais il la caractérise précisément en tant qu'il est exercice des facultés ou fonctions, pour autant qu'elles sont des facultés ou fonctions, que la chose possède en elle et dont l'exercice est déterminée par ce en vue de quoi elles sont facultés ou fonctions. Le mouvement aristotélicien est essentiellement visée, il est la manifestation d'une visée à travers l'exercice des facultés ou fonctions en vue de la réalisation de ce qui est visé par l'exercice. Le mouvement aristotélicien n'est que cela, d'où son incomplétude.

[141] *Ibid.*, p. 324, *ad* a31.

Or le temps, en s'enracinant dans le mouvement, s'enracine dans le possible et ne se manifeste simplement de lui-même, en lui-même, tel qu'il est, que comme futur, expression pure et simple du possible en tant qu'un ne-pas-encore-donné. Il est l'aspect du mouvement sous lequel celui-ci peut être connu comme quantité continue déterminée, mais notre connaissance, postérieure à l'existence, est conditionnée par la manière d'exister du mouvement, de sorte que le temps se révèle sans façon dans la puissance constitutive du mouvement. Lors du procédé de la quantification du mouvement en progression, le nombre du temps se devance lui-même, pour autant que la puissance se réalise et que cette réalisation se constitue en une deuxième puissance en vue d'une deuxième réalisation, et ainsi de suite. Et l'on est à même d'appréhender la constitution du nombre du temps, en tant que ce nombre se constitue suivant le rythme selon lequel des états de puissance se succèdent, et en tant qu'il est expressif de la quantité croissante de ces états qui, au fur et à mesure qu'ils se produisent, se réalisent en s'additionnant. Avançons un peu plus loin. Dans la mesure où la puissance se déploie conformément au vouloir, le temps se fait connaître dans ce qui est projeté, lequel est le contenu du vouloir en tant qu'un-non-pas-encore-présent. Or c'est dans le vouloir précisément où le temps se fait nécessairement connaître, dans l'absence, grâce à l'absence, du non-pas-encore-présent. Et l'on serait enclin à dire, en partant de l'analyse aristotélicienne du mouvement, que le vouloir est le lieu insigne, où le temps se rend manifeste à l'homme, une humble preuve humaine de son existence nécessaire. Car c'est dans le vouloir que l'homme fait nécessairement face au temps, pour autant que celui-ci le dépasse en passant par son vouloir.

Finalement, le futur se différencie du passé, en ce que le passé est du temps en tant que constitué, alors que le futur est l'expression du présent en tant que présent *en train de* se constituer comme tel, comme présent. Pour le dire autrement, dans la mesure où le temps est inséparable du mouvement, le présent de l'existant porteur du mouvement se constitue à titre de puissance qui s'actualise en augmentant comme puissance.

En s'appuyant sur la distinction entre κινούμενον, et μέγεθος ou ὃ ἐκινήθη, on dresse une description de la relation existentielle qui lie le temps au mouvement. Le temps est l'unité du nombre expressive de l'union entre deux états de puissance successifs, dont le postérieur se distingue de l'antérieur par le fait qu'il est à la fois état de puissance et actualisation de l'antérieur. L'antérieur et postérieur en tant qu'inhérent au mouvement est l'objet du présent Chapitre de notre étude, mais l'on comprend déjà, en lisant Δ, 13 en parallèle avec la *Physique*, III, 1, que la différence des rapports entre grandeur — au sens large ou au sens restreint — et mouvement, et mouvement et temps, se ramène finalement à la distinction entre mû, qui est l'actualisation d'une capacité en tant que capacité, et grandeur, au sein de laquelle cette

actualisation se produit, de sorte que la grandeur sert de support à l'actualisation. Ainsi, si l'on considère la grandeur comme l'ὑποκείμενον du mouvement, on la comprend comme *ce sur quoi* s'imprime l'effectivité du pouvoir d'une chose de recevoir, ou modifier, une détermination qualitative/quantitative, ou d'être localisé, en tant que pouvoir, une fois que la mobilité qui caractérise cette chose est actualisée. Il faut, alors, distinguer cet ὑποκείμενον-grandeur, ligne/surface/corps, qui, pris en lui-même, existe nécessairement comme court relativement à ce qui est plus long, étroit relativement à ce qui est plus large, mince relativement à ce qui est plus épais, léger relativement à ce qui est plus lourd, du mouvement, comme possibilité que cet ὑποκείμενον-grandeur soit plus ou moins court, plus ou moins étroit, plus ou moins mince, plus ou moins léger, qui ne s'affiche que comme possibilité une fois le mouvement actualisé.

d. Le nombre du temps en tant que notion de simultanéité des mouvements, et de périodicité d'un mouvement

On revisite de la sorte la distinction par laquelle nous avons amorcé notre analyse, celle entre les conditions d'existence du temps — s'agissant finalement d'une et unique condition, la révolution du premier ciel —, et les conditions de sa connaissance. Aristote observe le temps via la ligne, via la surface, via le corps, pour autant que le temps se manifeste dans l'actualisation de la possibilité de changer selon quatre modalités et en tant que possibilité. Et étant donné que l'existence du temps est celle d'un nombre qui est nombré, et que le mouvement est — en en reformulant la définition aristotélicienne —, l'acte de la puissance, laquelle s'actualise en se constituant en une deuxième puissance, et ainsi de suite —, la constitution du temps, qui est constitution d'une unité numérique, s'accomplit suivant la continuité de l'alternance entre puissance et actualisation qui est reproduction de la puissance, en en traduisant le rythme. De sorte que cette unité numérique, qu'est le temps, est expressive du rythme qui unit des degrés d'existence successifs qui ne coexistent pas.

On parvient ainsi à mettre en relief l'aspect du nombre du temps que nous avons nommé quantitatif ou de constitution du type de : 3 heures de marche d'Athènes au Pirée, ou bien, 9 mois de grossesse. Nous avons là deux types de changement différents, mais comparables du point de vue de leur quantification uniforme, rendue possible grâce à l'application d'une unité de mesure, qui n'est universelle que parce qu'elle se fonde dans l'uniformité du mouvement du premier ciel (ἡ κυκλοφορία ἡ ὁμαλὴς μέτρον μάλιστα, *Phys.*, IV, 14, 223b19). Ce mouvement, par son uniformité, fait office de norme à laquelle divers types de changement sont rapportés, de même que sa répétition continue permet leur quantification, pour autant que ces

changements, dont la progression ne coïncide pas nécessairement, sont considérés proportionnellement au premier mouvement. Le nombre du temps est porté par ce mouvement, et, en tant qu'il est nombré, il rend explicite la relation de proportion qui lie les divers changements au premier mouvement. C'est l'acception de l'existence d'un mouvement uniforme et répétitif sans interruption, et ainsi irréversible, qui permet à Aristote de considérer divers types de changement et de les comparer du point de vue du rythme de leur progression, en les envisageant comme si, bien que ce ne soit pas nécessairement le cas, tous se produisaient et s'achevaient ensemble. L'acception d'un mouvement-norme fonde la notion temporelle de simultanéité nécessaire à la comparaison, et dont dérive la distinction entre un avant et un après, qui présuppose l'irréversibilité du mouvement-norme. Sans ce présupposé, les rapports de simultanéité, d'antériorité, et de postériorité entre changements, se réduiraient à un rapport de comparaison de leur rythme de progression, exprimé en termes de vitesse mais qui n'implique pas d'irréversibilité. Sous l'éclairage de l'analyse que nous proposons, nous pouvons relire le début de l'extrait du chapitre 12 de la leçon sur le temps cité au §3, extrait qui guide la recherche dans notre Chapitre II :

> « καὶ ὁ αὐτὸς δὲ πανταχοῦ ἅμα· πρότερον δὲ καὶ ὕστερον οὐχ ὁ αὐτὸς, ὅτι καὶ ἡ μεταβολὴ ἡ μὲν παροῦσα μία, ἡ δὲ γεγενημένη καὶ ἡ μέλλουσα ἑτέρα » (*Phys*., IV, 12, 220b5-8).

Cette proposition peut être complétée par un passage tiré du chapitre 14 de la leçon où Aristote dit :

> « οὕτω δὲ καὶ τῶν κινήσεων τῶν ἅμα περαινομένων ὁ αὐτὸς χρόνος, ἀλλ' ἡ μὲν ταχεῖα ἴσως ἡ δ' οὔ, καὶ ἡ μὲν φορὰ ἡ δ' ἀλλοίωσις· ὁ μέντοι χρόνος ὁ αὐτός, εἴπερ καὶ [ὁ ἀριθμὸς] ἴσος καὶ ἅμα, τῆς τε ἀλλοιώσεως καὶ τῆς φορᾶς. καὶ διὰ τοῦτο αἱ μὲν κινήσεις ἕτεραι καὶ χωρίς, ὁ δὲ χρόνος πανταχοῦ ὁ αὐτός, ὅτι καὶ ὁ ἀριθμὸς εἷς καὶ ὁ αὐτὸς πανταχοῦ ὁ τῶν ἴσων καὶ ἅμα. »
> « Ainsi, pour des mouvements accomplis ensemble, le temps est le même, et l'un peut être rapide, l'autre pas, ou l'un un transport, l'autre une altération ; le temps est cependant le même, si le nombre est égal et simultané, pour l'altération et pour le transport. C'est pourquoi les mouvements sont différents et séparés, mais le

temps est partout le même, parce que le nombre est partout un et le même pour des mouvements égaux et simultanés » (*Phys*., IV, 14, 223b6-12).

Bien que dans le premier passage Aristote envisage un seul changement, et que dans le second compare entre eux deux changements différents, et que dans le premier il distingue l'avant de l'après, tandis que dans le second le rapide du lent, les deux analyses partent du principe de simultanéité qui n'est fonctionnel que si l'on admet l'universalité du temps, elle-même rapportée à l'uniformité du mouvement du premier ciel. Et l'on remarque également, d'après le second passage, que la simultanéité est considérée sous le prisme de la coïncidence de l'achèvement de ces deux mouvements qu'il s'agit de comparer (τῶν κινήσεων τῶν ἅμα περαινομένων). Or le principe de simultanéité, qui est une détermination temporelle, présuppose le principe d'uniformité, en tant que l'uniformité détermine un mouvement qui sert de norme à la comparaison. Et il est significatif que dans le chapitre 14, lorsqu'Aristote entend établir l'unité de mesure en vertu de laquelle le mouvement est quantifié par le temps, il ne se réfère qu'à l'uniformité du mouvement circulaire, — répétitif sans interruption —, en tant que l'unique critère qui rend possible la détermination d'une telle unité de mesure. Cette référence à l'uniformité seule comme caractéristique du mouvement circulaire est signalée par V. Goldschmidt, qui commente : « La primauté (b18) de la translation sur les autres mouvements, et du mouvement circulaire sur les translations rectilignes, sera démontrée plus loin (VIII, ch. 7 et 9). Ici, Aristote allègue seulement l'"uniformité" (b19, 21), laquelle à vrai dire, peut se trouver dans n'importe quel mouvement et, notamment, dans l'altération et l'accroissement (V, 4, 228b15-229a6) : si ce terme est réservé ici au mouvement circulaire (soit à lui seul, soit éminemment, 267b4), c'est, ici encore (cf. 223a1), compte tenu de la trajectoire, qui est "une et continu" (264b9), ce qui n'est pas le cas des autres espèces de mouvements qui oscillent entre deux contraires et, du fait de la finitude de leur trajectoire, sont obligés au rebroussement, c'est-à-dire à la discontinuité (261a31-b7) »[142]. Et nous ajoutons que non seulement il y aurait interruption, mais surtout aucune norme absolue, invariable, de divers changements, ne saurait être établie.

Ainsi, Aristote parvient à rattacher existentiellement le temps au mouvement, et très précisément au mouvement circulaire, qui est celui du premier ciel, pour autant qu'il a distingué entre la capacité de se mouvoir, la mobilité, et le substrat-accueil de cette capacité. Et l'on est enclin à admettre que par cette distinction Aristote pose les fondements, sans peut-être s'en

[142] V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 130.

rendre compte lui-même, et sans que nous nous y attendions nous-mêmes, pour une étude autonome du mouvement détaché de la chose, pour autant que le mouvement a constitué le contenu premier de ce savoir que nous nommons toujours physique (φυσική).

Mais en fin de compte, le mouvement pour lui n'est pas détaché de l'univers fini, qui est un tout organique en acte, « vivant total » comme le dit R. Brague[143], dont la finitude s'exprime dans la composition de la matière avec la forme qui le délimite, étant ainsi complet en soi. De sorte que la grandeur qui caractérise l'univers, quant à son étendue et sa masse (τὸν σύνολον ὄγκον, *Du ciel*, A, II, 268b12), est infinie en puissance et par division, alors que le mouvement circulaire qui anime l'univers est infini, c'est-à-dire inépuisable, en tant qu'acte de la puissance comme telle et par addition. Or si le mouvement, et avec lui le temps, peuvent être soumis à la division et être alors considérés comme finis, au sens de parachevés, ce n'est qu'en vertu de la divisibilité infinie de la grandeur, laquelle seule existe en tant que parachevée et parfaite. Et l'on appréhende la raison pour laquelle la grandeur sert de fond à la division du mouvement et du temps, d'après Δ, 13, et pour laquelle ceux-ci sont caractérisés comme des quantités par accident. Car alors que la finitude détermine existentiellement la grandeur, en revanche le mouvement et avec lui le temps sont essentiellement incomplets.

On peut ainsi relire la phrase qui clôture notre extrait tiré du chapitre 12 de la leçon :

> « ἔτι ὡς ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι τὴν αὐτὴν καὶ μίαν πάλιν καὶ πάλιν, οὕτω καὶ χρόνον, οἷον ἐνιαυτὸν ἢ ἔαρ ἢ μετόπωρον » (*Phys*., IV, 12, 220b12-14).

On revient à la compréhension du temps comme intervalle de temps qui constitue une unité identifiable (ἐνιαυτὸν ἢ ἔαρ ἢ μετόπωρον) et traduit le rythme de progression d'un mouvement, un (μίαν), qui se répète invariablement (πάλιν καὶ πάλιν). La répétition continue de ce même mouvement (τὴν αὐτὴν) permet de le limiter et de le considérer alors comme complet en soi. Or l'unité de l'intervalle temporel se fonde (οὕτω καὶ χρόνον) dans la délimitation de ce mouvement, de même que son identification dans la répétition de celui-ci. Mais la répétition elle-même suppose la délimitation, de sorte que l'unité du temps est au principe de son identité.

La répétition invariable du mouvement peut être exprimée en termes de périodicité, c'est-à-dire en termes de nombre de fois où ce même mouvement se reproduit par intervalle de temps

[143] R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, 1e éd. 1988, p. 322.

également invariable. Ainsi, la détermination de la périodicité du mouvement suppose, d'une part, sa délimitation, d'autre part, la considération d'un intervalle qui dépasse les limites de ce mouvement, et à l'intérieur duquel ce mouvement se reproduit. La notion de périodicité implique en outre la division de cet intervalle en unités de temps qui quantifient ce mouvement répétitif. Dans la phrase qui nous occupe Aristote dit seulement qu'à un mouvement qui se répète correspond à chaque fois un intervalle de temps qui n'est identique que parce que répétitif. Il paraît, pourtant, distinguer à l'intérieur de cet intervalle (ἐνιαυτόν) des intervalles plus petits (ἔαρ/μετόπωρον). D'autre part, on peut comprendre que sa référence à la répétition prépare la problématique sur la manière dont quelque chose est dans le temps, qu'il aborde dans la suite du chapitre 12[144].

Compte tenu de notre analyse précédente et en guise de formalisation, on dirait que l'uniformité d'un mouvement en vertu de laquelle il est posé comme norme des mouvements fonde la notion temporelle de simultanéité, tandis que sa répétition continue la notion temporelle de périodicité, aussi bien que ces deux caractéristiques possibles pour un mouvement, l'uniformité et la répétition continue, se réalisent dans le mouvement circulaire. Aussi, la notion de simultanéité exprime l'unité d'un intervalle temporel en tant qu'il est identique pour une pluralité de mouvements, tandis que la notion de périodicité exprime l'unité d'un intervalle temporel en tant qu'il est à chaque fois autre (ἐνιαυτὸν ἢ ἔαρ ἢ μετόπωρον) suivant les répétitions d'un mouvement ou d'une portion de celui-ci. De sorte que c'est la notion d'unité qui est au fondement des notions aussi bien d'identité que d'altérité. Mais ce n'est pas du même type d'unité dont il s'agit dans le cas de la simultanéité que dans celui de la périodicité. Car dans le cas de la simultanéité, l'identité du temps expressive de son unité l'emporte sur son altérité, tandis que dans le cas de la périodicité, l'identité du temps se définit au moyen de son altérité. D'autre part, on remarque que, dans l'ordre de la répétition du mouvement, on procède en passant d'une division temporelle plus grande (ἐνιαυτὸν) à une division plus petite (ἔαρ/μετόπωρον), pour autant que le moins est contenu en puissance dans le plus.

---

[144] La répétition continue d'un mouvement (A) permet de concevoir une unité de temps en tant qu'elle excède un autre mouvement (B) tout en traduisant le rythme de progression et en quantifiant ce mouvement (B). C'est ainsi que nous lisons le passage suivant : « Du fait qu'une chose est dans le temps, il s'ensuit qu'il y a un temps en même temps que cette chose existe, et, du fait qu'une chose est en mouvement, il s'ensuit qu'alors le mouvement existe. Par ailleurs, puisqu'être dans le temps est comme être dans le nombre, un certain temps sera considéré comme plus grand que tout ce qui est dans le temps ; c'est pourquoi nécessairement, tout ce qui est dans le temps est contenu par le temps de la même manière que tout ce qui est dans quelque chose, par exemple ce qui est dans un lieu est contenu par le lieu » (*Phys.*, IV, 12, 221a24-30).

En nous appuyant sur la proposition qui ouvre, ainsi que sur celle qui conclut notre extrait du chapitre 12 de la leçon, nous mettons en évidence l'unité du temps en tant que laps de temps au fondement de la simultanéité et de la périodicité comme déterminations temporelles qui caractérisent le mouvement. Mais d'autre part, l'identification de ce laps de temps à titre d'unité numérique implique l'altérité entre deux nombres qui servent de limites et qui renvoient à deux arrêts du mouvement. Cette délimitation du mouvement implique que l'on distingue entre puissance et acte, et que l'on considère comme acte épuré de la puissance ce qui n'est en réalité qu'acte de renaissance de la puissance. Sur ce, nous pouvons nous tourner vers le texte des *Catégories*, chapitre 6, sur la quantité, où Aristote met en parallèle le nombre du temps et le nombre mathématique, dans la mesure où les deux types de nombre présentent la caractéristique de l'ordre, que nous avons nommée aspect de progression ou de hiérarchisation. Nous pourrons alors comprendre comment l'aspect de constitution se lie à l'aspect de hiérarchisation au sujet du nombre du temps, de sorte que l'étude du texte des *Catégories* vient compléter celle du texte de Δ, 13.

§8. L'ordre hiérarchique du nombre du temps

a. Un nouveau départ : des Catégories*,* 6, 5a23-33, *à la* Physique, IV, 11, 219a22-b2

À la différence de Δ, 13, où le mouvement et le temps en tant que quantités par accident sont considérés relativement à la divisibilité de la grandeur, dans les *Catégories* le temps est classé parmi les quantités continues au sens propre et par soi (κυρίως καὶ καθ' αὑτὰ ποσά, 6, 5b8). Aussi, le mouvement est classé parmi les quantités continues par accident (κατὰ συμβεβηκός, l. 5a39), en tant qu'il est quantifié par le temps. Nous y reviendrons au Chapitre III. Mais d'autre part, les *Catégories* établissent un parallèle entre le temps et le nombre à raison de l'ordre qui les caractérise, bien que le nombre soit classé parmi les quantités discrètes par soi (διωρισμένον, l. 4b20). Partons alors de ce parallèle :

> « ἐπὶ δέ γε τοῦ ἀριθμοῦ οὐκ ἂν ἔχοι τις ἐπιβλέψαι ὡς τὰ μόρια θέσιν τινὰ ἔχει πρὸς ἄλληλα ἢ κεῖταί που, ἢ ποιά γε πρὸς ἄλληλα συνάπτει τῶν μορίων· οὐδὲ τὰ τοῦ χρόνου· ὑπομένει γὰρ οὐδὲν τῶν τοῦ χρόνου μορίων, ὃ δὲ μη ἐστιν ὑπομένον, πῶς ἂν τοῦτο θέσιν τινὰ ἔχοι ; ἀλλὰ μᾶλλον τάξιν τινὰ εἴποις ἂν ἔχειν τῷ τὸ μὲν πρότερον εἶναι τοῦ χρόνου τὸ δ' ὕστερον. καὶ ἐπὶ

τοῦ ἀριθμοῦ δὲ ὡσαύτως, τῷ πρότερον ἀριθμεῖσθαι τὸ ἓν τῶν δύο καὶ τὰ δύο τῶν τριῶν· καὶ οὕτω τάξιν ἄν τινα ἔχοι, θέσιν δὲ οὐ πάνυ λάβοις ἄν. »
« Dans le cas du nombre, par contre, on ne pourrait assurément pas faire voir de quelle façon ses parties auraient une position les unes par rapport aux autres ou se trouveraient quelque part, ou lesquelles de ses parties entreraient en contact les unes avec les autres. Et pas davantage pour les parties du temps, car aucune des parties du temps ne subsiste ; or ce qui ne subsiste pas, comment cela pourrait-il avoir une position ? Mais il serait plus juste de dire qu'elles ont un ordre, du fait qu'une partie du temps vient avant, et l'autre après. Et de même dans le cas du nombre, du fait que un est compté avant deux, et deux avant trois, de cette façon aussi <ses parties> auraient un ordre, mais on ne leur trouverait absolument pas de position » (*Cat.*, 6, 5a23-33).

Le critère de l'impermanence permet d'établir le parallèle entre le temps et le nombre mathématique, dans la mesure où ni les parties temporelles ni les unités numériques ne coexistent pas. Rappelons-nous qu'Aristote pose la question sur l'existence du temps, au chapitre 10 de la leçon, en s'appuyant sur l'impermanence de ses parties constitutives dont l'une est passée et n'est plus, l'autre est à venir et n'est pas encore (l. 217b34). Aussi l'impermanence implique-t-elle la succession, de sorte que l'on peut distinguer entre un avant et un après. L'antérieur et postérieur caractérise donc aussi bien le temps que le nombre mathématique.

Cependant, dans le cas du temps nous sommes en présence d'une quantité continue, tandis que dans le cas du nombre mathématique nous sommes en présence d'une quantité discrète, comme nous l'avons signalé. D. O'Brien discute cette distinction, étant donné que l'ordre caractérise communément ces deux types de quantité, et en propose l'explication suivante : « Le temps sera, si l'on veut, *l'ordre continu* (cf. τάξις, 5a28 sqq.), tandis que le nombre sera *l'ordre discret*. L'ordre *continu* (le temps ou le nombre *nombré*) et l'ordre *discret* (le nombre *nombrant*) ne pourraient s'identifier, sans que le temps ne devienne discret, ou que le nombre ne devienne continu. Bref, si je regroupe les textes de la *Métaphysique* et de la *Physique*, pour arriver à un aperçu, provisoire et réversible, de la pensée d'Aristote sur ce point, il faut distinguer, en premier lieu, *l'unité* qui sert à la mesure de la pluralité et *le nombre* qui — étant composé d'unités — s'identifie à la pluralité, et serait donc plutôt objet de la mesure ; on distingue, en second lieu, à l'intérieur même du nombre, d'une part *le nombre nombré*, qui pourrait s'identifier au temps, dans la mesure où le temps est défini comme étant "le nombre du mouvement", et qui serait donc, en ce cas, une quantité continue, et d'autre part *le nombre*

nombrant qui serait plutôt, dans l'analyse des *Catégories*, une quantité discrète »[145]. La distinction que D. O'Brien propose que l'on opère au sein du nombre ressort également de l'étude de J. Barnes, dans la mesure où les deux auteurs s'appuient sur le même passage de la leçon sur le temps où Aristote distingue entre nombrant et nombré. Mais à partir de cette distinction, D. O'Brien peut ensuite distinguer entre un « ordre continu » et « un ordre discret ». Et c'est cette seconde distinction qui nous importe ici.

Le problème alors qui se pose au sujet de « l'ordre continu », c'est que les *Catégories* ne tiennent pas compte du rôle du maintenant qui délimite ce continu, pour que l'on puisse parler d'un « ordre continu ». Car la succession suppose la délimitation de ce qui est successif et, ainsi, ordonné. Or ce qui manque des *Catégories*, comme nous allons le montrer dans notre Chapitre III sur le lieu et la grandeur, c'est la prise en compte du principe d'unité qui détermine, en revanche, la classification des différents types de la quantité dans la *Métaphysique*, Δ, 13. D'autre part, au sujet de « l'ordre discret », on remarque le contraste avec le texte de la *Métaphysique*, Δ, 11, sur l'antérieur et postérieur, où le nombre est omis de la liste, et la notion d'ordre est représentée par la série de choreutes et de notes musicales. Mais, comme nous l'avons évoqué plus haut, l'inséparabilité existentielle du nombre peut expliquer l'omission de référence distincte à son sujet, aussi bien que la notion d'ordre implique l'énumération des entités qui se succèdent. Finalement, quant au parallèle établi entre le temps et le nombre, ce qui n'est pas pris en compte dans les *Catégories*, c'est le principe d'irréversibilité, qui est, néanmoins, sous-jacent à la considération de l'antéro-postérieur temporel, d'après la *Métaphysique*, Δ, 11, comme nous le montrerons dans la suite du présent chapitre.

Partons alors de « l'ordre continu » qu'est le temps, en tentant de remédier au manque de référence explicite à la possibilité de division et de délimitation. Nous pourrions, tout au moins, supposer la notion de limite, pour autant qu'Aristote se réfère à la séquence πρότερον—ὕστερον, rapportée aussi bien au temps qu'au nombre, et qu'il donne l'exemple des nombres en série, dont chacun ne peut qu'être considéré dans son unité en tant que quantité délimitée. Et il est à remarquer justement que le πρότερον—ὕστερον, en tant qu'il caractérise l'ordre comme tel, n'est pas qualifié selon un sens proprement temporel, ce qui implique l'irréversibilité, ni selon un sens proprement mathématique, ce qui implique la réversibilité, mais il est indifféremment valable pour l'ordre temporel et pour l'ordre numérique. Et c'est là où réside, pour nous, l'intérêt du texte des *Catégories*. Car Aristote connaît bien l'irréversibilité,

[145] D. O'Brien, *op. cit.*, p. 35. Les textes que l'auteur a en vue sont : *Mét.*, N, 1, 1088a4-8 et *Phys.*, IV, 11, 219b5-9.

comme le montre sa thématisation de l'antérieur dans le chapitre 12 de ce traité, auquel nous avons fait allusion en note au §4 du présent chapitre. Or dans le chapitre 6, lorsqu'il rapproche le temps du nombre, il ne l'envisage que du point de vue de la succession de ses parties constitutives, et fait donc abstraction de la direction irréversible du temps. Si l'on tient compte du fait que le temps est un nombre, avant toute distinction entre nombré et nombrant, et que l'ordre caractérise le nombre, avant tout rapprochement entre nombré et nombrant, on peut conclure que le πρότερον—ὕστερον qui figure dans la définition du temps fait référence à la succession comme caractère de tout nombre sans exception, qui détermine, en conséquence, ce nombre spécifique qui appartient au mouvement. Et l'on est en train d'épurer le πρότερον—ὕστερον de toute conception d'irréversibilité.

Néanmoins, précisons que le πρότερον—ὕστερον qui figure dans la définition du temps n'est pas dépossédé de toute notion d'irréversibilité. Non pas parce qu'il puise son sens dans le temps, — que le πρότερον-ὕστερον, par ailleurs, n'est pas, et auquel cas la définition serait circulaire —, mais parce qu'il puise son sens non seulement dans le nombre comme tel, mais aussi dans le mouvement qui, lui, le détermine quant à sa direction. Cependant, en purifiant le πρότερον—ὕστερον de toute notion d'irréversibilité on parvient à dégager ce problème de fond : est-ce qu'Aristote, lorsqu'il nous parle de ce πρότερον—ὕστερον dans sa définition et caractérise simplement le temps comme nombre, avant toute distinction et avant tout rapprochement entre nombré et nombrant, se réfère à deux parties quantitatives délimitées, dont l'une est antérieure et l'autre postérieure, — puisque le temps est divisible en parties temporelles —, ou bien aux deux limites successives d'une partie quantitative une, — puisque la succession caractérise le nombre qui est originairement une quantité discrète ? Et nous considérons qu'il se réfère aux deux limites d'une partie une et non pas à deux parties quantitatives. C'est parce qu'il se réfère aux limites précisément qu'il ne définit pas le temps comme *mesure* du mouvement selon l'antérieur et postérieur, mais comme son *nombre*[146].

---

[146] On fait allusion à la critique plotinienne de la définition du temps comme μέτρον κινήσεως (*Phys*., IV, 12, 220b32-221a1), révélatrice d'une confusion entre nombre et mesure. Car soit Plotin ne tient pas compte de la définition du temps comme ἀριθμὸς ἀριθμούμενος, soit il considère ἀριθμός et μέτρον comme des termes interchangeables. Il dit : « διὸ καὶ κινήσεως ἠνέχθησαν εἰς τὸ εἰπεῖν μέτρον ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν κινήσει μετρούμενον, εἶτα προσθεῖναι τί ὂν κινήσει μετρεῖται καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς γινόμενον περί τι αὐτοῦ εἰπεῖν καὶ ταῦτα ἐνηλλαγμένως. ἀλλ' ἰσως ἐκεῖνοι οὐκ ἐνηλλαγμένως, ἡμεῖς δὲ οὐ συνίεμεν » (*Ennéades*, III, 7, 13, 9-14). Ἀριθμός et μέτρον, appliqués au temps, sont complémentaires, non pas interchangeables ni opposés. Si bien que la dépendance existentielle du temps à l'égard du mouvement et du maintenant fonde son statut comme μετρούμενος et ἀριθμούμενος.

Car la notion de mesure, appliquée au mouvement en tant que continu, fait référence aux parties en lesquelles il est divisé conformément à cette mesure, et qui se succèdent. En revanche, la notion de nombre en tant que quantité discrète fait référence à la limite, et précisément à deux limites au moins, dont l'une est consécutive à l'autre (πρότερον—ὕστερον), pour autant que la succession ou l'ordre est un caractère déterminant du nombre, avec un intermédiaire différent de ces limites, un intermédiaire donc qui n'est pas du même genre que celles-ci. Et il existe au moins une bonne raison pour considérer que le πρότερον—ὕστερον de la définition désigne deux nombres-limites et non pas deux parties temporelles égales qui se succéderait en mesurant ainsi le mouvement. Car juste avant la définition, l'âme est en train de prélever dans le mouvement deux arrêts deux et non pas quatre, — ni trois ni cinq non plus, dont celui du milieu servirait de repère permettant la distinction des parties temporelles du passé et du futur, tout en les reliant ayant lui-même le statut du présent —, qu'elle va distinguer aussi bien du mouvement que du temps intermédiaire, en les nommant indifféremment, uniformément, « νῦν ». Aristote décrit :

> « ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν ὅταν ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν, τῷ πρότερον καὶ ὕστερον ὁρίζοντες· καὶ τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου ἐν τῇ κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν. ὁρίζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν αὐτά, καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον· ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτό φαμεν εἶναι χρόνον· τὸ γὰρ ὁρίζόμενον τῷ νῦν χρόνος εἶναι δοκεῖ· καὶ ὑποκείσθω. ὅταν μὲν οὖν ὡς ἓν τὸ νῦν αἰσθανώμεθα, καὶ μὴ ἤτοι ὡς πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ἢ ὡς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὑστέρου τινός, οὐ δοκεῖ χρόνος γεγονέναι οὐδείς, ὅτι οὐδὲ κίνησις. ὅταν δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τότε λέγομεν χρόνον· τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. »
>
> « Cependant, nous connaissons aussi le temps quand nous avons défini le mouvement, en le définissant par l'antérieur et postérieur ; et nous disons qu'il s'est passé du temps lorsque nous prenons sensation de l'antérieur et postérieur dans le mouvement. Or, nous définissons ceux-ci en les concevant comme toujours autres, avec entre eux un intermédiaire différent, car, lorsque nous considérons les extrémités comme différentes du milieu et que l'âme dit qu'il y a deux maintenant, l'un antérieur et l'autre postérieur, alors nous appelons cela le temps, car ce qui

est défini par le maintenant semble être le temps ; considérons cela comme établi. Lorsque donc nous percevons le maintenant comme unique et non comme antérieur et postérieur dans le mouvement, ni comme le même mais avec quelque chose d'antérieur et postérieur, il nous semble qu'aucun temps ne s'est passé, parce qu'il n'y a eu aucun mouvement. Lorsqu'au contraire nous percevons l'antérieur et postérieur, alors nous disons qu'il y a du temps, car voilà ce qu'est le temps : le nombre du mouvement selon l'antérieur et postérieur » (*Phys.*, IV, 11, 219a22-b2)[147].

[147] On doit faire deux remarques à propos de ce texte : une qui regarde son édition et une qui regarde la traduction du mot νῦν. 1) En a26, — ὁρίζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν αὐτά —, Ross, suivi par Stevens que nous citons, lit αὐτά, tandis que Pellegrin lit, « avec les meilleurs ms. », *i. e.* EFGP, αὐτό, en expliquant qu'avec αὐτά « le texte signifierait alors : "nous *les* [i. *e.* l'antérieur et le postérieur] distinguons par le fait que nous les saisissons comme différents l'un de l'autre" » (note 1, p. 252). Ce qui correspond à la traduction d'A. Stevens. P. Pellegrin traduit : « Mais nous *le* (*i.e.* αὐτό) distinguons par le fait que nous saisissons un <"maintenant"> et un autre et quelque chose d'autre entre eux » (nous soulignons). Or αὐτό désigne « maintenant » mais on anticipe les étapes de l'analyse. Car A. n'emploie le mot νῦν qu'en a28. Par ailleurs, il dit τὰ νῦν, au pluriel. V. Goldschmidt prend « mouvement » comme cod du ὁρίζομεν et lit αὐτά : « Or nous déterminons <le mouvement>, en saisissant l'un et l'autre (*i. e.* l'avant et l'après dans le mouvement) comme distincts », *op. cit.*, p. 30. Comme E. Hussey : « We mark off change by taking them to be different things », *op. cit.*, p. 44. Car A. dit au début : ἀλλὰ μὴν τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν ὅταν ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν (a22). D'autre part, on remarque que le génitif αὐτῶν de la phrase, καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον, contraste avec αὐτό au singulier. De sorte que même si on lit αὐτό, αὐτῶν ne peut se référer qu'à ἄλλο καὶ ἄλλο, et exprime définitivement la distinction des termes en question. D'après nous, on peut lire αὐτό, en comprenant qu'il désigne la structure antéro-postérieure dont les deux termes se distinguent, ἄλλο καὶ ἄλλο, au moyen d'un intermédiaire qui est autre, ἕτερον. Il est à noter qu'entre a15-a25 A. ne parle que du πρότερον καὶ ὕστερον, en employant à chaque fois un seul article selon un des quatre cas. Aussi, plus loin, en b25, il caractérise τὸ πρότερον καὶ ὕστερον comme ἀριθμητόν au singulier. Mais on peut aussi bien lire αὐτά, en insistant sur la distinction de l'antérieur et du postérieur. Finalement, le sens de la description, dégagé en a27-28, c'est que l'âme est en train de compter *deux maintenant* (δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὰ νῦν), qu'elle distingue bien l'un de l'autre (τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον) — et A. emploie deux articles. Toujours est-il que l'âme puise le sens de ces maintenant dans l'antéro-postérieur du mouvement. 2) Comme nous l'avons signalé au Chapitre I, note 13, on se permet de remplacer le mot « instant », par le mot « maintenant ». À cette étape de notre étude, nous sommes à même d'appréhender l'ambiguïté du νῦν, qui signifie tantôt l'instant présent, tantôt n'importe quel instant dans le temps qui peut faire office de présent. C'est cette ambiguïté essentielle qu'il ne faut pas manquer pour pouvoir comprendre les propos d'A. et la leçon elle-même. On pourrait peut-être suggérer une traduction du νῦν comme « instant présent », mais l'on opte toujours pour sa traduction par « maintenant ».

Elle a perçu l'âme le mouvement, elle l'a bien perçu, dans la mesure où elle a perçu l'évolution du mouvement ayant un commencement et une fin, qu'elle ressent comme antérieur et postérieur respectivement :

καὶ τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου ἐν τῇ κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν (a23-25).

Elle distingue deux arrêts dans le mouvement. Mais en les saisissant dans la succession continue et uniforme du mouvement, elle leur attribue communément le statut du présent. Si bien que ce qui est senti à chaque fois comme présent se trouve lié à l'antérieur et postérieur dans le mouvement :

ὅταν μὲν οὖν […] τὸ νῦν αἰσθανώμεθα [...] ὡς πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει (a30-31).

Parce que dans la continuité uniforme du mouvement, l'âme sait qu'elle peut prélever n'importe quel arrêt. Tous sont équivalents. Elle peut ainsi désigner ces arrêts sous le nom commun de « présent ». Pourtant, ce qui est ainsi désigné comme « présent » n'assume le statut du présent qu'en étant corrélé à un antérieur, en tant que commencement, et à un postérieur, en tant que fin du mouvement :

ἢ <ὅταν τὸ νῦν αἰσθανώμεθα> ὡς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὑστέρου τινός (a31-32).

Sinon, s'il n'est pas corrélé à un antérieur et à un postérieur dans le mouvement, mais est ressenti comme un, abstraction faite de tout lien possible avec l'altérité du mouvement, on a l'impression qu'aucun temps ne s'est produit.

ὅταν μὲν οὖν ὡς ἓν τὸ νῦν αἰσθανώμεθα [...], οὐ δοκεῖ χρόνος γεγονέναι οὐδείς, ὅτι οὐδὲ κίνησις (a30-31 et a32-33).

Car il faut bien délimiter ce mouvement en distinguant deux arrêts, commencement-antérieur et fin-postérieure, si l'on a l'intention de le quantifier :

ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν ὅταν ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν, τῷ πρότερον καὶ ὕστερον ὁρίζοντες (a22-23).

Une fois les deux arrêts déterminés et distingués, l'âme peut procéder à la quantification du mouvement, c'est-à-dire à la détermination de sa durée. — Qui par ailleurs, ne saurait être

déterminée de façon universelle, qu'en étant rapportée à la vitesse d'un mouvement servant de norme —. L'âme se met à compter, *« 1-maintenant », « 2-maintenant »*. À l'aide des nombres qui se succèdent, l'âme distingue les deux arrêts pris dans le mouvement. Elle les désigne respectivement comme *« 1 »*, et comme *« 2 »*. Mais en désignant les arrêts ainsi, elle les distingue, finalement, non seulement l'un de l'autre, comme 1-commencement-antérieur, et comme 2-fin-postérieure, mais aussi du mouvement lui-même. Car le mouvement n'est pas un nombre et il n'est pas non plus constitué des arrêts de mouvement. D'autre part, ces arrêts en tant qu'arrêts, en étant autres, non pas encore différenciés, et saisis dans le mouvement qu'ils interrompent, sont équivalents. Et puisque le nombre ne jouit pas d'existence séparée par soi, et qu'il renvoie aux arrêts à titre de limites du mouvement, il faut nommer le porteur commun à tous les nombres-limites, conformément à l'uniformité du mouvement, *« maintenant »*. Ayant ainsi établi une double distinction — des arrêts entre eux, commencement-antérieur et fin-postérieure, αὐτά/*ou* αὐτό, et du nombre d'avec le mouvement, *« 1 », « 2 »*, ἄλλο καὶ ἄλλο —, l'âme peut procéder à une troisième distinction, celle entre deux nombres-limites et ce qui se constitue comme leur intermédiaire, ἕτερον. L'âme est en mesure de dire le temps :

ὁρίζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν αὐτά (*ou* αὐτό), καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον· ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτό φαμεν εἶναι χρόνον· τὸ γὰρ ὁρίζόμενον τῷ νῦν χρόνος εἶναι δοκεῖ· καὶ ὑποκείσθω (a25-30).

b. La perception du temps à titre de nombre. Le rôle du maintenant au niveau de la perception du mouvement et du temps

Ayant ainsi développé le sens du passage qui précède la définition formelle du temps, partons d'une observation grammaticale qui nous introduira dans le vif du sujet, concernant la définition du temps comme nombre, et son statut comme nombré, qui le distingue du nombre nombrant en tant qu'« ordre discret ». On remarque, alors, l'emploi récurrent du parfait γεγονέναι[148], lorsqu'il s'agit de déterminer un intervalle temporel, délimité par un maintenant-antérieur et un maintenant-postérieur, dont le sens d'antéro-postériorité est puisé dans le commencement-antérieur et la fin-postérieure du mouvement. En s'appuyant sur l'emploi du parfait, M. Crubellier commente : « Dans le passage (219a22-b2) où Aristote introduit la notion de nombre, il faut noter tout d'abord que la perception du temps est celle d'un écart, comme le

[148] Le parfait γεγονέναι figure dès le début du ch. 11 : 218b23 ; 218b32 ; 219a6 ; 219a7 ; 219a8 ; 219a14.

montre l'emploi constant du parfait *gégone*, *gégonenai* : si Aristote affirme constamment la continuité du temps, le fait essentiel de notre conscience du temps est cette prise de conscience, qui en introduisant de la discontinuité, rend possible la perception. Une perception qu'il désigne de façon caractéristique par le verbe "distinguer" (*horizein*). Il est vrai qu'il parle aussi d'*aisthesis*, "perception", mais le temps n'est ni vu ni entendu ; rien en lui ne peut affecter nos sens. Il est saisi par une sorte de réflexion spontanée sur notre perception du mouvement : "l'âme déclare" que les maintenant sont deux ; c'est un acte naturel, immédiat et inévitable, et de ce fait immanent à notre expérience sensible, mais qui suppose néanmoins une puissance de mettre en relation et de reconnaître le même et l'autre, qui est le *logos*. […] La conscience d'un écart introduit une discontinuité dans notre expérience du changement ; ce qui permet de la subsumer sous un nombre — en accord avec la doctrine du livre III du *De Anima*, où Aristote, cherchant à reconstruire la perception de tous les "sensibles communs" à partir de celle du mouvement, affirme que le nombre est perçu "par la négation du continu", c'est-à-dire de la continuité première contenue dans l'expérience du mouvement »[149].

De façon condensée, M. Crubellier met en évidence la différence entre la perception du temps et son intellection, et d'autre part le caractère du nombre comme sensible commun dont la perception consiste dans « la négation du continu ». Nous avons signalé que le temps en tant que perçu est nombrable, non pas nombré. Et nous avons tenté de présenter les trois étapes par lesquelles l'âme intellective doit passer, en opérant à chaque fois une distinction, en vue de dire le temps. Toujours est-il que le déploiement de l'intellection est en lui-même continu, de sorte que l'on ne puisse pas réellement séparer les trois étapes. Ce qui se révèle peut-être dans l'alternative de αὐτά/αὐτό, qui peut désigner l'antérieur et le postérieur, ou l'antéro-postérieur, dans le mouvement, et que nous avons identifié comme première étape de l'intellection, mais qui peut désigner aussi, finalement, le maintenant, que sous-entend P. Pellegrin, pour autant qu'il est impliqué dans la fixation de l'antéro-postérieur en signalant l'interruption de la continuité du temps et deux arrêts dans le mouvement pour que l'âme puisse en déterminer la quantité.

Insistons aussi quelque peu sur la deuxième observation de M. Crubellier, à propos du caractère du nombre comme sensible commun. En effet, les sensibles communs qu'Aristote énumère dans le livre III du *De anima*, chapitre 1, sont le mouvement (κίνησις), le repos

[149] M. Crubellier, « En quel sens le temps est-il un nombre ? », in : *Aristote et la pensée du temps*, dir. J.-F. Balaudé et F.Wolff, *Le temps philosophique,* 11, 2005, p. 47-48.

(στάσις), la figure (σχῆμα), la grandeur (μέγεθος), le nombre (ἀριθμός), et l'unité (ἕν)[150]. Or il est important de remarquer que le temps ne figure pas dans la liste[151]. Mais l'omission de référence distincte au temps peut être expliquée par le fait qu'il est lui-même un type de nombre, aussi bien qu'il est le nombre qui appartient au mouvement, de sorte que la perception du temps est impliquée dans la perception du mouvement. Ainsi, le temps peut avoir le caractère de sensible commun en tant que nombre simplement, mais aussi par la médiation de la perception du mouvement, auquel finalement Aristote ramène la perception des autres sensibles communs.

Notons également que dans le texte cité du *De Anima*, III, 1, on pourrait comprendre que par « mouvement » Aristote désigne l'effet de la chose sensible sur celui qui sent, si l'on considère que « la sensation résulte d'un mouvement subi et d'une passion », étant ainsi « une sorte d'altération » (ἀλλοίωσίς τις, *De An.*, II, 5, 416b33-35)[152]. Mais dans ce passage Aristote examine la relation entre les sensibles communs et non pas l'activité de la sensation comme telle. On serait, par ailleurs, obligé de comprendre le mot « mouvement » du texte selon deux sens : comme un sensible commun, et comme l'impression produite par un quelconque des sensibles communs. On est ainsi d'accord avec R. Bodéüs qui commente : « En réalité, il semble qu'Aristote attentif au fait que le premier sensible commun est le mouvement proprement dit (déplacement local du sensible), se représente la perception de tout ce qui est par ailleurs

[150] *De An.*, III, 1, 425a14-20 : « Mais il n'est pas possible non plus qu'il existe un organe sensoriel spécial pour les sensibles communs, que nous percevrions ainsi par accident au moyen de chaque sens : tels sont le mouvement (κινήσεως), le repos, la figure, la grandeur, le nombre, l'unité. Toutes ces déterminations, en effet, c'est par un mouvement que nous les percevons (ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα) : ainsi, c'est par un mouvement (κινήσει) que nous percevons la grandeur, et, par suite, aussi la figure, car la figure est une certaine grandeur (μέγεθος γάρ τι τὸ σχῆμα) ; la chose en repos, c'est par l'absence de mouvement (τὸ δ' ἠρεμοῦν τῷ μὴ κινεῖσθαι) ; le nombre, c'est par la négation de la continuité et aussi par les sensibles propres, puisque chaque sensation n'a qu'un seul objet. » Cf. aussi, *De An.*, II, 6, 418a17-20, où l'unité est omise de la liste.

[151] Il existe pourtant un passage du *De Memoria*, où A. se réfère concrètement au temps en tant que sensible commun : « Mais que nous connaissons la grandeur et le mouvement par le même moyen que le temps (χρόνον), c'est une nécessité. Ainsi, il est manifeste que la connaissance de ces choses relève de la faculté sensible première » (*De Mem.*, 1, 450a9-12). Comme le montre la suite du texte par « faculté sensible première » (τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ) il faut entendre le « sens commun » (τῆς κοινῆς αἰσθήσεως, a13).

[152] C'est le sens que Simplicius donne à la phrase, ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα : « τῷ τὸ μὲν αἰσθητήριον ἢ πάσχειν τι ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ, οἷον διακρινόμενον ἢ συγκρινόμενον, ἢ καὶ ἄνευ πάθους κατ' ἐνέργειαν ἔξωθεν τὴν ἐνέργειαν τοῦ αἰσθητοῦ δεχόμενον » (*In L. De Anima*, 183, 4-7).

sensible commun, comme la saisie de ce que le mouvement laisse percevoir par ailleurs : par exemple (425a18), percevoir le repos, c'est juger de l'absence de mouvement (comme percevoir l'obscurité, c'est juger de l'absence de lumière) »[153].

D'autre part, on remarque la relation établie entre la grandeur et la figure, étant donné l'inséparabilité existentielle de la figure d'avec ce dont elle est la figure. Cette considération s'accorde avec l'examen de la grandeur, d'après Δ, 13, dont la réalisation comme ligne, surface ou corps, suppose sa délimitation selon l'une, les deux, ou les trois dimensions géométriques que sont la longueur, la largeur, et la profondeur.

Alors, si la perception des sensibles communs se fonde sur la perception du mouvement, ou se fait à travers la perception du mouvement, cela signifie que la perception du temps, comme le nombre du mouvement, est impliquée dans la perception de tous les sensibles communs par la médiation du mouvement. C'est une possibilité. Et le temps serait un non-dit. Ou bien le temps peut être considéré comme immédiatement subsumé sous le nombre et en ce cas il est connoté. On touche une nouvelle fois au problème de la connaissance du nombre, évoqué au §6, et l'on remarque à présent, que pour la perception, le nombre est un sensible commun, tandis que pour l'intellection il est le résultat d'une abstraction.

J. J. Cleary discute ce problème et expose les difficultés auxquelles on se heurte lorsqu'on tente de passer de la perception à l'intellection du nombre par le biais du mouvement. Il écrit : « This account of how the common sense perceives shape, magnitude, and number seems to suggest that for Aristotle mathematical objects are immediately sensible, but there are good reasons to doubt this suggestion. While one might argue that shape, magnitude, and number all belong to the subject-matter of some mathematical science, it is more likely that Aristotle is treating them here as quantitative attributes of sensible things. Furthermore, the fact that these common sensibles are all said to be grasped through the perception of motion is at odds with Aristotle's descriptions of mathematical objects as being separated from motion by (or in) thought. He consistently denies that any type of inference is involved in sense perception, even where we might expect it, for instance, in the case of common sensibles that are judged by different sense faculties. Finally, given the Platonic division between sense and intellect, one would expect a theoretical discipline like mathematics to have intelligible rather than sensible objects. Aristotle appears to accept such a division for his account of the receptive capacities of the soul, even though he insists on a closer connection between sense and intellect. Whereas Plato's theory of recollection implies that the intellect grasps the Forms independently of the

[153] *Aristote. De l'âme*, traduction et présentation R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993, p. 201, note 4.

senses, Aristotle makes sensation the fundamental source of material for intellectual activity »[154].

Or le problème du passage de la perception à l'intellection du nombre, avant toute distinction entre nombrant et nombré, se pose dès lors que l'on admet qu'il est existentiellement inséparable de ce qu'il quantifie, étant ainsi un sensible commun, mais qu'il peut être considéré en lui-même en tant que détermination quantitative, étant ainsi séparable par la raison (τῷ λόγῳ, *Mét.*, M, 2, 1077b13). Et ce problème ne saurait recevoir une réponse, à moins que l'on reconnaisse un travail d'interprétation impliqué dans la perception comme telle. On verra au Chapitre VI que la perception chez Aristote n'est pas une expérience muette, mais accompagnée de la φαντασία, elle est discernement de ce qui est perçu et qui laisse son empreinte sur le vivant, si bien que la φαντασία pourrait assurer le passage à l'intellection. Quant au nombre du temps, en particulier, la φαντασία intervient dans la constitution du passé, en tant que vécu singulier, aussi bien que dans l'appréhension du futur, en tant que possibilité à vivre.

Mais la question demeure de savoir si le temps, pour autant qu'il a le caractère de sensible commun et qu'il ne figure pas dans la liste, doit-il être considéré comme subordonné au mouvement, ou plutôt comme subsumé sous le nombre ? Dans le premier cas, le temps est perçu via la perception de tous les sensibles communs. Dans le second cas, le temps est perçu en tant qu'un certain type de sensible commun. Et nous sommes enclins à admettre que la perception du temps est impliquée dans la perception de tous les sensibles communs, pour autant qu'il est inséparable du mouvement. Car le nombre nombrant est un sensible commun, précisément parce qu'il est inséparable existentiellement des choses concrètes, considérées en tant qu'ensemble délimité, si bien que sa perception se réalise par la négation du continu. Or si l'intégration du nombre nombrant parmi les sensibles communs se fonde sur son inséparabilité d'avec les choses d'une part, et sur sa relation avec le mouvement de l'autre, en tant qu'il le nie, alors le temps doit être considéré comme sensible commun primordialement grâce au rapport existentiel qui le lie au mouvement. Mais alors, si la perception du temps, en tant qu'il est impliqué dans la perception de tous les sensibles communs, est conditionnée par la perception du mouvement, la question se pose de savoir quel est le caractère de cette perception que nous en avons précisément ? Étant donné que le temps assume la fonction de nombre à l'égard du mouvement, sa perception même, en tant que nombrable et non pas encore nombré, se produit par la négation du continu, qui caractérise la perception du nombre comme tel. Il s'ensuit alors que la perception du nombre du temps est impliquée dans la perception de

[154] J. J. Cleary, *op. cit.*, p. 462-463.

tous les sensibles communs, en vertu de son enracinement dans le mouvement, mais qu'elle se réalise comme négation de la continuité, laquelle caractérise précisément ce dernier. C'est paradoxal. On se trouve face à la position de l'existence du temps qui se constitue, déjà au niveau de la perception, en négation de sa condition de possibilité.

Mais il n'y a pas de contresens, si l'on tient compte de ce qui est dit en introduction du chapitre 11 de la leçon, que « lorsque nous percevons et délimitons un changement, alors nous disons qu'il s'est passé du temps » (ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὁρίσωμεν <μεταβολήν>, τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, l. 218b32-33). Mais encore, nous l'avons vu, l'âme aurait été incapable de dire le temps, si elle n'avait pas senti le mouvement comme passage ayant un commencement et une fin, qu'elle avait désignés comme maintenant. Et même avant de dénommer les limites du mouvement, elle avait ressenti le maintenant, ou bien comme deux, ou bien comme le même, comme ce même caractère qui fait que le maintenant est le maintenant, lequel, parce qu'il est tel qu'il est, peut être mis en relation avec les deux limites successives du mouvement (τὸ νῦν αἰσθανώμεθα […] ὡς πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ἢ ὡς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὑστέρου τινός, l. 219a30-32). Or le temps intermédiaire, nombre nombrable, existant à l'état latent dans le mouvement tant qu'il persévère, nie la continuité de celui-ci au moyen du maintenant, sans pour autant prétendre à une existence séparée.

c. L'intellection du nombre nombrant mathématique et du nombre nombré temporel. La complémentarité entre nombre et mesure telle qu'elle se révèle à travers l'intellection du nombre nombré temporel et le rôle du maintenant

Nous devons ainsi passer de la perception du temps à l'examen de son intellection, afin de mettre en évidence son nombre en tant qu'effectivement nombré, dont le calcul se fonde aussi bien dans un mouvement délimité qui fait office d'unité de mesure, que dans le maintenant qui rend possible cette délimitation.

Partons de cette observation, que c'est l'attachement du temps au mouvement qui ne nous permet pas de parler à son sujet comme le résultat d'une abstraction. En effet, la conception de l'abstraction conduit au problème du rapport entre le nombre, désignant un ensemble constitué des entités concrètes qui présentent une caractéristique commune, et chacune de ces entités, considérée dans son unité et sa singularité. Par ailleurs, le même nombre est prédiqué de divers ensembles dont il exprime l'égalité quantitative, de sorte qu'il possède une valeur universelle qui contraste avec la spécificité de l'ensemble à chaque fois considéré. On a été confronté au

problème de la différence entre le nombre et ce dont il est prédiqué au §4, et nous avons signalé que l'universalité du nombre du temps n'est pas du même type que l'universalité du nombre nombrant. Or le problème du rapport entre le nombre désignant un ensemble et les individus distincts qui le constituent serait du même ordre que le problème du rapport entre le καθόλου, en tant que contenu de l'intellect, et le καθ' ἕκαστον, compris comme οὐσία et ὑποκείμενον — en reprenant ainsi la terminologie de la *Métaphysique*, Δ, 11, sur l'antérieur et postérieur. De sorte que la question porte sur le statut ontologique du nombre, étant donné que ce qui existe réellement, c'est la substance singulière. Car bien qu'Aristote rejette la thèse de l'existence séparée du καθόλου, et le nombre nombrant est un type, ou plutôt, une fonction de καθόλου, il n'en est pas moins vrai que la manière dont celui-ci est saisi par l'intellect demeure une question ouverte[155].

Cependant, la séparation qui menace le nombre nombrant d'avec le sensible, pour autant qu'il encourt le risque d'être réduit à une construction de l'intellect, ne regarde pas le nombre du temps. Car l'universalité de ce nombre (ὁ αὐτὸς πανταχοῦ ἅμα) repose sur l'uniformité du mouvement du premier ciel, qui conditionne aussi bien l'existence de celui-ci, que l'existence de divers changements, de sorte que ce nombre ne saurait être saisi par l'intellect, c'est-à-dire nombré, abstraction faite de ce mouvement. Ne serait-ce que parce que le premier mouvement est l'unité de mesure qui permet d'établir des rapports de proportion entre divers changements. Pourtant, sa délimitation, c'est-à-dire sa constitution en unité de mesure, est effectuée au moyen du nombre du temps, qui exprime le rythme selon lequel le premier mouvement progresse, pour autant qu'il se répète continûment. Autrement dit, le nombre du temps exprime le premier mouvement en termes de vitesse déterminée à partir de sa périodicité. Mais c'est le premier mouvement qui est l'unité de mesure qui, non seulement permet de comparer divers changements, mais détermine également, par le rythme de sa répétition, les

[155] Ce n'est pas l'objectif de la présente étude de trancher la question sur la manière dont le nombre nombrant est contenu de l'intellect, mais nous tentons de la formuler de la façon la plus concise et exacte possible en vue de différencier le nombre nombré du nombre nombrant, et d'appréhender la manière dont le nombre nombré existe et est connu. Pour une analyse approfondie de la question sur le nombre nombrant on peut se reporter : M. Mignucci, « Aristotle's Arithmetic », in : *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, ed. A. Graeser, Bern : Haupt, 1987, p. 175-211 ; E. Berti, « The Intellection of "Indivisibles" according to Aristotle, *De Anima* III. 6 », in : *Aristotle on Mind and the Senses*, ed. A. C. Lloyd-G. E. L. Owen, Cambridge, 1978, p. 154-158 ; *Aristotle. Physics, Books III and IV,* translation, introduction and notes E. Hussey, New York, Oxford University Press, 1982, p. 176-184 ; J. Barnes, « Aristotelian Arithmetic », in : *Revue de Philosophie Ancienne,* 3, 1985 ; J. J. Cleary, *Aristotle and mathematics*, Leiden, New York ; Köln ; E. J. Brill, 1995, p. 327-339 et p. 456-490.

divisions invariables du temps. Et compte tenu de notre analyse du passage qui précède la définition, le nombre du temps comme durée déterminée de façon absolue résulte à chaque fois de la soustraction du plus petit nombre-maintenant-limite du plus grand, qui marquent des divisions dans ce mouvement et désignent les limites du temps.

Nos considérations sur l'unité de mesure du temps se fondent sur le passage suivant du chapitre 14 de la leçon :

> « μετρεῖται δ', ὥσπερ εἴπομεν, ὅ τε χρόνος κινήσει καὶ ἡ κίνησις χρόνῳ (τοῦτο δ' ἐστίν, ὅτι ὑπὸ τῆς ὡρισμένης κινήσεως χρόνῳ μετρεῖται τῆς τε κινήσεως τὸ ποσὸν καὶ τοῦ χρόνου)—εἰ οὖν τὸ πρῶτον μέτρον πάντων τῶν συγγενῶν, ἡ κυκλοφορία ἡ ὁμαλὴς μέτρον μάλιστα, ὅτι ὁ ἀριθμὸς ὁ ταύτης γνωριμώτατος. »
> « on mesure, comme nous l'avons dit, le temps par le mouvement et le mouvement par le temps (et ce parce que, à partir d'un mouvement déterminé, on mesure par le temps la quantité du mouvement et du temps) ; si donc ce qui est premier est mesure de toutes les choses du même genre, le transport circulaire uniforme est principalement mesure parce que son nombre est le plus connu » (*Phys.*, IV, 14, 223b15-20).

Et nous lisons ce passage à la lumière de ce qui est dit dans la *Métaphysique*, I, 1 :

> « καὶ τότ' οἴονται εἰδέναι τὸ ποσόν, ὅταν εἰδῶσι διὰ τούτου τοῦ μέτρου. καὶ δὴ καὶ κίνησιν τῇ ἁπλῇ κινήσει καὶ τῇ ταχίστῃ (ὀλίγιστον γὰρ αὕτη ἔχει χρόνον)· διὸ ἐν τῇ ἀστρολογίᾳ τὸ τοιοῦτον ἓν ἀρχὴ καὶ μέτρον (τὴν κίνησιν γὰρ ὁμαλὴν ὑποτίθενται καὶ ταχίστην τὴν τοῦ οὐρανοῦ, πρὸς ἣν κρίνουσι τὰς ἄλλας). »
> « Et l'on pense connaître la quantité en question quand on la connaît au moyen de cette mesure. De même, on connaît le mouvement par le mouvement simple et le plus rapide, car ce mouvement occupe le plus petit laps de temps. C'est pourquoi en Astronomie, c'est un Un de ce genre qui est principe et mesure : car on admet que le mouvement du Ciel est un mouvement uniforme et le plus rapide de tous, et on s'y réfère pour mesurer les autres mouvements » (*Mét.*, I, 1, 1053a7-12).

Les deux passages mettent en relief le réquisit que, pour mesurer une quantité, l'unité de mesure soit du même genre que ce qui est à mesurer. Mais la *Métaphysique* apporte cette précision supplémentaire que la mesure du mouvement se fait en termes de vitesse, si bien que l'unité de mesure valable pour la quantification de tout mouvement est le mouvement le plus rapide de tous. Ainsi, le nombre du temps sert de critère à la détermination de l'unité de mesure du mouvement, pour autant qu'en tant que vitesse il désigne ou bien les proportions entre mouvements rapportées à une norme, ou bien l'égalité des divisions d'un mouvement qui se répète continûment.

Dans la *Physique* d'autre part, et comme nous l'avons vu au §7, Partie d, avant d'établir l'unité de mesure, Aristote avait considéré deux mouvements différents quant à leur modalité mais égaux (ἴσων), c'est-à-dire dont le rythme de progression coïncidait, de même que leur achèvement (τῶν ἅμα περαινομένων), en vue de mettre en évidence l'universalité du temps. Aussi, dans la *Physique*, Aristote cherche à établir l'unité de mesure du temps à proprement parler, et non pas du mouvement, — comme c'est le cas de la *Métaphysique* —, qu'il parvient à faire en s'appuyant sur l'uniformité du mouvement circulaire.

Or dans la *Métaphysique*, c'est le nombre du temps qui permet d'établir l'unité de mesure du mouvement, tandis que dans la *Physique*, c'est un mouvement déterminé qui permet d'établir l'unité de mesure conformément à laquelle le temps *doit* être divisé. Cette différence de perspective peut être expliquée par le fait, que le problème dans la *Physique*, c'est celui du critère conformément auquel le temps doit être divisé pour qu'il puisse être nombré, de telle sorte que les divisions temporelles renvoient aux étapes du mouvement qui se succèdent uniformément et continûment. Pour éviter la pétition de principe, Aristote ne se servira pas du critère de la vitesse, il n'en parlera même pas, puisqu'il est parti de la considération des mouvements égaux, ce qui lui a permis de mettre en évidence l'uniformité du mouvement circulaire.

Mais en regardant de près, l'un texte répond à l'autre. Il dit dans la *Physique* : ὑπὸ τῆς ὡρισμένης κινήσεως χρόνῳ μετρεῖται τῆς τε κινήσεως τὸ ποσὸν καὶ τοῦ χρόνου. Mais quelle est cette ὡρισμένης κινήσεως, et comment ? Et la *Métaphysique* répond : καὶ δὴ καὶ κίνησιν <οἴονται εἰδέναι> τῇ ἁπλῇ κινήσει καὶ τῇ ταχίστῃ. Il définit le mouvement-mesure par ses attributs essentiels, la simplicité et la vitesse maximale — comme s'il s'agissait de genre et de différence spécifique. Et l'on peut penser que le nombre du temps est ce qui appartient en propre au mouvement, et le différencie de toute autre réalité. Car la façon dont Aristote s'exprime corrobore une telle hypothèse.

Il est ainsi intéressant de remarquer que le χρόνῳ de la *Physique*, intercalé entre ὡρισμένης et μετρεῖται, peut se rapporter aussi bien à l'un qu'à l'autre. On arrive à deux traductions qui n'ont pas tout à fait le même sens. Si l'on rapporte χρόνῳ à μετρεῖται comme A. Stevens, nous avons : « à partir d'un mouvement déterminé, *on mesure par le temps* la quantité du mouvement et du temps ». En ce cas, un mouvement uniforme et circulaire permet d'établir des divisions valables pour tout mouvement, désignées par des nombres qui sont autres en étant successifs, mais qui sont liés au moyen d'un nombre intermédiaire qui résulte de leur altérité, qui est nombré, qui s'appelle temps, et qui, pris comme unité numérique indivisible en acte, permet de mesurer la totalité du mouvement en question et du temps qui lui correspond. Si l'on rapporte χρόνῳ à ὡρισμένης, comme P. Pellegrin, V. Goldschmidt, E. Hussey, nous avons : « à partir d'un mouvement *déterminé par le temps*, on mesure la quantité du mouvement et du temps ». En ce cas, la détermination de l'unité de mesure, pour la quantification d'un quelconque mouvement et qui est elle-même un mouvement, présuppose la connaissance du nombre du temps, à défaut de laquelle aucune unité de mesure du mouvement et du temps ne saurait être déterminée.

Et pourtant Aristote, qui a eu grand soin que sa définition ultra-concise du temps ne soit pas circulaire, paraît dans ce nouveau contexte, où il s'agit de déterminer l'unité de mesure permettant d'établir les divisions temporelles du mouvement, laisser ouverte la possibilité d'une pétition de principe, lorsqu'il dit : ὅτι ὁ ἀριθμὸς ὁ ταύτης γνωριμώτατος. A. Stevens nous rappelle qu'« Aristote s'est intéressé de près aux travaux des astronomes Eudoxe et Callippe, qui considéraient comme mesure universelle du temps le jour sidéral, c'est-à-dire le temps nécessaire à la rotation complète de la sphère des étoiles fixes autour de la terre ». Aussi relève-t-elle le sens de γνωριμώτατος, en rapportant le mot à la distinction entre ce qui est plus connu pour nous et ce qui est plus connu en soi. Ainsi, le temps de la rotation solaire est le plus connu pour nous, tandis que le temps de la rotation de la sphère des étoiles fixes, lequel la définit comme unité de mesure, est le plus connu en soi. Comme elle écrit : « Il reste donc au temps sidéral d'être le plus connu en soi, puisqu'il ne l'est pas pour nous. Dès lors, le critère de son avantage cognitif devra être le critère ontologique de l'unité et de la simplicité, car c'est ainsi qu'est défini le plus connu en soi »[156].

La distinction entre ce qui est plus connu pour nous (αὐτῷ γνώριμα) et ce qui est plus connu en soi (τὰ τῇ φύσει γνώριμα) est thématisée notamment dans la *Métaphysique*, Z, 3.

[156] A. Stevens, « Le rôle de la mesure dans la détermination du temps », in : *Aristote et la pensée du temps,* dir. J.-F. Balaudé et F. Wolff, *Le temps philosophique,* 11, 2005, p. 72 et p. 74.

Mais justement cette distinction n'est point une scission entre l'homme qui connaît et le connaissable, qui n'est connaissable que parce qu'il est en attente d'être connu tel qu'il est en soi. Comme le remarque G. Romeyer-Dherbey : « Mais la conclusion qu'Aristote tire de cette distinction est l'affirmation de la possibilité d'un passage de ce "à nous plus connu" (i. e. moins connaissable par soi) au plus connaissable par soi qui devient alors connaissable pour nous ; la démarche est non pas de prélever dans un inconnaissable en soi un connaissable pour nous, mais de rendre, "partant de ce qui est le plus connu pour nous, ce qui est par nature connaissable, connaissable pour nous" (1029b7) »[157]. Or le temps existe bel et bien dans la rotation céleste, en attente d'être connu, c'est-à-dire nombré, de même que ce mouvement constitue la condition de possibilité de la connaissance de tout changement du point de vue de sa quantification, exprimée en termes de durée et en termes de vitesse.

Et c'est précisément parce que l'existence du temps est conditionnée par ce mouvement qu'elle ne saurait être mise en jeu, pour autant que la constitution du temps en unité numérique est déterminée par le rythme de progression de ce mouvement qui, par sa répétition continue, est l'unité de mesure au principe de la constitution du nombre du temps. Et il ne saurait avoir que la vitesse maximale, puisqu'il enveloppe en son sein tous les changements, dont le déploiement et la progression sont également exprimés en termes numériques qui représentent des subdivisions de ce premier mouvement et renvoient aux parties qui le constituent en tant que parties quant à sa subsistance et en lesquelles il est divisible en puissance, c'est-à-dire divisible non pas en des choses figées, mais en des portions de mouvement. On parvient ainsi à mettre en évidence la complémentarité entre nombre et mesure au sujet du temps en tant que nombre nombré — ce qui le différencie essentiellement du nombre nombrant, du nombre par lequel nous nombrons. Or le nombre nombré est l'expression mathématique de la constitution du transport circulaire en unité de mesure du mouvement, en ce qu'il rend explicite sa délimitation, aussi bien que c'est le transport circulaire par sa répétition, qui détermine ses propres limites, — désignées par des nombres qui sont, eux, des nombres par lesquels nous nombrons, des nombres nombrant ou naturels qui forment une série, dont le porteur commun est le maintenant —, et qui fonde la constitution du nombre nombré comme l'intermédiaire (μεταξύ) entre deux limites, lequel, à son tour, sert à mesurer tout changement en l'explicitant

[157] G. Romeyer-Dherbey, *Les choses mêmes*, p. 177.

en termes de durée et en termes de vitesse. On dirait, alors, que le nombre du temps s'incarne dans l'unité du transport circulaire en tant qu'unité de mesure.

Et l'on peut suggérer que lorsqu'Aristote définit le temps comme le nombre du mouvement, et non pas comme le nombre du changement, qui pourtant englobe les trois types de mouvement ainsi que le changement substantiel, il se réfère implicitement au transport circulaire, puisqu'il est la condition d'existence et de connaissance de tout changement, et pour autant que cette connaissance est exprimée au moyen du temps que le transport circulaire lui-même fait exister. L. Couloubaritsis éclaire le rapport entre changement et mouvement au sens restreint du transport à partir de « la distinction "topologique" entre deux mondes cosmologiques, l'un soumis au devenir et au changement, l'autre au contraire dominé par la régularité immuable ». Il met en évidence l'ambivalence du mouvement qui « tantôt […] peut se réduire au changement, tantôt non ». Il explique : « En effet, dans la mesure où l'on admet que les astres se meuvent selon le mouvement de transport circulaire, c'est-à-dire par le mouvement selon le lieu, — qui ne forme qu'un type particulier de mouvement —, et en plus qu'il n'existe pas réellement de changement dans ce domaine, — puisque pour Aristote les astres se meuvent mais ne changent pas —, la différence, à ce niveau, entre changement et mouvement s'évanouit et même se supprime »[158]. De sorte que la définition formelle du temps se fait l'écho de la primauté du transport circulaire qui fonde l'unicité de ce nombre nombré et, par conséquent, son universalité. La complémentarité entre nombre et mesure qui détermine la constitution du temps-nombre-nombré est l'expression de son enracinement dans le premier mouvement, si bien que ce caractère du temps le *différencie* essentiellement du nombre par lequel nous nombrons, en étant ainsi un type de nombre unique, qui se constitue en tant qu'unité de mesure valable pour la connaissance aussi bien du mouvement qui régit le monde supralunaire, que des changements du monde sublunaire.

En effet, la différence entre nombré et nombrant — où par « nombrant » nous entendons ici le nombre mathématique, car le maintenant aussi assume la fonction de ce par quoi nous nombrons —, ressort avec acuité non seulement lorsqu'on considère le mode d'exister du nombre nombrant, ancré dans la chose et dans la corporéité, mais surtout parce que ce type de nombre ne se constitue pas en mesure des nombres. Si bien que le nombre nombrant s'oppose à la monade (μονάς), laquelle assume la fonction de principe et de mesure de constitution celui-

[158] L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, p. 73.

ci, en étant posée comme quelque chose d'un et d'indivisible (ἕν τι καὶ ἀδιαίρετον)[159]. Ainsi, se reflète dans la constitution du nombre nombrant l'opposition entre καθόλου et καθ' ἕκαστον. Or le temps ne possède nullement le statut de καθόλου en tant qu'attribut commun à une pluralité, dont la primauté résulte de son universalité, mais l'universalité du temps repose sur son unicité, elle-même fondée dans la primauté du mouvement du premier ciel.

On atteint alors la problématique qui concerne la fonction du maintenant, pour autant que la constitution du nombre du temps en unité de mesure, conformément à laquelle peut être divisé tout changement, suppose sa considération en tant que quantité de temps indivisible, calculée à l'aide du maintenant, porteur du nombre par lequel nous nombrons une par une les divisions dont le dénombrement met en évidence leur intermédiaire, lequel, en reliant les divisions, est expressif de ce par rapport à quoi elles sont autres. On dirait que le nombre du temps exprime l'identité qui résulte de l'altérité qui sépare deux nombres-maintenant, qui calculent le temps en le nombrant suivant le rythme de la progression du mouvement. Et l'on peut suggérer que lorsqu'Aristote opère au chapitre 11 la distinction entre nombre nombré et nombre nombrant, il vise à mettre en relief précisément la distinction entre le temps et le maintenant, à plus forte raison que la distinction nombré/nombrant ne figure que dans le cadre de la leçon sur le temps. De sorte que le concept de nombre devient finalement un outil qui rend la distinction entre le temps et le maintenant possible. Nous entendons ainsi mettre en évidence la fonction du maintenant à titre de nombre nombrant relativement au temps en tant que nombre nombré du mouvement.

d. Le maintenant nombrable-nombrant. Examen de quatre extraits tirés de la Physique, IV, 11

Ainsi, nous prenons un nouveau départ dans la recherche du nombre nombré, quand nous voyons dans le maintenant une réalisation du nombre comme nombrant, et que nous tenons compte du fait que pour Aristote le concept de nombre mathématique nombrant est intimement lié à l'opération de dénombrement. Ce second constat est fait communément par J. J. Cleary et J. Annas. Mais tandis que J. Annas considère que la distinction des maintenant ne présuppose pas d'opération de dénombrement[160], J. J. Cleary, en revanche, se réfère justement au

[159] Pour le texte de référence voir §4.

[160] J. Annas, dans son article « Aristotle, Number and Time », in : *The Philosophical Quarterly,* 25, 99, April 1975, p. 108, écrit : « But for A., as we have seen, the concept of number is tied very closely to that of counting. But to

maintenant comme cas insigne d'unité indivisible en acte et en puissance, qui permettrait de rendre compte de la constitution du nombre mathématique en unité non séparée des entités dont il est prédiqué et qui demeurent distinctes, pour autant que le cas du maintenant met en relief l'aspect sériel du nombre, que nous avons nommé aspect de progression ou de hiérarchisation. J. J. Cleary se reporte à la leçon sur le temps, faute de thématisation distincte chez Aristote du caractère ordinal du nombre, qui est pourtant supposé par le lien entre nombre, comme pluralité de monades, et opération de dénombrement. En s'appuyant d'une part sur l'analogie entre le maintenant et l'unité du nombre, qu'Aristote opère au chapitre 11, et de l'autre sur l'ordre qui caractérise une succession de maintenant, il voit dans ces maintenant des unités nombrables dont le dénombrement est effectué au moyen du nombre par lequel nous nombrons qui exprime à la fin du dénombrement la quantité totale de ces unités[161]. Aussi, à travers notre examen du passage qui précède la définition nous avons vu l'âme compter successivement deux arrêts dans le mouvement, désignés communément comme maintenant, mais qui alors ne pourraient être distingués l'un de l'autre qu'à l'aide de deux nombres qui en avaient été prédiqués respectivement. Jusqu'à présent nous avons caractérisé le maintenant comme porteur du nombre étant donné l'inséparabilité existentiel de celui-ci. Mais comme il ressort de notre analyse, le maintenant doit également assumer la fonction de ce par quoi nous nombrons, en tant que ce qu'il s'agit de nombrer, c'est le nombre du temps. Or la question se pose de savoir si le maintenant est plutôt susceptible d'être nombré, ou bien s'il est nombrant, ou s'il n'est pas plutôt aussi bien nombrable que nombrant. Et il paraît qu'Aristote admet que le maintenant est aussi bien nombrable que nombrant. La question est importante pour trois raisons : 1) parce que le nombre du temps est déterminé à partir de deux nombres qui renvoient à deux maintenant, 2) parce que ces maintenant consécutifs sont des unités indivisibles indifférenciées et ne sont point déterminés de manière apriorique quant à leur orientation, à une condition, 3) parce que

---

mark off different nows is not yet to do any counting ; for that we need to mark off periods of time as *units* of some kind. Only with a unit do we have counting, and thus number, if we are taking *Met*. I seriously. So, given the presence in *Phys*. Δ of ideas which are undoubtedly very like those of I, it is at least surprising that the very definition of time as a number omits this essential point. » Nous répondons à cette objection par la mise en évidence de la complémentarité des fonctions de nombre et de mesure, qui caractérise spécifiquement le nombre du temps et qui le différencie du nombre mathématique nombrant. Cette complémentarité des fonctions, que présente le temps, permet de rendre compte de la fonction du maintenant comme nombrant. Aussi, rien n'est omis de la définition aristotélicienne du temps, tout est compris, d'où son ingéniosité.

[161] J. J. Cleary, *op. cit.*, p. 373-375.

le πρότερον—ὕστερον de la définition reçoit son sens aussi bien du nombre, qui suppose l'ordre, que du mouvement, qui est régi par sa propre finalité et qui, lui, fonde la valeur temporelle de ces adverbes de succession. Abstraction faite du mouvement, le πρότερον—ὕστερον ne désigne que deux limites successives qui délimitent ce qui se pose comme leur intermédiaire qui les sépare et qui considéré en tant qu'indivisible en acte n'est pas orienté. Nous allons examiner dans leur ordre quatre passages tirés du chapitre 11, qui nous permettront d'appréhender la fonction du maintenant comme nombre-limite du temps, à partir de laquelle peut être éclairée sa définition et mise en évidence l'aspect sériel ou de hiérarchisation qui le caractérise, dès lors que l'on considère, non pas deux maintenant, mais au moins trois, dont l'irréversibilité est déterminée par la direction du mouvement qui rend le nombre du temps manifeste selon un ordre hiérarchique irréversible. Et nous serons en mesure d'appréhender le sens du passage tiré du chapitre 12, cité au §3, qui guide notre recherche et qui met en évidence l'altérité qui caractérise les parties temporelles, en tant qu'elle est saisie à travers l'altérité des phases du mouvement, et en tant qu'elle est saisie à travers l'altérité des maintenant indivisibles qui se succèdent.

— Extrait (1) : *Phys.*, IV, 11, 219b18-25

(i) Sur la formule ὅ ποτε ὄν. En prolongeant l'analyse de R. Brague

Après l'énonciation de la définition du temps, Aristote procède à l'instauration des correspondances entre les éléments indivisibles, le point, le transporté, et le maintenant, qui permettent, respectivement, de délimiter les trois quantités continues, la ligne, le transport, et le temps. Au sujet du rapport entre le transporté et le maintenant, en particulier, il dit :

> « τοῦτο δὲ <*i. e.* τὸ φερόμενον> ὃ μέν ποτε ὂν τὸ αὐτό (ἢ στιγμὴ γὰρ ἢ λίθος ἤ τι ἄλλο τοιοῦτόν ἐστι), τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο, ὥσπερ οἱ σοφισταὶ λαμβάνουσιν ἕτερον τὸ Κορίσκον ἐν Λυκείῳ εἶναι καὶ τὸ Κορίσκον ἐν ἀγορᾷ. καὶ τοῦτο δὴ τῷ ἄλλοθι καὶ ἄλλοθι εἶναι ἕτερον· τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος τῇ κινήσει (τῷ γὰρ φερομένῳ γνωρίζομεν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει, ᾗ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν)· »

« Ce <corps transporté>, en ce qui fait qu'il est <ce qu'il est>, est le même (il est ou un point, ou une pierre, ou quelqu'autre chose de ce genre), alors que selon sa définition il est différent, tout comme les sophistes considèrent que sont différentes ces <deux réalités> : Coriscos au Lycée et Coriscos sur l'agora. Et en vérité ce <corps transporté> est différent en ce qu'il est tantôt ici tantôt là. Et le "maintenant" suit le transporté comme le temps <suit> le mouvement (en effet, par le transporté nous connaissons l'antérieur et le postérieur dans le mouvement, et ce par quoi l'antérieur et le postérieur sont nombrables, c'est le "maintenant") » (*Phys*., IV, 11, 219b18-25, trad. P. Pellegrin).

En lisant la première phrase on a le sentiment que lorsqu'il s'agit de parler du mouvement, et plus précisément du mû (κινούμενον), la sophistique se voit justifiée, dans la mesure où sa méconnaissance d'un substrat permanent qui demeure identique (ὑποκείμενον) et dans lequel s'ancre le mouvement, sert à mettre en évidence non seulement l'altérité entre deux étapes du mouvement, mais aussi, d'une façon détournée, la distinction entre le substrat et ce qui réside en lui comme possibilité de se mouvoir, laquelle, une fois actualisée, détermine la manière d'être du substrat en tant que φερόμενον. Cette distinction est exprimée en termes d'opposition entre ce qui permet l'identification du φερόμενον, désigné par la formule ὅ ποτε ὄν, et l'énoncé, τῷ λόγῳ, qui dit le φερόμενον en tant qu'actualisation de la possibilité de se mouvoir, et qui ne coïncide pas avec l'énoncé qui dit le caractère du porteur de la mobilité[162]. La distinction entre deux manières de définir, selon que l'on met en évidence l'identité du porteur du mouvement, ou selon que l'on met en évidence la possibilité de se mouvoir, devient plus intelligible, considérée à la lumière de ce qui est dit au chapitre 1 du livre III de la *Physique*, où Aristote distingue entre la définition de l'être du bronze et la définition de sa puissance d'être

[162] Nous suivons l'étude classique de R. Brague sur la formule *OPO*, qui a motivé notre recherche en matière de mathématiques chez A. Comme nous avons été inspirés par l'étude citée, et aussi classique, de J. Annas, qui interprète la leçon sur le temps à la lumière des mathématiques chez le philosophe. Nous préférons la traduction de *OPO* par « ce qui fait qu'il est », proposée par P. Pellegrin, dans la mesure où elle rend bien le sens de l'analyse de R. Brague, et que la traduction littérale « ce qu'étant à un moment donné » est peu compréhensible en français. Dans son ancienne traduction A. Stevens conserve la traduction littérale de R. Brague. Dans sa nouvelle traduction elle rend généralement la formule par « ce qu'est l'instant <*ou* le transporté, *ou* le temps>, en étant à un moment quelconque ». Aussi, aux l. 219a20, 219b11, et 220a8, elle traduit par « en tant que ce qu'il est », « quant à ce qu'il était », « en tant qu'étant », respectivement. Bien que ces traductions soient plus proches de la traduction littérale, les adaptations inévitables en fonction du contexte rendent la compréhension difficile.

statue. On rappelle le texte : οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ τὸ χαλκῷ εἶναι καὶ δυνάμει τινί [κινητῷ], ἐπεὶ εἰ ταὐτὸν ἦν ἁπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον, ἦν ἂν ἡ τοῦ χαλκοῦ, ᾗ χαλκός, ἐντελέχεια κίνησις (l. 201a31-34).

Mais dans le cadre de la leçon sur le temps Aristote va plus loin. Comme le montre R. Brague, la notion d'ὑποκείμενον s'avère insuffisante pour rendre le sens de la formule ὅ ποτε ὄν. Il écrit : « En effet, la formule qui se dégage de ce qui précède est : ὅ ποτε ὄν S est P. Le participe prédique le relatif du sujet. La formule ne coïncide donc pas avec le sujet, dont elle ne serait qu'un autre nom. Elle exprime la *constitution même comme sujet* du sujet de la prédication en disant ce qu'il faut que le sujet soit pour être sujet. Elle porte, fugitivement certes, au langage ce que l'on pourrait appeler l'acte même de la subjectivisation du sujet »[163]. On relève 7 occurrences de la formule dans la leçon, six au ch. 11 et une au ch. 14[164]. Et il faut signaler qu'Aristote la réserve pour désigner : a) ce qui constitue le mouvement en mouvement (l. 219a20-21), b) ce qui constitue l'identité du maintenant, en tant qu'elle permet de rendre compte de la détermination temporelle de la simultanéité, et ainsi de l'identité du temps (l. 219b10-11), c) ce qui constitue l'identité du maintenant, en tant qu'il se rapporte à lui-même, et non pas en tant qu'il est considéré par rapport à autre chose dont il rend possible la division (l. 219b13-15), d) ce qui constitue l'identité du transporté, dans laquelle s'enracine la possibilité du transport (l. 219b18-19, 220a6-8), e) ce qui constitue l'identité du maintenant, en tant qu'il se rapporte à la succession constitutive du mouvement (l. 219b26-27), f) ce qui constitue l'identité du temps, en tant que son existence dépend du mouvement (l. 223a27-28)[165].

---

[163] R. Brague, *op. cit.*, p. 121-122.

[164] Nous citons les textes, dont on relève le sens, en grec : a) ἔστι δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ὃ μέν ποτε ὂν κίνησις [ἐστιν] (l. 219a20-21) ; b) ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός· τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν—τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον— (l. 219b10-11) ; c) ᾗ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον (τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν ⟨εἶναι⟩), ὃ δέ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό (l. 219b13-15) ; d) τοῦτο δὲ ὃ μέν ποτε ὂν τὸ αὐτό (ἢ στιγμὴ γὰρ ἢ λίθος ἤ τι ἄλλο τοιοῦτόν ἐστι) (l. 219b18-19) et, καὶ γὰρ ἡ κίνησις καὶ ἡ φορὰ μία τῷ φερομένῳ, ὅτι ἕν (καὶ οὐχ ὅ ποτε ὄν —καὶ γὰρ ἂν διαλίποι—ἀλλὰ τῷ λόγῳ) (l. 220a6-8) ; e) ὥστε καὶ ἐν τούτοις ὃ μέν ποτε ὂν νῦν ἐστι, τὸ αὐτό (τὸ πρότερον γὰρ καὶ ὕστερόν ἐστι τὸ ἐν κινήσει) (l. 219b26-27) ; f) ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς (l. 223a27-28).

[165] *Remarque sur (b)*. R. Brague voit une réelle difficulté au niveau de la construction des mots, ainsi qu'au niveau du statut de la formule par rapport au contexte. Au niveau de la construction des mots, la difficulté ne concerne pas seulement l'emploi de l'imparfait, mais aussi la manière dont la formule se rattache grammaticalement aux mots qui précèdent. La difficulté grammaticale retentit sur le sens, de sorte que l'adjonction de la formule crée un

Ainsi, en partant de la constitution de l'unité du mouvement, on passe par la constitution de l'identité du maintenant, en tant qu'il se rapporte au temps et en tant qu'il se rapporte à lui-

---

effet d'incohérence du point de vue du contexte. R. Brague est ainsi amené à « considérer les mots ὅ ποτ' ἦν, τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον comme une note de *lector eruditus* ». Il suggère pourtant une interprétation plausible du verbe comme un existentiel, et traduit : « Ce qui, quoi que ce soit, étant maintenant, est » *op. cit.*, p. 116. Mais on peut observer qu'en prenant le verbe comme existentiel, on détache en quelque sorte la formule des mots τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτό. Il est à noter que Heidegger dans sa lecture de la leçon choisit cette occurrence parmi celles du ch. 11, qu'il traduit : « Das Jetzt ist dasselbe hinsichtlich dessen, was es je schon war », *GA* 24, p. 350. J.-F. Courtine remarque que Heidegger, doit interpréter la formule ὅ ποτ' ἦν comme un accusatif adverbial, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 298. Le ὅ permet ainsi de rattacher l'imparfait ἦν au maintenant en tant que le même, τὸ αὐτό. Aussi, le ἦν fonctionne comme copule. Selon cette lecture, l'imparfait exprimerait la persévérance de l'*essentia* du maintenant, en tant que condition de l'articulation du *continuum* temporel, en étant ainsi, non pas limite, mais passage (*Übergang*), possédant la structure de dimension (*Dimension*), p. 352 et p. 300 de la traduction. Cependant, l'accusatif adverbial qui permet de lier l'imparfait à τὸ αὐτό, et appuie la lecture heideggérienne, pose problème, car, comme l'indique R. Brague, « on ne rencontre de telles constructions, sans l'article et au singulier, qu'en tête de phrase, et chez le seul Xénophon [Cf. KG 2, 437] », *op. cit.*, p. 115, et note 29. On note que la traduction d'A. Stevens, qui met la phrase entre parenthèses, suppose un accusatif adverbial : « car l'instant est le même quant à ce qu'il était ». P. Pellegrin met également la phrase entre parenthèses et propose une traduction qui consiste plutôt en une interprétation de son sens : « en effet ce qui fait qu'il y avait un "maintenant" est le même ». Cette façon de traduire pourrait trouver son prolongement dans l'interprétation heideggérienne du maintenant. D'autre part, notons que Heidegger cite en conclusion de sa lecture de la leçon, le passage du ch. 14 sur le rapport entre le temps et l'âme, ce qui lui permet de lier le phénomène du temps (*Phänomen der Zeit*) à la structure elle-même du *Dasein* (*mit der Daseinsstruktur selbst zusammenhängt*), p. 360 et p. 306 de la traduction. Quant à nous, la seconde occurrence de la formule au ch. 11, — quelle que soit sa raison d'être —, nous sert de repère, dans la mesure où notre intérêt se focalise sur la constitution de l'identité du maintenant considéré à travers le prisme de la détermination temporelle de la simultanéité, que le maintenant lui-même permet d'appréhender. Nous retenons ainsi le sens général de la phrase litigieuse en tenant compte des difficultés exposées par R. Brague. Mais il existe un second problème, qui concerne la référence au temps (ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός). Contrairement à W. D. Ross, V. Goldschmidt, P. Pellegrin, et R. Brague, E. Hussey et A. Stevens considèrent qu'il s'agit ici d'un intervalle de temps pris en bloc, et non pas d'une référence à la simultanéité. C'est vrai que l'on peut opposer πᾶς à πανταχοῦ, — comme l'adverbe figure dans la phrase citée du ch. 12, καὶ ὁ αὐτὸς δὲ πανταχοῦ ἅμα, où l'universalité du temps fonde la notion de simultanéité —, et comprendre qu'au ch. 11 A. se réfère plutôt à un intervalle de temps pris dans son unité. Mais en lisant ainsi, nous anticipons l'analyse du ch. 13 sur le maintenant qui, en acte, unifie le temps. D'autre part, la simultanéité, si c'est bien le cas au ch. 11, est envisagée du point de vue du temps, et non pas immédiatement du point de vue du maintenant, bien que ce soit le maintenant qui permet de la reconnaître. Il s'agit alors nécessairement d'un intervalle de temps, qui est saisi comme le même pour une pluralité de mouvements. Or la notion de simultanéité nous permet de mettre en relief le lien entre l'identité du temps et l'identité du maintenant, tout en nous évitant d'anticiper le texte, et surtout de nous éloigner de notre propos.

même, on met ensuite en évidence la caractéristique permanente constitutive de l'identité du transporté, on revient à la constitution de l'identité du maintenant, envisagée cette fois-ci sous le prisme de l'unité constitutive du mouvement, pour atteindre la constitution de l'identité du temps. Et l'on remarque que la formule ὅ ποτε ὄν sert à exprimer le caractère déterminant ou bien du mouvement, ou bien du mû, ou bien du temps, ou bien du maintenant, qui fonde l'identité de ces phénomènes et rend possible leur identification. L'emploi restreint de la formule, qui permet en dernière analyse de considérer corrélativement, du point de vue de leur constitution, le mouvement, le mu, le temps, et le maintenant, met en lumière, comme le dit R. Brague, *« un concept élargi du sujet »*. Il écrit : « Elle fournit en effet un concept de la subjectivité du sujet capable d'englober et de formuler la fonction-substrat de manière plus vaste que ne le pourrait le terme d'*hypokeimenon*. Aristote, établit en effet, comme on sait, un parallélisme entre le mouvement et le temps. Il lui faut donc un concept assez vaste pour qu'il puisse valoir dans ces deux domaines à la fois. Mais il faut aussi que ce concept soit approprié tout spécialement à décrire le phénomène du temps, qui reste la visée constante des analyses aristotéliciennes ». R. Brague en conclut que : « La formule OPO nous met en possession d'un cadre permettant de rassembler dans l'unité ce qu'il y a de moins sous-jacent dans ce qui joue le rôle de substrat »[166].

Or à la distinction opérée dans *Physique*, III, 1, entre l'ὑποκείμενον matériel et le κινητόν en tant que possible (δυνατόν), se substitue la distinction entre le caractère déterminant l'identité des phénomènes, dont la manifestation consiste en la négation de cette identité, et leur manifestation même en tant que négation. La négation de l'identité se manifeste selon deux modalités, selon qu'il s'agit du transporté qui, en tant qu'actualisation de la mobilité, est au principe de la connaissance de la succession constitutive du mouvement, (τῷ γὰρ φερομένῳ γνωρίζομεν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει), et selon qu'il s'agit du maintenant qui, en marquant deux limites dans cette succession, est au principe de la connaissance de la durée et de la vitesse du mouvement, (ᾗ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν). Le ὅ de la formule met en évidence ce sur quoi portera la négation, tandis que le ὄν renvoie au sujet qui niera à un moment donné (ποτε), sa propre identité en niant ce qui la constitue comme telle. Mais la mise en rapport des acteurs de la négation, le transporté et le maintenant, se fonde dans le lien existentiel qui unit le temps au mouvement, pour autant que le nombre du temps accompagne la succession inhérente au mouvement, (τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος τῇ κινήσει).

[166] R. Brague, *op. cit.*, p. 123-124.

D'autre part, le transporté et le maintenant ne nient ni de la même façon ni la même chose, ne serait-ce que parce qu'ils ne s'identifient pas, et que la négation porte sur la détermination constitutive de l'identité de chacun. Au sujet du transporté, on remarque déjà qu'à ce qui est désigné par la formule ὅ ποτε ὄν s'oppose la définition du transporté en tant que transporté, c'est-à-dire en tant qu'acte du possible comme possible dans lequel se manifeste le mouvement, (ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν, *Phys.*, III, 1, 201b4-5). Au sujet du maintenant, comme on le verra en lisant notre extrait (2), à ce qui est désigné par la formule ὅ ποτε ὄν, — c'est-à-dire à la succession constitutive du mouvement, qui fonde l'identité du maintenant, en tant qu'en lui est ressentie la coexistence, ou plutôt la *symphyse* (σύμφυσις)[167], de l'acte et de la puissance, laquelle caractérise essentiellement le mouvement —, s'oppose l'être du maintenant, en tant qu'en lui est réalisable la séparation de l'acte d'avec la puissance, laquelle permet, en interrompant le mouvement, de le délimiter.

Aussi, comme nous l'avons signalé en partant de l'analyse de M. Crubellier, la négation de la continuité qui est inhérente au mouvement s'instaure déjà au niveau de la perception du temps qui suppose la perception du maintenant, en tant qu'en lui est sentie la continuité du mouvement et en tant que lui est susceptible de l'interrompre. De sorte que non seulement la perception du temps, mais aussi la perception du mouvement, pour autant qu'elle implique sa délimitation, se produisent à travers la perception du maintenant. Ainsi qu'il l'avait dit et nous le rappelons : « Lorsque donc nous percevons le maintenant comme unique et non comme antérieur et postérieur dans le mouvement, ni comme le même mais avec quelque chose d'antérieur et postérieur, il nous semble qu'aucun temps ne s'est passé, parce qu'il n'y a eu aucun mouvement » (l. 219a30-33).

Le ὅ ποτε ὄν, dont le sens positif réside dans la relation intime entre le temps et le mouvement, pour autant que la succession caractérise primitivement le mouvement donnant

[167] On évoque ainsi le mot de la *Mét.*, Δ.4, que l'on préfère rendre par « symphyse », en retenant son sens étymologique et premier comme « l'action de naître et de croître ensemble ». On cite le texte : « διαφέρει δὲ σύμφυσις ἁφῆς, ἔνθα μὲν γὰρ οὐδὲν παρὰ τὴν ἁφὴν ἕτερον ἀνάγκη εἶναι, ἐν δὲ τοῖς συμπεφυκόσιν ἔστι τι ἓν τὸ αὐτὸ ἐν ἀμφοῖν ὃ ποιεῖ ἀντὶ τοῦ ἅπτεσθαι συμπεφυκέναι καὶ εἶναι ἓν κατὰ τὸ συνεχὲς καὶ ποσόν, ἀλλὰ μὴ κατὰ τὸ ποιόν » — « Mais il y a une différence entre réunion naturelle et contact, car dans ce dernier cas, rien d'autre que le contact n'est nécessaire, alors que dans les êtres qui sont naturellement réunis, il y a quelque chose d'identique dans les deux, qui fait qu'au lieu d'être en contact, ils sont naturellement réunis et sont uns par la continuité et la quantité, mais non par la qualité » (*Mét.*, Δ, 4, 1014b22-26). On ne comprend pas pourquoi Bodéüs-Stevens traduisent le deuxième « ἓν » par « uns ». On pense qu'« un » rend bien le sens, puisqu'A. distingue entre l'union selon la quantité et l'union selon la qualité.

naissance au nombre du temps, affiche son sens négatif lorsque le mouvement est observé via le mû qui le réalise, et lorsque le temps est considéré via le maintenant qui le délimite. Ainsi, la correspondance mise en place entre le mû et le maintenant, et qui fait fond sur la continuité du mouvement et du temps, recèle une double négation et encore un paradoxe. Le mû, en tant qu'acte de mobilité, est puissance de négation de son substrat déterminé (ἢ στιγμὴ γὰρ ἢ λίθος ἤ τι ἄλλο τοιοῦτόν ἐστι). Le maintenant, en tant que limite, est puissance de négation du temps, et en conséquence du mouvement, auquel le temps s'attache, et dont le maintenant se détache, en interrompant la continuité du temps. Mais on peut remarquer déjà, en se servant de la formule comme repère pour circonscrire la relation, ou plutôt l'opposition, entre le mû et le maintenant, que le point (ἡ στιγμή) ne saurait s'y immiscer. Il est élégamment écarté, mieux, convenablement rangé du côté de l'identité à nier.

À travers la méditation sur le mouvement, moyennant l'examen de l'expression ὅ ποτε ὄν, on atteint un second sens du substrat, en tant qu'il se constitue en substrat de la négation, et en tant qu'il sous-tend la possibilité d'une double négation. Car c'est dans la négation que le possible se révèle dans sa possibilité même d'être tel qu'il est, possible. On dirait que le sens du possible, s'actualisant comme mû, ou bien comme maintenant, réside dans la négation. Ainsi, le lien qui unit le temps et le mouvement s'ancre paradoxalement dans la possibilité de nier, qui oppose le maintenant négateur du mouvement, — pour autant que dans le maintenant est fixée l'identité constitutive du mû —, au mû négateur de la fixation dans le même, — pour autant qu'en lui s'exprime la possibilité d'être autre que ce qu'il est.

(ii) Description phénoménologique du mouvement local de Coriscos

Le paradoxe de la double négation se concrétise et se manifeste dans le personnage de Coriscos, considéré comme autre selon qu'il est au Lycée et selon qu'il est à l'Agora. Mais en quel sens est-il autre, ou bien en quel sens y a-t-il opposition à l'identité ? Le caractère déterminant qui fait que Coriscos mû est Coriscos mû, (τοῦτο de b18 renvoie à τὸ φερόμενον), c'est son corps, en tant que ce corps précisément, qui conditionne l'identité de Coriscos mû et rend possible son identification en vertu de sa permanence, porte en lui la faculté de locomotion. Une fois la faculté actualisée, Coriscos mû ne sera plus défini par référence à son corps permanent, demeurant identique, mais par référence à l'actualisation de sa faculté de marcher. La distinction sur le plan de la définition est révélatrice, si ce n'est pas, de manière immédiate, d'une négation de la permanence, comme ce qui fait que le corps de Coriscos mû est constitutif de son identité, est révélatrice, tout au moins, de l'impermanence, que la permanence enveloppe

en son sein selon quatre modalités.

Coriscos ne marche plus. Coriscos est au Lycée. Coriscos est à l'Agora. Coriscos est localisé, pour autant qu'en tant que mobile en puissance[168] il occupe à chaque fois un lieu qui est le sien, un lieu qui est son lieu propre, qui le contient, et qui est lui-même contenu par les limites immobiles internes d'un contenant commun, tel que le Lycée où l'Agora. Comme nous l'avons dit nous examinons le lieu au Chapitre III, mais ce qui nous importe ici, c'est que Coriscos, tant qu'il est dans son lieu propre, n'est pas en mouvement, il est mobile en puissance. Les deux positions successives de Coriscos délimitent la distance qu'il a parcourue et signalent deux arrêts de son mouvement.

Et c'est précisément là, où l'âme, non pas perceptive mais intellective, interviendrait. Car le chemin que Coriscos a pris, permet, grâce à sa permanence, d'identifier ses deux emplacements, bien que Coriscos lui-même ne puisse se trouver dans les deux à la fois, et qu'il se trouve tantôt au Lycée tantôt à l'Agora, en tant que mobile en puissance. Or si elle avait à identifier ces emplacements en vue de dire le temps du déplacement, l'âme n'y saisirait point de mouvement, encore moins un Coriscos et son double, à quoi s'opposerait la perception en tant que capacité de discernement et de distinction[169]. Elle saisirait les deux emplacements à titre d'arrêts du mouvement dont le corps de Coriscos est porteur, comme les deux arrêts qu'on l'avait vue saisir dans le mouvement, lorsqu'elle visait à dire le temps. Mais les emplacements de Coriscos, que l'intellection saisit tout à la fois, en discernant l'un de l'autre, comme le

---

[168] En nous exprimant ainsi nous évoquons la formulation de la *Phys*., III, 1, l. 201a32, <τὸ εἶναι> δυνάμει τινί [κινητῷ], où κινητῷ est maintenu par Ross et par les traducteurs, bien qu'il soit omis de la *Mét*., K, 9, 1065b26, ainsi que par Simplicius. Ross signale qu'il s'agit peut-être d'une glose. On comprendrait que ce n'est pas la même chose que d'être corps et être mobile en tant que possible, c'est-à-dire pour autant que la mobilité n'est pas encore réalisée comme mouvement, après quoi le mobile serait un mû, mais réside dans le corps à l'état latent. Aussi, on saisirait mieux ce sens, si l'on oppose l'expression à la proposition de la *Phys*., V, 1, 224b25-26, où le mû et le mobile en acte sont équivalents : « καὶ ὅτι κίνησις οὐκ ἐν τῷ εἴδει ἀλλ' ἐν τῷ κινουμένῳ καὶ κινητῷ κατ' ἐνέργειαν ».

[169] En partant du principe qui lie la perception et l'intellection, comme il est formulé dans le *De Anima*, III, 8, 431b26-28 : « Dans l'âme, à son tour, la faculté sensitive et la faculté cognitive sont en puissance leurs objets mêmes, dont l'un est intelligible et l'autre, sensible <en puissance>. Et il est nécessaire que ces facultés soient identiques aux objets mêmes, ou, tout au moins, à leurs formes. Qu'elles soient les objets mêmes, ce n'est pas possible, car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme ». Et nous sommes ainsi en présence d'une phénoménologie non seulement de la perception mais aussi de l'intellection, ou peut-être, d'une phénoménologie de la forme qui lie la perception et l'intellection.

confirme le langage, (τὸ Κορίσκον ἐν Λυκείῳ εἶναι καὶ τὸ Κορίσκον ἐν ἀγορᾷ), sont deux lieux propres distincts qui, générés successivement en vertu de la présence de Coriscos, ainsi situé à chaque fois, ne coexistent pas.

Parallèlement, aucun mouvement n'est contenu dans le maintenant[170]. Car le mot « maintenant » puise son sens dans l'actualité de la présence du mobile en puissance, si bien que les maintenant, qui correspondent aux actes de présence successifs de celui-ci, lesquels signalent le commencement et la fin de son mouvement ou de ses phases, ne coexistent pas, de même que ces actes[171]. On remarque alors le parallèle en train de s'établir entre la fonction du lieu et celle du maintenant, dans la mesure où ces deux déterminations du mobile en état de puissance, l'une locale, l'autre temporelle, impliquent, en tant que telles, l'arrêt du mouvement. Ce parallèle a été discerné par V. Goldschmidt, dont l'étude sur « La théorie aristotélicienne du lieu », avec celle d'H. Bergson, nous accompagnera au Chapitre III. Aussi, on est à même de comprendre que le lieu et le maintenant, selon la vision aristotélicienne du monde, constituent

[170] Le mouvement est contenu par le temps. Si bien que l'analogie entre le temps et le lieu, en tant que contenants, ne recoupe pas l'équivalence entre le maintenant et le lieu, en tant que déterminations du mobile. En effet, au ch. 12 de la leçon sur le temps, A. compare le temps au lieu, pour autant que les choses « sont contenues par le nombre comme les choses qui sont dans un lieu sont contenues par le lieu » (l. 221a16-18). Cependant, dans la leçon sur le lieu, ch. 3, l. 210a14-24, où il examine les différents sens de l'« être dans quelque chose » (ἄλλο ἐν ἄλλο), A. n'intègre pas comme signification possible l'« être dans le temps » (τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι). L'omission de référence à l'enveloppement par le temps comme un des sens de l'ἐν montre, comme l'a déjà observé V. Goldschmidt, que « le temps et le lieu ne sont donc pas traités de pair ». Autrement dit, A. évite d'anticiper l'analyse de l'« être dans le temps », et maintient ainsi la distinction entre l'enveloppement par le temps et celui par le lieu, en préservant l'irréductibilité de l'un à l'autre. Quant à l'analogie opérée au ch. 12, V. Goldschmidt signale qu'elle n'est pas exacte, et précise qu'elle « sert à réduire l'"enveloppement" des êtres par le temps à la portion congrue : à cette portion précisément à quoi se ramène, pour chacun d'eux, la durée de son existence. Mais parce que le temps, comme tel, ne s'épuise pas en cette durée (alors que le lieu ne s'étend pas au-delà des contours du mobile), l'expression d'*enveloppement* renvoie au-delà d'elle-même », *Temps physique*…, p. 81-82. Cet « au-delà », qu'implique l'appréhension du temps comme nombre, est mis en évidence dans la suite du ch. 12, où A. considère un intervalle de temps excédant les limites du mouvement qui y est contenu. Nous avons cité le passage relatif, note 144, que nous avons interprété en termes de périodicité, qui suppose la considération d'une unité de temps à l'intérieur de laquelle un mouvement se répète invariablement. Il est alors à remarquer qu'à la fin de ce passage, A. compare une nouvelle fois le temps au lieu, pour autant que la détermination de la périodicité suppose la connaissance de la durée du mouvement, si bien que celui-ci est délimité par le temps qui, ainsi, le contient, d'une manière analogue à celle dont le lieu en tant que limite contient le mobile en puissance.

[171] Cf. aussi notre analyse introductive au Chapitre I, p. 25-28.

les deux conditions de la fixation du réel, qui perdure à travers sa mutation permanente, pour qu'il puisse être appréhendé et décrit. En tentant de pousser un peu plus en avant cette réflexion, on pourrait admettre, initialement, que ce qui est contenu dans le maintenant indivisible, et détermine sa valeur, non pas numérique, mais proprement temporelle, en tant que présent, c'est la simple présence, cette présence contenue par la première limite immobile du corps contenant, en tant que son lieu propre.

D'autre part, comme nous avons fait intervenir dans le présent contexte l'âme, que nous avons vue à l'œuvre lors de la définition du temps, on doit remarquer que, tandis que la recherche de la définition avait trouvé son point de départ dans l'observation du mû se mouvant de quelque chose vers quelque chose, comme arrêts qui ont été distingués à titre de commencement et de fin du mouvement, actuellement, la fixation de Coriscos, de manière indifférente, dans un lieu à chaque fois autre, nous rappelle ce que la *Physique*, VI, 1, appellera κινήματα, des « achèvements de mouvement », qui ne sont ni ne constituent un mouvement, mais qui sont tous équivalents précisément en tant qu'« achèvements de mouvement ». Le figement de Coriscos sert finalement à la mise en évidence de la puissance du maintenant qui s'actualise comme une interruption du temps, de même que le κίνημα se constitue en un achèvement de mouvement, c'est-à-dire en une sorte d'acte, mais celui-ci non naturel, à savoir artificiel. La sophistique alors, et précisément celle de Zénon, permet de voir dans le maintenant le négateur du temps et, en conséquence, du mouvement. Mais il y en a plus. Car on s'aperçoit que l'intellection, se réalisant comme discours, (ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον το δ' ὕστερον l. 219a26-28), impose l'arrêt du mouvement, pour qu'il puisse être connu à travers l'appréhension de son temps correspondant. De sorte que le maintenant, au fondement de la connaissance du mouvement sous l'optique du temps, se constitue aussi, mais non exclusivement, en une façon pour l'intellect de nier le mouvement.

Tout compte fait, la proposition selon laquelle le maintenant suit le corps en mouvement, comme le temps suit le mouvement, (τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος τῇ κινήσει), pourrait être lue de deux façons. En partant de la continuité du mouvement en tant que réactualisation continue de la puissance de se mouvoir : tant que le mouvement persiste dans le mû, sa durée, inséparable de sa vitesse, — les deux facettes du nombre nombrable qu'est le temps —, sont perçues dans le maintenant présent, à titre de possibilité de réactualisation de cette durée et de persévérance de cette même vitesse. (Notre interprétation, ou plutôt, appréhension d'un des aspects du maintenant aristotélicien en tant que le même, toujours indivisible, conditionnant la continuité du temps, ressortira avec plus de clarté, comme nous

l'avons dit, lors de l'examen du second passage tiré du ch. 11, qui se situe juste après le passage que nous examinons actuellement.) En partant de la possibilité de la délimitation du mouvement de part et d'autre, et de sa division en parties continues de mouvement : la conversion du mobile en mû et du mû en mobile conditionne la délimitation de son mouvement, et rend ainsi possible l'actualisation de la puissance diviseuse du maintenant, qui devient expressif de cette délimitation en tant qu'il est nombrable, donnant lieu au calcul de la durée et de la vitesse du mouvement.

(iii) Le problème de la circularité de la définition aristotélicienne du temps revisité

Avant de passer à l'examen du second extrait qui nous permettra de mettre en relief la dualité du maintenant en tant qu'unificateur du temps dans lequel s'exprime la succession constitutive du mouvement, et en tant que diviseur, ayant le statut d'unité nombrable, insistons sur son rapport à l'acte, compris, d'une part, comme acte de présence du mobile, et de l'autre, comme acte dans lequel le mouvement s'achève, c'est-à-dire compris comme réalisation de la fin, laquelle oriente le mouvement. Nos remarques sur ces deux manières de comprendre l'acte considéré sous le prisme du maintenant diviseur, donneront lieu à une réinterprétation du problème de la circularité de la définition du temps, par la mise en évidence du primat accordé à la subjectivité humaine, que nous remettons en question, et qui est au soubassement de ce problème, du moment où l'on considère que le sens primaire de l'antérieur et du postérieur de la définition est celui du passé et du futur, et que l'on voit dans la subjectivité humaine, comprise comme l'actualité de la présence, l'origine de ce sens.

En effet, le problème concernant le sens du πρότερον—ὕστερον se pose d'emblée quand on songe qu'Aristote soumet l'adverbe νῦν tantôt à l'article au singulier, τὸ νῦν, — lorsqu'il s'agit par exemple d'exprimer la relation entre le mû et le maintenant —, tantôt à l'article au pluriel, τὰ νῦν, — lorsqu'il s'agit notamment de considérer un temps délimité, comme c'était le cas lors du procédé de l'établissement de la définition, où les *deux* maintenant avaient été désignés respectivement comme antérieur et postérieur, renvoyant à l'antérieur et postérieur du mouvement. Or l'emploi du pluriel rend ambigu le statut du présent, compris comme maintenant-présent à partir duquel sont déterminés le passé et le futur, sans pourtant que le statut de ce qui se présente à chaque fois en faisant acte de présence soit compromis. Mais bien que le sens du présent paraisse être ébranlé, ce ne l'est pas, pour autant, non plus, comme nous voulons le montrer, celui du πρότερον—ὕστερον, à significations multiples, d'après la *Métaphysique*, Δ, chapitre 11, auquel nous tenons à revenir comme nous l'avons annoncé au

début de cette recherche sur le temps. En fin de compte, la valeur de l'irréversibilité, qui sert aussi de critère à la classification des significations du πρότερον—ὕστερον suivant la *Métaphysique*, Δ, 11, fonde le sens temporel des deux adverbes de succession comme passé et futur. Dans le cas du rapport entre le mouvement et le temps, comme ce rapport est thématisé dans la *Physique*, l'irréversibilité tient à la finalité du mouvement, qui, elle, permet de saisir le statut et le sens du présent.

Ainsi, devant la pluralité de νῦν qui se succèdent et structurent le continuum temporel rendant possible sa division en parties passées et futures relativement à l'un de ces νῦν à chaque fois pris comme repère, relevons-en un, bien déterminé, un νῦν qui coïnciderait avec la fin d'un mouvement. Ce mouvement, qui nous servira d'exemple, nous l'avons déjà sous les yeux. C'est le mouvement de Coriscos justement, qui s'est déplacé du Lycée à l'Agora, ou peut-être même de l'Agora au Lycée, ce qui n'est point évident. Car il n'y a rien qui appartienne au chemin comme tel, qui puisse nous aviser de la direction du mouvement de Coriscos, c'est-à-dire de sa finalité, si celle-ci était le Lycée ou bien l'Agora. Toujours est-il que le mouvement de Coriscos, déterminé par sa finalité, s'est achevé, de sorte que l'arrivée à destination puisse être désignée temporellement comme le maintenant de l'arrivée. V. Goldschmidt a mis en évidence l'équivalence de structure entre la réalisation de la fin du mouvement et le νῦν en tant qu'expression temporelle de cette fin. Il écrit : « Aristote avait montré qu'en actualisant la divisibilité potentielle du temps, on faisait de l'instant un "double usage", de manière à produire un "arrêt" : telle est bien la structure du passage à l'acte. Le dernier instant précédant l'acte assume une double fonction : il termine le mouvement (préparatoire, ou non) antécédent, et commence l'acte — par où le temps est proprement arrêté »[172]. En tentant d'exprimer cette

[172] Moyennant la notion d'acte, V. Goldschmidt rapproche par la suite l'« instant-limite » de la leçon de l'« instant-totalité » de l'*Éthique à Nicomaque*, X, 3, mis en relief à partir de l'analyse du plaisir. Il explique que : « Dans l'*Éthique* et, plus généralement, dans la doctrine de l'acte, l'instant est encore conçu comme limite, face à une totalité qui se pose dans sa perfection instantanée et stable, séparée, par l'instant, des mouvements qui la précèdent et, parfois, la préparent, mais ne sauraient l'engendrer », *Temps physique*…, p. 183 et p. 188. V. Goldschmidt parvient ainsi à une interprétation unifiée du maintenant figurant dans ces deux textes à visée distincte. S. Broadie-Waterlow, « Instants of motion in A.'s *Physics VI* », p. 140-142, comprend, également, le maintenant comme « a when of arrival », mais sous une autre optique, en partant du paradoxe de la flèche, formulé par Zénon et auquel A. se réfère dans *Physique*, VI, 9, pour le réfuter aussitôt, « parce que, dit-il, le temps n'est pas composé des maintenant indivisibles ». En relevant des textes autres que la leçon, on remarque encore le changement de perspective à l'égard du νῦν, soumis à l'article au singulier dans l'*Éthique*, — τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι (l. 1174b9) —, ou bien à l'article au pluriel dans la *Physique*, VI, 9, — οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων (l. 239b8-9).

analyse en termes temporels-numériques, on dirait que le maintenant est le marqueur de la durée maximale atteinte, corrélée à la vitesse du mouvement, de sorte qu'il puisse signaler aussi bien l'épuisement de cette durée que l'anéantissement de la vitesse, et ainsi l'arrêt du mouvement[173].

Néanmoins, l'analyse poussée de V. Goldschmidt qui lie le maintenant à l'acte comme fin du mouvement, ne se suffit pas à elle-même pour établir une réponse au problème posé sur le statut du présent, lorsqu'il s'agit de considérer deux limites successives du mouvement, chacune d'elles désignée en termes temporelles comme νῦν. T. Calvo-Martinez constate cette affluence de νῦν, dont aucun ne demeure, mais dont chacun se succède à l'autre, et fonde la dénomination commune de ces indicateurs temporels sur la communauté de leur fonction. Comme il écrit : « Chacun de ces "maintenants" peut être considéré comme un *absolu* en tant que l'avant et l'après se déterminent à partir de lui sans qu'il soit lui-même comme avant ou après par rapport à aucune autre chose. Si l'on me permet un truisme, je dirai que le maintenant n'est ni avant ni après, qu'il est *maintenant, c'est tout*. À mon avis, ce maintenant (qui n'est ni avant ni après) peut être rattaché au maintenant, absolu lui aussi, de l'actualisation ou de la réalisation comme telle »[174]. Le rattachement de tout maintenant à l'acte permet de rendre compte de sa fonction, de telle sorte que celle-ci sert de critère à l'établissement de son identité nominale. Mais justement, la question se pose avec force : en quoi ces maintenant sont-ils autres ? Qu'est-ce qui permet de les distinguer, de telle sorte que l'on puisse différencier les intervalles passés des intervalles futurs du temps, étant donné sa divisibilité à l'infini et son infinité dans le sens croissant, par rapport à un maintenant unique qui, lui seul, aura la valeur réelle du présent ? Ces νῦν marqueurs des divisions du continuum temporel paraissent tous être de valeur égale, désignant à chaque fois de manière aussi indifférente un arrêt du mouvement et un acte de présence. Cette égalité peut être exprimée en termes mathématiques par le signe « = », « νῦν = νῦν », de sorte que la relation entre νῦν est réversible. Sur le plan

[173] V. Goldschmidt renvoie notamment à *Phys*., 11, 220a12-18 : « Mais lorsqu'on le considère ainsi, en se servant du point unique comme double, il y a nécessairement un arrêt, si le même point doit être début et fin ; en revanche, l'instant, du fait que le transporté est mû, est toujours différent (τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον αἰεὶ ἕτερον). Par conséquent, le temps est un nombre non comme celui du même point, parce qu'il est début et fin, mais plutôt comme les extrémités de la même ligne (et non comme ses parties), en raison de ce qu'on a dit, car on utilisera le point médian comme double, de sorte qu'il se produira un repos ».

[174] T. Calvo-Martinez, Temps grammatical et temps physique chez Aristote », *Aristote et la pensée du temps*, J.-F. Balaudé-F. Wolff, *Le temps Philosophique*, 11, 2005, p. 90.

du langage, on aurait affaire à une tautologie, « le maintenant est *maintenant* », de même que « Coriscos au Lycée est *Coriscos au Lycée* », si bien que « *Coriscos à l'Agora* n'est pas *Coriscos au Lycée* ». Or Coriscos au Lycée et Coriscos à l'Agora sont autres (ἕτερον), tout en jouissant du même degré d'existence. Mais en réalité le Lycée et l'Agora sont des déterminations locales prédiquées du même Coriscos, qui est numériquement un mais qui se trouve différencié du point de vue de sa situation locale[175]. Il ne l'est pas, pour autant, du point de vue du maintenant de sa situation dans tel lieu ou dans tel autre. Or tout le problème est de savoir qu'est-ce qui est désigné par ἕτερον attribué au νῦν et par rapport à quoi l'est-il ?

R. Brague a vu le problème que pose la conception aristotélicienne du νῦν, selon laquelle celui-ci se conjugue au pluriel, et qui a comme conséquence la mise en jeu du statut du présent. Il écrit : « Il se pourrait même que la façon dont il envisage la temporalité tende à exclure de l'ordre temporel le présent comme tel. En effet, si le présent était lui-même avant ou après un événement, il ne pourrait pas être le point de référence permettant de classer les événements, mais l'un des événements classés. Tout se passe donc comme s'il y avait une présence — celle que dit le mot "maintenant" — qui ne coïncidait pas exactement avec le présent qui est une des trois dimensions du temps. C'est elle qui fait apparaître le passé et le futur qui, à leur tour, définissent en l'enserrant un présent comme troisième dimension du temps. Cette présence est celle qu'Aristote indique sans la thématiser lorsqu'il fait remarquer que l'"antérieur" se dit en un sens opposé selon qu'il s'agit du passé ou du futur : ce qui est antérieur dans le passé est ce qui est plus loin du "maintenant", alors que, dans le futur, c'est, à l'inverse, ce qui est plus proche du "maintenant" qui est antérieur. Le temps est conçu de la sorte comme faisant cercle

[175] On peut à présent se reporter à la *Mét.*, Δ.9, où A. distingue entre ἕτερον, « autre », et διάφορον, « différent », et recense les divers cas de différence (διαφορά), laquelle définit une relation d'altérité. Concernant des entités qui sont différentes relativement à un attribut qui les caractérise respectivement, il dit : « Διάφορα δὲ λέγεται ὅσ' ἕτερά ἐστι τὸ αὐτό τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῷ ἀλλ' ἢ εἴδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ » — « Sont dites "différentes" toutes les choses qui sont autres tout en étant la même chose, et la même chose non seulement par le nombre mais aussi par l'espèce, par le genre ou par analogie » (l. 1018a12-13). On lit μὴ μόνον ἀριθμῷ comme Bodéüs-Stevens, et non comme Tricot et Ross qui suivent Alexandre lisant μόνον μή, que Tricot rend par « non pas selon le nombre ». Duminil-Jaulin lisent comme Bodéüs-Stevens qui observent que « le sens de la phrase n'est difficile que si l'on applique les degrés d'unité aux mêmes choses à la fois ; si au contraire on comprend que ce sont divers cas possibles et qu'il suffit que l'un d'eux soit réalisé, alors le texte est parfaitement clair dans sa syntaxe habituelle ». Ils poursuivent : « Un exemple de choses autres quoique identiques par le nombre est Socrate debout et Socrate assis ; et l'on dira effectivement que Socrate debout est différent de Socrate assis », *op. cit.*, p. 131. Or l'exemple de Coriscos selon qu'il est au Lycée ou à l'Agora est analogue à celui de Socrate debout ou assis qui se trouve différencié relativement à un prédicat que nous pourrions qualifier d'accidentel.

autour du "maintenant", de telle sorte que le passé et le futur puissent être désignés comme les alentours du présent. […] La présence est non seulement le centre d'un halo temporel ; elle est elle-même ce qui fait apparaître le passé et le futur. Elle n'est pas "dans" le temps, mais produit le cadre de présence retenue et de présence retardée à l'intérieur duquel pourra se situer une présence ni retenue ni retardée : le présent »[176].

Alea jacta est, il paraît. Pas de présent sans la présence, pas de temps non plus sans le présent. Mais ce n'est pas là la résolution de R. Brague, — on y viendra à la fin de l'examen de l'extrait (2) —, ni la nôtre. Parce que, à nos yeux, il y a quelque chose qui manque à cette pure présence, la même chose qui manquait à ces actes de présence de Coriscos, tantôt au Lycée, tantôt à l'Agora, que nous avons été amenés à rapprocher, en raison de leur équivalence, des κινήματα qui, ayant tous le même statut en tant qu'« achèvements de mouvement », présentent la même équivalence, raison pour laquelle nous avons caractérisé les κινήματα comme des actes artificiels[177]. Or ce qui leur fait défaut, d'où leur artificialité, c'est précisément le « + », la plénitude qui caractérise le présent de l'existence, la plénitude à laquelle vise son mouvement comme passage « du – vers le + », selon l'heureuse formule de J. Patočka. Et c'est ce même « + » qui doit caractériser l'acte réel qui marque de manière irréversible la fin du mouvement, et donne son sens au passé en tant que « – » par rapport à ce « + » . Il doit y avoir un degré de complétude du présent qui le différencie non seulement du passé, mais aussi du futur par rapport auquel ce même présent se constitue en un « – » et donne son sens au futur comme le « + » à venir. La mise entre parenthèses du « + », qui est pourtant inhérent à l'acte comme tel, a comme conséquence la neutralisation de la différence entre le passé et le futur, de sorte que le passé soit aussi bien le futur que le futur le passé. Ainsi, passé et futur sont équivalents, tant que leurs limites demeurent indifférenciées. Ou bien le « – » et le « + » n'ont de sens qu'à l'intérieur de la sphère close de la pure présence en tant que la réalisation absolue de son égalité avec elle-

[176] R. Brague, *Aristote et la question du monde*, p. 376-377. R. Brague a particulièrement en vue le passage de la *Phys*., IV, 14, 223a5-13, dont le parallèle se trouve dans la *Mét*., Δ, 11, 1018b14-19, que nous allons examiner comme annoncé.

[177] P. Pellegrin apporte la précision suivante concernant les κινήματα et renvoie à Simplicius : « S. (934, 12) explique la différence entre "mouvement en train de se faire" (*kinèsis*) et "mouvement achevé" (*kinèma*) en disant que celui-ci est la limite de celui-là. Le *kinèma* serait l'une des unités minimales de mouvement dont l'enchaînement ferait le mouvement, comme l'enchaînement des dessins fixes fait le dessin animé », p. 311, note 1. S. dit : « ἥ τε γὰρ κίνησις ἔσται συγκειμένη οὐκ ἐκ κινήσεων ἀλλ' ἐκ κινημάτων, τουτέστιν ἐκ τῶν περάτων τῆς κινήσεως, καὶ ἐκ τοῦ κεκινῆσθαι ».

même.

Nous concluons notre lecture du premier passage tiré du chapitre 11 par une remarque sur la corrélation entre le « – » et le « + », comme elle apparaît lorsqu'il s'agit de considérer, non pas l'acte dans sa complétude par rapport au mouvement qui est l'entéléchie du possible comme tel, mais lorsqu'il s'agit de considérer le rapport entre deux actes, exprimé en termes de rapport entre entéléchie première et entéléchie seconde. Il arrive que ce type de rapport implique la corrélation entre un agent en entéléchie seconde et un patient qui se réalise en entéléchie première, sous l'effet de l'agent, tout en étant susceptible lui-même d'entéléchie seconde. C'est le cas de la transmission de la connaissance. Ce procédé consiste dans la « double actualisation »[178] de l'ignorant qui se met à apprendre et du savant qui actualise son savoir à travers l'enseignement, de sorte que l'apprenti et le savant sont ensemble (ἅμα), mais le passage à l'acte est différent pour chacun, et fait intervenir les notions de passé et de futur dont le critère de distinction doit être partagé par tous les deux, afin que la transmission de la connaissance ait lieu. La compréhension de l'existant comme pure présence ne parviendrait pas à inclure le cas de l'interaction entre hommes, comme cette interaction a lieu, par exemple, lors du procédé de la connaissance. Il s'agirait d'un exemple parlant, dans la mesure où le temps, se constituant en tant que présent, est expressif, aussi, de la nécessité humaine de la communication de la connaissance. Nous voulons dire par là que si l'on tient absolument à ramener le temps à l'existant qu'est l'homme, ce qui constitue pour nous tout de même une réduction, il serait plus exact, pensons-nous, de poser la question du temps en termes d'intersubjectivité et non pas en termes de simple subjectivité, ce à quoi nous conduit en dernière instance la réflexion sur la pure présence. Mais en tout cas, ce serait un anachronisme que de poser la question du temps, telle qu'Aristote la pose, en ces termes. Or le problème persiste. Que signifie ἕτερον attribué au νῦν et selon quel critère est-il ἕτερον, de telle sorte que le temps « συμβαίνει πρότερον καὶ ὕστερον ἀεὶ ἕτερος· τὰ γὰρ νῦν ἕτερα » (*Phys.*,

[178] Nous empruntons l'expression à L. Couloubaritsis, quand il décrit le rapport entre moteur et mobile, *La Physique d'Aristote*, p. 288. Le cas de la connaissance est thématisé dans *De An.*, II, 5, 417a25-32, et dans *Phys.*, VIII, 4, 255a33-b5, que nous avons en vue : « Est d'une autre façon savant en puissance celui qui apprend et celui qui a déjà (ἤδη) la connaissance mais n'étudie pas. Mais dans les deux cas, quand sont ensemble (ἅμα) ce qui peut produire et ce qui peut subir, ce qui est en puissance devient parfois en acte : celui qui apprend, à partir de ce qu'il est en puissance, devient autre chose en puissance (car celui qui a la science mais n'étudie pas est d'une certaine façon un savant en puissance, mais pas de la même façon qu'avant (πρίν) d'avoir appris), et lorsqu'il (ὅταν) est ainsi disposé, si rien ne l'en empêche, il sera en acte et étudiera ; sinon il sera (ἔσται) dans l'état contradictoire, c'est-à-dire dans l'ignorance ».

IV, 12, 220b9-10) ? Et nous passons à l'examen de l'extrait suivant.

— Extrait (2) : *Phys.*, IV, 11, 219b26-28

(i) L'« identité spécifique » des maintenant comprise comme « spécificité de fonction »

Comme nous l'avons évoqué, notre second extrait se situe juste après celui que nous venons d'examiner. Aristote met en évidence le caractère du maintenant en tant qu'il est le même (τὸ αὐτό) et en tant qu'il est autre (ἕτερον). Il dit :

> « ὥστε καὶ ἐν τούτοις ὃ μέν ποτε ὂν νῦν ἐστι, τὸ αὐτό (τὸ πρότερον γὰρ καὶ ὕστερόν ἐστι τὸ ἐν κινήσει), τὸ δ' εἶναι ἕτερον (ᾗ ἀριθμητὸν γὰρ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν). »
> « De sorte que concernant les <"maintenant"> aussi, en ce qui fait qu'il y a un <"maintenant">, le "maintenant" est le même (car il est l'antérieur et le postérieur dans le mouvement), alors que son essence est différente (car ce par quoi l'antérieur et le postérieur sont nombrables c'est le "maintenant" » (*Phys.*, IV, 11, 219b26-28, trad. P. Pellegrin)[179].

De manière bien concise et en guise de conclusion (ὥστε) qui découle de la mise en rapport du transporté et du maintenant, Aristote expose la dualité de ce dernier, dans la mesure où son identité se constitue en tant qu'il s'enracine dans la successivité qui structure le mouvement, et dans la mesure où il s'oppose à cette identité en tant qu'il est susceptible d'en être distingué au moyen d'un nombre, recevant ainsi la valeur de signe qui renvoie aux articulations de la structure du mouvement.

Ross caractérise l'identité du maintenant comme identité spécifique. Il écrit : « Aristotle would have done better, it seems, if instead of saying that what is a now is always (specifically)

[179] L'antécédent de τούτοις est l'antérieur et postérieur en tant que deux maintenant nombrables, de la ligne précédente. A. Stevens traduit par « ici aussi », dans sa nouvelle traduction, comme E. Hussey, « here too ». Mais dans sa première traduction A. Stevens rendait le démonstratif par « en ceux-ci aussi ». On ne pourrait pas lire pourtant, comme V. Goldschmidt qui suit Carteron, « dans le domaine du temps », puisqu'auparavant il était question du transporté et du maintenant.

the same but to be now is different, he had said that while the various things that are successively now are numerically different, their being now is specifically the same »[180]. Ross voit dans la structure antéro-postérieure du mouvement le substrat (ὑποκείμενον) du maintenant, qui fonde l'identité de celui-ci en tant que détermination spécifiquement temporelle désignant le présent[181]. Pourtant, la notion d'ὑποκείμενον ne parvient pas à exprimer la relation entre identité et altérité, telle qu'elle se réalise dans le cas du mû et dans le cas du maintenant respectivement. De sorte que dans le cas du maintenant, en particulier, il est difficile de comprendre comment une détermination peut conserver la même valeur, le présent, tout en impliquant l'altérité, étant donné que cette détermination doit caractériser, de manière équivalente, en tant que présent, toutes les étapes du mouvement, assujetties, en tant qu'ὑποκείμενον donc, à la même caractérisation, mais qui, en tant que successives (τὸ προτερον καὶ ὕστερον τὸ ἐν κινήσει), sont autres ? Ross reconnaît la difficulté, et est amené à envisager l'altérité, non pas du point de vue du maintenant, mais du point de vue du mû, lequel, demeurant numériquement un, donne son sens au présent, au fur et à mesure qu'il parcourt les étapes qui constituent son mouvement. Il admet, pourtant, que : « Such an idea may have been before his mind, but it cannot be said to be the doctrine expressed in what he says »[182]. V. Goldschmidt, de son côté, applaudit à l'explication de l'identité des maintenant à titre d'identité spécifique, proposée par Ross, en la considérant comme « parfaitement soutenable », et tente de la repréciser, lui aussi, à partir du mû[183].

---

[180] W. D. Ross, *Aristotle. Physics*, p. 68.

[181] Notons que l'analyse de V. Goldschmidt, *Temps physique…*, p. 49-50, se situe dans le prolongement du commentaire de Ross sur la formule ὅ ποτε ὄν, p. 598, *ad* 219b19-21.

[182] W. D. Ross, *loc. cit.*

[183] V. Goldschmidt écrit : « Le sujet communique son unité au mouvement dont l'avant-après peut alors être doublement qualifié d'identique : en tant que c'est un seul et même mouvement qui en est le substrat ; et, quant à son essence, distincte du mouvement, en tant que chaque instant fait passer à l'acte la potentialité du mobile ». Mais l'auteur fait un pas de plus, car il voit le problème auquel mène l'analyse de Ross, et qui porte finalement sur le critère de la distinction entre l'avant et l'après, en tant qu'elle est opérée à partir de la présence du mobile. Il poursuit : « Cette altérité toujours nouvelle, pointe extrême, à chaque fois, du processus d'actualisation du mobile, correspond assez exactement à ce que W. James appelle le "présent apparent" (*specious présent*). Le rapprochement ne serait pas infirmé du fait que, dans le "dénombrement" de l'avant-après, un seul instant est

Mais en partant du mû, on retombe sur le problème de la circularité de la définition du temps, qui se ramène en dernière analyse au problème du critère à chercher qui permettrait de définir le temps. Ce problème lui-même est corrélé à la difficulté exposée ci-dessus, concernant le critère du sens et de la valeur du présent. Et la difficulté elle-même résulte de l'identification de ce qui est désigné par la formule ὅ ποτε ὄν et l'ὑποκείμενον, et conduit à l'indistinction des deux modes selon lesquels l'altérité s'articule sur l'identité, les deux modes selon lesquels l'identité en tant que telle implique la possibilité d'être autre. Or la formule ὅ ποτε ὄν sert, précisément, à mettre en évidence la distinction entre deux modes d'être autre, celui du mû et celui du maintenant, à l'égard du caractère qui détermine respectivement leur identité, si bien que, plutôt que de se correspondre, ils s'opposent l'un à l'autre.

Cependant, ce qui se dégage de l'analyse de Ross, qui est important pour nous, et comme l'avait discerné V. Goldschmidt, c'est la notion d'identité spécifique, sous le prisme de laquelle peut être considéré le maintenant, non pas dans son rapport à l'actualité du mobile, mais dans la spécificité de sa fonction. Car la spécificité de fonction peut être étendue à une pluralité de maintenant qui se succèdent, dont chacun assume exactement la même fonction, à deux volets, en acte et en puissance, sans, pour autant, se confondre, avec aucun de ses homologues.

En effet, il faut remarquer que le maintenant est caractérisé comme le même (τὸ αὐτό) dans deux cas bien précis : lorsqu'il est envisagé en rapport avec l'antéro-postérieur dans le mouvement ; lorsqu'il est envisagé en rapport avec le temps qu'il unifie. Dans le premier cas, on se situe au niveau de la perception du mouvement et du temps, et non pas au niveau de l'intellection du temps. Rappelons-nous de ce qui a été dit avant l'établissement de la définition : τὸ νῦν αἰσθανώμεθα [...] ὡς πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ἢ ὡς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὑστέρου τινός[184]. Dans le second cas, le maintenant remplit sa fonction d'unificateur du temps en acte[185]. Aussi constatons-nous que là où le maintenant est saisi comme

---

rigoureusement présent, puisqu'il faut faire intervenir, ce qu'A. n'avait pas à exposer ici (il le fera dans les *Parva Naturalia*), la mémoire, laquelle, précisément fait défaut aux dormeurs de la fable », *loc. cit.*

[184] Voir *supra*, p. 158 et p. 172.

[185] La fonction du maintenant en acte et en puissance est thématisée au ch. 13 de la leçon. Comme le signale A. dans sa première traduction Stevens : « […] l'instant est toujours limite, aussi bien quand il relie que quand il divise. Ce qui distingue ces deux fonctions, c'est la puissance et l'acte. Et c'est pourquoi A. conclut, aux lignes <222a>19-20, que les deux fonctions sont les mêmes (comme limites) mais que leur être n'est pas le même (car l'une est toujours en puissance, l'autre en acte) », p. 191, note y. Aussi, nous citons la proposition que nous avons

le même, là nous vivons le mouvement en sa pleine actualité. D'autre part, le maintenant est caractérisé comme autre (ἕτερον) dans deux cas également, et aussi précis que les précédents : lorsqu'il est envisagé en rapport avec la possibilité de nombrer l'antéro-postérieur dans le mouvement ; lorsqu'il est envisagé en rapport avec le temps qu'il peut diviser. Dans le premier cas, on se situe au niveau de l'intellection du temps. Rappelons-nous encore de l'opération noétique (νοήσωμεν) de distinction et de dénombrement des maintenant, qui a permis à l'âme de porter à l'expression le nombre du temps en tant que leur intermédiaire. Dans le second cas, le maintenant endosse la fonction de diviseur du temps en puissance. Aussi constatons-nous que là où le maintenant est saisi comme autre, là est actualisée sa puissance diviseuse qui l'emporte sur l'actualité du mouvement.

Or la compréhension de l'identité spécifique des maintenant à partir de la double fonction qui caractérise tout maintenant, de telle sorte que chaque maintenant soit identifié comme détermination spécifiquement temporelle désignant le présent, permet de rendre compte de sa puissance inhérente d'être autre, alors qu'il sauvegarde son identité en acte en tant que présent, en suivant l'actualité du mouvement en progression et en conditionnant l'unité du temps qui lui correspond[186]. Si l'on comprend l'identité spécifique, que Simplicius avait laissée en suspens, à titre d'spécificité de fonction, on est à même de considérer, dans le cas du maintenant, le mode selon lequel la puissance s'articule sur l'acte, le mode selon lequel l'acte en tant que tel implique

---

particulièrement en vue : « διαιρεῖ δὲ δυνάμει. καὶ ᾗ μὲν τοιοῦτο, αἰεὶ ἕτερον τὸ νῦν, ᾗ δὲ συνδεῖ, αἰεὶ τὸ αὐτό » (222a14-15).

[186] Ross découvre l'idée de l'identité spécifique des maintenant chez S., mais la caractérise comme « boiteuse », p. 601, *ad* 219b28-31. Effectivement, S. pose le problème du rapport entre l'antérieur et le postérieur qui, bien qu'identiques en tant que « maintenant », sont successifs, et leur substrat qui, en tant que tel, devrait être permanent, (ἐπιστάσεως ἄξιον εἶναί μοι δοκεῖ, πῶς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τῷ ὑποκειμένῳ τὸ αὐτό φησιν εἶναι, 724. 27-28). Après une exposition assez détaillée du problème (724. 28-725. 9), S. se limite à la suggestion suivante : « τὰ νῦν ἀλλήλων κατ' οὐδὲν διαφέρει πλὴν τῷ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον εἶναι, ἐπεὶ οὔτε γένει οὔτε εἴδει, ἀλλ' οὔτε ἀριθμῷ, ὥσπερ οὐδὲ μονὰς μονάδος » (725. 10-12) — « les maintenant ne diffèrent en rien l'un de l'autre, sauf par le fait d'être l'un antérieur, l'autre postérieur, parce que <ils ne diffèrent> ni par le genre, ni par l'espèce, ni par le nombre non plus, comme une monade <ne diffère> non plus d'une monade » (nous traduisons). S. confond altérité et différence et se trouve devant une impasse. Mais si l'on comprend l'« identité spécifique » comme « spécificité de fonction », en tant que fonction qui caractérise identiquement tout maintenant, on peut rendre compte de la puissance des maintenant d'être autres, selon l'antérieur et le postérieur qui caractérise les nombres. Pourtant, le problème de la différence, laquelle définit l'altérité, ne peut être posé qu'une fois la notion d'altérité clarifiée.

la puissance. Mais il en ressort alors que le présent comme tel est assujetti, non pas à l'altérité à proprement parler, mais à la possibilité d'être autre, à la possibilité de devenir autre que ce qu'il est.

Il faut pourtant se demander comment une fonction, qui se fonde sur le ralliement entre la puissance et l'acte, peut déterminer la valeur de chaque maintenant-présent, de telle sorte que celui-ci se distingue de ses homologues ? Car même le terme « homologue », que nous avons choisi pour désigner des maintenant qui se succèdent, est expressif de l'oxymoron que le mot « maintenant » recèle, pour autant qu'il s'agit du présent, mais non pas du même, dont on parle. En mettant, provisoirement, entre parenthèses l'orientation du mouvement en progression vers la plénitude de l'acte, on se rend compte que les maintenant diviseurs du temps sont équivalents. Chacun d'eux désigne ce qui est pris à chaque fois comme présent de manière indifférente. Si l'on supprime les parenthèses, étant donné que ces maintenant s'enracinent dans la structure antéro-postérieure du mouvement, le rapport entre les maintenant se réduit à un rapport d'homonymie. Car les maintenant se distinguent l'un de l'autre en tant que nombrables. C'est le nombre prédicable du maintenant qui détermine la valeur qui lui appartient en propre, et qui permet de le distinguer de ses homologues, dans la mesure où ce maintenant-ci conserve la même fonction que ceux-ci. Et la détermination du maintenant par un nombre est inhérente à son être.

Or, alors que la fonction à deux volets est ce qui caractérise le maintenant comme tel, le nombre impliqué par cette fonction, du côté de la puissance, est ce par quoi les maintenant successifs sont autres, en tant qu'ils peuvent être assujettis au dénombrement, de sorte que chacun de ces maintenant est unique. Finalement, le caractère, de type numérique, de chaque maintenant, permet de le distinguer non seulement de ses homologues, mais aussi du mû, car celui-ci est numériquement un, tandis que chaque maintenant se voit attribuer un autre nombre, ainsi que du mouvement, car le mouvement n'est pas un nombre.

Suite à notre lecture de l'extrait (1), on peut mesurer à présent le contraste qui s'établit entre le critère de la définition, (τῷ λόγῳ), — qui oppose le mû à ce qui fait qu'il est un mû —, et le critère de l'être, (τὸ εἶναι), — qui oppose l'unicité du maintenant en tant que nombrable à sa spécificité enracinée dans l'antéro-postérieur du mouvement. R. Brague relève le défi du contraste entre τῷ λόγῳ et τὸ εἶναι, en tant que deux cas distincts d'opposition à l'identité. Il considère le mû du point de vue de sa constitution comme pierre, et remarque : « Pour la pierre qui se déplace, ce qu'étant elle est ce qui se déplace pourrait certes être *constaté* par le *logos*. Mais il n'est pas *constitué* par lui. La pierre a une consistance propre indépendamment du *logos* qui tient le compte de sa trajectoire et lui attribue la présence en tel

endroit à tel moment ; elle ne s'épuise pas dans la détermination qui fait qu'elle est en mouvement. Il est donc possible de distinguer ce qu'étant elle est en mouvement d'une part, et d'autre part le *logos* (220a8). Dans les autres cas, en revanche, là où l'*einai* s'oppose à "ce qu'étant le maintenant est le maintenant" nous sommes entièrement dans l'élément du *logos*. L'OPO est tout autant de nature "logique" que l'*einai*, et l'opposition est à situer à l'intérieur même de la sphère "logique" »[187].

En partant de la distinction opérée à la lumière de *Phys*., III, 1, entre les deux manières de définir le mû, en tant que corps, et en tant qu'actualisation de ce qui est possible pour ce corps, on assiste à présent, dans le cas du maintenant, à l'éventualité d'un détachement de celui-ci d'un substrat entendu comme réalité physique corporelle. Car la puissance est puissance d'un corps, alors que le maintenant est lui-même le porteur de sa propre puissance d'être autre, en tant que nombrable, et ne s'attache au corps que par le biais du mouvement, lequel, à son tour, est l'expression de la distinction première entre être tel et pouvoir être autre. De sorte qu'en acte le maintenant se rallie au pouvoir être autre, et ce n'est qu'en puissance, en tant que nombrable, qu'il se rallie à la résolution du mouvement, qu'exprime le fait d'être tel. Mais s'il en est ainsi, la valeur et le sens de chaque maintenant en tant qu'unique, ne sont, et ne peuvent être, déterminés, qu'à l'aide du dénombrement, si bien que le nombre assigné au maintenant doit assumer un statut non seulement quantitatif, mais aussi qualitatif. Parce que l'acte d'être tel est la réalisation de la qualification finale du corps doué de mouvement, et le nombre dont le maintenant est porteur fait signe vers cet acte de qualification. L'acte se trouve ainsi, déterminé temporellement, ce qui fait intervenir les notions de simultané, d'antérieur, et de postérieur. Mais alors, la distinction entre un maintenant-nombrable-antérieur et un maintenant-nombrable-postérieur, en tant que maintenant-passé et maintenant-futur, ne peut avoir lieu que sur la base du maintenant de la simultanéité d'une pluralité d'actes[188], laquelle, comme on l'a

[187] À propos du terme « logique » R. Brague précise : « Je nomme ainsi ce qui ressortit au *logos*, et nullement, comme on l'aura compris, ce que l'on entend à l'accoutumée par là, c'est-à-dire une certaine formalisation de ce *logos* », « Sur la formule… », p. 125-126, et note 48.

[188] Nous avons repéré une référence possible à la simultanéité saisie à partir du maintenant dans la phrase du ch. 11 où l'expression insolite ὅ ποτ' ἦν figure : « Et comme le mouvement est sans cesse autre, de même en est-il du temps, bien que tout temps simultané soit le même (en effet ce qui fait qu'il y avait un "maintenant" est le même, mais son essence est différente) », (219b9-11). P. Pellegrin commente : « Deux mouvements simultanés, même s'ils n'ont aucun rapport (un transport à Athènes et une altération à Corinthe, pour reprendre l'exemple de S.), sont mesurés par le même temps. De même, abstraitement (c'est un peu ici le sens de l'expression ὅ ποτ' ἦν),

vu au §7, présuppose l'acception d'une norme qui rend possible la comparaison entre actes, déterminés alors temporellement de façon absolue, c'est-à-dire irréversible. Nous reposons alors la question du critère qui détermine non seulement l'unicité, mais aussi l'universalité du maintenant-nombrable, en vue d'établir l'irréversibilité du nombre du temps. Mais nous comprenons que si le nombre du maintenant possède un statut qualitatif, ce n'est que parce que l'assignation de ce nombre se fait conformément à ce critère, lequel est au fondement aussi bien de l'irréversibilité du nombre du temps que de la différence des maintenant.

---

l'instant dans lequel se produisent deux événements sans rapport (Goldschmidt ([1982], p. 41) cite le passage de la *Poétique* 23, 1459a21 où A. donne l'exemple de la bataille de Salamine et de la bataille des Carthaginois en Sicile) est le même, mais l'instant de l'un des événements est différent dans son être de l'instant de l'autre (car ce n'est pas la même chose d'être un instant dans la bataille de Salamine et d'être un instant dans la bataille de Sicile) », p. 253, note 3. Nous sommes d'accord avec l'analyse de l'expression ὅ ποτ' ἦν, — pour autant que la simultanéité n'implique pas nécessairement d'opération effective de dénombrement, tandis que l'antéro-postérieur temporel nombrable présuppose la simultanéité. Cependant, nous ne pouvons pas adhérer à l'explication de l'ἕτερον proposée par V. Goldschmidt. Car, outre le fait que toute la construction, ὅ ποτ' ἦν, τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον, est considérée comme problématique par R. Brague, nous ne voyons guère comment cette explication est justifiée par le texte, d'autant plus que juste après est dit : « or le "maintenant" mesure le temps, en tant qu'il délimite un antérieur et un postérieur » (b11-12). D'autre part, le texte de la *Poétique* ne comporte aucune référence au νῦν. En revanche, A. oppose la tragédie, qui traite d'une action unique à une fin unique (περὶ μίαν πρᾶξιν ὅλην καὶ τελείαν), au récit historique, qui traite d'une période durant laquelle diverses actions ont eu lieu (ἑνὸς χρόνου, ὅσα ἐν τούτῳ συνέβη). Il dit que la fin de chacune de ces actions est aussi distincte que ces actions mêmes. De la même manière, d'autres actions surviennent l'une après l'autre sans qu'elles aient une fin commune. Il dit : « ὥσπερ γὰρ κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους ἥ τ' ἐν Σαλαμῖνι ἐγένετο ναυμαχία καὶ ἡ ἐν Σικελίᾳ Καρχηδονίων μάχη οὐδὲν πρὸς τὸ αὐτὸ συντείνουσαι τέλος, οὕτω καὶ ἐν τοῖς ἐφεξῆς χρόνοις ἐνίοτε γίνεται θάτερον μετὰ θάτερον, ἐξ ὧν ἓν οὐδὲν γίνεται τέλος » (*Poét.*, 23, 1459a21-28). Lorsque V. Goldschmidt se penche sur ce texte, dans le cadre de son étude sur le temps tragique, il commente : « Or le temps est le "nombre du mouvement" et, en l'espèce, les saisons (auxquelles leur périodicité assure une identité spécifique) sont le nombre du mouvement solaire, et non pas des actions militaires auxquelles elles ne peuvent fournir qu'un nombre (et un cadre) artificiel, c'est-à-dire "par accident" », *op. cit.*, p. 346. Nous avons le sentiment que le texte de la *Poétique*, plutôt que d'infirmer, viendrait corroborer notre propos sur la simultanéité comme le critère de la distinction entre l'antérieur et le postérieur, de façon absolue, dans la mesure où la notion de simultanéité présuppose la référence à une norme qui fonde son absoluité et rend possible la distinction. Par ailleurs, les adverbes temporels thématisés au ch. 13, — ποτε, ἤδη, ἄρτι, πάλαι, ἐξαίφνης —, tirent leur sens de leur rapport au νῦν, de sorte que celui-ci peut être compris à titre de maintenant de la simultanéité.

(ii) Le sens de l'indivisibilité d'après le *De Anima*, III, 6

L'extrait (2), comme il arrive souvent chez Aristote, dans toute sa concision, en dit long. La première moitié de la phrase permet de mettre en relief l'indivisibilité entendue de deux façons. Selon la première acception, l'indivisibilité caractérise le maintenant. Selon la seconde acception, l'indivisibilité peut caractériser le mouvement, structuré par ce qui est désigné comme antérieur et postérieur, lesquels font office de limites. Une première question est celle de savoir si l'indivisibilité comme telle implique l'irréversibilité ou, à tout le moins, si ce qui est indivisible est porteur d'une direction ? Une seconde question est celle de savoir comment le maintenant, en tant qu'un et le même, peut se rapporter à ce qui est deux, en tant que le mouvement est succession, et en tant que l'identité du maintenant se constitue dans cette succession même ? La seconde moitié de la phrase répond, en partie, à la seconde question. Les limites successives du mouvement sont nombrables. Mais alors, chacun de ces maintenant-limites doit être porteur en puissance d'un nombre à chaque fois autre, bien qu'ils assument tous la même fonction, en tant qu'actes d'unification et puissances de division du temps. Aussi, qui est-ce qui nombre ?

Partons encore une fois de l'indication qui nous paraît être la plus certaine, celle qui concerne l'indivisibilité en vue de mettre en évidence son sens originel, valable aussi bien pour le maintenant, qui n'est pas une quantité, que pour le mouvement, et, en conséquence, le temps, qui, en tant que quantités, sont continus. Mais pour ce faire, nous sommes obligés de quitter temporairement le traité de la *Physique* pour nous reporter à un autre traité de physique qui est celui du *De Anima*. Car Aristote thématise au livre III, 6, le cas de l'intellection des indivisibles. Pour éviter une confusion, il ne faut pas oublier que la première moitié de l'extrait (2) nous situe au niveau de la perception du maintenant et du mouvement, et non pas au niveau de l'intellection du temps. D'autre part, dans le *De Anima*, III, 6, Aristote ne se réfère pas explicitement au maintenant[189]. Il distingue, pourtant, entre les indivisibles selon la forme et

[189] On y relève une référence indirecte au maintenant. Il dit : « Même dans ceux-ci (κἀν τούτοις, *i. e.* ᾧ νοεῖ καὶ ἐν ᾧ χρόνῳ), en effet, il y a quelque chose d'indivisible, mais aussi sans doute de non séparé, qui fait l'unité du temps ainsi que de la grandeur. Et cela se trouve de la même manière dans chaque continu, aussi bien dans le temps que dans la longueur. Le point à son tour, aussi bien que toute division et tout ce qui est indivisible de cette façon, se manifeste de la même manière que la privation (δηλοῦται ὥσπερ ἡ στέρησις) », (*De An.*, III, 6, 430b17-21, trad. E. Berti). Nous avons vu que la perception du temps et du mouvement se fait au moyen de la perception du maintenant, et implique la négation du continu (ἀπόφασις). Quant à l'intellection, E. Berti observe que les indivisibles en acte et en puissance, comme le point, « sont pensés de la même manière que la privation, c'est-à-

ceux selon la quantité, ainsi qu'entre deux acceptions de l'indivisibilité. Or ce sont les indivisibles selon la quantité, ainsi que les deux acceptions de l'indivisibilité, qui nous importent, d'autant plus que les deux acceptions de l'indivisibilité introduisent l'examen de l'intellection des indivisibles selon la quantité. Aristote dit :

> « τὸ δ' ἀδιαίρετον ἐπεὶ διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἔνεργείᾳ, οὐθὲν κωλύει νοεῖν τὸ ἀδιαίρετον, ὅταν νοῇ τὸ μῆκος (ἀδιαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ), καὶ ἐν χρόνῳ ἀδιαιρέτῳ· ὁμοίως γὰρ ὁ χρόνος διαιρετὸς καὶ ἀδιαίρετος τῷ μήκει. οὔκουν ἔστιν εἰπεῖν ἐν τῷ ἡμίσει τί ἐννοεῖ ἑκατέρῳ· οὐ γάρ ἐστιν, ἂν μὴ διαιρεθῇ, ἀλλ' ἢ δυνάμει. χωρὶς δ' ἑκάτερον νοῶν τῶν ἡμίσεων διαιρεῖ καὶ τὸν χρόνον ἅμα· τότε δ' οἱονεὶ μήκη. εἰ δ' ὡς ἐξ ἀμφοῖν, καὶ ἐν τῷ χρόνῳ τῷ ἐπ' ἀμφοῖν » (éd. Biehl-Apelt).
>
> « Puisque l'indivisible a deux significations, l'une en puissance et l'autre en acte, rien n'empêche de penser l'indivisible lorsqu'on pense la longueur (car elle est indivisible en acte), et ce, dans un temps indivisible. En effet, le temps est divisible

---

dire au moyen d'autre chose, ce qui confirme encore une fois que, même dans ce cas, l'intellection n'est pas une intuition immédiate et simple », « Reconsidérations sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote. *De anima*, III, 6 », in : *Corps et Âme. Études sur le* De Anima *d'Aristote*, dir. G. Romeyer-Dherbey, éd. C. Viano, Paris, Vrin, 2019, p. 396-399. Bodéüs commente le terme de privation (στέρησις) : « Le point et l'unité, […], se connaissent négativement, comme les privations : par la négation même de la divisibilité », p. 233, note 2. Tricot signale l'ambiguïté du terme de privation, équivalent à la négation, et renvoie à Bonitz qui indique : « In explicandis summis principiis rerum naturae et generationis Ar notione *στερήσεως* ita utitur, ut inde ambigua eius inter affirmationem et negationem natura appareat » (700a17-18). Aussi, Bonitz (699b36-42) relève le passage de *Mét.*, Δ, 22, 1022b31-33, où la privation (στέρησις), la négation (ἀπόφασις), et l'abstraction (ἀφαίρεσις), sont prises comme équivalentes : « ἔτι ἡ βιαία ἑκάστου ἀφαίρεσις στέρησις λέγεται. καὶ ὁσαχῶς δὲ αἱ ἀπὸ τοῦ α ἀποφάσεις λέγονται, τοσαυταχῶς καὶ αἱ στερήσεις λέγονται. » — « En outre, on appelle privation la suppression violente de chaque chose. Par ailleurs, toutes les façons d'entendre ce qu'on nie à l'aide du préfixe "a-" sont des façons de dire la privation » (trad. Bodéüs-Stevens). Il est à remarquer que Tricot et Duminil-Jaulin, comme Bodéüs-Stevens, traduisent ἀφαίρεσις par « suppression violente », comprise alors comme le résultat d'une opération, celle de supprimer. Ross traduit par « removal », T. I, p. 337 *ad* 1022b31. On est d'accord avec Ross et nous comprenons ἀφαίρεσις comme l'action d'ôter ou d'enlever. Enfin, la relation entre la privation, la négation, et la soustraction, — en reprenant la traduction de J. J. Cleary qui rend ἀφαίρεσις par « subtraction » — permet de mettre en relief l'affinité entre la perception, et l'intellection des indivisibles, tels que le maintenant et le temps, dans la mesure où tous les deux impliquent, quoique d'une façon différente, privation et négation, qui se lient à la soustraction.

et indivisible de la même manière que la longueur. Il n'est pas, donc, possible de dire ce qu'[il] pensait dans chaque moitié [du temps], car cela n'existe pas, s'il n'a pas été divisé, sauf en puissance. Mais en pensant chaque moitié séparément, [l'intellect] divise aussi, par là même, le temps, et dans ce cas c'est comme si [les deux moitiés] étaient des longueurs (je lis avec Ross : τότε δ' οἱονεὶ μήκη). S'il pense, au contraire, [la longueur] comme formée des deux [moitiés], il la pense aussi dans le temps qui embrasse les deux [moitiés] » (*De An.*, III, 6, 430b6-14, trad. E. Berti)[190].

M. Fattal, dans son étude par laquelle il répond à celle d'E. Berti sur l'intellection des indivisibles, problématise le sens originel du terme ἀδιαίρετον, sous-jacent à ses deux acceptions, précisées par référence à la distinction acte/puissance. Comme il écrit : « La traduction de l'adjectif ἀδιαίρετον par "indivisible" a posé un problème aux commentateurs anglais. L'adjectif indivisible indique qu'une chose est *susceptible* de ne pas être divisée. Or Aristote, dans l'exemple qu'il donne de la longueur, affirme que celle-ci est un "indivisible en acte" (III, 6, 430b8), c'est-à-dire un indivisible qui n'est pas seulement *susceptible* ou *capable* de ne pas être divisé, mais qui n'est *effectivement* pas divisé. C'est pour cette raison que Hamelyn, suivi par Berti, préfère traduire ἀδιαίρετον par "non-divisé" (*undivided*). Ross refuse les traductions de indivisible et de non-divisé et propose celle de *unitary*. *Unitary*, selon le *Oxford Dictionnary*, désigne l'unité à partir de laquelle on procède, une sorte de base, de point de départ. D. W. Hamelyn entendait également le mot de *undivided* dans ce sens : "The undivided objects in question are the ultimate objects of thought (corresponding to basic concepts […])". Ces deux commentateurs ont bien vu que le terme d'ἀδιαίρετον se rapporte à l'*unité*, c'est-à-dire à une sorte d'objet premier de la pensée ou à un concept fondamental à partir duquel la pensée est possible »[191]. M. Fattal et E. Berti sont d'accord sur ce point. Comme

[190] E. Berti, *op. cit.*, p. 394. L'étude reprécise, sans en modifier la conclusion finale, les arguments développés dans « The Intellection of "Indivisibles" according to Aristotle, *De Anima* III. 6 », in : *Aristotle on Mind and the Senses*, ed. A. C. Lloyd-G. E. L. Owen, Cambridge, 1978, p. 140-163.

[191] M. Fattal, « L'intellection des indivisibles dans le *De Anima* (III, 6) d'Aristote. Lectures arabes et modernes », in : *Corps et Âme*, p. 424-425. Il se réfère à l'étude de Berti [1978], p. 144. La distinction acte/puissance, appliquée à la notion d'indivisible, a donné lieu à des commentaires très divergents. D'après Bodéüs : « La difficulté est résolue par la distinction de l'indivisible potentiel (qui est d'ordre sensible : une longueur effectivement divisible) et de l'indivisible effectif, qui n'est que potentiellement divisible (à l'infini d'ailleurs et constitue l'intelligible

le précise E. Berti en commentant l'extrait cité du *De Anima*, « les indivisibles peuvent être ainsi même seulement en acte, tout en étant divisibles en puissance », si bien que « l'instant, qui est par rapport au temps l'analogue du point par rapport à la ligne, est indivisible non seulement en acte, mais aussi en puissance »[192]. Ainsi, l'indivisibilité est révélatrice de l'unité qui caractérise aussi bien ce qui est indivisible seulement en acte, telle une quantité de temps, et nécessairement de mouvement, que ce qui est indivisible en acte et en puissance, tel le maintenant.

Faisons une digression, et indiquons que la divergence entre les interprétations de M. Fattal et d'E. Berti porte plus particulièrement sur la manière dont l'intellection se réalise, si ou non elle implique la temporalité. Pour M. Fattal, l'intellection est « *une sorte d'intuition de l'existence et même de l'essence des indivisibles* »[193], c'est-à-dire une connaissance immédiate de ces entités. À l'opposé, E. Berti soutient : « It is rather one that presupposes a process of research, which has as its point of departure experience, does have a temporal duration, and can be more or less difficult and laborious, according to whether it has as its objects mathematical, physical or metaphysical essences »[194], — position qu'il réitère dans les « Reconsidérations ».

Bien que dans le *De Anima* Aristote se focalise sur l'intellection de la longueur, et non pas sur l'intellection du temps, il n'en demeure pas moins que l'analyse d'E. Berti sur la temporalité qu'implique l'intellection, se voit justifiée dans le cas de l'intellection du temps, laquelle implique le dénombrement des maintenant en vue du calcul de la durée et de la vitesse du mouvement. Le passage qui précède la définition du temps permet justement de rendre compte des étapes de l'opération intellective, lesquelles s'enchaînent pourtant de façon continue.

---

continu des mathématiques) », p. 231, note 5. D'après Tricot : « Ces continus, la ligne par exemple, sont, en effet, *essentiellement* divisibles en puissance à l'infini (l'indivisibilité en puissance, la seule qui soit absolue, caractérisant seulement les formes spécifiques, dont A. parlera plus loin), mais indivisibles en acte *par accident*, par le fait qu'ils sont perçus dans un temps et une opération mentale également indivisibles », p. 213, note 1. Derrière cette divergence on discerne un embarras qui proviendrait d'une compréhension inadéquate de l'ἀδιαίρετον comme ce qui *ne peut pas* être divisé. Le commentaire de Bodéüs paraît se rapprocher de l'analyse Fattal-Berti, mais le propos n'est pas très clair. Aussi, Ross avoue que même « "unitary" is ambiguous, meaning either "indivisible" or "undivided" », *De Anima*, Oxford, 1961, p. 299.

[192] E. Berti, « Reconsidérations… », p. 394 et p. 395.

[193] M. Fattal, *op. cit.*, p. 435.

[194] E. Berti, « The Intellection… », p. 158.

Aussi, au sujet de l'intellection de la longueur, E. Berti remarque : « Dans ce temps, l'intellect ne pense pas autre chose, il pense toujours la même chose, il la pense même dans chacune des nombreux instants dont ce temps est formé, parce que, comme Aristote le dit ailleurs, la pensée n'est pas un mouvement, mais une activité continue, de manière qu'on peut dire "dans le même temps on pense et on a pensé" (ἅμα νοεῖ καὶ νενόηκεν). Mais cela ne signifie pas que le temps en question est un instant, parce qu'il est indivisible en acte, mais divisible en puissance »[195].

La communauté de caractère (ὁμοίως) que présentent la longueur et le temps, en tant que continus et indivisibles en acte, et qui supplée à leur différence, ou plutôt la voile, pour autant que la longueur est permanente, tandis que le temps impermanent, permet à Aristote de mettre en évidence le temps inhérent à l'intellection, déterminé en fonction de ce qui est pensé. Ce temps est une unité de temps, comprise alors comme durée ininterrompue de l'intellection. Mais Aristote embrasse d'un seul regard deux problèmes, celui du temps de l'intellection, en partant de l'intellection de la longueur, et celui de l'intellection du temps, quand il dit qu'« en pensant chaque moitié séparément [l'intellect] divise aussi, par là même (ἅμα), le temps » (l. 430b12). Si l'on met en relation l'enquête du *De Anima*, portant sur le temps de l'intellection, en tant que continu, indivisible en acte, et divisible en puissance, comme la longueur, et l'enquête de la leçon, portant sur l'intellection du temps, fondée alors dans la perception du mouvement, aussi impermanent que le temps, on s'aperçoit du questionnement qui y est impliqué, bien qu'Aristote ne l'explicite pas, que l'intellection du temps présuppose le temps de l'intellection[196]. Cette

[195] E. Berti, « Reconsidérations… », p. 396.

[196] En nous exprimant ainsi, nous reprenons une remarque de P. Ricœur sur la problématique husserlienne du temps : « Que la perception de la durée ne cesse de présupposer la durée de la perception n'a pas paru à Husserl plus embarrassant que la condition générale à laquelle est soumise toute la phénoménologie, y compris celle de la perception, à savoir que, sans familiarité préalable avec le monde objectif, la réduction elle-même serait privée de tout point d'appui », *Temps et récit. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 48. Bien que nous différenciions chez A. le niveau perceptif du niveau intellectif, ce que P. Ricœur dit de la perception de la durée vaut également pour l'analyse aristotélicienne de la perception du temps, laquelle implique la perception d'un changement. Aussi, la perception se rallie à l'intellection, en tant qu'elle est, comme le dit R. Brague dans *Aristote et la question du monde*, p. 349, « orientée vers le *noûs* ». Parallèlement, pour le système aristotélicien d'explication du monde, le problème husserlien du rapport entre le monde objectif et la vie de la conscience ne se pose pas. Comme le dit R. Brague : « Si l'âme reproduit la structure de la nature tout entière, c'est moins parce qu'elle est une partie de la nature comme totalité que parce qu'elle est le *lieu* où la nature apparaît comme telle, ou peut-être, parce qu'elle est, comme intellect, présente dans une partie de la nature (l'homme) qui n'est pas une partie parmi d'autres, mais

digression prépare la réponse à notre dernière question, « qui est-ce qui nombre ? ».

Mais revenons aux deux acceptions de l'indivisibilité, et à son sens originel qui sous-tend la distinction entre ces acceptions, en vue de voir comment l'indivisibilité, au sens de l'unité, caractérise le maintenant et le mouvement respectivement, comme ils sont mis en rapport dans *Physique,* IV, 11, extrait (2). Quant au maintenant en tant qu'indivisible en acte et en puissance, on peut dire que son unité est une unité de fait et de droit. En termes de *Métaphysique*, I, 1, le maintenant est un « indivisible absolu » (πάντῃ ἀδιαίρετον, l. 1053a1). En revanche, l'unité du temps, en tant qu'il est indivisible en acte et divisible en puissance, est une unité de fait. Or la question se pose encore ici sur le critère selon lequel le temps doit être délimité, et qui permet d'établir son unité de fait.

À ce propos, il faut remarquer que dans le *De Anima* l'indivisibilité du temps est réglée sur la délimitation de la longueur, et Aristote omet toute référence à l'indivisibilité du mouvement. Ce qui peut être expliqué par le fait qu'il n'y a pas d'intellection, à proprement parler, du mouvement. Il y a perception du mouvement, comme il y a perception du temps, en tant que perception d'une certaine durée et d'une certaine vitesse, — dans le cas du repos, qui est privation de mouvement et non pas immobilité, on parlerait d'une vitesse nulle[197]. Mais nous

---

le lieu où se concentre le tout », *op. cit.*, p. 351. C'est peut-être pour cette raison que le fait, que la perception/intellection du temps présuppose le temps de la perception/intellection, ne paraît pas embarrasser A.

[197] On se reporte à *Phys.*, IV, 12, 221b7-20, où A. signale que le temps mesure non seulement le mouvement mais aussi le repos des corps mobiles qui sont ainsi dans le temps : « D'autre part, puisque le temps est mesure du mouvement (μέτρον κινήσεως), il sera aussi mesure du repos par accident (ἠρεμίας μέτρον [κατὰ συμβεβηκός], car tout repos est dans le temps. En effet, si ce qui est dans le mouvement est nécessairement mû, il n'en va pas de même pour ce qui est dans le temps, car le temps n'est pas mouvement mais nombre du mouvement et, dans le nombre du mouvement peut se trouver aussi ce qui est en repos (ἐν ἀριθμῷ δὲ κινήσεως ἐνδέχεται εἶναι καὶ τὸ ἠρεμοῦν). En effet, tout ce qui est immobile n'est pas en repos, mais bien ce qui a été privé de mouvement, étant par nature susceptible d'être mû (τὸ ἐστερημένον κινήσεως πεφυκὸς δὲ κινεῖσθαι), comme on l'a dit précédemment. D'autre part, être dans un nombre signifie qu'il existe un certain nombre de la chose et que l'être de celle-ci est mesuré par le nombre dans lequel elle est, de sorte que, si c'est dans le temps, ce sera par le temps. Et le temps mesurera ce qui est mû et ce qui est en repos, l'un en tant que mû, l'autre en tant qu'en repos (ᾗ τὸ μὲν κινούμενον τὸ δὲ ἠρεμοῦν), car il mesurera de quelle quantité est leur mouvement et leur repos (τὴν γὰρ κίνησιν αὐτῶν μετρήσει καὶ τὴν ἠρεμίαν, πόση τις). Par conséquent, ce qui est mû ne sera pas mesurable absolument par le temps (τὸ κινούμενον οὐχ ἁπλῶς ἔσται μετρητὸν ὑπὸ χρόνου), en tant qu'il est une certaine quantité (ᾗ ποσόν τί ἐστιν), mais en tant que son mouvement est d'une certaine quantité (ἀλλ' ᾗ ἡ κίνησις αὐτοῦ ποσή). » On doit faire deux remarques à propos de ce texte. La première concerne l'expression κατὰ συμβεβηκός, en b8, supprimée par Ross, et à sa suite, par Pellegrin, « car le mouvement et le repos

comprenons que le mouvement, ou sa privation, tant qu'ils sont en cours, sont perçus, non pas pensés, d'où l'omission du mouvement de l'étude sur l'intellection des indivisibles. Ce qui est effectivement pensé, c'est l'aspect du mouvement *par où* celui-ci est quantifié, et le temps est cet aspect. Ainsi, l'intellection, trouvant son appui dans la perception révélatrice du mouvement, exige que celui-ci soit constitué en une unité déterminée, si bien que le γεγονέναι du mouvement, le mouvement en tant qu'accompli, conditionne sa connaissance scientifique[198]. Or le temps, en tant que l'expression mathématique de l'unité du mouvement, ouvre la voie à intellection. Mais la continuité du mouvement, en tant que réactualisation uniforme et ininterrompue de la puissance de se mouvoir, se révèle déjà dans la perception, étant donné que le mouvement est un sensible commun.

D'autre part, en considérant le mouvement dans son unité, on se rend compte que l'indivisibilité qui le caractérise tantôt implique sa divisibilité en puissance, tantôt est comprise (ὑποτίθενται) en un sens absolu, selon lequel le mouvement est indivisible en acte et en puissance.

L'unité du mouvement, selon la première acception de l'indivisibilité, est problématisée dans la *Physique*, notamment aux livres V et VI. Au chapitre 4 du livre V par exemple, Aristote nous dit que les critères qui déterminent l'unité du mouvement, sont, outre sa continuité, le genre (γένει), l'espèce (εἴδει), la substance (τῇ οὐσία), le fait d'être numériquement un (τῷ ἀριθμῷ), le lieu (ἐν τόπῳ), et le temps (ἐν χρόνῳ). Et il poursuit sa recherche au livre VI, en mettant en évidence les conditions de division du mouvement sur la base de sa continuité.

L'unité du mouvement, selon la seconde acception de l'indivisibilité, est problématisée dans la *Métaphysique*, notamment au livre I, chapitre 1, où Aristote met en évidence l'unité de mesure du mouvement, en précisant qu'en ce cas, on imite (μιμοῦνται) l'exactitude

---

appartiennent à la définition des étants naturels », comme le dit P. Pellegrin, tout en signalant que S. « soutient la lecture traditionnelle en disant que le temps mesure par accident le repos parce que celui-ci est privation de mouvement », p. 261, note 1. L'explication de S. nous paraît légitime. Aussi, A. Stevens conserve l'expression et en donne une explication proche de celle de S., p. 217, note 1. D'autre part, on remarque encore une fois la distinction qu'A. opère entre le corps, compris comme « une certaine quantité », et ses états que sont le mouvement et le repos. Si bien que le temps, étant immédiatement lié au mouvement et à sa privation, se lie au corps en vertu de leur médiation.

[198] Nous avons plus particulièrement en vue la phrase de *Phys*., IV, 11, 219a7-8 : « ἀλλὰ μὴν καὶ ὅταν γε χρόνος δοκῇ γεγονέναι τις, ἅμα καὶ κίνησίς τις δοκεῖ γεγονέναι ». Cf. aussi p. 124, et p. 109, note 108, de la présente étude.

(ἀκριβέστατον) de l'unité numérique (μονάδα), de laquelle on ne peut rien retrancher et à laquelle on ne peut rien ajouter[199], laquelle est donc indivisible en acte et en puissance. En effet, plus l'unité de mesure est grande, moins elle est précise, car un ajout ou un retrait modique passerait inaperçu. St Thomas commente : « Les hommes mesurent également le mouvement à l'aide d'"un mouvement simple", c'est-à-dire uniforme et assez rapide pour prendre un minimum de temps (*minimum de tempore*). C'est un tel principe qui sert de mesure astronomique, à savoir le mouvement "du premier Ciel", qui est diurne, régulier et le plus rapide ; il sert à évaluer et à étalonner tous les autres mouvements (*ad quem iudicant et mensurant omnes alios motus*) »[200].

St Thomas explicite la simplicité de ce mouvement à partir du temps, mais on peut suggérer que la simplicité exprime aussi le fait que sa progression n'est pas soumise à l'accident, et il se reproduit ainsi constamment. D'autre part, étant donné que l'unité de mesure est le principe de connaissance du mesuré, et que le temps est le nombre qui rend possible la constitution de ce mouvement en unité de mesure, on peut comprendre que le temps se situe au fondement de la connaissance scientifique de ce mouvement même, ce qui s'accorderait avec l'analyse sur l'intellection des indivisibles, mais aussi qui complèterait l'analyse d'A. Stevens sur le sens de ἀριθμός γνωριμώτατος de la *Physique*, en tant que le nombre le plus connu en soi. Finalement, le lien que le commentaire de St Thomas met en évidence, entre le temps minimal (ὀλίγιστον χρόνον), et la constitution de l'unité de mesure en principe de connaissance (ὅταν εἰδῶσι διὰ τούτου τοῦ μέτρου), nous incite à penser à un temps minimal qui existe effectivement, si l'on ose dire indivisible en acte et en puissance, et qui est présupposé par tout mouvement particulier. C'est peut-être là une raison pour laquelle Aristote insiste au livre VI, chapitre 5, de la *Physique* qu'il y a un moment premier (πρῶτον) où le changement s'achève, mais il n'y a pas de moment où il commence. Et cette observation nous mène à poser la question de l'éternité du mouvement, et plus précisément de l'infinité des reproductions passées d'un même mouvement, dont chacune constitue une unité, et est désignée par un nombre aussi unique que chacune est différente.

---

[199] Cf. les textes cités, §4, p. 100, et §8, p. 160.

[200] St Thomas d'Aquin, *In libros Metaphysicorum*, n° 1947, trad. G.-F. Delaporte, Vol. II, éd. l'Harmattan, Paris, 2012.

(iii) L'indivisibilité du mouvement comme écart et l'indivisibilité du maintenant comme unité nombrable. Retour à la *Physique*, IV, 11, 219b26-28

Sous l'éclairage du *De Anima*, III, 6, sur le sens de l'indivisibilité, complété par le retour à la *Métaphysique*, I, 1, sur la constitution de l'unité, nous pouvons reconsidérer l'extrait (2) de la *Physique* qui nous occupe, et revenir à la question si ce qui est indivisible est aussi orienté. Dans la *Physique*, nous avons affaire à deux types d'indivisibilité, celle du maintenant et celle du mouvement, qui sont mis en rapport à raison de l'unité que l'indivisibilité de chacun présente. Quant au mouvement, Aristote ne fait aucune référence à une unité de mesure, à plus forte raison qu'avec le mouvement on se situe au niveau perceptif, ni à la reproduction d'un mouvement, ce qui nous permettrait de fonder la notion de passé et ainsi de direction temporelle irréversible. Mais il vient de nous parler d'un mouvement particulier, celui de Coriscos qui, en tant que mû, nous aide à reconnaître l'antérieur et postérieur dans le mouvement, et qui, en tant qu'un, conditionne l'unité du mouvement, comprise comme indivisibilité en acte et dont le corrélat est la divisibilité en puissance. Or l'indivisibilité en acte du mouvement suppose l'écart entre l'antérieur et le postérieur, qui ne sauraient être que ses limites possibles[201]. Le mouvement s'avère être « direction vers… », pour autant que la direction implique un écart entre deux limites, et l'achèvement du mouvement, c'est la réalisation de ce à quoi son porteur vise, si bien que les deux limites se différencient l'une de l'autre par le fait que la seconde marque la réalisation de ce qui est visé, tandis que la première en est la privation. Ainsi, l'écart est expressif de la différence entre deux conditions qui caractérisent successivement le mobile, qui se trouve alors déterminé localement, quantitativement, qualitativement, ou bien substantiellement, et peut éventuellement être traduit en termes quantitatives de durée, laquelle sépare ses deux conditions, mais donne aussi lieu à la distinction entre passé et présent, et, présent et futur. Autrement dit, c'est le caractère qualitatif de l'écart qui fonde le sens du nombre du temps comme passé et futur.

On arrive, progressivement, à mettre en relief la direction inhérente au mouvement en tant qu'entéléchie du possible, et en tant qu'indivisible en acte. Mais nous n'avons pas établi l'irréversibilité. Car pour établir l'irréversibilité temporelle de façon absolue, il faut envisager

[201] Heidegger, dans son interprétation de la leçon, nomme « écart » (*Erstreckung*) la structure du mouvement ἔκ τινος εἴς τι, laquelle fonde la continuité de celui-ci de façon *apriorique*, comme on le verra au Chapitre IV. Mais ici nous faisons abstraction de la lecture heideggérienne et nous essayons de comprendre la notion d'écart à partir de l'indivisibilité en acte du mouvement.

ou bien plusieurs mouvements comparés par référence à une norme, ou bien un seul mouvement qui se reproduit uniformément sans cesse. Et au chapitre 11 Aristote ne se réfère ni à une pluralité de mouvements ni à une unité de mesure. Par ailleurs, la référence à la simultanéité dans ce chapitre demeure très ambigüe. À partir du chapitre 12, pourtant, Aristote met peu à peu en évidence la notion de mesure ainsi que la notion de l'universalité du temps, cette dernière, notamment, à l'aide de l'analogie entre le nombre mathématique nombrant et le nombre nombré temporel. Nous pouvons ainsi relire la phrase qui figure dans le passage tiré du chapitre 12, cité au §3, et qui guide notre recherche, sans craindre d'assimiler l'universalité du nombre du temps à l'universalité du nombre mathématique :

> « ἔστι δὲ ὁ ἀριθμὸς εἷς μὲν καὶ ὁ αὐτὸς ὁ τῶν ἑκατὸν ἵππων καὶ ὁ τῶν ἑκατὸν ἀνθρώπων, ὧν δ' ἀριθμός, ἕτερα, οἱ ἵπποι τῶν ἀνθρώπων » (*Phys.*, IV, 12, 220b10-12).

À la manière du nombre mathématique qui exprime l'égalité, c'est-à-dire l'identité quantitative, entre deux ensembles, qui se différencient par l'espèce des entités concrètes qui les constituent respectivement, le nombre du temps est identique pour divers mouvements, si l'on considère des mouvements dont la progression, et en conséquence l'achèvement, coïncident. N'oublions pas, suivant notre examen du début du passage tiré du chapitre 12, au §7, Partie d, qu'Aristote part de l'acception de l'ubiquité du temps (πανταχοῦ), exprimée en termes de simultanéité (ἅμα). Or l'analogie entre le nombre du temps et le nombre mathématique dans ce contexte permet de mettre en relief l'universalité du nombre du temps, mais très précisément exprimée en termes de simultanéité, dès lors que l'on admet que les chevaux et les hommes coexistent. Il fallut à Aristote un nombre déterminé, un nombre qu'il appela « temps », pour exprimer, non pas la simple existence atemporelle, mais la coexistence. La locution, ὁ ἀριθμὸς τοῦ χρόνου, qui figure au chapitre 7, l. 207b15, de la leçon sur l'infini, et que nous avons employée jusqu'à present en faisant référence à cette phrase, met en relief la conception d'un nombre réservé pour désigner le temps. C'est donc en partant du fait de la coexistence des entités concrètes que l'on peut distinguer de façon absolue, c'est-à-dire valable pour toutes ces entités, l'existence passée de l'existence future, et établir ainsi l'irréversibilité temporelle. Le fait de la coexistence nous reconduit alors à la problématique du mouvement, pour autant que la coexistence résulte d'une pluralité de mouvements, et pour autant que le temps en tant que passé et en tant que futur

n'existe pas sans le mouvement[202]. Autrement dit, il n'y pas de temps d'immobilité. On arrive à considérer l'irréversibilité temporelle sous le prisme de la coexistence des entités concrètes diverses, appréhendée à titre de présent commun, lequel rend possible la distinction entre passé et futur, en tant que cette distinction est communément admise. Ce qui implique, en dernière instance, la référence de la distinction à un mouvement-norme qui la légitime.

Pourtant, nous avons signalé que la conception aristotélicienne du temps est échelonnée selon deux niveaux. Les déterminations temporelles du passé et du futur sont tantôt rapportées à l'altérité des étapes du mouvement, lesquelles impliquent la différence qualitative entre privation et réalisation, tantôt à l'altérité des maintenant, lesquels délimitent le temps et permettent de déterminer son nombre. L'altérité des maintenant nous mène à poser la question si le maintenant, en tant qu'indivisible en acte et en puissance, est orienté de façon à déterminer l'irréversibilité du nombre du temps. D'autre part, selon l'extrait (2), le maintenant se trouve mis en rapport avec les deux limites du mouvement. De sorte que la question de savoir comment la maintenant indivisible en acte et en puissance peut se rapporter, non pas à une limite, une, mais à deux, précède la question de savoir s'il est orienté ou non. On touche de la sorte à ce qu'on ne pourrait que nommer *la curiosité du maintenant* tel qu'il a été découvert par Aristote. Car comment le maintenant absolument indivisible pourrait-il s'écarter de lui-même et se régler sur l'écart qui définit le mouvement en tant qu'indivisible en acte et divisible en puissance ?

Lors de l'examen de l'extrait (1), nous avons considéré la relation selon laquelle le maintenant en acte accompagne le mû, lequel est acte de mobilité, sous le prisme du possible qui caractérise le mouvement comme tel. Tant que le mouvement persiste, sont perçues dans le maintenant l'accumulation des états de puissance actualisés continûment par le mû ainsi que la possibilité de leur accroissement. En partant de la réactualisation continue du possible, telle que le mû la rend manifeste, on appréhende le maintenant en tant qu'unificateur du temps, lequel à son tour exprime le mouvement en tant que durée et en tant que vitesse. Or la *curiosité* du maintenant réside dans le fait que bien qu'il soit indivisible en acte et en puissance est aussi bien porteur d'un possible, expressif de la possibilité d'augmentation du nombre du temps et ainsi de poursuite du mouvement. Et c'est justement ce possible qui permet d'expliquer le ralliement du maintenant au mouvement, ainsi que sa distinction à l'égard de celui-ci, mais aussi sa propre susceptibilité d'être autre.

[202] Nous évoquons la phrase introductive du ch. 11, l. 218b21, qui exprime la réalité du temps de manière négative : « Cependant, il n'existe pas non plus sans le changement ». On examine la thèse derrière la négation au ch. III.

En effet, tout maintenant unificateur en acte, d'une quantité de temps appréhendé comme durée et vitesse ininterrompues du mouvement, dont la structure de passage ininterrompu de l'état de privation à l'état de réalisation fonde la fonction unificatrice du maintenant, est susceptible de distinction en vertu d'un nombre qui en est prédiqué, de telle sorte que cette possibilité de prédication est constitutive de l'être du maintenant qui se distingue, ainsi, aussi bien du mouvement que des états du mobile, qui délimitent le mouvement. Comme le dit R. Brague : « Que veut dire "être" pour le maintenant ? Ce que nous disons quand nous disons : maintenant, il *est* tel heure. L'existence du maintenant n'est pas autre chose que le fait qu'il reçoit (comme quasi-sujet) un prédicat — en termes plus simples, une date. Être, pour le maintenant, c'est toujours être telle ou telle date (cf. 219b13). Être maintenant, c'est être *situé*, et par rapport à un antérieur et à un postérieur. Ceux-ci, à leur tour, apparaissent comme tels seulement par cette situation. Le maintenant *est* comme l'unité d'un nombre qui parcourt et unifie les éléments qui composent ce nombre. Mais il existe comme unité *posée* — c'est pourquoi l'image du point se présente très naturellement »[203].

Cette dernière remarque de R. Brague est vrai, que l'image du point se présente naturellement. Mais justement l'être du maintenant ne s'épuise pas dans cette image. Or l'analogie entre le maintenant et le point, comme dans le cas de l'analogie entre le nombre nombrant et le nombre du temps, implique la différence des termes mis en rapport, que l'analogie en tant qu'analogie ne neutralise pas. Or ce qui permet de différencier le maintenant du point, c'est le fait que tout maintenant en tant que nombrable renvoie à un maintenant qui, tout en étant autre, est également nombrable, si bien que ces maintenant ne coexistent-pas contrairement aux points[204]. C'est la constitution numérique de l'être du maintenant qui permet de rendre compte du rapport de renvoi entre maintenant, étant donné que les nombres comme tels, les nombres naturels avec lesquels travaille Aristote, forment une série et s'impliquent réciproquement en puissance. C'est cette même constitution qui fonde l'irréductibilité du

[203] R. Brague, « Sur la formule... », p. 143.

[204] Suivant la *Mét.*, Δ.9 (cf. note 175), on comprend la relation entre le maintenant et le point en termes de différence, que leur identité par analogie suppose. Le même type d'identité par analogie rend possible la comparaison entre le nombre nombré et le nombre naturel, la comparaison entre l'enveloppement par le nombre nombré et l'enveloppement par le lieu, ainsi que la comparaison entre l'unité de mesure du mouvement, définie par le temps, et la coudée, qui définit une certaine grandeur comme unité de mesure de la longueur. On se rend compte qu'à chaque fois où A. opère une analogie entre deux choses il faut immédiatement aller chercher ce en quoi ces choses diffèrent et qui donne à l'analogie son sens.

maintenant au point, car le point n'est porteur d'aucun possible et ne se distingue du point par aucun nombre qui serait constitutif de son être-point[205].

Ainsi, la possibilité de dénombrement, qui fonde l'être du maintenant, non seulement permet de le distinguer du mouvement comme réactualisation de la mobilité, si bien que le maintenant est caractérisé comme ἕτερον par rapport à celui-ci, mais elle implique aussi la distinction entre maintenant, pour autant que le nombre prédiqué d'un maintenant renvoie en puissance à un autre nombre, si bien que les maintenant qui se succèdent suivant la progression du mouvement sont caractérisés comme ἕτερα[206].

La distinction entre les maintenant au moyen du nombre nous ramène à l'analyse de J. J. Cleary, en introduction de la Partie d, §8, qui se réfère au maintenant précisément, comme cas insigne d'unité nombrable qui met en évidence l'aspect sériel du nombre mathématique ou nombrant, que nous avons désigné comme aspect de progression ou de hiérarchisation. Son analyse s'accorde avec celle de J. Barnes sur les nombres naturels dont la spécificité réside dans le fait qu'ils forment une progression. Aussi, les analyses de Cleary et de Barnes se voient justifiées par l'analyse aristotélicienne, au livre III de la *Physique*, et que nous avons évoquée au début du §4, sur l'infinité en puissance de nombres en tant qu'entités qui existent en entéléchie.

On arrive alors, dans un premier temps, à mettre en évidence l'aspect du maintenant en tant qu'unité nombrable, si bien que le nombre qui en est prédiqué, renvoyant à un nombre distinct, est constitutif de son être-maintenant. Or la structure de renvoi du nombre sert à rendre intelligible la structure du mouvement comme entéléchie du possible, c'est-à-dire comme

---

[205] La différence irréductible entre le maintenant et le point sous-tend l'analogie opérée en 220a12-18. Puisque, « en se servant du point unique comme double, il y a nécessairement un arrêt » (ὡς δυσὶ χρώμενος τῇ μιᾷ, ἀνάγκη ἵστασθαι, l. a12-13). Tandis que justement, le maintenant est « toujours autre » (ἀεὶ ἕτερον, l. a14). De sorte que le nombre du temps résulte de l'altérité des maintenant : « Par conséquent, le temps est un nombre [...] comme les extrémités de la même ligne (et non comme ses parties) » (ὥσθ' ὁ χρόνος ἀριθμὸς […] ὡς τὰ ἔσχατα τῆς γραμμῆς μᾶλλον—καὶ οὐχ ὡς τὰ μέρη, l. a14-17). Pour l'intégralité du texte cf. note 173, p. 179.

[206] À propos de ἕτερον. Nous comprenons la phrase τὸ δ' εἶναι ἕτερον à la lumière de l. 219a19-21 : « ἔστι δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ὅ μέν ποτε ὂν κίνησις [ἐστιν]· τὸ μέντοι εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὐ κίνησις ». Nous suivons R. Brague qui explique : « Dans cette phrase, Aristote se contente cependant d'un énoncé négatif, et n'examine pas quel est l'être *(einai)* de la structure. Ses explications sont plus claires quand il aborde le phénomène qu'il vise principalement, et qui est celui du maintenant », *ibid.*, p. 131. À propos de ἕτερα. Nous avons en vue la phrase citée du ch. 12, — « τὰ γὰρ νῦν ἕτερα » (l. 220b10) —, ainsi que celle du ch. 11, — « ἀεὶ ἕτερον » (l. 220a14).

réactualisation continue de la possibilité de se mouvoir. De sorte que la définition du temps comme nombre du mouvement fait référence à la structure de renvoi qui caractérise tout type de nombre, aussi bien que le nombre temporel est déterminé à partir de l'altérité de deux maintenant nombrables, étant ainsi nombré. Mais il en résulte alors que la définition du temps comme mesure du mouvement serait défaillante. Car la notion de mesure, appliquée au temps, ne parvient pas à exprimer le rapport de renvoi entre les intervalles temporels selon un ordre irréversible, qui n'est tel qu'en vertu de l'enracinement du temps dans le mouvement comme « direction vers... ». En revanche, la notion de nombre est apte à exprimer la succession des états de puissance, en tant que chacun de ces états est réalisation d'une puissance en puissance qui augmente continûment, aussi bien qu'elle permet de rendre compte de la relation qui lie le maintenant, le temps, le mû, et le mouvement, si l'on considère que le nombre est la version mathématique de l'étant en entéléchie, tel que le jour ou la compétition[207]. On pourrait ainsi saisir un sens dynamique sous-jacent à la notion de nombre, par opposition au sens statique qu'implique la notion de mesure en tant que quantité de temps finie, dont la finitude exprime le figement du mouvement et du temps. En revenant au maintenant nombrable, bien que la notion de nombre permette de le distinguer du mouvement et d'expliquer la possibilité de multiplication des maintenant, toujours est-il que le statut du nombre à l'égard du maintenant, dont il détermine l'être aussi bien que l'altérité, demeure ambigu.

(iv) Altérité (ἑτερότης) et différence (διαφορά). *Métaphysique*, I, 3, *Métaphysique* Δ, 9, *Physique*, IV, 14, 224a2-15

Ce problème nous incite à consulter la *Métaphysique*, I, 3, où Aristote récence les acceptions des termes ἕτερον et ἄλλο, qu'il prend comme équivalents, et que l'on traduit invariablement par « autre ». Il oppose les trois acceptions de ces termes aux trois acceptions du « même » (ταὐτό). Il explique la troisième acception de « l'autre » à partir du modèle mathématique. De manière bien brève il dit :

[207] Nous avons plus particulièrement en vue l'extrait de la leçon sur l'infini, *Physique*, III, 6, 206a18-25 : « Cependant, il ne faut pas comprendre qu'il est en puissance au sens où, de même que, si ceci est capable d'être statue, ceci sera statue, ainsi est infini ce qui le sera en acte ; mais puisque le fait d'être se dit de plusieurs façons, de même que le jour (ἡμέρα) et l'année (ἀγών) existent par le fait d'être toujours autres, de même aussi pour l'infini (car dans ces cas aussi il y a être en puissance et en acte, car l'Olympiade (Ὀλύμπια) existe à la fois parce que le concours peut avoir lieu et parce qu'il a lieu). »

« τὸ δὲ τρίτον ὡς ἐν τοῖς μαθηματικοῖς. »

« En un troisième sens, l'altérité est comme dans les choses mathématiques » (*Mét.*, I, 3, 1054b17-18).

Aristote n'en dit pas plus. Dans son commentaire du livre I, L. M. Castelli, en s'appuyant sur l'opposition entre la troisième acception de « l'autre » et la troisième acception du « même » remarque : « On the one hand, this characterization of Other_3 clearly suggests that we should attach some importance to the mathematical examples in The Same_3. On the other hand, the paradigmatic use of "the same" and "other" with reference to mathematical objects does not seem to exclude the extension of such usages to other kinds of being »[208]. L'extension de l'emploi du mot « autre » pour désigner des entités qui présentent le même type d'altérité (ἑτερότης, l. 1054b23) que les entités mathématiques, permet l'intégration du maintenant, dans la mesure où son altérité implique l'opération de dénombrement en tant qu'unité nombrable.

Aussi, « l'unité de la définition », en tant que troisième acception du « même », ainsi que l'extension de l'emploi de « l'autre_3 », mènent L. M. Castelli à distinguer entre deux principaux cas d'altérité relativement à cette troisième acception, en fonction de l'identité ou non de la forme des choses qui sont autres. Elle commente : « Depending on the strength that we attach to the requirement of indiscernibility in the Same_3, we can think of two main cases of Other_3 : (1) cases like Similar_1—Similar_3, in which the form is the same, but the items sharing the same form are actually discernible in virtue of other features ; (2) cases in which the form is not the same. In the latter sense, Other_3 would apply to cases in which items differ in that they have different forms and, therefore, different definitions »[209]. Dans le premier cas, des choses identiques selon la forme sont pourtant autres. En termes de nombre comme critère de

[208] *Aristotle. Metaphysics Book Iota*, translated with an introduction and commentary by L. M. Castelli, Oxford, Clarendon Press, 2018, p. 113-114. Le « même_3 » porte sur l'« unité de la définition (ὁ λόγος [...] εἷς) de la substance première : ainsi les lignes droites égales sont les mêmes, comme aussi les quadrilatères égaux et équiangles ; il y a bien pluralité d'objets, mais, dans ces cas, l'égalité est unité » (*Mét.*, I, 3, 1054a35-b3).

[209] L. Castelli, *loc. cit.* Le cas du « Semblable_1 » concerne « les êtres qui, n'étant pas absolument les mêmes, ni sans différence dans leur substance concrète (κατὰ τὴν οὐσίαν [...] τὴν συγκειμένην), sont identiques selon la forme (κατὰ τὸ εἶδος). Par exemple, un quadrilatère plus grand est semblable à un plus petit ; des droites inégales sont semblables : elles sont semblables et non absolument les même » (l. 1054b3-7). Dans le cas du « Semblable_3 », « les êtres dont la qualité (πάθος) est, par la forme, une et la même, par exemple le blanc, mais est affectée du plus ou du moins, sont appelés semblables en raison de l'unité de leur forme (ἓν τὸ εἶδος) » (l. 1054b9-11).

discernement, on aurait affaire à des choses ayant la même forme, mais distribuées de manière à constituer des ensembles inégaux que l'on pourrait distinguer selon le beaucoup et le peu des choses ainsi rassemblées[210]. Dans le second cas, les choses sont autres par la forme. En termes de nombre comme critère de discernement, nous aurions affaire à des choses pour lesquelles le nombre qui en est prédiqué est un élément formel. Avec ce second cas d'altérité nous pensons toucher au cas du maintenant-nombrable comme cas insigne de discernement des entités au moyen du nombre qui ferait office de prédicat essentiel. Le statut du nombre à l'égard du maintenant qui le détermine quant à son être-maintenant en tant que prédicat essentiel a été discerné par V. Goldschmidt qui écrit : « Cette essence est ce par quoi l'avant-après est nombrable et, plus nettement encore, Aristote dit : "l'instant est <toujours> autre, et c'est en cela que consiste son essence" (219b14). L'élément *formel* de l'instant est donc dans sa nouveauté incessante, et c'est pourquoi l'expérience des dormeurs de Sardaigne est franchement pathologique »[211].

Aussi, il est à remarquer que V. Goldschmidt comprend le verbe ἔστιν de la phrase qui conclut notre extrait (1), ᾗ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν (l. 219b25), comme existentiel, et traduit : « et en tant que l'avant et l'après sont nombrables, l'instant existe »[212]. P. Pellegrin commente que cette compréhension est « grammaticalement irréprochable »[213]. Mais alors, on pourrait aussi bien comprendre l'ἔστιν de la phrase qui conclut l'extrait (2), ᾗ ἀριθμητὸν γὰρ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν (l. 219b28), comme existentiel. Les deux phrases sont pratiquement identiques, même au niveau des signes de ponctuation suivant l'édition de Ross. D'autre part, les particules δὲ et γὰρ qui y figurent

[210] On peut trouver un exemple de ce type de discernement au moyen du nombre dans les *Catégories*, 6, où A. rattache le beaucoup et le peu aux relatifs, en considérant comme le propre de la quantité l'égal et l'inégal. Rappelons que d'après la *Métaphysique*, Δ.13, le beaucoup et le peu sont considérés aussi bien comme des affections par soi de la quantité que comme des relatifs. Cf. note 103. D'après l'exemple des *Catégories*, 6 : « Et encore : nous disons qu'il y a beaucoup de gens au village, et qu'il y en a peu à Athènes, alors que ceux-ci sont bien des fois plus nombreux que ceux-là ; et qu'il y a beaucoup de monde dans cette maison et peu au théâtre, alors que ceux-ci sont beaucoup plus que ceux-là » (l. 5b22-25).

[211] V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 50. L'auteur cite la phrase du ch. 11, 219b14 : « ᾗ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον (τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν ⟨εἶναι⟩). »

[212] *Ibid.*, p. 37.

[213] *Aristote. Physique*, p. 254, note 2.

respectivement ne permettent en rien de décider de la valeur copulative ou existentielle de l'ἔστιν dans chacune des deux phrases. Ainsi, nous ne voyons pas pourquoi V. Goldschmidt en b28 traduit par : « l'instant étant ce par quoi l'avant et l'après sont nombrables »[214]. Nous pensons plutôt qu'il faut comprendre l'ἔστιν des deux phrases de manière uniforme, ou bien comme copule, ou bien comme existentiel. Et si on le comprend comme existentiel dans les deux cas, ce qui est mis en évidence c'est précisément l'existence numérique du maintenant, l'élément *formel* dont parlait V. Goldschmidt, ce qui fait son unicité. De sorte que le maintenant existe à titre d'unité nombrable, laquelle en vertu du nombre qui la caractérise peut devenir autre que ce qu'elle est.

Néanmoins, ce type de prédication pose un double problème. D'une part, bien que le nombre, qui en tant que tel n'a pas d'existence séparée des entités dont il est prédiqué, soit la caractéristique qui permet de distinguer les maintenant successifs entre eux comme « autres », aucun de ces maintenant ne jouit d'une existence séparée non plus. Tout le contraire, l'existence du maintenant est tributaire de l'existence du temps et réciproquement. Aussi, Aristote prend soin de le préciser assez rapidement, en 219b33-220a1, comme on le reverra lors de l'examen de notre extrait (3). D'autre part, chaque maintenant se voit attribué un autre nombre, sans pour autant que ces maintenant-nombrables constituent un assemblage de maintenant. Or si le maintenant peut devenir autre, en étant consécutif, à l'exemple d'un nombre naturel saisi sous son aspect d'hiérarchisation en tant que nombre ordinal, et si, tout comme celui-ci, ne jouit pas d'existence séparée, alors, notre question sur le critère qui fonde le sens de l'altérité (ἑτερότης) du maintenant continue à se poser. Car ce critère devrait expliquer la différence (διαφορά), qui fait que le maintenant peut être saisi et caractérisé comme autre.

Plus précisément, l'altérité des maintenant considérés comme inséparables d'avec le temps peut être appréhendée selon trois modes. D'après la *Physique*, IV, 11, 219a26-27, les deux

[214] V. Goldschmidt doit suivre Ross qui traduit en b25 : « and the now exists in so far as the before and after are numerable », p. 387, *ad* b22. Il est à remarquer qu'en b28 Ross propose une autre traduction mais qui garde la compréhension de l'ἔστιν comme existentiel : « for it is in so far as the before and after is numerable that we get the now », p. 601, *ad* b26-8. Hussey comprend l'ἔστιν comme copule. Il traduit en b25 : « and the before and after, considered as countable, is the now ». En b28 il prend τὸ πρότερον καὶ ὕστερον comme attribut, tandis que τὸ νῦν comme sujet de l'ἔστιν : « the now is the before and after, considered as countable », *op. cit.*, p. 45. P. Pellegrin, si ce n'est pas peut-être une erreur d'imprimerie, différencie la traduction des deux phrases à l'aide de la virgule, qu'il sauvegarde en b25 et omet en b28 avant le « c'est le maintenant ». Finalement, A. Stevens traduit uniformément les deux phrases : « en tant que l'antérieur et postérieur est nombrable, il est l'instant ».

maintenant qui délimitent (ἄκρα) le temps, sont désignés comme ἕτερα par rapport à lui, aussi bien que le temps est désigné comme l'intermédiaire (μεταξύ) qui est ἕτερον relativement aux deux maintenant. D'après la *Physique*, IV, 12, 220b10 d'autre part, les maintenant sont caractérisés comme ἕτερα l'un par rapport à l'autre, mais de telle sorte que leur altérité soit liée à l'altérité du temps, dans la mesure où celui-ci est « toujours autre, car les maintenant sont autres » (ἀεὶ ἕτερος· τὰ γὰρ νῦν ἕτερα). En conséquence, l'altérité caractérise aussi bien la relation entre le temps et les maintenant-limites, que la relation entre maintenant-limites, ainsi que la relation entre intervalles de temps. Mais l'on remarque que dans tous les trois cas l'altérité se trouve liée à la succession, aussi bien au niveau du maintenant, dans le premier et le second cas, étant donné que les maintenant ne coexistent pas, qu'au niveau du temps, en tant que délimité en fonction de la succession des maintenant, dans le troisième cas.

En partant de la relation d'altérité entre le temps et les deux maintenant-limites, on peut la comprendre à la lumière de la définition du consécutif (ἐφεξῆς), *Physique*, V, 3, d'après laquelle « le consécutif est ce qui, venant après le commencement, et distingué par la position ou la forme ou quelque autre chose, ne possède pas d'intermédiaire du même genre entre lui et ce dont il est consécutif » (μηδὲν μεταξύ ἐστι τῶν ἐν ταὐτῷ γένει καὶ οὗ ἐφεξῆς ἐστιν, l. 226b34-227a1). Aussitôt Aristote précise que « rien n'empêche qu'il y ait un autre intermédiaire, (ἄλλο δ' οὐδὲν κωλύει μεταξὺ εἶναι), car le consécutif est consécutif à quelque chose et est quelque chose de postérieur » (l. 227a3-4). On s'est reporté au passage relatif au Chapitre I de notre étude, pour expliquer la consécution des maintenant, et on l'a évoqué aux §3 et §4, dans le cadre de notre thématisation du nombre nombrant. Ainsi, compte tenu de la définition du consécutif, l'altérité entre les maintenant-limites et le temps-intermédiaire a le sens précis de différence générique, sous le prisme de laquelle ceux-ci et celui-là ne sont pas seulement autres (ἕτερα) d'une manière générale, mais différents (διάφορα) selon le genre[215].

En effet, dans I, 3, Aristote distingue entre altérité et différence, et accorde à la différence le statut du critère qui permet de rendre compte du mode de l'altérité dont il s'agit. Il dit :

[215] On peut à cette étape de notre étude signaler le contraste quant au sens de la notion d'intermédiaire, comme cette notion figure dans la définition du consécutif dans *Physique*, V, 3, et comme elle est thématisée dans *Métaphysique*, I, 7. Contrairement à la *Physique* où la notion d'intermédiaire sert à mettre en évidence la discontinuité des entités consécutives, pour autant que l'intermédiaire se différencie génériquement des celles-ci, I, 7 examine la gradation continue des déterminations considérées comme intermédiaires entre deux contraires qui appartiennent au même genre que ces déterminations. Comme le dit L. M. Castelli : « I.7 is the only place in the corpus where a systematic account of the ontology of ranges is given », *op. cit.*, p. 179.

« τὸ μὲν οὖν ἕτερον καὶ ταὐτὸν οὕτως ἀντίκειται, διαφορὰ δὲ καὶ ἑτερότης ἄλλο. τὸ μὲν γὰρ ἕτερον καὶ οὗ ἕτερον οὐκ ἀνάγκη εἶναι τινὶ ἕτερον· πᾶν γὰρ ἢ ἕτερον ἢ ταὐτὸ ὅ τι ἂν ᾖ ὄν· τὸ δὲ διάφορον τινὸς τινὶ διάφορον, ὥστε ἀνάγκη ταὐτό τι εἶναι ᾧ διαφέρουσιν. τοῦτο δὲ τὸ ταὐτὸ γένος ἢ εἶδος· πᾶν γὰρ τὸ διαφέρον διαφέρει ἢ γένει ἢ εἴδει, γένει μὲν ὧν μὴ ἔστι κοινὴ ἡ ὕλη μηδὲ γένεσις εἰς ἄλληλα, οἷον ὅσων ἄλλο σχῆμα τῆς κατηγορίας, εἴδει δὲ ὧν τὸ αὐτὸ γένος (λέγεται δὲ γένος ὃ ἄμφω τὸ αὐτὸ λέγονται κατὰ τὴν οὐσίαν τὰ διάφορα). »

« Telle est l'opposition de l'autre et du même. Mais la différence et l'altérité sont deux notions distinctes l'une de l'autre. Pour deux êtres qui sont autres, en effet, il n'est pas nécessaire que l'altérité porte sur quelque chose de défini, car tout ce qui est existant est autre ou le même ; par contre, ce qui est différent doit différer d'une chose déterminée par quelque endroit déterminé, de sorte qu'il faut nécessairement qu'il y ait un élément identique par quoi les choses diffèrent. Cet élément identique, c'est le genre ou l'espèce, car tout ce qui diffère, diffère soit en genre, soit en espèce : en genre, s'il n'y pas matière commune ou génération réciproque, comme sont les choses qui appartiennent à un type de catégorie différent ; en espèce, s'il y a identité de genre, le genre étant défini ce en quoi deux choses différentes sont dites substantiellement une même chose » (*Mét.*, I, 3, 1054b22-31).

D'après le commentaire de L. M. Castelli : « As has been said, any being is the same as or other than any other being. Other$_1$ does not require the specification of any respect in which two things are other than each other. By way of contrast, something is different from something else in some determinate respect ; more particularly, two items which are different from each other differ from each other in the same respect. Aristotle's text could be misleading when he says that "there must be something which is the same with respect to which they are different". This should not be taken in the sense that things which differ from each other have something in common (although in some sense this is also true : cf. *Met.* Δ.9, 1018a12-13, and see below), but rather in the sense that things which differ from each other are different in the same respect »[216]. Or la différence présuppose l'altérité dont elle caractérise le mode, de sorte que les

[216] L. M. Castelli, *op. cit.*, p. 116. « Autre$_1$ » est pris selon un sens large, non qualifié, selon lequel « l'autre (τὸ μὲν ἄλλο) est l'opposé du même, de sorte que toute chose, comparée à toute chose, est identique ou différente

entités qui sont autres le sont sous un aspect déterminé. Aussi, l'identité est impliquée par la relation d'altérité, positivement, dans la mesure où la différence est le critère identique relativement auquel les entités qui sont autres diffèrent, et négativement, dans la mesure où la relation d'altérité est l'opposé, (ἀντίκειται), de la relation d'identité, de sorte qu'altérité et identité se définissent réciproquement. L'identité et l'altérité, dont le semblable (ὅμοιον) et le dissemblable (ἀνόμοιον) peuvent être compris comme les gradations intermédiaires, sont considérées à l'intérieur d'une relation qui les fait exister, en tant que relation d'opposition, pour autant que « tout ce qui est existant est autre ou le même » (l. 1054b25).

Par ailleurs, L. M. Castelli tente d'élargir le champ de la problématique aristotélicienne sur la différence dans I, 3. Elle indique : « It is not clear whether Aristotle is here providing an account of this philosophically loaded notion of the different (i.e. that which differs in virtue of a specific difference) or of the use of *diaphoros* and *diapheron* in common Greek. At any rate Aristotle's account of the distinction between "other" and "different" matches our understanding of difference as something which can have degrees and can be of several kinds (things can be more or less different from each other and there can be many differences, whereas there do not seem to be degrees or several kinds of otherness) »[217]. Cette remarque met en relief la souplesse de la notion de différence, dans la mesure où celle-ci permet de rendre compte non seulement de divers types d'altérité, mais aussi du degré de liaison ou de séparation des choses qui sont autres. On est ainsi amené à comprendre la différence à titre de médium en vertu duquel ce qui est autre se voit complété par ce qui est autre que lui, aussi bien que la différence n'a pas d'existence séparée des choses qui sont autres.

Si l'on applique la notion de différence générique au cas de la relation entre le temps et les maintenant-limites, on touche au caractère singulier de cette relation. Car non seulement le temps n'engendre pas le maintenant ni le maintenant le temps, mais la condition même de l'absence de « matière commune » (κοινὴ ὕλη) que suppose la différence générique devient caduque, puisque ni le temps ni le maintenant ne sont des entités matérielles[218]. Et pourtant,

---

(διὸ ἅπαν πρὸς ἅπαν ἢ ταὐτὸ ἢ ἄλλο) » (*Mét.*, I, 3, 1054b14-16). Tricot annote contre Ps.-Alex., 616, 35-38, qu'il s'agit d'une opposition de contrariété, qui ne concerne que les êtres, et non pas d'une opposition de contradiction, p. 543, note 2. C'est peut-être pourquoi il rend ici ἄλλο par « différent ».

[217] L. M. Castelli, *loc. cit.*

[218] D'après L. M. Castelli la référence à l'absence de « matière commune » exprime l'impossibilité qu'il y ait changement d'un genre à l'autre. Tricot renvoie à Ps.-Alex., 618, 7-8, qui rapporte l'absence de « matière

l'un n'existe pas sans l'autre. Or l'altérité des intervalles temporels est corrélée à l'altérité des maintenant, et réciproquement, l'altérité des maintenant ne se produit qu'en tant qu'ils existent à titre de limites et divisions potentielles du temps. Le nombre du temps s'avère être l'entre-deux-maintenant, aussi bien que celui-ci et ceux-là se différencient génériquement tout en étant interdépendants existentiellement. À la recherche du critère qui permettrait de différencier les maintenant et donnerait à leur altérité son sens, pour pouvoir qualifier un intervalle temporel comme passé, et un autre comme futur, de manière absolue et irréversible, on se heurte à un cercle vicieux, en passant des maintenant-limites au temps-délimité, et du temps-délimité aux maintenant-limites. Mais l'on remarque, en dernière instance, que le maintenant, tandis qu'il se différencie du temps quant au genre, comme les limites se différencient de l'entre-deux, il se distingue, pourtant, du mouvement quant à l'être, à savoir quant au mode d'être autre, en tant qu'être-nombrable. Pour rompre le cercle vicieux il faut revenir au mouvement et à l'altérité que lui-même implique, parce que celle-ci a le sens de différence entre privation et réalisation en tant que les termes contraires qui déterminent le mouvement, et se situe au fondement de la corrélation entre l'altérité du temps et l'altérité des maintenant.

Nous allons nous tourner vers le livre Δ, chapitre 9, où Aristote recense les cas de différence qui supposent non seulement l'altérité mais aussi une certaine identité entre les entités différentes. On examine ces réalisations de la différence en vue de dégager celle qui concerne plus particulièrement le mouvement. On a cité plus haut la première partie de l'extrait, s'agissant de Coriscos en tant que différent selon qu'il était au Lycée ou à l'Agora. On le cite à

---

commune » à la distinction des « figures de prédication » (σχῆμα τῆς κατηγορίας, l. b29), qui ne sont pas engendrées l'une de l'autre : οὔτε γὰρ ἡ οὐσία ποσὸν γίνεται, οὔτε τὸ ποσὸν οὐσία, ὥσπερ ὁ ἀὴρ ὕδωρ καὶ τὸ ὕδωρ ἀήρ. Les deux explications sont aussi fondées : il ne peut pas y avoir de changement d'une catégorie à l'autre. Concernant les catégories, Ross annote qu'« A. seems in this context to restrict the name "genus" to the categories. Cf. Δ, 1016b33 ». Plus loin il précise que : « A. doubtless calls many classes which are not categories genera, but in the strict sense the categories are the only genera, since they are the only classes that are not species », *op. cit.*, vol. II, p. 288, *ad* b29, et p. 289, *ad* b35. Finalement, St Thomas rappelle que les accidents sont sans matière : « Or, les êtres qui ne partagent pas une même matière, ne se reproduisent pas entre eux, et les êtres qui ne s'engendrent pas l'un l'autre, sont donc de genres divers. On doit aussi l'ajouter pour ce qui est sans matière, comme les accidents. Seront donc génériquement divers tous les objets relevant de catégories diverses, comme la ligne et la blancheur, dont l'une ne provient pas de l'autre », *op. cit.*, n° 2020. Quant à la relation entre le temps et le maintenant, il faut tenir compte du fait que le maintenant n'est pas du temps, mais une détermination temporelle ayant le statut de l'accident, comme A. le précisera à la fin du ch. 11. D'autre part, le mouvement, dont le temps est l'aspect quantifiable, n'est pas de la matière, mais il est le potentiel qui s'y enracine.

présent dans son intégralité. Aristote nous dit :

> « Διάφορα δὲ λέγεται, ὅσ' ἕτερά ἐστι τὸ αὐτό τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῷ ἀλλ' ἢ εἴδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ· ἔτι ὧν ἕτερον τὸ γένος, καὶ τὰ ἐναντία, καὶ ὅσα ἔχει ἐν τῇ οὐσία τὴν ἑτερότητα. »
> « Sont dites "différentes" toutes les choses qui sont autres tout en étant la même chose, et la même chose non seulement par le nombre, mais aussi par l'espèce, par le genre ou par analogie. En outre, les choses dont le genre est autre, ainsi que les contraires et tout ce qui possède l'altérité dans son essence » (*Mét.*, Δ, 9, 1018a12-15).

Le texte de Δ, 9, n'est pas exactement parallèle à celui de I, 3, car la notion de différence n'est pas considérée sous le même prisme, de sorte que les deux textes se complètent. Rappelons que I, 3, établit la distinction entre altérité et différence, et accorde à la différence le statut de principe explicatif de l'altérité en termes de genre ou en termes d'espèce. Autrement dit, Aristote entend dépasser l'opposition entre identité et altérité en ramenant les relations d'altérité à l'identité unificatrice du genre ou de l'espèce, de sorte que les entités qui sont autres sont qualifiées comme différentes génériquement ou spécifiquement. On remarque également que malgré les nombreux exemples tirés des mathématiques qu'Aristote donne pour illustrer les sens du même, du semblable, et de l'autre, quand il arrive à la notion de différence, il ne donne plus aucun exemple de ce type. Ce qui ne peut être expliqué que par le fait que le genre et l'espèce constituent deux niveaux d'unification de la pluralité, aussi bien qu'ils se conjuguent eux-mêmes au pluriel.

En revanche, Δ, 9, met en évidence, dans un premier temps, ce en quoi les entités qui sont autres doivent être identiques pour être qualifiées comme différentes, — l. a12-13. Ces entités doivent donc appartenir au même genre ou à la même espèce, ou bien être considérées comme identiques numériquement ou par analogie. Le genre et l'espèce, déterminant la différence des entités qui sont autres dans I, 3, sont pris dans Δ, 9, comme ce que ces entités doivent partager pour être différentes. Le champ d'application de la notion de différence est élargi, dans la mesure où il ne s'agit plus de rendre compte de la différence impliquée par le genre ou l'espèce uniquement, qui sont tout autant divers, mais la différence se rencontre à l'intérieur d'une même espèce, et elle atteint l'individu qui se trouve différencié quant à l'une de ses caractéristiques.

On pourrait en conclure, avec Bodéüs-Stevens, que « dans tous ces cas donc, la différence porte sur un caractère secondaire, indépendamment du type d'unité qui s'y trouve par

ailleurs »[219]. Cette interprétation peut être adoptée, si l'on pense au fait que le genre et l'espèce qui définissent l'essence sont aussi bien prédiqués d'une pluralité, de sorte que les entités qui sont différentes, mais appartiennent au même genre ou à la même espèce, doivent l'être par rapport à un attribut accidentel. Néanmoins, notons que dans le cas d'une analogie, la différence peut porter sur un caractère essentiel, étant donné que l'analogie est l'opération qui permet précisément de traiter comme identiques des entités qui sont pourtant essentiellement différentes, comme le montrent les nombreuses analogies de la leçon sur le temps.

Ainsi, pour Ross la notion d'analogie renvoie à la différence selon le genre. Cependant, il lit la première partie de l'extrait à la lumière de la seconde : « Bz. complains that we have here a cross division, since ὧν ἕτερον τὸ γένος are simply the things which are τὸ αὐτὸ ἀναλογίᾳ, which Aristotle has already referred to, and ὅσα ἔχει ἐν τῇ οὐσίᾳ τὴν ἑτερότητα are simply those which are τὸ αὐτὸ γένει, while τὰ ἐναντία do not imply a sense of "different" co-ordinate with the others here mentioned. It is, however, no part of Aristotle's object to avoid cross division ». Nous ne pensons pas que la seconde partie reproduit simplement la première, car la notion de différence n'est pas considérée sous le même prisme. Pourtant, le fait que l'identité par analogie peut impliquer la différence générique indique qu'Aristote, comme le dit Ross, « is simply giving the statements that might naturally be given of the meaning of "difference" »[220].

Or il ne faudrait pas restreindre la différence à l'accident ou aux caractères secondaires. Mais Aristote nous présente dans un premier temps le degré d'identité que la différence suppose en tant qu'elle porte sur des attributs accidentels ou sur des attributs essentiels. La manière dont Aristote procède est aussi graduelle : de l'identité numérique (ἀριθμῷ), il passe à l'identité spécifique (εἴδει), puis à l'identité générique (γένει), pour conclure avec l'identité par analogie (ἀναλογίᾳ). On passe de l'individu au plus général graduellement. Ainsi, l'analogie exprimerait un certain degré d'identité qui permettrait d'établir le degré de la différence allant de l'accidentel à l'essentiel et inversement.

Dans un second temps, Δ, 9, met en évidence les modes d'altérité qui conditionnent la qualification des entités qui sont autres comme différentes, — l. a13-15. Ces entités doivent donc, ou bien appartenir à des genres distincts, ou bien être contraires l'une à l'autre, ou bien être essentiellement caractérisées par l'altérité. S'il existe des entités dont la relation d'altérité

[219] R. Bodéüs et A. Stevens, *op. cit.*, p. 132.

[220] W. D. Ross, *op. cit.*, vol. I, p. 313, *ad* a13-15.

satisfait à l'une des deux premières conditions, ou s'il existe des entités qui considérées en elles-mêmes sont essentiellement définies par l'altérité, alors ces entités sont différentes. Aussi, on pourrait penser qu'il y a un ordre d'énumération des modes d'altérité, de sorte que la différence caractérise tout mode d'altérité possible à des degrés variables, allant du plus général à l'individu.

Premièrement, la différence est impliquée par l'altérité des genres. Ensuite, la relation entre les contraires implique la différence à l'intérieur d'un même genre, dans la mesure où les contraires sont des déterminations d'espèce contraire qui caractérisent successivement un substrat (par exemple le blanc et le noir sont des espèces contraires du genre couleur, lui-même espèce du genre qualité).

Pourtant, il faut signaler qu'il y a des endroits, comme Δ, 10 (l. 1018a25-27 et a30-31), où Aristote envisage la relation de contrariété non seulement du point de vue de l'espèce, mais aussi du point de vue du genre, et paraît ainsi admettre des niveaux de contrariété, de même que l'on peut distinguer des degrés de différence[221]. Mais en faisant abstraction de ce problème, la

[221] On atteint le problème de l'incommunicabilité des genres qu'A. affirme en introduction de I, 4 : « Puisque les choses différant entre elles peuvent différer plus ou moins (πλεῖον καὶ ἔλαττον), c'est donc qu'il y a aussi une différence maxima (μεγίστη διαφορά), et je l'appelle *contrariété* (ἐναντίωσιν). Que la contrariété soit la différence maxima, on peut le voir par induction (δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς). En effet, tandis que les êtres qui diffèrent en genre n'ont pas de communication entre eux (οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα), mais sont trop éloignés les uns des autres et incombinables (ἀσύμβλητα), les êtres qui diffèrent en espèce ont pour point de départ de leur génération réciproque les contraires pris comme extrêmes ; or la distance des extrêmes (τῶν ἐσχάτων), et par conséquent aussi des contraires, est la distance maxima (διάστημα μέγιστον) » (l. 1055a3-10). Un peu plus loin A. paraît nier l'idée même de différence générique (l. 1055a25-27) : « (τῶν τε γὰρ γένει διαφερόντων οὐκ ἔστιν ἐξωτέρω λαβεῖν καὶ τῶν εἴδει· δέδεικται γὰρ ὅτι πρὸς τὰ ἔξω τοῦ γένους οὐκ ἔστι διαφορά, τούτων δ' αὕτη μεγίστη) », — « (il n'est pas possible de saisir <quelque chose> plus au-delà de ces choses qui diffèrent en genre, de même <qu'il n'est pas possible de saisir quelque chose plus au-delà> de ces choses <qui diffèrent> en espèce ; car il a été montré qu'il n'existe pas de différence au-delà du genre, et de ces <différences en deçà du genre>, celle-ci est la plus grande) ». (Nous proposons cette traduction à la place de celles de Tricot et de Duminil-Jaulin. On se rapproche un peu plus de Castelli, mais on ne lit pas de la même manière τούτων δ' αὕτη μεγίστη. Castelli traduit : « of things which are in the genus, this is the biggest »). D'après 1055a3-10, l'impossibilité de changement d'un genre à l'autre montre (ἐπαγωγή), leur incommunicabilité, si bien que les genres ne peuvent être contraires en tant que principes du changement. Mais l'incommunicabilité ne doit pas exclure la différence générique, thématisée justement dans I, 3. Il reste que la différence doit impliquer un certain degré d'opposition. Et nous pensons que si A. est amené à refuser la différence générique en a26-27, c'est pour éliminer les genres des termes possibles du changement et pour faire valoir la contrariété à l'intérieur d'un même genre comme la différence maximale et parfaite qui permet de rendre compte du changement. Sinon les deux propositions de a25-

relation de contrariété, comparée à la simple altérité des genres dite en premier, est une relation d'altérité déjà déterminée par la différence, car les contraires ne sont tels qu'en tant qu'ils diffèrent en quelque chose, par rapport auquel ils sont contraires et non seulement autres[222].

Finalement, on atteint le dernier degré de la différence (ὅσα ἔχει ἐν τῇ οὐσία τὴν ἑτερότητα), qui, en y réfléchissant, détermine tous les autres. La différence pénètre l'οὐσία. Ross commente : « Aristotle's language, however, is reminiscent of l. 1058a7 λέγω γὰρ γένους διαφορὰν ἑτερότητα ἢ ἕτερον ποιεῖ τοῦτο αὐτό. Difference is otherness which is not merely in the matter but enters into the very essence of the thing and constitutes a genuine differentiation of the genus »[223].

L'insertion de l'οὐσία parmi les réalisations de la différence fait signe vers l'individu, composé d'une forme et d'une matière, porteur de l'altérité. Et étant donné que le genre n'a pas d'existence séparée, mais est divisé par le biais de la différence en espèces, dont chacune est constituée d'une pluralité d'individus, alors la différenciation au niveau des individus, en tant que le support dernier du genre, entraîne la différenciation de celui-ci. Or la différence maximale et parfaite, comme la qualifie I, 4, — καὶ γὰρ πλεῖστον διαφέρει ἡ τέλειος διαφορά (l. 1055a24-25) —, est la contrariété, qui est la relation entre les déterminations qui diffèrent le plus et sont du même genre, — καὶ τὰ ἐν ταὐτῷ γένει πλεῖστον διάφεροντα

---

27 se contredisent. L'interprétation de L. M. Castelli va dans notre sens. Aussi, elle observe que la contrariété au niveau des genres permet de comprendre la problématique de I, 10. Et elle relève les passages des *Cat.*, 11, 14a23-25, et *Mét.*, Γ, 2, 1004b33-1005a2, comme impliquant l'idée de différence générique au sens d'un certain degré d'opposition entre genres, *op. cit.*, p. 120-121, et p. XXVIII-XXX de l'Introduction. Quant à nous, on considère que la notion de différence générique permet de comprendre la relation entre le temps-délimité et les maintenant-limites étant donné l'incommunicabilité des genres. Finalement, on y sera confronté, le problème porte sur la manière dont on doit entendre cette incommunicabilité (οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα). Car la notion de différence générique implique par définition l'absence de « matière commune », — les genres ne s'engendrent pas, sinon la contradiction est flagrante —, tout en restant différence.

[222] À la fin de I, 3, A. dit : « πάντα γὰρ διαφέροντα φαίνεται καὶ ταῦτα <*i.e.* τὰ ἐναντία>, οὐ μόνον ἕτερα ὄντα ἀλλὰ τὰ μὲν τὸ γένος ἕτερα τὰ δ' ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ τῆς κατηγορίας, ὥστ' ἐν ταὐτῷ γένει καὶ ταὐτὰ τῷ γένει » — « Dans tous les contraires, il y a, en effet, visiblement, différence véritable et non pas pure altérité ; mais les uns sont autres par le genre, tandis que d'autres sont compris dans la même série de catégorie, de sorte qu'ils appartiennent au même genre et qu'ils sont identiques par le genre » (l. 1054b33-1055a2). Encore on remarque que l'altérité des genres peut être considérée sous le prisme de la relation de contrariété.

[223] W. D. Ross, *op. cit.*, vol. I, p. 313, *ad* a14.

ἐναντία (μεγίστη γὰρ διαφορὰ τούτων ἡ τέλειος), (l. 1055a27-29) —, aussi bien que ces déterminations se réalisent successivement dans l'individu, dont la matière, constitutive de sa singularité, est réceptive aux déterminations contraires qualitatives, quantitatives, ou locales, — καὶ τὰ ἐν τῷ αὐτῷ δεκτικῷ πλεῖστον διαφέροντα ἐναντία (ἡ γὰρ ὕλη ἡ αὐτὴ τοῖς ἐναντίοις), (l. 1055a29-30).

Mais l'on s'aperçoit par là même qu'il y a trois catégories des dix, qui ne sont pas la substance, et qui impliquent, en tant que genres suprêmes, des rapports de contrariété entre leurs espèces. Ces catégories peuvent aussi bien compter pour deux, si l'on pense que pour les *Catégories* le lieu est une quantité continue au sens propre et par soi (κυρίως καὶ καθ' αὑτὰ ποσά, 6. 5b8). On examine la notion de lieu et le texte relatif tiré des *Catégories* au Chapitre III.

Aussi a-t-on obtenu les trois niveaux de la différence comprise à partir de l'altérité : la différence qui caractérise les genres, la différence qui caractérise les contraires compris comme déterminations de l'individu, et dont l'espèce est contraire, la différence qui caractérise l'individu dont la matière est façonnée en fonction du contraire qui prédomine. Le niveau qui nous importe, c'est le niveau des contraires en tant que principes du mouvement et dont la présence ou absence détermine le degré d'information de la matière, étant donné que celle-ci n'existe pas à l'état amorphe. Aussi, le temps, qui est le problème de cette étude, est le nombre du mouvement et c'est en vertu de celui-ci qu'il devient autre. Or le sens de son altérité doit être cherché dans la différence qui caractérise les contraires au fondement de la différence des phases du mouvement s'approchant de l'un et s'éloignant de l'autre. D'après I, 4, la contrariété première est celle entre possession et privation, (πρώτη δὲ ἐναντίωσις ἕξις καὶ στέρησίς ἐστιν, l. 1055a33). Car de celle-ci dérive une pluralité de modes d'être contraire, « les uns, parce qu'ils la possèdent, d'autres, parce qu'ils la produisent ou sont en puissance de la produire, d'autres, enfin, parce qu'ils sont acquisition ou suppression de ces contraires ou d'autres contraires » (l. 1055a36-38). Le nombre du temps doit ainsi exprimer l'écart entre privation et possession, que le mouvement de l'une vers l'autre relie.

Quand nous lisons la phrase de Δ, 9, sur l'altérité et la différence, à travers le prisme de la leçon sur le temps, à la recherche du principe de son altérité, nous avons le sentiment qu'Aristote en quelques mots met en évidence les trois niveaux de l'étude de la nature : la relation entre genres, la relation entre contraires, la substance composée. Et sous l'influence de notre questionnement nous pensons pouvoir discerner la manière dont la différence se réalise dans chacun de ces niveaux qui se trouvent alors liés. La différence des genres s'exprime dans la relation entre le temps et le maintenant, la différence des contraires fait apparaître le

mouvement comme « direction vers... », et l'on arrive au composé, déterminé par la différence et porteur du mouvement.

Nous concluons cette étape de notre étude par un retour à la *Physique*, où l'on relève deux textes concernant la contrariété et la différence respectivement, en tant que liées au mouvement, directement dans le premier cas, indirectement dans l'autre. Le premier texte se trouve au livre III, chapitre 2, où Aristote distingue le mouvement de l'altérité, de l'inégalité, et du non-être, et le rattache à la relation entre les opposés. Le second conclut la leçon sur le temps, où Aristote, pour la première fois dans le cadre de la leçon, emploie le mot « différence » (διαφορά), pour opposer l'identité du nombre naturel à la différence des ensembles dont il est prédiqué. Partons du livre III de la *Physique* :

> « οὔτε γὰρ τὴν κίνησιν καὶ τὴν μεταβολὴν ἐν ἄλλῳ γένει θεῖναι δύναιτ' ἄν τις, δῆλόν τε σκοποῦσιν ὡς τιθέασιν αὐτὴν ἔνιοι, ἑτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν κίνησιν· ὧν οὐδὲν ἀναγκαῖον κινεῖσθαι, οὔτ' ἂν ἕτερα ᾖ οὔτ' ἂν ἄνισα οὔτ' ἂν οὐκ ὄντα· ἀλλ' οὐδ' ἡ μεταβολὴ οὔτ' εἰς ταῦτα οὔτ' ἐκ τούτων μᾶλλόν ἐστιν ἢ ἐκ τῶν ἀντικειμένων. »
> « En effet, on ne pourrait placer le mouvement et le changement dans un autre genre, et c'est clair pour qui examine comment certains le situent, prétendant que le mouvement est altérité, inégalité et non-être : rien de cela n'est mû nécessairement, ni les choses différentes, ni les choses inégales, ni les choses qui ne sont pas, mais il n'y a pas davantage de changement vers elles ou à partir d'elles qu'à partir des opposés » (*Phys*., III, 2, 201b18-24).

J. Patočka constate l'insuffisance des notions d'altérité, d'inégalité, et de non-être, pour exprimer le phénomène du mouvement, et met en évidence les racines platoniciennes de l'appréhension du mouvement au moyen de ces notions qui ne parviennent à l'expliquer que d'un point de vue logique. On cite sa belle analyse :

« Nous voyons que ces trois termes se présentent dans le schéma platonicien : l'ἑτερότης est l'élément de "la Dyade", l'ἀνισότης, l'un des corrélats, et tous deux relèvent de la sphère du non-être, du μὴ ὄν.

Chaque mouvement présuppose l'*altérité*, la différence, déjà du fait de la non-identité du *terminus a quo* et du *terminus ad quem*, de la diversité de ses phases. Dans le cas du mouvement local quantitatif, l'espace parcouru est à chaque instant *autre*, différent par rapport à l'instant

précédent. Dans la sphère qualitative, c'est la dissemblance qui correspond à l'inégal. Le mouvement présuppose en outre le *non*, c'est-à-dire le non-être, car ses phases ne sont pas toutes en même temps.

La pensée de la réduction se signale par la recherche des éléments (ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα) d'un domaine des phénomènes. On regarde comme élément ce sans quoi le phénomène serait impossible ; le biffer, ce serait biffer aussi le phénomène en question. Il est clair que biffer le ἕτερον, le μὴ ὄν et l'ἄνισον, c'est biffer le mouvement.

Par la suite, il deviendra clair à Aristote que ces aspects sont insuffisants, encore qu'ils saisissent bien le "caractère indéterminé" du mouvement.

Or, cette indétermination précisément, caractéristique, dans le platonisme, de la sphère sensible, le conduit à un pas important qui décide du sort ultérieur de la pensée du mouvement : il découvre les catégories abstraites du "non-être" incarnées dans le domaine de l'"étant" sensible, matériel, qui nous entoure, dans le domaine des contraires (notamment de l'opposition du haut et du bas). En revanche, la substance et l'être non relatifs, dépendants au premier chef de l'Un, trouvent une incarnation dans la sphère la plus haute avec son mouvement circulaire.

Dès lors, Aristote ne considère plus le mouvement de façon purement logique, par une analyse réductrice interne, mais bien *physiquement* »[224].

Finalement, la pensée physique du mouvement s'accomplit comme pensée des opposés, dans la mesure où la contrariété est une des quatre, en totalité, relations d'opposition, considérée suivant la *Métaphysique*, I, 4, comme la différence maximale à l'intérieur d'un même genre. Les trois autres oppositions, suivant la *Métaphysique*, I, 7, sont la contradiction (ἀντίφασις), la privation et la possession, et l'opposition entre les termes relatifs (πρός τι). Et l'on remarque que le texte de la *Physique*, en partant du mouvement et du changement, pris ensemble, finit par nous parler du changement tout court, lié alors aux opposés et non seulement aux contraires. Étant donné que tout mouvement est un certain changement, et compte tenu des distinctions de I, 7, le changement selon la contradiction, allant, comme le dit la *Physique*, V, 1, d'un sujet vers un non-sujet, et d'un non-sujet vers un sujet, atteignant l'étant naturel quant à son existence, se trouve formellement intégré, par la *Physique*, III, 2, dans l'étude de la nature. L'exclusivité de la substance apparaît en tant qu'elle est considérée sous le prisme unique du changement, étant la seule à ne pas avoir de contraire. Car « aucun des étants n'est contraire à

[224] J. Patočka, *op. cit.*, p. 124.

la substance ». Ce qui signifie que, « selon la substance il n'y a pas de mouvement »[225]. Il n'y a que changement radical, non pas en entéléchie, et sans intermédiaire.

Comment alors la différence, qui caractérise la succession des phases du mouvement et du changement, détermine-t-elle l'irréversibilité du temps, en donnant à son altérité son sens ? Il faut remarquer que l'implication du temps est d'autant plus décisive dans le cas de la génération-corruption, parce que ce changement, bien qu'il affecte le même sujet, est en soi discontinu. Comme il est dit au livre VI, chapitre 6, de la *Physique*, pour connaître ce changement, « nous saisirons le temps dans lequel la chose a fini de changer », grâce auquel on verra que « tout ce qui a fini de changer change et que ce qui change ait fini de changer, et que le fait d'avoir fini de changer soit antérieur au fait de changer et le fait de changer au fait d'avoir fini de changer : on n'en saisira jamais le premier ». Ainsi, le temps révèle qu'« il n'est pas possible ni de venir à l'être sans être déjà venu à l'être ni d'être venu à l'être sans venir à l'être,

[225] Au livre V de la *Physique*, ch. 1, A. distingue entre trois types de changement : « τήν τε ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον, καὶ τὴν ἐξ ὑποκειμένου *εἰς μὴ ὑποκείμενον*, καὶ τὴν *ἐκ μὴ ὑποκειμένου* εἰς ὑποκείμενον » (l. 225a8-10). Quelques lignes plus loin il définit la naissance : « ἡ μὲν οὖν *οὐκ ἐξ ὑποκειμένου* εἰς ὑποκείμενον μεταβολὴ κατ' ἀντίφασιν γένεσίς ἐστιν » (l. a12-14). Et la corruption : « ἡ δ' ἐξ ὑποκειμένου *εἰς οὐχ ὑποκείμενον* φθορά » (l. a17-18). L'alternance des particules de négation οὐ et μὴ est à remarquer. Schelling a souligné la différence entre οὐ et μὴ, « l'une d'elles niant seulement la réalité (μὴ), l'autre jusqu'à la possibilité (οὐκ) », *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. S. Jankélévitch, Aubier, tome II, p. 64. Mais l'alternance des particules de négation nous invite plutôt ici à les prendre comme équivalentes. B. Cassin signale : « La négation (*apophasis* [ἀπόφασις], sur *apo-*, "loin de" et *phainô*, "[se] montrer"), comme l'affirmation (*kataphasis* [κατάφασις], où *kata*, "sur, à propos de", renvoie au "dire de", à la prédication), est d'abord un fait de syntaxe ; l'affirmation et la négation sont des propositions contradictoires qui ne peuvent pas être vraies simultanément. De ce point de vue, *ou* et *mê* sont sur le même plan : ce sont deux adverbes de négation susceptibles d'affecter la proposition dans son ensemble, le plus souvent via son verbe (*ouk esti leukon* peut être rendu par "il n'est pas blanc", ou "il n'est pas vrai que — sabir contemporain : "ce n'est pas le cas que" — il soit blanc", même si le choix d'une négation ou de l'autre, [...], n'est pas indifférent », *Vocabulaire européen des philosophies*, dir. B. Cassin, Seui-Le Robert, 2004, *ad* esti, p. 426. On peut ainsi expliquer l'alternance des négations οὐ et μὴ de la *Physique*, à partir de l'opposition première entre la corruption et la naissance en tant que l'une contredit l'autre. Si bien que les deux négations, s'opposant, au même titre, à l'affirmation « εἰς ὑποκείμενον », sont équivalentes. Pourtant, « le sujet qui naît et meurt », avant d'être proposition, est réalité. Ainsi, la contradiction originelle, à laquelle le discours est confrontée, et qu'il exprime comme affirmation et négation, s'enracine dans le sujet réel et dans la contradiction qui lui est inhérente. Il est significatif qu'A. ouvre le ch. 2 du livre V, en se référant directement à la substance : « Κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔστιν κίνησις διὰ τὸ μηδὲν εἶναι οὐσίᾳ τῶν ὄντων ἐναντίον » (l. 225b10-11).

et de même pour le fait d'être détruit et pour le fait d'avoir été détruit »[226]. Autrement dit, le temps révèle l'infinité des alternances de la naissance et de la mort, lesquelles en s'opposant se succèdent selon un ordre irréversible, qui détermine l'irréversibilité et par là même la différence des intervalles temporels entre les deux. Mais en partant du changement selon la substance, on se rend compte que c'est le temps lui-même le révélateur de l'opposition inhérente à tout changement, aussi bien qu'il a besoin d'une opposition pour se révéler, de sorte que l'opposition du changement et la différence des intervalles du temps se définissent réciproquement. Et comme les états opposés qui caractérisent le sujet ne coexistent pas, en prenant le risque de commettre une pétition de principe, on dirait que l'on ne prend conscience de l'opposition, aussi bien que du temps, qu'*après* coup. Néanmoins, l'existence du temps ne dépend pas de notre faculté perceptive, ni sa différence non plus, car c'est l'opposition des états de l'existant, qui donne naissance au temps en tant que succession irréversible de nombres[227].

---

[226] *Phys.*, VI, 6, 237b2-7, que l'on a évoqué au début du §2 : « ληψόμεθα γὰρ τὸν χρόνον ἐν ᾧ μεταβέβληκεν, καὶ πάλιν ταῦτα ἐροῦμεν. ὥστε ἀνάγκη τὸ μεταβεβληκὸς μεταβάλλειν καὶ τὸ μεταβάλλον μεταβεβληκέναι, καὶ ἔσται τοῦ μὲν μεταβάλλειν τὸ μεταβεβληκέναι πρότερον, τοῦ δὲ μεταβεβληκέναι τὸ μεταβάλλειν, καὶ οὐδέποτε ληφθήσεται τὸ πρῶτον. » En 237b15-19 A. dit : « καὶ οὐκ ἔστιν οὔτε γίγνεσθαι μὴ γεγονός τι οὔτε γεγονέναι μὴ γιγνόμενον τι, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ φθείρεσθαι καὶ ἐπὶ τοῦ ἐφθάρθαι· αἰεὶ γὰρ ἔσται τοῦ μὲν φθείρεσθαι τὸ ἐφθάρθαι πρότερον, τοῦ δ' ἐφθάρθαι τὸ φθείρεσθαι. » On a remarqué qu'au ch. 4, où A. thématise la divisibilité du temps, du mouvement, du fait d'être mû, de ce qui est mû et de ce en quoi le mouvement a lieu, lorsqu'il s'agit du mouvement qualitatif, la divisibilité se ramène à celle de la chose et du temps. Mais dans le cas de la génération-corruption on ne peut pas considérer la divisibilité de la chose, puisqu'il s'agit du passage de ce qui n'est pas encore à ce qui est et de ce qui est à ce qui n'est plus.

[227] *Aristote contre Platon sur la contrariété*. Il est remarquable, quand on lit le mythe sur l'immortalité de l'âme dans le *Phédon*, que la vie et la mort sont considérées à titre de « couple de contraires relatifs », comme le dit M. Dixsaut. Dans son Introduction au *Phédon* elle écrit : « Être vivant et être mort ne doivent pas être pensés comme des états absolus, mais comme des moments d'un cycle auquel ils sont entièrement relatifs. Au cours de sa vie, tout vivant va vers l'être mort, et en ce sens il devient de plus en plus mort, et de moins en moins vivant. Réciproquement, tout être mort reprend vie, devient de plus en plus vivant et de moins en moins mort. Si le devenir était linéaire, à sens unique, il en finirait de *devenir* pour *être*, et être définitivement qualifié par un seul des deux opposés », p. 92. Par le biais du mythe Platon met en relief « les implications logiques de la notion même de devenir, quand ce devenir aboutit à un état possédant un contraire », p. 89. Or en revenant à A., à savoir à la *Physique* accompagnée de la *Métaphysique*, on ne peut manquer de remarquer, comme par un effet de contraste, la distinction qu'il opère justement, entre la contrariété, qui implique des termes intermédiaires appartenant au même genre que les contraires, la contradiction, sans intermédiaire et donc impliquant l'opposition entre deux genres, et l'opposition des relatifs, qui peuvent aussi bien impliquer des intermédiaires, comme c'est le cas du grand et du petit, que pas du tout, comme c'est le cas de la science et du connaissable, lesquels ne sont pas dans le

Comme on l'a indiqué, ce n'est que quand il veut conclure la leçon sur le temps, qu'Aristote nous parlera concrètement de différence, mais non pas immédiatement liée, ni au mouvement, ni au temps par ailleurs. Il dit :

> « λέγεται δὲ ὀρθῶς καὶ ὅτι ἀριθμὸς μὲν ὁ αὐτὸς ὁ τῶν προβάτων καὶ τῶν κυνῶν, εἰ ἴσος ἑκάτερος, δεκὰς δὲ οὐχ ἡ αὐτὴ οὐδὲ δέκα τὰ αὐτά, ὥσπερ οὐδὲ τρίγωνα τὰ αὐτὰ τὸ ἰσόπλευρον καὶ τὸ σκαληνές, καίτοι σχῆμά γε τὸ αὐτό, ὅτι τρίγωνα ἄμφω· ταὐτὸ γὰρ λέγεται οὗ μὴ διαφέρει διαφορᾷ, ἀλλ' οὐχὶ οὗ διαφέρει, οἷον τρίγωνον τριγώνου ⟨τριγώνου⟩ διαφορᾷ διαφέρει· τοιγαροῦν ἕτερα τρίγωνα· σχήματος δὲ οὔ, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτῇ διαιρέσει καὶ μιᾷ. σχῆμα γὰρ τὸ μὲν τοιόνδε κύκλος, τὸ δὲ τοιόνδε τρίγωνον, τούτου δέ τὸ μὲν τοιόνδε ἰσόπλευρον, τὸ δὲ τοιόνδε σκαληνές. σχῆμα μὲν οὖν τὸ αὐτό, καὶ τοῦτο τρίγωνον, τρίγωνον δ' οὐ τὸ αὐτό. καὶ ὁ ἀριθμὸς δὴ ὁ αὐτός (οὐ γὰρ διαφέρει ἀριθμοῦ διαφορᾷ ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν), δεκὰς δ' οὐχ ἡ αὐτή· ἐφ' ὧν γὰρ λέγεται, διαφέρει· τὰ μὲν γὰρ κύνες, τὰ δ' ἵπποι. »
> « Mais c'est à juste titre que l'on dit que le nombre est le même des moutons et des chiens si les deux <ensembles> sont égaux, mais que le dix n'est pas le même pas plus que les différentes dizaines ne sont les mêmes, pas plus que l'équilatéral et le scalène ne sont les mêmes triangles, bien que leur figure soit la même, parce

---

même genre. À ces trois oppositions A. ajoute celle entre la privation et la possession. En distinguant entre la contrariété et la contradiction, et en rattachant, pour en finir, à ces oppositions celle entre la privation et la possession, lesquelles se distinguent aussi bien des relatifs que des contraires, A. se démarque de Platon. On retrouve les quatre types de relations d'opposition, dans les *Catégories*, 10, sur les Opposés, mais avec cette différence, qu'à la place du terme ἀντίφασις, y figurent les termes κατάφασις καὶ ἀπόφασις, aussi bien que l'opposition est envisagée au niveau du jugement dont le propre est de séparer le vrai du faux. La *Physique* prendra le relais et définira finalement l'étude du devenir comme étude des contraires, des intermédiaires, et de la contradiction (Cf. *Phys*., V, 1, 224b26-30). Et l'on se rend compte que c'est dans la *Physique* où A. distingue entre la contrariété et la contradiction au niveau du changement, et assure à la contradiction son fondement physique. Au chapitre 11 des *Catégories*, sur les Contraires, A. distingue seulement entre trois modes de contrariété : « dans le même genre, ou dans des genres contraires, ou que les contraires soient eux-mêmes des genres » (l. 14a19-20), — c'est également le passage auquel renvoie L. M. Castelli, concernant la différence générique, que l'on comprend comme opposition entre genres selon le 3e mode de la contrariété. Néanmoins, A. opère la distinction entre le continu et le discontinu au ch. 6 des *Catégories* et intègre le discours parmi les quantités discrètes par soi, aussi bien que le discours, suivant le ch. 10, recèle une opposition celle d'affirmer *et* nier. Ce que la *Physique* appellera changement selon la contradiction, sans intermédiaire, et donc discontinu, la naissance et la corruption.

que tous deux sont des triangles. Car on appelle le même ce qui ne diffère pas par une différence spécifique, et non pas ce qui diffère, par exemple un triangle diffère d'un autre triangle par une différence spécifique (voilà pourquoi ce sont des triangles différents), mais pas par une différence de figure, mais ils sont compris dans une seule est même division. Car pour la figure ce qui est de cette sorte est un cercle, et ce qui est de cette autre sorte est un triangle, et pour celui-ci l'un est équilatéral, l'autre scalène. La figure est donc la même et est celle-ci (car c'est un triangle), mais le triangle n'est pas le même. Et, de fait, le nombre est le même (car le nombre de ces choses ne diffère pas par une différence spécifique du nombre), mais la dizaine n'est pas la même, car ce à quoi elle s'applique n'est pas la même chose : dans un cas des chiens, dans l'autre des chevaux » (*Phys*., IV, 14, 224a2-15, trad. P. Pellegrin).

Compte tenu de nos analyses antérieures sur la notion de nombre, et sur la distinction entre le nombre nombrant, compris comme nombre naturel prédiqué des entités concrètes, et le nombre du temps, ancré dans la succession du changement, — de sorte que cette distinction est au soubassement de l'analogie qu'Aristote opère entre ces deux types de nombre —, compte tenu également de notre examen des notions d'altérité et de différence, — de sorte que la différence caractérise les phases du changement, qui en se succédant s'opposent à des degrés variables en fonction de leur rapport à la fin de ce changement, laquelle détermine la succession —, lorsqu'on lit le passage conclusive de la leçon, on comprend qu'Aristote résume son enseignement en se focalisant sur deux points, aussi bien qu'il apporte une précision jusqu'alors passée sous silence.

Il revient ainsi aux notions, premièrement, d'inséparabilité, et ensuite, d'universalité, dans la mesure où ces deux notions s'appliquent à toute entité mathématique. La considération de l'universalité lui permet de mettre en relief la notion de différence, étant donné que ce qui est universel est ce qui est commun à une totalité, et qui demeure identique par rapport aux composants de celle-ci, si bien que la différence se ramène aux composants. Dans ce contexte, les composants sont des moutons, des chiens, des chevaux, — cela aurait pu être le cas d'autres mammifères[228] —, qui divisent alors la totalité en ensembles distincts, lesquels diffèrent entre

[228] Il est plus juste, selon nous, de traduire πρόβατα par « moutons », et non pas par « chevaux », comme traduit A. Stevens ainsi que Carteron. P. Destrée opte pour « chevaux » et note que « le terme peut avoir ce sens chez

eux par une différence (διαφορᾷ διαφέρει), laquelle à son tour, et en tant que telle, est l'élément identique par rapport auquel ces ensembles se différencient entre eux (ὥστε ἀνάγκη ταὐτό τι εἶναι ᾧ διάφερουσιν. τοῦτο δὲ τὸ ταὐτὸ γένος ἢ εἶδος, I, 3, l. 1054b26-27).

Or Aristote mène ici une nouvelle analogie entre, cette fois-ci, des groupes d'animaux (δεκὰς δὲ οὐχ ἡ αὐτὴ οὐδὲ δέκα τὰ αὐτὰ), composants d'une totalité, et les figures géométriques (ὥσπερ οὐδὲ τρίγωνα τὰ αὐτά), telles que le cercle et le triangle, ce dernier se réalisant comme équilatéral ou scalène[229]. L'analogie est légitime, dans la mesure où, ni le nombre désignant la quantité des animaux regroupés n'existe séparément de leur groupe, ni la figure n'existe séparément des espèces des figures particulières (οὐκ ἔσται τις ἀριθμὸς παρὰ τὰ εἴδη τῶν ἀριθμῶν· ὁμοίως δὲ οὐδὲ σχῆμα παρὰ τὰ εἴδη τῶν σχημάτων, B, 3, l. 999a8-10). Aussi, il s'agit d'une analogie et non d'une identité, dans la mesure où ni les groupes des animaux ne sont des figures géométriques, ni le nombre par lequel ces animaux sont nombrés ne s'identifie au nombre temporel délimité par deux maintenant pour pouvoir être nombré (ὁ δὲ χρόνος ἀριθμός ἐστιν οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν ἀλλ' ὁ ἀριθμούμενος, *Phys.*, IV, 12, 220b8-9). Finalement, le nombre temporel ne s'identifie aux groupes de ces animaux doués de mouvement non plus, mais il s'y attache, en étant propriété de leur mouvement, comme il a été montré dans le cadre des rapports d'accompagnement. L'inséparabilité, aussi bien du nombre

---

Hérodote », « Le nombre et la perception », p. 78, note 34. Mais nous ne voyons pas de rapport immédiat avec le texte d'A.

[229] On remarque qu'A. désigne successivement les groupes des animaux comme δεκάς, « dizaine », et comme δέκα, « dix ». Le mot δεκάς figure aussi en 11, 220a24. L'alternative est discutée par P. Destrée (*ibid.*, p. 78-80), et V. Goldschmidt (*op. cit.*, p. 143), qui la relient à la distinction entre « nombre concret » et « nombre abstrait », selon les mots de P. Destrée, ou entre « nombre sensible » et « nombre mathématique », selon les mots de V. Goldschmidt. Mais tout comme ἑκατόν (l. 220b11), δέκα désigne un nombre naturel qui suppose la conjonction de la cardination et de l'ordination, de sorte que nous ne voyons pas d'opposition entre δέκα et δεκάς, au sens où cette dernière désignerait « un ensemble nombré particulier qui est toujours différent » et qui en tant que nombré s'opposerait au « nombre nombrant servant à dénombrer n'importe quel type de quantité », suivant l'interprétation de P. Destrée. Nous sommes ainsi d'accord avec Xénophon, cité mais critiqué par P. Destrée, qui « mentionne que δεκὰς veut dire également "dix" — en renvoyant précisément à A! ». Aussi, P. Destrée admet que nous ne pouvons pas vraiment catégoriser toutes les occurrences de δέκα et δεκάς chez A. On peut également remarquer, au sujet du nombre chez Platon, que le philosophe dit δυάς et non δύο. Le δύο pourtant on le lit chez A. en 12, 220a29, ce qui montre qu'avec A. nous avons affaire simplement à des nombres naturels. Et par voie de conséquence, ou probablement, jusqu'à un certain point, avec Platon aussi, c'est-à-dire nous aurions affaire à des nombres qui combinent progression et pluralité de monades.

nombrant que de la figure, ainsi que du nombre nombré temporel, d'avec ce à quoi ils appartiennent respectivement, sous-tend l'analogie, pour autant que l'inséparabilité les caractérise communément et permet ainsi de comprendre qu'ils sont différents (διάφορα δὲ λέγεται, ὅσ' ἕτερά ἐστι τὸ αὐτό τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῷ αλλ' ἢ εἴδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ, Δ, 9, 1018a12-13).

Sur ce point on est à même de voir comment ce qui a été dit au sujet de l'universalité du nombre nombrant non autonome, au chapitre 12[230], devient explicite tout à la fin de la leçon. Il avait dit au chapitre 12 :

> « ἔστι δὲ ὁ ἀριθμὸς εἷς μὲν καὶ ὁ αὐτὸς ὁ τῶν ἑκατὸν ἵππων καὶ ὁ τῶν ἑκατὸν ἀνθρώπων, ὧν δ' ἀριθμός, *ἕτερα*, οἱ ἵπποι τῶν ἀνθρώπων »
> « Le nombre est un et le même de cent chevaux et de cent hommes, tandis que les choses dont il est le nombre sont *autres*, les chevaux par rapport aux hommes » (*Phys*., IV, 12, 220b10-12).

Il ne nous avait jamais parlé de différence. Sauf au début, en introduction, en suggérant, mais sans en tenir compte, la différence entre mouvement et changement. Il dit à présent :

> « καὶ ὁ ἀριθμὸς δὴ ὁ αὐτὸς (οὐ γὰρ διαφέρει ἀριθμοῦ διαφορᾷ ὁ αριθμὸς αὐτῶν), δεκὰς δ' οὐχ ἡ αὐτή· ἐφ' ὧν γὰρ λέγεται, *διαφέρει*· τὰ μὲν γὰρ κύνες, τὰ δ' ἵπποι »
> « Et, de fait, le nombre est le même (car le nombre de ces choses ne diffère pas par une différence spécifique du nombre), mais la dizaine n'est pas la même, car les choses auxquelles elle s'applique *diffèrent* : les uns sont des chiens, les autres des chevaux » (*Phys*., IV, 14, 224a12-15)[231].

Les deux phrases sont parallèles, ou plus précisément, elles se complètent. L'altérité, présente dès le début de la leçon, est enfin explicitée à la lumière de la différence, en tant que ce qui donne à l'altérité son sens. L'universalité du nombre est ratifiée, étant fondée, non plus dans la diversité, mais dans la différence des vivants qui, encore qu'ils coexistent, peuvent aussi bien

[230] Extrait cité §3.

[231] On se fonde sur la traduction d'A. Stevens pour le ch. 12 et de P. Pellegrin pour le ch. 14, que l'on modifie.

se mettre en mouvement tous ensemble ou bien alternativement. Dans le redémarrage du mouvement en entéléchie s'abrite le nombre du temps.

Mais insistons quelque peu sur la coexistence, car elle aussi est révélatrice du temps. En effet, R. Brague avait mis en relief discrètement l'élément distinctif de l'unicité du maintenant-nombrable qui, en tant que nombrable, détermine l'altérité du temps : la date[232]. La date est l'expression de l'unicité et de l'universalité du maintenant-nombrable, — mais aussi nombrant comme on verra avec les extraits (3) et (4) —, de sorte que dans le maintenant se manifeste le présent de la coexistence de la totalité des vivants.

Aussi une nouvelle fois s'avère-t-il que la compréhension du temps selon Aristote s'échelonne sur deux niveaux : le niveau du mouvement et le niveau du maintenant. Au niveau du mouvement, le nombre du temps se différencie de lui-même en tant que nombre passé et à venir. Au niveau du maintenant, le nombre du temps est le nombre d'un calcul définissant la durée, la vitesse, la simultanéité, — dont dérive l'antérieur et postérieur —, et la périodicité. Mais encore une fois ces facettes du temps appartiennent au mouvement, étant donné que le temps, comme tout nombre, ne jouit pas d'une existence indépendante.

(v) La conception aristotélicienne du temps et la formation du calendrier grec

On avance à la dernière étape de notre examen de l'extrait (2) sur le maintenant en tant qu'unité nombrable qui se distingue du mouvement, et qui, en divisant le temps, permet d'en déterminer le nombre. En rattachant l'altérité du maintenant et, en conséquence, l'altérité du temps à la différence des phases du mouvement, on met entre parenthèses, ne serait-ce que provisoirement, la problématique du corps, du porteur du mouvement, dans lequel s'ancre le jeu des opposés. Parce que nous considérons découvrir chez Aristote, notamment à travers la lecture de la leçon sur le temps, non seulement la systématisation des connaissances acquises depuis Anaximandre autour de la notion du temps, comme mesure commune du mouvement des astres qui rend possible la division du cycle solaire et lunaire, mais encore parce que nous voyons dans la leçon le procédé systématisé de la mathématisation de la nature, — ce que confirme de prime abord, et à titre paradigmatique, la définition aristotélicienne du temps comme nombre. Aristote assimile le savoir antérieur, récupère les découvertes plus récentes, en astronomie mais aussi en histoire, développe une théorie des nombres, et intègre ces données dans un système d'explication du monde naturel dont l'homme est un membre, ce membre qui

[232] Voir *supra*, p. 201.

se situe au sommet de la hiérarchie des étants naturels, mais qui, en tant que membre justement, ne saurait être étudié abstraction faite de l'étude de ce monde.

Nous sommes également amenés à penser qu'Aristote lui-même fait deux découvertes. Aristote découvre le maintenant et le lieu propre, — ce dernier sera examiné au Chapitre III. Nous sommes amenés à ce résultat, parce que l'on ne trouve pas d'autre thématisation scientifique en Grèce antique ni du νῦν ni du τόπος, liés à la problématique du mouvement. Et l'on peut suggérer que c'est parce qu'il découvre le maintenant-nombrable-nombrant, qu'Aristote définit le temps comme nombre, en mettant ainsi en valeur sa découverte. Nous devons aussi dissiper une confusion, car il arrive que l'on se réfère à une « spatialisation du temps » chez Aristote, comme si le temps-mesure s'étalait, et se transformait en espace préexistant aux corps mobiles qui viendraient l'habiter. Mais justement, les nombres ne sont pas dans un lieu (*Phys*., IV, 1, 208b23), ni ne se créent eux-mêmes leur propre emplacement, pour une même raison, parce qu'ils ne sont pas des corps mobiles.

Il nous reste ainsi un dernier pas à faire, avant de poursuivre notre examen du maintenant et de l'aspect de hiérarchisation ou de progression qui caractérise le nombre du temps. Nous tenterons de voir si l'on peut lier la problématique aristotélicienne du temps avec certaines données historiques qui concernent la formation du calendrier grec. Car outre le fait que la leçon entérine la conception du temps comme mesure, et intègre la notion de nombre qui permet précisément de dissocier ou de distinguer le temps, du corps-porteur particulier du mouvement, nous pensons pouvoir y discerner au moins une référence indirecte, au chapitre 13 de la leçon, au calendrier des Grecs.

Nous allons, ainsi, consulter l'article d'É. Biémont du domaine de l'astrophysique, « Le calendrier et son histoire », où le chercheur examine les calendriers historiques, à savoir celui de la Mésopotamie, puis le calendrier hébraïque, égyptien, grec, romain, grégorien et républicain, — ce dernier trouvant son origine dans le mouvement de déchristianisation déclenché par la révolution française. Nous avons là autant de calendriers qui correspondent, en quelque sorte, à autant de manières, liées à la situation géographique des peuples, aux mœurs, à la culture, et au progrès du savoir, d'appréhender le temps, — lequel, comme l'infinité, n'est pas figé, mais devient, γίγνεται, (*Phys*., III, 7, 207b14), suivant la succession cyclique des saisons qui reviennent toujours différentes, de même que l'on peut toujours saisir du temps au-delà (ἀεί τι ἔξω ἔστι λαμβάνειν, 6, 207a3).

Ainsi posons-nous le problème de la date. Parce que la date est un nombre qui exprime l'unicité des événements, et ainsi, l'unicité des intervalles temporels, chacun délimité par deux maintenant-datés, dont chacun est aussi unique que ces intervalles mêmes. Mais la date est aussi

un nombre qui présuppose la distinction entre ce qui est possible et ce qui est réel, dans la mesure où ce qui est pris pour possible est désigné par un nombre toujours croissant, alors que ce qui est pris pour réel par rapport au possible est désigné par un nombre toujours décroissant. Le nombre de la date n'est pas universel parce qu'il est un nombre, mais parce qu'il présuppose la distinction entre le possible et le réel qui persiste, laquelle est considérée par Aristote, pensons-nous, comme universelle.

Partons d'une remarque générale sur les calendriers des peuples. Selon É. Biémont : « Pendant de nombreux siècles et chez maints peuples anciens, le début de l'année n'était pas fixé de manière arbitraire mais il était essentiellement déterminé à partir d'observations astronomiques. C'est ainsi qu'il fut souvent choisi comme coïncidant avec *l'équinoxe de printemps ou d'automne*. Parfois aussi on l'identifia avec le *solstice d'hiver* ou le *solstice d'été*. Il est assez surprenant de constater qu'actuellement, à une époque où, par l'observation, il serait possible de déduire, avec une grande précision, le moment correspondant au début de l'année astronomique, celui-ci est fixé de manière quasiment universelle au premier janvier qui ne correspond plus à aucun instant privilégié de l'année astronomique même si celui-ci est relativement proche du solstice d'hiver »[233].

Mais qu'en est-il du nouvel an chez les Grecs ? Nous lisons : « À Sparte, à Delphes, à Éphèse et en Macédoine, l'année commençait à l'équinoxe d'automne. À cette période de l'année, l'oracle de Delphes restait muet durant plusieurs jours. À Athènes, durant la période historique, le nouvel an débutait à la conjonction qui suit le solstice d'été (μετὰ τὰς θερινὰς τροπὰς ἡλίου). Les magistrats entraient généralement en charge après ce dernier. Le premier mois, Ἑκατομβαιών (juin-juillet), devait son nom aux sacrifices offerts à Apollon. À Olympie, l'année commençait aussi vers le solstice d'été tandis que, à Délos, c'était au solstice d'hiver »[234].

La date sauvegarde son unicité, mais son universalité s'avère être tributaire du sens donné au phénomène auquel elle renvoie. Le phénomène annonciateur du renouvellement cyclique est pour les Athéniens le solstice d'été, tandis que pour les autres Grecs l'équinoxe d'automne, ou le solstice d'hiver. Néanmoins, le calcul de la périodicité de ces phénomènes doit être commun

[233] É. Biémont, « Le calendrier et son histoire », in : *Bulletin de la Classe des sciences*, t. 7, n° 1-6, 1996, p. 25.

[234] *Ibid.*, p. 26.

pour tous[235].

Retenons l'idée de la diversité des Jours de l'An, mais aussi l'idée de la communauté du calcul qui permet de déterminer un tel jour, car nous pensons repérer une référence à ce sujet, au chapitre 13 de la leçon. Mais avant d'y revenir, clarifions la notion d'ère. Car l'ère, par contraste avec la diversité calendaire, « (du bas latin *aera* : nombre, époque) est une période historique correspondant à une chronologie déterminée et dans laquelle les années sont rapportées à une date fixe »[236]. Or l'ère suppose une chronologie commune. Et dans la leçon sur l'infini on repère, aussi, une référence à l'Olympiade (Ὀλύμπια, l. 206a24)[237].

En effet, « dans la Grèce antique, une ère très répandue fut celle *des Olympiades*. Ce mode de calcul fut introduit en fait par l'historien Timée qui mourut durant le IIIe siècle av. J.-C. Il utilisa une liste d'athlètes vainqueurs des Jeux Olympiques dont le point de départ était 776 av. J.-C. Les années étaient dénombrées par périodes de 4 ans, en indiquant le nombre d'Olympiades écoulées et en comptant les années dans l'Olympiade en cours. Cette manière de

---

[235] Il est intéressant d'observer qu'en Grèce à l'époque classique il ne doit pas y avoir une fête du Nouvel An à proprement parler, c'est-à-dire une fête de solstice ou d'équinoxe. À Athènes, en particulier, les Panathénées, au mois d'Hécatombaion, instituées par Pisistrate en –566 et ayant toujours lieu au IVe siècle, sont inspirées de Jeux Olympiques et réunissent tous les habitants d'Attique, également les femmes et les métèques. Ces fêtes marquent le commencement de l'année civile, par le renouvellement des activités civiques et juridiques, si bien que la vie religieuse se trouve liée à la vie politique. Aussi, les Panathénées sont précédées des Kronia, les fêtes de Kronos, et la première fête d'Hécatombaion, dix jours avant les Panathénées. On se reporte à l'étude de M. Camps-Gaset, et dont l'intérêt réside dans le fait que la philologue relie le sens civique et religieux de ces fêtes à une compréhension collective de la temporalité. Elle écrit : « Bien que les Kronia soient la première fête de l'année athénienne, elles doivent être vues en union avec les Panathénées, qui les suivent. L'intemporalité des Kronia est soulignée par l'enracinement et la signification civile des Panathénées. Le changement juridique ne se produit pas au début d'Hécatombaion, comme il se devrait si le passage d'une année à l'autre était dépourvu de signification religieuse. La substitution des archontes et le commencement de l'année de la cité a lieu lors des Panathénées, qui sont la fête de la cité. Les Kronia et les Panathénées représentent les deux faces de la même médaille : l'intemporalité et la restauration d'un temps civil mis en ordre, le désordre et la mise en ordre effective d'une *polis* historique, la rupture des usages habituels et la réimplantation de ces usages avec une force nouvelle pour une autre année. Les Panathénées représentent, par contraste, ce que les Kronia inaugurent : la répétition de l'année », « L'année des Grecs : la fête et le mythe », Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, vol. 131, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 530, 1994, p. 160.

[236] É. Biémont, *op. cit.*, p. 29.

[237] Pour le texte cité, voir *supra*, p. 203, note 207.

procéder resta longtemps en usage chez les Grecs et les Romains, même après l'abolition des Jeux Olympiques sous Théodose en 394 apr. J.-C. »[238]. Finalement, la chronologie commune entre en vigueur assez tardivement. É. Biémont précise : « L'importance de la chronologie ne fut pas reconnue en Grèce avant le Ve siècle av. J.-C. et ses lacunes furent mises en évidence par Thucydide. Aucune ère commune n'exista durant la période d'indépendance des cités grecques. Différents types de chronologies furent en vigueur : ainsi, pendant la période classique, les années, à Athènes, étaient désignées par référence à la succession des Archontes éponymes »[239].

Les Grecs font alors usage d'une grande diversité de calendriers mais, « le plus célèbre est évidemment celui d'Athènes. Au départ, ces calendriers étaient purement lunaires. Ils alternèrent très vite les mois de 29 et de 30 jours, les mois de 29 jours portant le nom de *caves* (κοῖλος) et ceux de trente étant dits *pleins* (πλήρεις). L'ajustement aux saisons agraires resta longtemps très approximatif et c'est pourquoi les Grecs utilisèrent, durant de nombreux siècles, des calendriers de la vie pratique appelés *parapegmes*. Ces calendriers indiquaient, pour les

---

[238] Timée de Tauroménion, né vers –350 et mort vers –260 en Sicile, est le fils du tyran Andromaque. Exilé par le tyran Agathocle, il vécut à Athènes pendant au moins 40 ans. Il inaugure, comme historien, de nouvelles méthodes d'écriture, notamment sur le plan de la chronologie, et est aussi influencé par la rhétorique. Selon la *Souda* il rédigea l'ouvrage Ὀλυμπιονῖκαι ἤτοι χρονικὰ πραξιδικά, dont nous trouvons des fragments chez Polybe, livre XII. Or la référence à l'Olympiade, en *Phys*. 206a24, liée à l'exemple du jour, est remarquable, si l'on songe au problème de la datation de ce texte. Autrement dit, cette référence a dû y être intégrée très tardivement. On remarque aussi qu'A. Stevens traduit ἀγών, en 206a22, par « année » et note : « Le jour existe à la fois en acte, en tant que jour présent, et en puissance, en tant que jour futur ; de même pour l'année, qui en Grèce est nommée d'après le Jeux olympiques qui ont lieu tous les quatre ans », p. 159, note 1. Mais justement, ce type de calcul fut introduit par Timée. P. Pellegrin attire notre attention sur le fait que la phrase qui comporte la référence à l'Olympiade est entre parenthèses, et signale que l'on n'en trouve de trace ni chez S. ni chez Thémistius, et qu'elle est omise par le ms. E, p. 189, note 2. S'il ne s'agit pas d'une *glose*, on doit admettre avec P. Pellegrin que : « Nous resterons donc dans l'indécision à propos de la chronologie interne de la *Physique*. Mais, au fond, nous savons l'essentiel, qui n'est pas que telle partie est antérieure à telle autre, mais qu'il y a bel et bien un décalage chronologique à l'intérieur du texte de la *Physique*. Cette rédaction échelonnée dans le temps ne détruit nullement la consistance théorique de la *Physique* sous la forme où elle est arrivée jusqu'à nous », « Introduction », p. 37. Notons que le mot ἀγών figure en 206a22, a24, a31 et b14. À propos de Timée de Tauroménion, nous renvoyons à l'édition de F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, III, *Geschichte von Städten und Völkern*, Leiden, E. J. Brill, 1964, p. 581-658, et à l'édition française, *Timée de Tauroménion. Fragments*, traduits et commentés par G. Lachenaud, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

[239] É. Biémont, *op. cit.*, p.29 et p. 52.

différents jours du mois, les travaux qu'il convenait de réaliser, les observations caractéristiques du ciel, les principaux phénomènes naturels, les levers héliaques de différentes constellations... Il semblerait même que des savants réputés, tels qu'Eudoxe, Méton, Callippe ou Ptolémée, collaborèrent à leur réalisation » [240]. À ces éléments historiques on doit ajouter, *in fine*, l'information d'Eusèbe, que nous avons citée au début du §6, qu'Anaximandre fut le premier à faire usage du gnômone, instrument servant à mesurer et à compter les heures, et qui d'après É. Biémont a été emprunté aux Chaldéens.

Nous pouvons ainsi revenir à la leçon sur le temps et examiner l'extrait du chapitre 13, que l'on pourrait considérer comme relatif au procédé de la datation. Aristote nous dit :

> « εἰ δὲ μηδεὶς χρόνος ὃς οὔ ποτε, πᾶς ἂν εἴη χρόνος πεπερασμένος. ἆρ' οὖν ὑπολήψει ; ἢ οὔ, εἴπερ αἰεὶ ἔστι κίνησις ; ἄλλος οὖν ἢ ὁ αὐτὸς πολλάκις ; δῆλον ὅτι ὡς ἂν ἡ κίνησις, οὕτω καὶ ὁ χρόνος· εἰ μὲν γὰρ ἡ αὐτὴ καὶ μία γίγνεταί ποτε, ἔσται καὶ ὁ χρόνος εἷς καὶ ὁ αὐτός, εἰ δὲ μή, οὐκ ἔσται. ἐπεὶ δὲ τὸ νῦν τελευτὴ καὶ ἀρχὴ χρόνου, ἀλλ' οὐ τοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ τοῦ μὲν παρήκοντος τελευτή, ἀρχὴ δὲ τοῦ μέλλοντος, ἔχοι ἂν ὥσπερ ὁ κύκλος ἐν τῷ αὐτῷ πως τὸ κυρτὸν καὶ τὸ κοῖλον, οὕτως καὶ ὁ χρόνος ἀεὶ ἐν ἀρχῇ καὶ τελευτῇ. καὶ διὰ τοῦτο δοκεῖ ἀεὶ ἕτερος· οὐ γὰρ τοῦ αὐτοῦ ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τὸ νῦν· ἅμα γὰρ ἂν καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τἀναντία ἂν εἴη. καὶ οὐχ ὑπολείψει δή· ἀεὶ γὰρ ἐν ἀρχῇ. »
>
> « Mais s'il n'y aucun temps qui ne soit "à un moment", tout temps sera limité. Arrivera-t-il donc à manquer ? ou plutôt n'en sera-t-il rien puisque le mouvement existe toujours ? <le temps> est-il donc autre ou plusieurs fois le même ? Il est évident que comme il en va pour le mouvement, il en va de même pour le temps : si, en effet, c'est le même unique <mouvement> qui a lieu à un moment, il y aura un temps qui sera le même et unique, sinon ce ne sera pas le cas. Mais puisque le "maintenant" est la fin et le début d'un temps, mais pas du même (il est fin du <temps> passé et commencement du <temps> futur), il se trouvera que comme le cercle a dans la même <figure>, d'une certaine manière, le convexe et le concave, de la même manière aussi le temps est toujours au début et à la fin. Et c'est pour cela qu'on est d'avis qu'il est toujours autre. En effet, le "maintenant" n'est pas

[240] *Ibid.*, p. 48.

commencement et fin du même temps, car les contraires existeraient ensemble sous le même rapport. Le <temps> ne manquera jamais ; en effet il est toujours en train de commencer » (*Phys*., IV, 13, 222a28-b7, trad. P. Pellegrin).

Encore une fois avec Aristote l'altérité du temps est considérée du point de vue de la succession du mouvement, puis, du point de vue du maintenant qui relie les intervalles temporels en tant que fin d'un intervalle et début d'un autre. En quelque sorte, l'accent est mis ici sur la continuité du temps, ou plus précisément, sur ce qui conditionne sa continuité et, en conséquence, sa divisibilité. Aussi, le mouvement dont il est question est celui du premier ciel, ce qui mène à l'image du cercle, qu'Aristote emploie cette fois-ci positivement. Aux chapitres 10 et 14 Aristote se sert de cette image pour distinguer le temps aussi bien de la sphère que du mouvement de celle-ci. Mais au chapitre 13, le cercle permet de mettre en évidence l'infinité du temps, déduite de la répétition incessante d'un mouvement, qui, pour être comprise comme répétition, requiert la prise en compte du maintenant comme limite des intervalles temporels, lesquels, quantifiant le mouvement, permettent de distinguer ses répétitions l'une de l'autre. Et l'on remarque le contraste entre le maintenant et les contraires, qui ne sont pas simultanés, alors que dans le maintenant se rejoignent la fin et le recommencement du temps (ἀεὶ γὰρ ἐν ἀρχῇ). Aussi bien qu'Aristote compare le double caractère du maintenant comme fin du temps passé et commencement du temps futur (τελευτὴ καὶ ἀρχή χρόνου), au double aspect du cercle, la convexité (τὸ κυρτὸν) et la concavité (τὸ κοῖλον).

V. Goldschmidt lie le caractère du maintenant comme limite et sa puissance d'être autre qui permet de rendre compte de l'infinité du temps. On rappelle, à cette occasion, notre insistance sur la notion de spécificité de fonction qui concerne tout maintenant, car tout maintenant en tant que limite est unificateur et diviseur du temps en étant autre en puissance. Or V. Goldschmidt examine la comparaison entre le maintenant et le cercle, sous le prisme de l'altérité du maintenant, et se reporte, par la suite, au livre VIII, chapitre 9, de la *Physique*, où Aristote met en évidence l'équivalence des maintenant qui peuvent être tous, tout autant autres[241]. Il écrit : « La comparaison avec le cercle, d'autre part, sert à deux fins, dont seule la

[241] On cite le texte, *Phys*., VIII, 9, 265a27-b8 : « Il en résulte logiquement que le mouvement circulaire est un et continu, et non le mouvement rectiligne. Du mouvement sur la droite, en effet, et le début et la fin et le milieu sont déterminés (ὥρισται), et il les a en lui-même, de sorte qu'il y a un point d'où partira le mouvement et un point où il aboutira (car aux limites il y a toujours repos, aussi bien au départ qu'à l'arrivée), tandis que pour le circulaire ils sont indéterminés (ἀόριστα), car quel point quelconque de la ligne serait-il davantage limite ? Chacun est

première est explicitée. Entre l'identité et l'altérité de l'instant, il y a le même rapport qu'entre le convexe et le concave, entre lesquels, comme l'explique Proclus, il y a un "semblant de différence" et, par opposition à la droite, une "dissemblance selon la pensée" : c'est ce qu'Aristote, posant l'identité entre la division et l'unification de la limite, avait dit : "...mais leur essence n'est pas la même" (222a20) ». À propos du second sens de la comparaison entre le maintenant et le cercle il observe : « Mais le véritable sens de cette comparaison, c'est que commencement, milieu et fin "sur la périphérie sont indéterminés..." ».

Plus loin l'auteur revient au texte du livre VIII, en vue de compléter la « démonstration » de l'infinité du temps à partir du maintenant, comme fin et commencement, et écrit : « On ajoutera, puisqu'il n'y a pas d'infini en acte, que les deux extrémités que la démonstration, à chaque fois, rencontre et repousse à l'infini ne suivent qu'en apparence un tracé linéaire : nécessairement, elles finiront par se rejoindre et par coïncider dans un nouvel et ultime instant : celui-ci manifestera la réalité de leur tracé circulaire. Cela, sans doute, Aristote ne le dit pas ici. Mais il est permis de compléter ainsi la démonstration, à la lumière de la suite du VIIIe Livre. Et non seulement de la compléter, mais de la renforcer. L'instant qu'elle avait assumé initialement était un présent, celui-là même d'où la démonstration avait pris son départ et qui, à cet égard, était un instant privilégié. Or une fois que sera établi le temps circulaire, on s'apercevra (puisque sur la périphérie tous les points sont équivalents, 265a33) que n'importe quel instant aurait pu être choisi, et que ce que la démonstration avait déduit à partir de tel instant assumé est bien valable universellement »[242].

On peut à présent tenter de relier la thématisation du temps par Aristote, fondée sur le maintenant, à l'histoire de la formation du, ou plutôt, des calendriers grecs. Parce que l'équivalence des maintenant s'accorde bien avec la pluralité de calendriers, notamment avec la pluralité de Jours de l'An, dans la mesure où tous ces calendriers se fondent sur l'uniformité et la perpétuité d'un même mouvement. Le nombre du temps est dans un certain sens commun pour tous les Grecs, si l'on entend par « nombre du temps » le nombre qui désigne la durée, la

---

semblablement (ὁμοίως) et début et milieu et fin, de sorte qu'on est toujours et jamais au début et à la fin. C'est pourquoi la sphère est mue et, en un certain sens, elle est en repos, car elle occupe le même lieu ; la raison en est que tout cela est attribué au centre : il est le début, le milieu et la fin de cette grandeur, de sorte que, comme il est extérieur à la périphérie (διὰ τὸ ἔξω εἶναι τοῦτο τῆς περιφερείας), il n'y a pas d'endroit où le mobile sera en repos parce qu'il sera arrivé ; en effet il est toujours transporté autour du milieu, mais pas vers l'extrémité. Et à cause de cela, le tout demeure et est toujours d'une certaine façon en repos, et est mû de façon continue. »

[242] V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 100-103.

vitesse et la périodicité du mouvement. Le maintenant aussi est commun, car ce que le maintenant désigne de prime abord, c'est la simultanéité, à savoir la coexistence. Ce qui n'est pas commun, c'est la désignation de tel ou tel nombre comme nombre passé ou nombre futur : un Jour de l'An présent pour certains, est un jour passé pour d'autres, ou bien futur pour encore d'autres. La distinction entre le passé et le futur n'est pas présupposée par le calcul. Elle est déduite d'un maintenant quelconque choisi comme privilégié. Mais si l'on rapporte le nombre au mouvement qui mène au solstice ou à l'équinoxe, tous les Grecs seraient d'accord que tel mouvement eut lieu, et tel autre non pas encore, de même que le jour, dans les limites duquel chaque mouvement est censé avoir lieu, et qui se distingue ainsi de tous les autres. Et ils seraient d'accord aussi, que du mouvement est à venir, de même que les jours correspondants. Comme nous l'avons évoqué au début, la distinction entre le passé et le futur se ramène à la distinction entre le réel résiduel et le possible.

Mais en tentant d'appréhender le temps suivant l'enseignement d'Aristote, tel qu'il se concrétise à travers l'histoire de la formation du calendrier grec, et dans la mesure où l'on considère que nous ne pouvons pas faire abstraction de la manière dont sa leçon se concrétise, car elle se situe nécessairement dans un contexte historique, nous avons le sentiment de mieux comprendre non seulement la fonction du maintenant mais aussi la définition formelle du temps et la référence à l'antéro-postérieur. Le temps est un nombre déterminé en vertu du maintenant, n'est pas le nombre d'une pluralité de choses, mais le nombre dont le mouvement est porteur, et est un nombre selon l'antérieur et postérieur, parce que les nombres forment une série et parce que le mouvement est du possible en entéléchie. Nous avons le sentiment que la définition aristotélicienne du temps et la leçon elle-même assimilent et poussent en avant les connaissances acquises jusqu'alors à ce sujet.

Nous concluons notre examen de l'extrait (2), en posant à nouveaux frais la question qui l'a introduit : « Qui est-ce qui nombre ? ». C'est l'âme intellective qui nombre, manifestement. Et en nombrant, elle tire au clair le temps. Ce n'est pas pour autant le calcul qui confère au temps son existence, aussi bien que le calcul se fonde dans l'uniformité et la perpétuité d'un mouvement. R. Brague a vu que la leçon sur le temps, comme aussi la leçon sur le lieu, se rattachent à une cosmologie déterminée qu'elles préparent. Pourtant, et c'est là où nous ne pourrions pas le suivre, il reconnaît à l'âme son rôle en tant que conscience, c'est-à-dire en tant que « présence à... » en ce sens selon lequel : « Le mouvement de rotation d'une sphère sur soi-même est celui par lequel le Tout revient sur lui-même et se constitue comme totalité achevée. L'âme, devant ce tout, ne peut avoir pour rôle que de constater l'affirmation par soi de ce qui

est. Elle ne peut plus apporter une présence qui ne résulte désormais que du retour sur soi du présent. La réduction au présent correspond à une conception de l'âme comme conscience du (gén. obj.) Tout »[243]. La primauté du présent se traduit en termes d'unité du mouvement présent, produit par l'univers, et l'âme, devant la magnificence de l'univers présent, fait acte de présence. Mais l'âme risque d'être réduite à une entité dont on peut aussi bien faire abstraction, son rôle dans l'univers risque d'être neutralisé, si l'on considère que son activité se limite à la constatation de ce qui l'excède en tant qu'il l'excède. La question portant sur l'agent qui nombre prend une nouvelle forme et en la reposant on pose la question de la relation entre l'âme et le monde qui l'entoure et dans lequel elle s'intègre. Le Tout ne saurait être un objet pour l'âme. Il ne saurait être non plus un agrégat d'étants. L'antériorité existentielle du Tout suppose la communion des étants qui s'y unissent. La scission des étants et la division du Tout en ses parties est un cas de puissance qui, en tant que tel, est postérieur au Tout et à l'union qui le caractérise originellement en tant que Tout. C'est l'enseignement que nous pensons pouvoir tirer de la fin de Δ, 11, à laquelle nous avons fait allusion en conclusion du §2. Car de l'ensemble des choses (πάντα, l. 1019a11), « les unes peuvent exister sans (ἄνευ) les autres dans le processus de génération, comme le tout sans les parties, les autres dans le processus de destruction, comme la partie sans le tout » (l. 1019a12-14). Du point de vue du Tout et de l'existant, la notion même de partie perd son sens, si bien que la partie n'est appréhendée comme partie qu'après la division. On effleure ainsi la problématique du §10 du Chapitre II, ainsi que celle des Chapitres VI-VII de la présente étude. Le questionnement de ces derniers chapitres trouve son nouveau départ dans l'analyse du *Dasein* comme être-au-monde (Chapitres IV-V) et, par là même, dans la divergence entre cette analyse et la compréhension aristotélicienne de l'homme comme étant par nature et membre du monde naturel. La divergence est aussi due au fait que la description des fonctions de l'âme par Aristote ne coïncide pas avec la description de la constitution de l'être du *Dasein* existant.

R. Brague écrit : « Une fois conçue comme conscience, l'âme entretient avec le Tout un rapport déterminé : comme *Dasein*, elle est ce dont la présence est "totale", ce qui sans pour autant "produire" les choses, les fait apparaître comme constituant un tout ; comme conscience, elle suppose le tout comme horizon déjà présent sur lequel se détachent les choses dont elle est conscience. Le rapport au Tout se trouve ainsi inversé : la totalité était la caractéristique de la présence de/à l'âme ; elle devient celle de ce qui est présent. Le Tout est l'ensemble de ce qui est présent. Le temps devra donc être ce qui permet que tout soit présent. Il sera le moyen par

[243] R. Brague, *Aristote et la question du monde*, p. 382.

lequel le passé et le futur sont intégrés au présent »[244]. Mais, nous pensons que le concept de conscience n'est pas adéquat pour exprimer l'analyse aristotélicienne de l'âme humaine et occulte la réciprocité entre l'homme et le monde ambiant ainsi que la complémentarité entre les membres vivants du Tout, — toujours en tenant compte de la hiérarchisation aristotélicienne aussi bien des membres du Tout que des fonctions de l'âme. C'est à travers le prisme de la réciprocité entre l'homme et le monde et de la complémentarité entre les vivants, pensons-nous, que nous pourrions saisir la révélation du temps à l'âme, comme Aristote nous décrit cette révélation. L'homme grandit dans le temps, et si l'on peut ajouter en pensant expliciter le message d'Aristote à travers la lecture de sa leçon, avec le temps (ἐν/συν χρόνῳ). On verra, à travers la lecture des *Parva Naturalia*, que le souvenir est l'empreinte du réel qui perdure dans le vivant, qu'il naît de l'impression (αἴσθημα) par laquelle le monde ambiant marque le vivant. On verra, à travers la lecture du *De Anima*, que le désir est révélateur du possible et ainsi du temps à venir. Et l'on sera amené à admettre que très probablement pour Aristote, dans chaque maintenant de l'univers, le temps du tout de la nature, comme passé et comme futur, se révèle être le même pour l'homme aussi.

Mais avant d'y arriver, il nous faut examiner la fonction du maintenant en tant que nombrant, examen qui complète et achève notre étude du maintenant exposée jusqu'à présent. Et qui complète aussi notre réponse à la question initialement posée : « Qui est-ce qui nombre ? ». Il faut également rappeler que Heidegger thématise le maintenant lors de sa lecture de la leçon, et l'on ajoute qu'il insiste sur la fonction du maintenant en tant que nombrant. Plus précisément, il thématise « la distinction du maintenant en tant que nombre en général (*Zahl überhaupt*), en tant que nombré (*das Gezählte*), et en tant que nombré nombrant (*zählendes Gezähltes*) »[245]. On se penchera sur son analyse lors de notre examen de l'extrait (4), mais signalons que Heidegger discerne dans le maintenant son *caractère de passage* (*Character eines Überganges*), et rapporte son double aspect, en tant que nombré et en tant que nombrant, au temps. De sorte que le maintenant, plutôt que de s'opposer, s'identifie au temps.

On observe à ce propos que Heidegger, en faisant valoir l'aspect du maintenant comme nombré, évite de le considérer comme nombrable. Son abstention est plus claire quand il cite la phrase de 219b25, qui conclut l'extrait (1) : ᾗ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ

[244] *Ibid.*, p. 380.

[245] *GA* 24, p. 354.

νῦν ἔστιν. Heidegger lit : « Les maintenant, dans la mesure où ils sont nombrés, sont eux-mêmes nombrants (*als Gezähltes selbst zählend*), ils dénombrent les lieux qui sont parcourus en tant que lieux du mouvement » (p. 348). La référence au lieu ne doit pas nous étonner, comme Aristote dit juste avant que le maintenant accompagne le mobile. Mais justement Aristote s'abstient de caractériser le maintenant lui-même comme nombré. Il caractérise toujours l'antéro-postérieur comme nombrable et réserve le titre de « nombré » au temps. Cette distinction, non explicitée, est pensons-nous, la pierre angulaire de sa leçon, qui permettrait de comprendre la relation, aussi bien que la différence, entre le maintenant et le temps. Il paraît, en quelque sorte, qu'une fois *les* maintenant nombrés, ce n'est plus *du* maintenant dont il s'agit, mais bien du temps. Nous avons le sentiment que Heidegger a plutôt tendance à mettre entre parenthèses cet état de puissance quand il thématise le maintenant. Il s'y réfère quand il cite le passage du chapitre 14 sur le statut de l'âme relativement au temps. Il lit : « Le temps est [nombre] nombré. Sans âme il n'y aurait pas de nombrer (*kein Zählen*), pas de nombrant (*kein Zählendes*) ; sans nombrant, il n'y aurait pas de nombrable (*kein Zählbares*), ni de nombré (*kein Gezähltes*). Sans âme il n'y aurait pas de temps (*Wenn keine Seele ist, gibt es keine Zeit*) » (p. 359). Heidegger doit s'appuyer sur l'emploi du mot ἀριθμητόν plutôt qu'ἀριθμούμενον, auquel on s'attendrait, de la phrase : ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι (l. 223a22-23). L'existence du temps dans sa possibilité même est atteinte. La thèse selon laquelle le temps existe, que l'âme existe ou non, est révoquée en doute. C'est une lecture rapide du texte, et Heidegger prend soin d'ajouter : « Mais Aristote ne développe pas cette question en détail, il se borne à évoquer le problème qui conduit à la question de savoir *quel* est le *mode* d'être du temps (wie *die Zeit selbst sei*) » (p. 359). Le problème de l'âme est posé. La question de savoir *quel* est le *mode* d'être du temps ouvre la voie à la compréhension du temps sous le prisme de l'analyse de la temporalité *ekstatique* en tant que la constitution ontologique du *Dasein*.

Nous revenons au texte de la *Physique* dans le cadre de notre problématique du désir qui, guidé par l'intellect, se rapporte au temps. Nous y revenons également dans le cadre de l'examen de l'extrait (4), que l'examen de l'extrait (3) va préparer. Nous reconnaissons que Heidegger fait valoir, mais sans les faire prévaloir, les points forts de la leçon : le maintenant-nombrant, et la problématique du mouvement, qui sous-tend la leçon —, on revient à l'interprétation du mouvement, donnée par Heidegger, au Chapitre IV. Nous ne contestons pas la profondeur et la perspicacité des leçons de Heidegger sur Aristote et sur la philosophie ancienne. Nous ne contestons pas non plus la valeur de son enseignement quant à la compréhension et la connaissance de l'existant via la temporalité. Nous remettons en question

l'absoluité à laquelle prétend sa compréhension du temps. Et nous lui opposons l'idéal de l'unité des vivants, fondée dans leur différence même, comme on le saisit à travers la lecture des textes d'Aristote, qui demeure, pour nous, un idéal. Ce questionnement sous-tend notre examen des deux derniers extraits tirés du chapitre 11, que nous sommes à présent en mesure de consulter.

— Extrait (3) : *Phys.*, IV, 11, 219b33-220a4

(–) Le maintenant saisi à titre de monade arithmétique (οἷον μονὰς ἀριθμοῦ)

L'extrait (3) achève notre analyse sur le maintenant-nombrable. L'extrait est important, parce qu'y est insérée la référence à la monade, qui, en vertu de son indivisibilité, est principe de connaissance du nombre. Aussi la comparaison du maintenant avec la monade prépare-t-elle, plutôt qu'elle ne contredit, la considération du maintenant à titre de nombre-nombrant, par laquelle Aristote conclut le chapitre 11, et par laquelle nous, nous concluons le §8. Or l'examen de l'extrait (3), donne une vue d'ensemble de notre analyse précédente et prépare l'examen de l'extrait (4). Ainsi, nous lui consacrons la présente unité d'examen, (–). Aristote dit :

> « φανερὸν δὲ καὶ ὅτι εἴτε χρόνος μὴ εἴη, τὸ νῦν οὐκ ἂν εἴη, εἴτε τὸ νῦν μὴ εἴη, χρόνος οὐκ ἂν εἴη· ἅμα γὰρ ὥσπερ τὸ φερόμενον καὶ ἡ φορά, οὕτως καὶ ὁ ἀριθμὸς ὁ τοῦ φερομένου καὶ ὁ τῆς φορᾶς. χρόνος μὲν γὰρ ὁ τῆς φορᾶς ἀριθμός, τὸ νῦν δὲ ὡς τὸ φερόμενον, οἷον μονὰς ἀριθμοῦ. »
> « Il est aussi manifeste que si le temps n'existait pas le "maintenant" n'existerait pas, et que si le "maintenant" n'existait pas le temps n'existerait pas. En effet, comme l'objet transporté et le transport sont simultanés, ainsi en est-il du nombre de l'objet transporté et de celui du transport. Car le temps est le nombre du transport et le "maintenant" est comme l'objet transporté, à la manière de l'unité pour un nombre » (*Phys.*, IV, 11, 219b33-220a4, trad. P. Pellegrin).

On l'a remarqué, à l'unité d'examen (iv) de l'extrait (2), qu'Aristote prend soin de préciser que le maintenant, à titre de prédicat temporel, ne jouit pas d'une existence indépendante. Ni le nombre du temps par ailleurs n'en jouit, déterminé doublement, par le mouvement et par le maintenant. La correspondance entre le mouvement et le temps d'une part, et le mû et le maintenant de l'autre, constitue pour Aristote à cette étape une facilité. À tel point qu'il emploie

l'adverbe temporel désignant la simultanéité (ἅμα) pour exprimer l'ancrage du mouvement dans le mû et l'interdépendance existentielle entre le nombre du temps et le maintenant qu'il désigne comme « le nombre du mû » (ὁ ἀριθμὸς ὁ τοῦ φερομένου). Et pourtant, le mû n'est pas un assemblage de mus, il est un (ἕν), comme il sera précisé quelques lignes plus loin, et en plus, un selon la définition (τῷ λόγῳ)[246]. Il peut ainsi être considéré dans son indivisibilité en acte, — car, en tant que corps, il est divisible. De même le maintenant, quoiqu'un nombre en est prédiqué, en tant qu'il est nombrable, n'est pas un assemblage de maintenant. Et c'est parce que les maintenant ne coexistent pas, que nous ne pourrons jamais les rassembler. Si bien que l'analogie entre le mû et le maintenant est établie (τὸ νῦν δὲ ὡς τὸ φερόμενον), sur la base de leur indivisibilité. Mais comment expliquer cette expression, ὁ ἀριθμὸς ὁ *τοῦ* φερομένου, où le nombre est prédiqué du singulier ? Et ensuite, comment expliquer le passage de ὁ ἀριθμὸς ὁ τοῦ φερομένου à οἷον μονὰς ἀριθμοῦ ?

D'un autre côté, il se pourrait qu'Aristote, quand il dit ἅμα, ait en vue une pluralité de mouvements égaux, si bien que le maintenant est la limite commune pour tous les mus. Toujours est-il qu'Aristote dit ὁ ἀριθμὸς ὁ *τοῦ* φερομένου, et non *τῶν* φερομένων. Mais alors, un nombre, désignant la pluralité, serait-il prédiqué de l'unité, sans pour autant que celle-ci, dans ce contexte, fasse partie d'aucune pluralité ? Il n'en est rien. Ou plutôt, ce n'est qu'une analogie, qui se fonde dans le fait que le maintenant comme le mû sont indivisibles, quoique d'une manière différente, et quoique le nombre les caractérise différemment. Car le maintenant, bien qu'il soit indivisible en acte et en puissance, se voit toujours attribué un autre nombre. Tandis que le mû reste numériquement un par rapport au maintenant, malgré sa divisibilité à l'infini en tant que corps. Mais l'analogie, malgré la différence, entre le mû et le maintenant, donne lieu à la comparaison du maintenant avec la monade.

---

[246] On cite le texte, *Phys.*, IV, 11, 220a6-9 : « καὶ γὰρ ἡ κίνησις καὶ ἡ φορὰ μία τῷ φερομένῳ, ὅτι ἕν (καὶ οὐχ ὅ ποτε ὄν — καὶ γὰρ ἂν διαλίποι — ἀλλὰ τῷ λόγῳ)· καὶ ὁρίζει δὲ τὴν πρότερον καὶ ὕστερον κίνησιν τοῦτο » — « Car le mouvement, et plus précisément le transport, aussi est un par l'objet transporté, parce que celui-ci est un (et non pas <un> par ce qui fait qu'il est <ce qu'il est> — car il pourrait y avoir une interruption — mais selon sa définition), c'est cela, en effet, en effet, qui délimite le mouvement antérieur et postérieur » (trad. P. Pellegrin). R. Brague considère que la phrase comportant la formule OPO est très condensée et donc peu claire, p. 106. Mais il signale le parallélisme avec 219b18, auquel on s'est penché dans l'unité d'examen (i) de l'extrait (1). On pense, comme pour 219b18, que la phrase s'éclaire à la lumière de *Phys.*, III, 1, 201a31-34, où A. distingue entre la définition de l'être du bronze et la définition de son pouvoir-être statue. On aime la traduction de la phrase incise proposée par V. Goldschmidt : « (non pas selon son identité matérielle, qui subsisterait en cas d'arrêt, mais selon sa définition) », *op. cit.*, p. 37.

À propos de cette comparaison P. Pellegrin renvoie à Ross qui commente : « The addition οἷον μονὰς ἀριθμοῦ is unfortunate, for a time is not made up of a finite number of nows, nor a movement of a finite number of positions, as a number is made up of a finite number of units ». Ross expose d'une autre manière le problème par lequel nous avons amorcé l'examen de l'extrait (3), à savoir comment un nombre peut-il être prédiqué du maintenant, pour autant que ni les maintenant ne peuvent être rassemblés, ni le temps n'est constitué des maintenant ? Ross en conclut : « The error is implicit in the original error of defining time as the number of movement »[247]. Mais il n'y a aucune erreur! P. Pellegrin renvoie également à Simplicius, en disant : « Par contre, l'avantage de cette comparaison, c'est que dans les trois cas <*i.e.* la monade, le temps, le mouvement> il y a "harmonisation de l'indivisible et du divisible" (S. 726, 5) »[248]. Alors, comment peut-on comprendre cette harmonisation entre la monade qu'est le maintenant, le temps et le mouvement, et laquelle nous permettra ensuite de comprendre la désignation du maintenant comme ὁ ἀριθμὸς ὁ τοῦ φερομένου ?

On peut lire le texte de Simplicius, qui nous rappellera l'analyse de V. Goldschmidt sur le texte du chapitre 13, cité dans l'unité d'examen (v) de l'extrait (2) :

> « ἔστι γὰρ τοῦ μὲν φερομένου ἀριθμὸς τὸ νῦν, οἷον μονάς τις ὡς ἀδιαίρετον ἐφαρμόζουσα ἀδιαιρέτῳ. τῆς δὲ κινήσεως ὁ χρόνος ἀριθμός. ὡς γὰρ ἡ μονὰς τῷ πάλιν καὶ πάλιν λαμβάνεσθαι ποιεῖ τὸν ἀριθμόν, οὕτω καὶ τὸ νῦν τὸν χρόνον καὶ τὸ φερόμενον τὴν φοράν. ἀριθμὸς δὲ ὁ χρόνος τῆς φορᾶς οὐ καθὸ φορά, ὡς εἴρηται, ἀλλὰ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὸ ἐν αὐτῇ. οὐ γὰρ ὁ αὐτῆς τῆς κινήσεως ἀριθμὸς χρόνος, ἀλλὰ τὸ μεταξὺ διάστημα τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου κατὰ τὸ πάλιν λαμβάνεσθαι τὸ διάστημα ποιούντων. διαφέρει δὲ ἡ μονὰς τοῦ τε φερομένου καὶ τοῦ νῦν, καθόσον ἡ μὲν διωρισμένον ποιεῖ τὸν ἀριθμόν, ἐκεῖνα δὲ συνεχῆ τήν τε κίνησιν καὶ τὸν χρόνον. »
>
> « Car le maintenant est le nombre du transporté, à la manière d'une monade, en tant qu'elle accorde l'indivisible avec l'indivisible. Tandis que le temps est le nombre du mouvement. En effet, comme la monade génère le nombre, en étant saisie de nouveau à nouveau, de même le maintenant <produit> le temps, et le

[247] W. D. Ross, *op. cit.*, p. 601, *ad* a4.

[248] *Aristote. Physique*, p. 255, note 1.

transporté le transport. Aussi, le temps est le nombre du transport, non pas en tant que transport, comme il a été dit, mais selon l'antérieur et postérieur <qui existe> dans le transport. Car le temps n'est pas le nombre du mouvement même, mais l'intervalle entre l'antérieur et postérieur, lesquels produisent l'intervalle selon qu'ils sont saisis à nouveau. Mais la monade diffère aussi bien du transporté que du maintenant, en tant que celle-là rend le nombre discret, tandis que ceux-ci <rendent> le mouvement et le temps continus » (*In phys*., 726. 5-13, nous traduisons)[249].

Simplicius envisage la comparaison du maintenant avec la monade, non pas à travers le prisme de l'infinité des maintenant et du temps, pour autant que le nombre est pris comme un nombre déterminé (διωρισμένον ποιεῖ τὸν ἀριθμόν), mais à travers le prisme de la succession des monades dénombrées constitutives du nombre, pour autant que la succession caractérise le mode d'être aussi bien du temps que des maintenant[250]. Toujours est-il que les monades peuvent

[249] Le verbe ποιῶ peut admettre plusieurs traductions. On fait prévaloir le sens de création originelle : « produire », « créer », « engendrer », — non par imitation : « fabriquer » —, et au détriment du sens large : « faire ». On met en avant le sens existentiel en vertu de la comparaison du maintenant avec la monade, et de l'interdépendance existentielle entre le maintenant et le temps. Et l'on précise que le maintenant, qui est une limite du temps, ne saurait, à proprement parler, l'engendrer, aussi bien que le temps et le maintenant diffèrent génériquement. S. signale la différence entre la monade et le maintenant en jouant en quelque sorte avec les sens du verbe ποιῶ. Car la monade ne ποιεῖ pas le nombre comme discret, de la même manière dont le maintenant ποιεῖ le temps comme continu. La monade est constitutive du nombre, non pas le maintenant du temps, bien que l'un soit dépendant de l'autre existentiellement. C'est leur interdépendance existentielle qui conduit V. Goldschmidt, lisant le ch. 13, à parler d'une « déduction » du temps à partir du maintenant. Aussi, l'emploi du verbe ἐφαρμόζω par S. est remarquable. A. emploie le verbe dans les *Seconds Analytiques*, I, 32, 88a32-34, pour opposer la monade au point. Cette opposition lui permet d'illustrer l'idée que les principes propres à chaque science, sont aussi différents que les sciences dont il s'agit, si bien qu'ils ne se marient pas. Parallèlement, l'opposition et la disharmonie entre la monade et le point se fondent sur le fait que la monade n'a pas de position, contrairement au point : « οἷον αἱ μονάδες ταῖς στιγμαῖς οὐκ ἐφαρμόττουσιν· αἱ μὲν γὰρ οὐκ ἔχουσι θέσιν, αἱ δὲ ἔχουσιν ». Ce qui nous rappelle le texte des *Catégories*, 6, 5a23-33 (cf. §8, partie a), sur le parallélisme entre le temps et le nombre, fondé sur le fait que leurs parties n'ont pas de position. Allons un peu plus loin. Si l'on lie les textes des *Catégories* et *Seconds Analytiques* à l'exposé de la *Physique* où la monade est représentée par le maintenant, on peut suggérer qu'Aristote, par le biais de l'opposition entre la monade et le point, aurait déjà différencié le temps du lieu.

[250] On l'a remarqué à plusieurs reprises que la succession caractérise le mode d'être de l'infini. Le temps est infini en tant qu'infiniment divisible, et par addition. On peut comprendre la divisibilité infinie du temps au sens où le

être réunies, considérées alors comme une pluralité déterminée de monades, mais non pas les maintenant, ni, par voie de conséquence, les intervalles temporels.

Mais d'autre part, en lisant le texte de Simplicius, on remarque, au sujet des nombres comme tels, des nombres naturels, et non spécifiquement du nombre temporel, que si l'intellect les conçoit successivement à titre d'ensembles déterminés de monades, allant du plus petit ensemble au plus grand (ἐπὶ δε τὸ πλεῖον ἀεὶ ἔστι νοῆσαι, *Phys*., III, 207b10), et inversement, allant jusqu'à la monade comme première, c'est parce qu'il conçoit d'abord successivement, en les dénombrant, les monades mêmes, constitutives de chacun des nombres saisis[251]. On peut

---

maintenant-monade ne peut pas être atteint comme premier, ce qui s'accorde avec l'idée que le temps n'est pas constitué des maintenant. Aussi, les résultats des divisions et des additions doivent s'ajuster de manière irréversible, si l'on veut qu'ils soient prévisionnels. Quant à l'existence en entéléchie du nombre et du nombre du temps, on peut se reporter à l'unité d'examen (iii) de l'extrait (2). Les études que nous avons consultées au sujet de l'infini sont : J. Hintikka « Aristotelian Infinity » in : *Philosophical Review,* 75, 1966, p. 197-218 ; du même auteur, « Necessity, Universality and Time in Aristotle », in : *Ajatus,* 20, 1957, p. 65-90 ; J. Lear, « Aristotelian Infinity », in : *Proceedings of the Aristotelian Society,* 80, 1979-1980, p. 187-210.

[251] On a cité la phrase, tirée de la leçon sur l'infini, au §4. On peut citer à présent le texte concerné, car nous pensons qu'il va dans le sens de l'analyse de S. sur la monade : « τὸ ἕν ἐστιν ἀδιαίρετον, ὅ τι περ ἂν ἓν ᾖ (οἷον ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος καὶ οὐ πολλοί), ὁ δ' ἀριθμός ἐστιν ἕνα πλείω καὶ πόσ' ἄττα, ὥστ' ἀνάγκη στῆναι ἐπὶ τὸ ἀδιαίρετον (τὸ γὰρ τρία καὶ δύο παρώνυμα ὀνόματά ἐστιν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἀριθμῶν ἕκαστος), ἐπὶ δὲ τὸ πλεῖον ἀεὶ ἔστι νοῆσαι˙ » — « L'unité, quelle qu'elle soit, est indivisible (par exemple un homme est un homme unique et non plusieurs), or le nombre est plusieurs unités et une quantité de telles choses, de sorte qu'il est nécessaire de s'arrêter à l'indivisible (en effet, "trois" et "deux" sont des termes paronymes, et il en est de même pour chacun des autres nombres), mais dans le sens de l'accroissement on peut toujours en concevoir <un plus grand> » (*Phys*., III, 7, 207b7-10, trad. P. Pellegrin). A. ne dit pas μονάς mais ἕν, en considérant probablement l'indivisible à titre d'unité déterminée (οἷον ἄνθρωπος). Aussi, on comprend qu'il met en avant l'indivisibilité que suppose l'unité (τὸ ἕν ἐστιν ἀδιαίρετον), pour montrer que les nombres sont infinis par addition mais non par division (cf. 207b1-7). Mais l'intérêt du texte réside dans l'emploi du mot παρώνυμα qui caractérise 3 et 2. D'après Pellegrin : « Dire de 2 et de 3 que ce sont des nombres, c'est dire qu'ils ne sont pas simplement homonymes, mais qu'ils ne sont pas non plus synonymes, au sens aristotélicien, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas les espèces d'un même genre. Ils sont des paronymes parce qu'ils sont des multiples d'une réalité unique, l'unité », p. 195, note 1. D'après Ross : « A word is called a παρώνυμον of another when (1) there is a linguistic connexion between the words (*Cat*. 10a32-b9) and (2) the latter stands for something metaphysically simpler and more fundamental than what the former stands for. λευκός is παρώνυμον from λευκότης because it means "characterized by λευκότης". Similarly the noun "two" is derived from the adjective "two" because it means "the number composed of two units" », p. 559-560, *ad* b8-10. Ross met en avant la valeur linguistique de la paronymie, mais sans oublier son fondement qu'est l'unité. Hussey suit Ross et fonde explicitement la paronymie sur

suggérer que quand Aristote formule cette phrase sibylline dans I, 3, sur le troisième sens de l'altérité — τὸ δὲ τρίτον ὡς ἐν τοῖς μαθηματικοῖς (l. 1054b17-18) —, fait aussi allusion à la succession qui caractérise le mode d'être de ces entités mathématiques que sont les nombres, et qui sont alors autres, non pas comme deux voisins,— qui coexistent en tant que voisins, à savoir sans partager ni la matière, ni la définition qui énonce la forme, en étant ainsi différents[252] —, mais parce que leur altérité réside dans le fait qu'un nombre se lie à l'autre selon une relation de succession. Nous avons, avec la notion de nombre, la succession, à savoir l'ordre, l'antérieur et postérieur, qui caractérise primordialement la progression des monades, constituant en progressant le nombre comme pluralité de monades (πλῆθος μονάδων, I, 1, 1053a30). Si bien que la progression se situe au fondement de la constitution du nombre. Mais l'irréversibilité n'est pas assurée, car la progression à partir de la monade peut se convertir en régression se terminant à la monade. De même, il paraît que la séquence de nombres ne permet pas de penser la coexistence des ensembles inégaux, — si l'on tient compte du fait qu'Aristote, à chaque fois où il opère l'analogie entre le nombre, et le nombre du temps, évite soigneusement toute référence à la possibilité que les ensembles dont il nous parle, hommes, chevaux, chiens, moutons, soient inégaux. Il met l'accent sur l'universalité du nombre, et entre parenthèses l'inégalité, et il tire l'analogie entre le nombre et le nombre du temps.

Néanmoins, la progression impliquée par la notion de monade permet de rendre compte du maintenant comme monade, ainsi que du lien entre cette comparaison et la désignation du maintenant comme « le nombre du transporté ».

---

l'existence des unités considérées comme un ensemble : « The existence of, and our understanding of, the number 3, is derived from the existence of, and our understanding of, actual trios. […] If 3 is to be understood as "three ones" we must already understand the adjectival use of "three" », *op. cit.*, p. 90. Du point de vue de l'existence de ce à quoi le nombre renvoie, Pellegrin, Ross, et Hussey sont d'accord. Ross et Hussey insistent sur l'aspect cardinal du nombre. Mais le commentaire de P. Pellegrin permet de mettre en relief l'aspect ordinal du nombre, si l'on admet que le nombre est paronyme, parce qu'il se constitue en vertu de l'additionnement des unités, une par une. Ce à quoi se ramènent, en dernière instance, les analyses aussi bien de Hussey que de Ross. Au reste, la remarque de P. Pellegrin que les nombres ne sont pas synonymes, nous rappelle I, 3, où les entités mathématiques sont caractérisées comme autres, mais non pas comme différentes. Ce que confirme le passage conclusif de la leçon sur le temps, qui suppose la distinction entre la notion de nombre et la notion de différence spécifique.

[252] A. emploie l'exemple des voisins pour illustrer le second sens de l'altérité : « τὸ δ' ἐὰν μὴ καὶ ἡ ὕλη καὶ ὁ λόγος εἷς, διὸ σὺ καὶ ὁ πλησίον ἕτερος », (*Mét.*, I, 3, 1054b16-17). En termes linguistiques, le cas de voisins est un cas de synonymie (σὺ καὶ ὁ πλησίον), — car les voisins sont différents au sein de l'espèce —, et non pas de paronymie, au sens de dérivation des termes depuis un terme premier commun pour tous les termes dérivés.

Plus précisément, on a signalé à l'introduction de la partie d du §8 que J. J. Cleary part de la comparaison du maintenant avec la monade, pour examiner la complémentarité entre l'aspect ordinal et l'aspect cardinal du nombre, ainsi que le lien entre l'opération de dénombrement et le nombre comme pluralité de monades. Il se reporte, en outre, au passage de la *Métaphysique*, I, 1, cité au §4 et à la fin de l'unité d'examen (ii) de l'extrait (2), où Aristote met en évidence le statut de la monade comme principe de connaissance du nombre, en étant absolument indivisible, *i.e.* en acte et en puissance. Cleary fait abstraction du problème que le nombre prédiqué du maintenant ne renvoie à aucun ensemble. Mais, en suivant son analyse combinée avec celle de Simplicius, on comprend que la comparaison du maintenant avec la monade fait signe vers l'opération de dénombrement en tant qu'elle aboutit à un nombre, dans la mesure où le maintenant, aussi indivisible que la monade, est porteur d'un nombre, et que la monade, en tant qu'indivisible, est une unité indifférenciée nombrable.

Ainsi, outre le dénombrement, la comparaison est très pertinente parce que les monades en tant qu'unités arithmétiques sont quantitativement et qualitativement indifférenciées. De même les maintenant, en puissance nombrables, avant de diviser le temps, et avant d'être caractérisés par un nombre qui les distingue, sont jusqu'alors équivalents. C'est ce qu'a très bien vu Simplicius, quand il comparait le maintenant avec la monade sur la base, non pas de la succession, mais de l'indifférenciation qui caractérise tous les deux. On relit le passage cité à l'unité d'examen (i) de l'extrait (2). Il disait alors : « les maintenant ne diffèrent en rien l'un de l'autre, sauf par le fait d'être l'un antérieur, l'autre postérieur, parce que <ils ne diffèrent> ni par le genre, ni par l'espèce, ni par le nombre non plus, comme une monade <ne diffère> non plus d'une monade » (725. 10-12). Et nous, nous avons compris cette indifférenciation, cette équivalence des maintenant, à titre de spécificité de fonction qui caractérise tout maintenant en tant que prédicat temporel, et laquelle permet de rendre compte de la manière dont la puissance s'articule sur l'acte dans ce cas précis, pour autant que tout maintenant est caractérisé par sa susceptibilité de recevoir un nombre toujours autre, jamais le même.

La réflexion de Simplicius sur l'indifférenciation originelle des maintenant et des monades trouve sa justification dans la *Métaphysique*, M, 8, où Aristote dit au sujet de la monade :

> « πάντων δὲ πρῶτον καλῶς ἔχει διορίσασθαι τίς ἀριθμοῦ διαφορά, καὶ μονάδος, εἰ ἔστιν. ἀνάγκη δ' ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ κατὰ τὸ ποιὸν διαφέρειν· τούτων δ' οὐδέτερον φαίνεται ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν. ἀλλ' ᾗ ἀριθμός, κατὰ τὸ ποσόν. εἰ δὲ δὴ καὶ αἱ μονάδες τῷ ποσῷ διέφερον, κἂν ἀριθμὸς ἀριθμοῦ διέφερεν ὁ ἴσος τῷ πλήθει τῶν μονάδων. ἔτι πότερον αἱ πρῶται μείζους ἢ

ἐλάττους, καὶ αἱ ὕστερον ἐπιδιδόασιν ἢ τοὐναντίον ; πάντα γὰρ ταῦτα ἄλογα. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ τὸ ποιὸν διαφέρειν ἐνδέχεται. οὐθὲν γὰρ αὐταῖς οἷόν τε ὑπάρχειν πάθος· ὕστερον γὰρ καὶ τοῖς ἀριθμοῖς φασὶν ὑπάρχειν τὸ ποιὸν τοῦ ποσοῦ. »

« Avant tout, il est bon de déterminer quelle différence comporte le Nombre, et quelle différence, l'unité, à supposer qu'elle en comporte. Les unités doivent nécessairement différer ou en quantité, ou en qualité ; or ni l'une, ni l'autre de ces différences ne peut manifestement se rencontrer ici. Mais le nombre, en tant que nombre, comporte la différence selon la quantité. Or si les unités composantes différaient aussi par la quantité, un Nombre différerait d'un Nombre qui, par la somme de ses unités, lui serait égal. Autre difficulté : les premières unités sont-elles plus grandes ou plus petites ? Est-ce les dernières unités qui vont en croissant, ou bien est-ce le contraire ? Toutes ces suppositions sont irrationnelles. D'un autre côté, les unités ne peuvent pas davantage différer par la qualité, car aucun attribut ne peut leur appartenir. Même dans les nombres, en effet, on dit que la qualité est postérieure à la quantité dont elle dépend » (*Mét.*, M, 8, 1083a1-11).

Les livres M et N thématisent le concept de nombre, mais la problématique s'inscrit dans le cadre de la critique des Nombres Idéaux ; contrairement au livre I, où est exposée de façon positive la théorie, ou plutôt, une partie de la théorie aristotélicienne des nombres. On met entre parenthèses la critique dirigée contre la conception platonicienne de l'unicité des Nombres Idéaux, car le texte tiré de M peut aussi nous éclairer positivement sur la notion de différence aussi bien au niveau de la monade que du nombre.

Il devient ainsi clair que les monades ne diffèrent ni quantitativement ni qualitativement, pour une même raison, parce qu'elles sont indivisibles[253]. Pourtant, les nombres sont différents selon la quantité qu'à chaque fois ils expriment. Ce que I, 3, met entre parenthèses quand il thématise la différence comme générique ou spécifique. Mais le problème qui préoccupe I, 3, concerne les divers modes d'unité (τὸ ἕν), et de pluralité (τὰ πολλά/ τὸ πλῆθος), qui sont ramenés en dernière instance à la différence en tant que le critère identique par rapport auquel diverses entités sont dites différentes. De sorte que l'un est représenté par le critère qui demeure

[253] Ross renvoie à *De Caelo*, 299a17, « where A. remarks that indivisibles cannot have πάθη because all πάθη are divisible », *op. cit.*, vol. II, p. 440, *ad* a9-10. À quoi on peut ajouter suivant *Mét.*, Δ, 13, qu'ils sont divisibles par accident en vertu de la divisibilité de la grandeur qu'ils qualifient.

identique, le genre ou l'espèce, tandis que la pluralité est représentée par la diversité des genres, ou bien par la diversité des entités à l'intérieur d'un genre ou d'une espèce. D'autre part, dans M, 8, Aristote, préoccupé du problème de la manière dont on doit entendre la différence appliquée aux nombres, il admet la différence à leur sujet, selon la quantité. Comme J. Annas résume la problématique : « This time Aristotle demolishes systematically the idea that a unit can have a differentia. Numbers cannot differ qualitatively, only in quantity, i.e. by being bigger or smaller than or equal to one another. But this difference in quantity cannot apply to units, for if units could be bigger or smaller than other units, then two numbers whose units were in 1:1 correlation could still differ in that on had bigger units than the other »[254]. Or les considerations sur la monade d'après M, 8, s'accordent tout à fait avec celles de I, 1, où la monade arithmétique est caractérisée comme la plus exacte mesure (μέτρον). Cette caractérisation de la monade doit bien regarder le maintenant étant aussi indivisible que celle-ci, — par cette remarque on prépare le terrain pour l'examen de l'extrait (4).

Mais un problème que pose le texte de M, 8, c'est qu'Aristote admet, aussi, la différence qualitative des nombres, qu'il fonde sur leur différence quantitative (ὕστερον γὰρ καὶ τοῖς ἀριθμοῖς φασὶν ὑπάρχειν τὸ ποιὸν τοῦ ποσοῦ). Il précise que : « c'est, ce qu'on dit » (φασίν), — ce qui plutôt signifie qu'il ne rejette pas l'idée. J. Annas, comme Ross, comprend la phrase de M, 8, à partir de Δ, 14, 1020b2-8, où il est dit que les nombres possèdent des qualités, que l'on pourrait ramener à des différences quantitatives[255]. Ainsi, J. Annas peut écrire au sujet de M, 8 : « I take it that Aristotle is saying here that differences of quality between numbers, like being prime as opposed to being composite, are merely shorthand for differences in quantitative relations between numbers (being or not being divisible by other numbers). If units differed in this way, the qualitative difference would always be translatable out into a quantitative difference ; but this has already been shown to be impossible »[256]. Or la différence qualitative des nombres, traduite en termes de différence quantitative, va de pair avec l'indifférenciation quantitative, et en conséquence qualitative, des monades qui les composent.

---

[254] *Aristotle's Metaphysics. Books* M *and* N, ed. J. Annas, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 107.

[255] On revient au texte de Δ, 14, cité au Chapitre I, §3, lors de l'examen de la phrase de la leçon : « le temps n'est pas défini par le temps, ni par le fait d'être une certaine quantité ni une certaine qualité » (l. 218b17-18). On discernait alors, derrière les termes « quantité » / « qualité », la référence au nombre.

[256] J. Annas, *loc. cit.*

Si bien que la monade en tant qu'indifférenciée devient principe de connaissance des nombres selon le plus et le moins. Néanmoins, en lisant Δ, 14, on observe qu'il rattache, *in fine*, la différence qualitative des nombres à la différence selon l'essence[257]. La compréhension de la différence des nombres en termes d'essence, comme le remarquent Bodéüs-Stevens, « n'est pas tout à fait pour surprendre, si l'on admet par exemple que, pour 6, être 2 × 3 est aussi inséparable de son essence que d'être l'unité numérique constituée spécifiquement par 1 compté 6 fois »[258].

À cette étape on peut faire le bilan de notre recherche relativement aux nombres par lesquels nous nombrons, pour mieux cerner la problématique du maintenant qui est caractérisé comme nombrable et comme nombrant (l. 220a22), qui est désigné comme le nombre du mû, qui est comparé avec la monade, et qui, en sus, mesure le temps (l. 219b12)[259]. Nous avons alors appris que : 1) le nombre est le résultat d'une abstraction, étant ainsi non-séparé par soi, d'après les *Seconds Analytiques*, I, 18, 2) il est un sensible commun et est perçu par la négation de la continuité du mouvement, d'après le *De Anima*, III, 1, 3) en tant que pluralité de monades, il est mesuré par la monade, d'après la *Métaphysique*, I, 1, 4) par conséquent, il est une quantité discrète et constitue lui-même une unité, d'après la *Métaphysique*, Δ, 13, 5) il implique un nombre antérieur et un autre nombre postérieur selon un ordre, d'après les *Catégories*, 6, 6) si bien que, d'une part, ces nombres sont consécutifs, d'après les *Catégories*, 6, et la *Physique*, V, 3, 7) et que, d'autre part, ils n'ont pas de position, d'après les *Catégories*, 6, ni ne se trouvent dans un lieu, d'après la *Physique*, IV, 1, 8) ils sont des paronymes de l'unité indivisible en acte et en puissance, étant ainsi infinis par addition mais non par division, d'après la *Physique*, III, 7, 9) ils sont des prédicats quantitatifs universels, d'après la leçon sur le temps, 10) ils diffèrent l'un de l'autre selon la quantité que chacun désigne, d'après la *Métaphysique*, M, 8, et finalement, 11) ils diffèrent l'un de l'autre qualitativement selon qu'ils sont premiers ou

[257] On cite *Mét.*, Δ, 14, 1020b14-17 : « La qualité première en effet, c'est la différence essentielle (ἡ τῆς οὐσίας διαφορά). D'ailleurs, la qualité qui se trouve dans les nombres en fait aussi partie (ταύτης δέ τι καὶ ἡ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ποιότης μέρος), car elle est une différence d'essences (διαφορὰ γάρ τις οὐσιῶν), mais ou bien de choses qui ne sont pas en mouvement ou bien de choses qui ne sont pas considérées en tant que mues. »

[258] R. Bodéüs-A. Stevens, *op. cit.*, p. 160.

[259] Nous lisons μετρεῖ et non ὁρίζει. On se penche sur ce problème dans le cadre de l'examen de l'extrait (4).

composés, si bien que cette différence touche à leur essence, d'après la *Métaphysique*, Δ, 14[260].

À ce bilan on peut joindre une dernière remarque que nous avons passée sous silence jusqu'à présent. En effet, au sujet des entités mathématiques, si elles sont ou non dans un lieu, et si elles ont ou non une position, Aristote, dans la leçon sur le lieu, dit plus précisément :

> « δηλοῖ δὲ καὶ τὰ μαθηματικά· οὐκ ὄντα γὰρ ἐν τόπῳ ὅμως κατὰ τὴν θέσιν τὴν πρὸς ἡμᾶς ἔχει δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ *ὥστε μόνον νοεῖσθαι αὐτῶν τὴν θέσιν*, οὐκ ἔχοντα φύσει τούτων ἕκαστον » (nous soulignons).
> « Les objets mathématiques le montrent aussi : ils ne sont pas dans un lieu et pourtant, selon leur position par rapport à nous, ils ont une gauche et une droite, *de sorte que leur position est seulement pensée*, alors que par nature ils n'ont aucune de ces directions » (*Phys.*, IV, 1, 208b22-25, trad. A. Stevens).

La référence générale à τὰ μαθηματικά peut concerner aussi bien les figures géométriques que les nombres. Or ni les figures ni les nombres ne sont dans un lieu, bien qu'ils aient une position par rapport à nous, selon qu'ils sont situés à notre droite ou à notre gauche[261].

À propos de la phrase, ὥστε μόνον *νοεῖσθαι* αὐτῶν τὴν θέσιν, A. Stevens remarque : « La leçon des manuscrits, [...] suivie par Carteron et Cornford, éclaire davantage le texte en décrivant la représentation mentale de l'espace géométrique, que celle qu'édite Ross à partir de Simplicius : "comme les choses dites seulement par la position" (ὡς τὰ μόνον λεγόμενα διὰ

---

[260] Notons que, pour Ross, la différence essentielle ou qualitative des nombres est une « incohérence » de la théorie aristotélicienne des nombres, vol. I, p. 326, *ad* b6. On voit plus qu'une incohérence un problème à traiter, mais qui dépasse les limites de la présente étude. Car contrairement au nombre nombrant mathématique ancré dans les choses, la différence qualitative des maintenant-nombrables-nombrants réside dans l'opposition entre privation et réalisation qui détermine le mouvement.

[261] Quelques lignes plus haut A. disait : « Or, de telles directions : le haut, le bas, la droite, la gauche, n'existent pas seulement par rapport à nous (οὐ μόνον πρὸς ἡμᾶς), car elles ne sont pas toujours les mêmes pour nous mais dépendent de la position dans laquelle nous sommes tournés (ἡμῖν μὲν γὰρ οὐκ ἀεὶ τὸ αὐτό, ἀλλὰ κατὰ τὴν θέσιν, ὅπως ἂν στραφῶμεν), c'est pourquoi la même chose est souvent à droite et à gauche, en haut et en bas, devant et derrière. Au contraire, dans la nature, chacune est déterminée à part (ἐν δὲ τῇ φύσει διώρισται χωρὶς ἕκαστον) » (*Phys.*, IV, 1, 208b14-19). On revient à la distinction entre ce qui se situe par rapport à nous, et ce qui est dans un lieu par nature, au Chapitre III où l'on se reporte à l'analyse de R. Brague.

θέσιν) »[262]. En revanche, P. Pellegrin suit Simplicius (526, 18), et remarque que d'après lui « c'est Alexandre qui a transformé le texte ». Alors, « pourquoi ne pas croire S. ? » [263]. On suit les manuscrits et A. Stevens pour deux raisons. D'une part, parce que la référence à la pensée nuance la thèse des *Catégories*, selon laquelle les nombres n'ont pas de position (ἐπὶ δέ γε τοῦ ἀριθμοῦ οὐκ ἂν ἔχοι τις ἐπιβλέψαι ὡς τὰ μόρια θέσιν τινὰ ἔχει πρὸς ἄλληλα ἢ κεῖταί που, l. 5a23-25), sinon les deux textes se contredisent, du moins pour ce qui concerne les nombres. D'autre part, il est intéressant de remarquer qu'Aristote se passe de la distinction entre le nombre et la figure, et l'on est en droit de penser qu'il les fait correspondre du point de vue de leur position par rapport à nous. Parce que Δ, 14, disait que les différences entre les nombres composés, sont traduites en termes de différences entre les figures géométriques (οἷον οἱ σύνθετοι καὶ μὴ μόνον ἐφ' ἓν ὄντες ἀλλ' ὧν μίμημα τὸ ἐπίπεδον καὶ τὸ στερεόν, l. 1020b4-5) [264]. Or, si l'on admet que la mise en correspondance d'un nombre et d'une figure implique l'intervention de la pensée, la référence à la pensée dans la leçon sur le lieu éclaire les propos, dans la mesure où la position des nombres selon une gauche et une droite n'a de sens que par rapport à nous, et l'on ajoute, pour autant qu'on les pense. Aussi bien que, par nature, les nombres ne sont pas dans un lieu, ni ne sont spatialement orientés. C'est là où la leçon sur le lieu et les *Catégories* sont d'accord, c'est là où nous insistons.

Mais on peut aussi émettre l'hypothèse que l'acception que les nombres ont une position par rapport à nous, est liée à la possibilité que leur ordre soit inversé. Parce que finalement, et l'on n'y a pas insisté jusqu'à présent, la réversibilité de l'ordre des nombres, impliquée notamment dans le problème de la circularité de la définition du temps, ne va pas de soi. Notamment le texte de la *Physique*, V, 3, où est formulée la définition du consécutif, ainsi que le texte des *Catégories*, 12, sur les acceptions de l'antérieur, sont d'accord que, un est antérieur à deux qui lui est consécutif, et ceci d'une façon absolue, c'est-à-dire quant à l'implication

---

[262] *Aristote. La physique*, nouvelle traduction par A. Stevens, p. 169, note 1.

[263] *Aristote. Physique*, traduction par P. Pellegrin, p. 204, note 1.

[264] Ross commente que les nombres sont « geometrically representable not merely as a line, but as a surface (because they are products of two factors) or as a solid (because they are the products of three) », et ajoute la remarque historique suivante : « Prime numbers were called εὐθυμετρικοί or εὐθυγραμμικοί (Iambl. *in Nicom.*, p. 27. 3 f. Pistelli), or γραμμικοί (Theo, p. 23. 12 Hiller, *Theol. Arithm.* pp. 61, 62). This last name for them seems to go back to Philolaus (*c.* 440 B. C.) », vol. I, p. 326, *ad* b4.

d'existence[265]. Et même, en y réfléchissant, l'antéro-postérieur selon l'ordre, illustré par le coryphée et les choreutes de la *Métaphysique*, Δ, 11, suppose l'irréversibilité quant à l'existence, pour autant que les choreutes occupent successivement un rang relativement au coryphée en tant que leur principe absolu, de même que chaque choreute occupe un rang relativement au choreute qui le précède, parce que ce dernier est plus près du coryphée. Si bien que le rapport entre les choreutes et le coryphée est traduisible en termes arithmétiques. Il en résulte que la réversibilité de l'ordre des nombres est une affaire de la pensée, tandis qu'absolument, par rapport à l'unité déterminée indivisible dont ils sont des paronymes successifs, leur ordre est irréversible. Ou plus précisément, l'ordre des nombres suppose une hiérarchie absolue quant à l'existence. Néanmoins, la flexibilité de l'ordre des nombres se révèle avec acuité s'agissant des opérations arithmétiques, notamment de la soustraction et la division, mais aussi s'agissant de la multiplication et l'addition, qui sont des opérations effectuées par l'intellect. On revient, de la sorte, à Δ, 11, qui opposait l'existence et la raison, et reconnaissait la primauté de l'existence.

Ainsi, on conclut le bilan de la recherche jusqu'à présent au sujet des nombres par lesquels nous nombrons. Mais l'opposition entre l'existence et la raison nous permet aussi de revenir à la comparaison du maintenant avec la monade.

En partant de l'unité indivisible comme principe et mesure du nombre, on clarifie d'abord la différence entre l'unité ou l'un à proprement parler, ἕν, et la monade, μονάς. Car le champ d'application de la notion de monade est beaucoup plus restreint que le champ d'application de la notion de l'un. Plus précisément, la notion d'unité fonde la notion de monade, parce que celle-ci est une notion purement arithmétique et suppose l'abstraction de la matière et nécessairement de toute différence. Tandis que l'unité peut aussi bien se réaliser comme monade que comme une entité concrète. Τὸ ἕν ἐστιν ἀδιαίρετον, disait-il, οἷον ἄνθρωπος. Or justement, le mû est caractérisé comme ἕν, comme on l'a signalé un peu plus haut, par contraste avec la comparaison du maintenant avec la monade. Le mû, en tant qu'un, suppose l'existence d'un substrat déterminé dont il est l'actualisation des possibilités, sans laquelle il y aurait suspension du mouvement (ὅτι ἕν (καὶ οὐχ ὅ ποτε ὄν — καὶ γὰρ ἂν διαλίποι — ἀλλὰ

[265] Le texte de la *Physique* nous suit depuis le début de cette étude. Le texte traduit, des *Catégories*, est cité au §4, note 103, p. 106. On cite les phrases qui nous importent : 1) οὐ γὰρ τὸ ἓν ἐφεξῆς τοῖν δυοῖν, οὐδ' ἡ νουμηνία τῇ δευτέρᾳ ἐφεξῆς, ἀλλὰ ταῦτ' ἐκείνοις (*Phys*., V, 3, 227a4-6), 2) δυεῖν μὲν γὰρ ὄντων ἀκολουθεῖ εὐθὺς τὸ ἓν εἶναι, ἑνὸς δὲ ὄντος οὐκ ἀναγκαῖον δύο εἶναι, ὥστε οὐκ ἀντιστρέφει ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἡ ἀκολούθησις τοῦ εἶναι τὸ λοιπόν (*Cat*., 12, 14a31-34).

τῷ λόγῳ)). Mais avec le maintenant-monade on s'introduit au niveau de l'abstraction. D'où le problème de la manière d'exister du maintenant dont dépend l'existence et par conséquent la manière d'exister du temps.

Il résulte de notre analyse que la comparaison du maintenant avec la monade se fonde sur : 1) l'indivisibilité de ces entités, 2) l'équivalence des maintenant et l'indifférenciation des monades, 3) la succession aussi bien des maintenant que des monades, 4) l'intervention de l'intellect qui divise le temps par le biais des maintenant nombrables et qui conçoit le nombre par le dénombrement des monades. Néanmoins, les monades demeurent indifférenciées et c'est leur indifférenciation qui conditionne la différence des nombres désignant des pluralités inégales. Alors que les maintenant sont susceptibles de différenciation au moyen des nombres qui en sont prédiqués respectivement. On passe ainsi de la comparaison du maintenant avec la monade à la désignation du maintenant comme le nombre du mû. Autrement dit, on passe du maintenant-monade au maintenant-daté qui fixe temporellement le mû. Parce que le maintenant est aussi indivisible que le mû, et parce que le nombre prédiqué du maintenant renvoie à une limite de son mouvement. Mais finalement, le substrat prochain du nombre prédiqué, ce n'est pas le mouvement. C'est le maintenant, qui s'ancre dans le temps, qui s'ancre dans le mouvement, qui s'ancre dans la chose. Mais l'ancrage du maintenant dans le temps, qui n'existe pas sans le mouvement, fera obstacle à l'idée qu'il est une pure construction de l'intellect. Mais d'autre part, le fait que le maintenant est le substrat d'un nombre explique peut-être aussi pourquoi Aristote est amené à dire que le maintenant nombre le temps (ᾗ δ' ἀριθμεῖ, ἀριθμός).

On conclut notre examen avec un extrait tiré du chapitre 12, concernant le statut du maintenant par rapport au temps :

> « ἐπεὶ δ' ἀριθμὸς ὁ χρόνος, τὸ μὲν νῦν καὶ τὸ πρότερον καὶ ὅσα τοιαῦτα οὕτως ἐν χρόνῳ ὡς ἐν ἀριθμῷ μονὰς καὶ τὸ περιττὸν καὶ ἄρτιον (τὰ μὲν γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ τι, τὰ δὲ τοῦ χρόνου τί ἐστιν)· τὰ δὲ πράγματα ὡς ἐν ἀριθμῷ τῷ χρόνῳ ἐστίν. »
> « Mais puisque le temps est un nombre, le "maintenant", l'antérieur et toutes les choses de ce genre sont dans un temps de la manière dont sont dans un nombre l'unité, l'impair, et le pair (les uns, en effet, sont quelque chose du nombre, et les autres quelque chose du temps), par contre les choses sont dans le temps comme dans un nombre » (*Phys*., IV, 12, 221a13-17, trad. P. Pellegrin).

En lisant ce texte on comprend aussitôt qu'une chose qui est sûre, c'est que le maintenant n'est

pas une chose, bien qu'il soit dans le temps et qu'il soit porteur d'un nombre toujours différent. L'opposition entre les propriétés du nombre et celles du temps, d'une part, et les choses qui sont dans le temps, de l'autre, nous rappelle la phrase de la *Physique*, III, 1, οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα, pour autant que les choses en tant que mobiles sont dans le temps. La chose chez Aristote n'est pas un concept technique mais désigne toute entité composée d'une forme et d'une matière, ainsi que les affaires et actions humaines. À vrai dire, la plurivocité du mot « chose » ne saurait être saisie qu'à partir de la plurivocité du réel, si bien que sa signification originelle peut être éclairée à la lumière de l'opposition entre ce qui existe et est une chose et le discours qui la désigne comme son fondement ultime. Comme le dit G. Romeyer-Dherbey : « Ainsi les choses sont-elles la perpétuelle union du tout naturel et de l'étrangeté, — étranges à qui sait prendre garde »[266]. Si l'on prend garde, comme G. Romeyer-Dherbey nous incite à le faire, on saisit que l'étrangeté de la chose réside dans son inséparabilité d'avec la différence qui détermine le réel dont cette chose fait partie. Si bien que la différence est inséparable des choses constitutives du réel[267].

Dans le cadre du chapitre 12, le mot τὸ πρᾶγμα, qui apparaît trois fois (221a16, a22, b15), désigne l'étant mobile, et un tel étant est aussi la substance composée. Ainsi, le maintenant n'est ni une chose ni une substance, et n'est pas enveloppé par le temps comme la substance composée est enveloppée par lui. Le maintenant est dans le temps, en tant qu'attribut du temps comme nombre nombré. La substance composée est dans le temps en tant le temps délimite ses mouvements, ses actions, et sa vie[268].

L'opposition de ces deux manières d'être dans le temps permet encore une fois d'opérer

---

[266] G. Romeyer-Dherbey, *op. cit.*, p. 37.

[267] On peut signaler que notre compréhension de la notion de la chose chez Aristote se différencie de l'interprétation de Heidegger. Mais on aura l'occasion de reprendre cette question au §10 du présent chapitre, et au Chapitre VII.

[268] On comprend τὰ δὲ πράγματα, comme une référence à la substance, à l'instar de J.-F Balaudé qui écrit : « la chose est substance, et le nombre est l'un de ses attributs ». Un peu plus loin il ajoute : « la chose est dans le temps, parce qu'elle a *un* temps qui est *le sien*, autrement dit qui lui correspond ». Mais l'auteur ne donne pas la même place que nous, au nombre, comme manière d'être du temps et du maintenant, qui se différencient ainsi de la substance qui existe dans un temps qui l'enveloppe et délimite son existence. Cf. « Être dans le temps », in : *Aristote et la pensée du temps,* dir. J.-F. Balaudé et F. Wolff, *Le temps philosophique,* 11, 2005, p. 153 et p. 158.

des analogies entre, cette fois-ci, les propriétés du nombre par lequel nous nombrons et les propriétés du nombre du temps. Quatre des acteurs des analogies nous sont déjà bien connus depuis le chapitre 11, mais au chapitre 12 ils s'amplifient. La monade, le pair et l'impair sont des propriétés du nombre nombrant. En revanche, le maintenant, l'antérieur et le postérieur sont des propriétés du nombre du temps. Précisons que la distinction pair/impair ne recoupe pas la distinction entre nombres premiers et composés, car le nombre 2 est le seul nombre pair à être premier, parce qu'il n'est divisible que par lui-même et par l'unité. Ces distinctions sont un indice supplémentaire qu'Aristote travaille avec des nombres naturels notamment, ou du moins pour ce qui concerne la leçon sur le temps. La notion du nombre naturel doit donc pouvoir nous guider dans notre recherche sur le maintenant-nombrant qui suit, car nous pensons, en lisant le chapitre 12, discerner une correspondance, silencieusement établie, entre maintenant/monade, pair/antérieur, impair/postérieur. Après ces éclaircissements, on pense être en mesure de passer à l'étude du quatrième extrait qui conclut notre recherche sur l'ordre hiérarchique du nombre du temps.

— Extrait (4) : *Phys.*, IV, 11, 220a21-26

(i) Le texte

L'extrait (4) nous permettra de formuler une réponse complète à la question initiale : « Qui est-ce qui nombre ? ». Aristote conclut le chapitre 11 avec ces mots :

> « (1) *ᾗ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν·* (2) *ᾗ δ' ἀριθμεῖ, ἀριθμός·* (3a) τὰ μὲν γὰρ πέρατα ἐκείνου μόνον ἐστὶν οὗ ἐστιν πέρατα, (3b) ὁ δ' ἀριθμὸς ὁ τῶνδε τῶν ἵππων, ἡ δεκάς, καὶ ἄλλοθι. (4) ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστιν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, καὶ συνεχής (συνεχοῦς γάρ), φανερόν » (*Phys.*, IV, 11, 220a21-26, nous soulignons).

Le texte, notamment les deux premières phrases que Ross signale par des obèles, mais aussi considéré dans son intégralité, met dans l'embarras, depuis l'antiquité, les lecteurs d'Aristote. On cite les traductions respectives de P. Pellegrin et d'A. Stevens :

> « *En tant qu'il est limite, le "maintenant" n'est pas un temps, mais est accident*

<du temps> ; et en tant qu'il est nombre, il est temps. En effet, les limites appartiennent seulement à la chose dont elles sont limites, alors que le nombre qui est celui de ces chevaux — dix — est aussi <nombre> ailleurs. Que donc le temps soit le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur, et qu'il soit continu (car il est quelque chose d'un continu), c'est manifeste » (trad. P. Pellegrin).

« *En tant donc que le maintenant est limite, il n'est pas du temps, mais un accident ; en tant qu'il nombre, il est nombre ;* car les limites appartiennent seulement à ce dont elles sont limites, tandis que le nombre de ces chevaux, la dizaine, se trouve aussi ailleurs. Que donc le temps est le nombre du mouvement, selon l'antérieur et postérieur, et est continu car il est nombre d'un continu, cela est manifeste » (trad. A. Stevens).

La divergence quant à la traduction de la phrase (2) remonte à la divergence des deux leçons conservées par la tradition textuelle et herméneutique. Ross garde la leçon des manuscrits : ᾗ δ' ἀριθμεῖ, ἀριθμός. Mais il remarque que, bien que les deux premières phrases soient grammaticalement intelligibles, elles manquent de lien logique et que, en outre, elles paraissent déconnectées du reste de l'extrait[269]. La seconde leçon remonte à Philopon qui lisait : ᾗ δ' ἀριθμεῖ — en supprimant ἀριθμός (737, 16). Il interprétait alors : χρόνος ἐστί (*i. e.* le maintenant)[270]. Et il opposait la phrase (2) à la phrase (1) qui distingue le maintenant du temps (οὐ χρόνος). Ross propose une paraphrase des lignes a21-24 et se rallie à l'interprétation de Philopon, qui est suivi également par P. Pellegrin. Simplicius, de son côté, cite le même texte que Philopon, mais ne comprend pas la relation des deux phrases de la même manière. A. Stevens traduit conformément aux manuscrits, et conserve la différence entre χρόνος et νῦν. Nous, on suit les manuscrits et A. Stevens. Aussi, le commentaire de Simplicius peut encore une fois nous aider. Avant de s'y reporter, en mettant, à cette occasion, en relief ce qui est problématique dans l'interprétation de Philopon, partons de quelques remarques concernant la structure de l'extrait et le vocabulaire employé.

[269] D. Ross, *op. cit*, p. 603, *ad* a21-24.

[270] Philopon interprète : « καθὸ δὲ ἀριθμεῖται πάλιν καὶ πάλιν λαμβανόμενον καὶ ὡς πρότερον καὶ ὕστερον, κατὰ τοῦτο χρόνος ἐστί » (*In Phys.*, 737, 25-27).

Les deux premières phrases expriment le résultat auquel aboutit la recherche sur le maintenant, et lequel doit tenir compte de l'interdépendance existentielle entre le maintenant et le temps. Le lien entre les deux phrases peut être éclairé à la lumière de cet interdépendance, plutôt qu'à la lumière d'une identification du maintenant au temps. Quant au vocabulaire, le mot πέρας apparaît, au chapitre 11, pour la première fois. Mais ce n'est pas étonnant, car Aristote malgré les apories sur la manière d'exister du temps avait affirmé : τὸ δὲ νῦν πέρας ἐστίν (l. 218b24). Si bien que la limite ne coïncide pas avec ce qui est délimité : καὶ χρόνον ἔστι λαβεῖν πεπερασμένον (l. 218b24-25). Ainsi, le maintenant ne s'identifie pas au temps (οὐ χρόνος). Ce qui est nouveau, c'est la précision que le maintenant survient au temps accidentellement (συμβέβηκεν). C'est-à-dire que la délimitation du temps par le maintenant est accidentelle. Ce qui n'est pas conforme à l'acception de leur interdépendance existentielle. C'est donc de cette contradiction, impliquée dans la phrase (1), dont il faut partir et non pas l'estomper en identifiant le maintenant et le temps. Car le temps n'est pas un nombre nombrant, de même que le maintenant n'est pas le temps (ᾗ δ' ἀριθμεῖ)[271]. Il en est un accident aussi bien qu'une détermination essentielle, autrement dit nécessaire.

Il faut remarquer que le verbe συμβαίνει réapparaît au chapitre 12, dans l'extrait qui nous sert de fil conducteur depuis le §3, et où Aristote explique l'altérité du temps comme nombre, s'agissant alors des intervalles temporels qui se succèdent, à partir de l'altérité des maintenant (ὁ δὲ χρόνος ἀριθμός ἐστιν οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν ἀλλ' ὁ ἀριθμούμενος, οὗτος δὲ συμβαίνει πρότερον καὶ ὕστερον ἀεὶ ἕτερος· τὰ γὰρ νῦν ἕτερα, l. 220b8-10). On rappelle que ce qui est intéressant par rapport à cet extrait, c'est la mise en relief de deux niveaux d'explication de l'altérité du temps : le niveau du mouvement et le niveau du maintenant. Quant au maintenant, l'extrait du chapitre 12 se focalise sur la succession des intervalles temporels, des parties du mouvement, et des maintenant, tandis que l'extrait du chapitre 11 se focalise sur la délimitation d'un seul intervalle temporel. Si l'on met entre parenthèses la relation entre le temps et le mouvement, on peut dire que le maintenant se produit à titre d'accident, de sorte qu'il délimite le temps (ch. 11) et conditionne son altérité (ch.12). Mais Aristote n'oublie pas la relation entre le temps et le mouvement au chapitre 11. C'est pourquoi il rappelle que le temps est le nombre du mouvement, et qu'en vertu de son enracinement dans celui-ci plutôt que d'être une quantité discrète, il est continu. Or au chapitre 11, comme au chapitre 12, nous avons deux niveaux

[271] On remarque que P. Pellegrin, pour éviter l'identification du temps au nombre nombrant, traduit l'ᾗ δ' ἀριθμεῖ, dont le sujet est le maintenant, par « en tant qu'il est nombre », et non par « en tant qu'il nombre ». Et il identifie le maintenant au temps, « il est temps ».

d'explication du temps. De sorte que l'on peut opérer un lien entre la phrase (1) et la phrase (4) de l'extrait (4), qui part du maintenant et arrive au mouvement, chacun considéré dans son rapport au temps.

On peut aussi signaler que le verbe συμβαίνει et l'expression κατὰ συμβεβηκός figurent au chapitre 13 et caractérisent le temps comme cause de génération et de corruption[272]. Comme le dit V. Goldschmidt : « Dans les deux cas, le temps est bien condition de possibilité du mouvement ou du changement, mais non pas autrement que par dérivation, cause concurrente »[273]. Si l'on tente d'établir un parallèle entre ces occurrences du verbe συμβαίνει qui, au chapitre 11, sert à distinguer le maintenant du temps, au chapitre 12, sert à expliquer l'altérité du temps et, au chapitre 13, sert à mettre en évidence le pouvoir causal du changement au détriment du pouvoir du temps, on peut dire que de la même manière dont le maintenant se produit et délimite le temps, ainsi se produit le changement substantiel dans un temps délimité. Or cette manière, exprimée par les mots συμβέβηκεν, συμβαίνει, κατὰ συμβεβηκός, ne s'accorde pas avec la nécessité existentielle qui lie le temps et le maintenant. Elle ne contredit pas pourtant la primauté ontologique du changement sur le temps, en tant que cause de sa délimitation. Mais cette cause serait alors accidentelle, de même que le changement substantiel, (ἀλλὰ συμβαίνει ἐν χρόνῳ γίγνεσθαι καὶ ταύτην τὴν μεταβολήν). Ou bien nous aurions au chapitre 13, qui porte principalement sur les fonctions du maintenant et thématise, à côté, les expressions temporelles, un indice sur l'accidentalité du changement substantiel, et plus précisément sur l'accidentalité de la corruption.

Poursuivons notre lecture de l'extrait (4) et examinons la phrase (2), en partant du mot

[272] On cite le texte auquel on revient dans l'unité d'examen qui suit ainsi qu'au Chapitre VI, partie D, pour se pencher sur la caractérisation du changement comme ἐκστατικόν. Actuellement on se focalise sur l'occurrence du συμβαίνει qui permet de distinguer le pouvoir causal du temps du pouvoir causal du changement. A. revient à l'analyse amorcée au ch. 12, l. 221a30-b7. Il dit au ch. 13, l. 222b19-27 : « Il est donc clair qu'il sera en soi davantage cause de destruction que de venue à l'être, comme on l'a déjà dit précédemment (car le changement est par soi apte à faire sortir d'un état), et par accident cause de venue à l'être et d'être (γενέσεως δὲ καὶ τοῦ εἶναι κατὰ συμβεβηκός). Un indice suffisant en est que rien ne vient à l'être sans être mû d'une certaine manière et sans agir, mais qu'une chose peut se détruire sans être mue. Et c'est surtout cette destruction que nous avons l'habitude de dire sous l'effet du temps. En réalité, le temps ne la produit pas non plus, mais par accident ce changement-là aussi se produit dans le temps (οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ταύτην ὁ χρόνος ποιεῖ, ἀλλὰ συμβαίνει ἐν χρόνῳ γίγνεσθαι καὶ ταύτην τὴν μεταβολήν). »

[273] V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 105, note 13.

illicite, ἀριθμός. La caractérisation du maintenant comme nombre ne devrait pas nous étonner, dans la mesure où en 220a2, on l'a vu, Aristote désigne le maintenant comme ὁ ἀριθμὸς ὁ τοῦ φερομένου. La question que l'on se posait alors portait sur la manière dont s'opérait le passage de la comparaison du maintenant avec la monade à sa désignation comme le nombre du mû. Et l'on a remarqué au chapitre 12 l'analogie entre le maintenant et la monade, impliquée par l'analogie entre les propriétés du nombre nombrant et celles du nombre nombré temporel, fondée sur le fait que tous les deux sont des nombres (ἐπεὶ δ' ἀριθμὸς ὁ χρόνος). Ce qui nous conduit à chercher leur point de jonction à travers l'examen de leurs propriétés respectives, notamment du maintenant et de la monade.

Quant à l'extrait (4), Aristote précise que le maintenant lui-même nombre, et l'on est en droit de comprendre que le maintenant assume la fonction de nombre nombrant, étant donné sa désignation comme le nombre d'un mû, un, au chapitre 11, et l'analogie opérée avec la monade, au chapitre 12, qui est principe et mesure du nombre. Or, si l'on conserve ἀριθμός, le sens de la phrase (2) : ᾗ δ' ἀριθμεῖ, ἀριθμός — est explicité par la phrase (3b) : ὁ δ' ἀριθμὸς ὁ τῶνδε τῶν ἵππων, ἡ δεκάς, καὶ ἄλλοθι. La phrase (3b) met en évidence l'universalité du nombre du maintenant et s'oppose à la phrase (3a) : τὰ μὲν γὰρ πέρατα ἐκείνου μόνον ἐστὶν οὗ ἐστιν πέρατα. La phrase (3a) met en évidence la délimitation d'un intervalle temporel correspondant à tel mouvement particulier, et rend compte, non seulement de la fonction du maintenant comme limite, mais aussi de son accidentalité relativement au temps délimité dont la cause de délimitation est ce mouvement. De sorte que la phrase (3a) explicite le sens de la phrase (1) : ᾗ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν —, dans son intégralité et non seulement par rapport au mot πέρας. Finalement, l'opposition porte sur la délimitation singulière de tel mouvement particulier et l'applicabilité du même maintenant nombre-nombrant désignant l'une des deux limites d'une pluralité de mouvements. Cette opposition conduit à la problématique de l'unité de mesure qui permet de rendre compte des limites d'une pluralité de mouvements, en tant que simultanées, antérieures, ou postérieures. Si bien que la conclusion du chapitre 11 annonce la thématisation de la notion de mesure du chapitre 12. En revanche, si l'on supprime ἀριθμός, le sens de la phrase (3b) reste incomplet, aussi bien que l'on perd de vue l'opposition entre la délimitation accidentelle d'un intervalle temporel en fonction de tel mouvement particulier et l'universalité d'un nombre valable pour la totalité des mouvements simultanés. On atteint le maintenant universel, par rapport auquel le temps est délimité de façon nécessaire ou accidentelle, en passant par les notions de nombre nombrant, exprimant la simultanéité, et de la monade, en tant que son principe.

Aussi, il faut observer que l'extrait (4) et l'extrait du chapitre 12, qui nous guide depuis le

§3, ne sont pas exactement parallèles mais se complètent. En effet, pour exprimer l'universalité du temps et du maintenant, Aristote s'appuie sur l'analogie avec le nombre par lequel nous nombrons. Des ensembles égaux de choses, où qu'ils soient ces ensembles (καὶ ἄλλοθι, ch. 11), et quelle que soit l'espèce des choses qui les constituent (ἕτερα, οἱ ἵπποι τῶν ἀνθρώπων, ch. 12), sont désignés par le même nombre. Mais au chapitre 12 l'analogie sert à illustrer l'universalité du temps en tant que nombre nombré. Car la phrase : ἔστι δὲ ὁ ἀριθμὸς εἷς μὲν καὶ ὁ αὐτὸς ὁ τῶν ἑκατὸν ἵππων καὶ ὁ τῶν ἑκατὸν ἀνθρώπων (l. 220b10-12) — explicite ce qui est dit juste avant au sujet du temps : ὁ δὲ χρόνος ἀριθμός ἐστιν οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν ἀλλ' ὁ ἀριθμούμενος (l. 220b8-9). L'ἀριθμός de la ligne b10 explicite l'ἀριθμὸς ἀριθμούμενος. Et il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une analogie : le nombre du temps n'est pas le nombre des chevaux.

Par contraste avec le chapitre 12, au chapitre 11, on l'a dit, la phrase (3b) : ὁ δ' ἀριθμὸς ὁ τῶνδε τῶν ἵππων, ἡ δεκάς, καὶ ἄλλοθι — explicite la phrase (2) : ᾗ δ' ἀριθμεῖ, ἀριθμός — de sorte que l'ἀριθμός de la phrase (3b) rend compte plus précisément de l'ᾗ δ' ἀριθμεῖ. Mais encore une fois il s'agit d'une analogie : le nombre nombrant qu'est le maintenant n'est pas le nombre des chevaux. Car les maintenant, contrairement aux chevaux, ne peuvent pas être rassemblés. Mais l'on se rend aussi compte, qu'Aristote, à l'aide du nombre des choses, dit nombre naturel, par lequel nous nombrons, ou nombrant, opère la différenciation entre le nombre du maintenant et le nombre du temps. Si bien que le dénominateur commun de la différenciation est le concept de nombre.

On doit alors passer à l'examen de l'ἀριθμεῖ concernant le maintenant, pour comprendre sa fonction en tant que nombrant, liée à sa considération en tant que monade, elle-même principe du nombre par lequel nous nombrons les choses, et de laquelle le maintenant se distingue en tant que propriété du nombre du temps. Le sens de la phrase, « en tant qu'il nombre », peut être éclairé à la lumière de ce qui est dit un peu plus haut :

> « τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον *μετρεῖ*, ᾗ πρότερον καὶ ὕστερον » (*Phys.*, IV, 11, 219b11-12, nous soulignons).
> « Or le maintenant *mesure* le temps, en tant qu'antérieur et postérieur » (nous traduisons).

Le mot μετρεῖ rapporté au maintenant pose un problème analogue à celui posé par le mot ἀριθμός de la phrase (2). Comment le maintenant peut-il être un nombre, puisqu'il est

indivisible ? De même, comment le maintenant peut-il mesurer le temps, puisqu'il n'en est pas une partie, et que le temps, en tant que quantité continue, n'est pas constitué des maintenant ? Ross se conforme à la correction de Torstrik et dans son édition du texte grec remplace le μετρεῖ par l'ὁρίζει, qu'il rend par « marks out »[274]. Le verbe μετρεῖ figure pourtant dans tous les manuscrits à l'exception de E. D'autre part, ni Simplicius ni Philopon ne citent la phrase, mais Simplicius explique le rapport du maintenant au temps en termes de mesure et de monade en tant que mesure du nombre. Il doit donc avoir en vue μετρεῖ plutôt qu'ὁρίζει. On lira son commentaire, ce qui nous permettra de revenir au lien des phrases (1) et (2) de l'extrait (4). A. Stevens, d'après sa nouvelle traduction, suit Ross et, avec lui, Torstrik, et traduit par « délimite ». Mais sa première traduction conserve le μετρεῖ. Aussi, Hussey traduit par « measures ». Finalement, P. Pellegrin conserve la leçon des manuscrits, mais adopte, en b12, la leçon de E et V, ὕστερον ὁρίζει, et traduit : « or le "maintenant" mesure le temps, en tant qu'il *délimite* un antérieur et un postérieur » (nous soulignons). Or l'ajout de l'ὁρίζει permettrait de comprendre « qu'A. utilise "mesure" en un sens faible »[275]. Mais le texte principal, où Aristote thématise la notion de mesure, *i. e.* la *Métaphysique*, I, 1, ne comporte aucun indice d'une distinction entre un sens fort et un sens faible de cette notion, ni par ailleurs aucun des autres textes que nous avons consultés au sujet du nombre. De sorte que l'ajout de l'ὁρίζει, plutôt que d'éclairer, obscurcit le sens du μετρεῖ rapporté au maintenant.

Alors, revenons encore fois à I, 1, qui pourra nous éclairer, aussi bien sur la notion de mesure (μέτρον), que sur la notion de nombre (ἀριθμός), en tant que ces deux notions caractérisent le maintenant (μετρεῖ/ ᾗ δ' ἀριθμεῖ). On l'a remarqué aux §4 et §8, ainsi que lors de notre examen sur le sens de l'indivisibilité, que I, 1, distingue deux types d'unité de mesure, une unité de mesure absolument indivisible, *i. e.* en acte et en puissance, et une unité de mesure indivisible seulement en acte. Aussi, parmi les différentes unités de mesure qu'Aristote énumère, la monade est l'unique mesure absolument indivisible, tandis les autres imitent son indivisibilité. L'unité de mesure du nombre fonde le sens de l'unité des autres mesures dont la diversité réside dans la diversité des genres des choses mesurées (ἐντεῦθεν δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις λέγεται μέτρον τε ᾧ ἕκαστον πρώτῳ γιγνώσκεται, l. 1052b24-25). Si bien que l'unité de mesure se réalise originellement comme monade qui est le principe de la connaissance du nombre. Quant à la distinction des deux types de mesure, Aristote dit plus précisément dans

[274] D. Ross, *op. cit.*, p. 386, *ad* b9.

[275] *Aristote. Physique*, traduction par P. Pellegrin, p. 253, note 4.

I, 1 :

> « καὶ διὰ τοῦτο τὸ ἓν ἀδιαίρετον, ὅτι τὸ πρῶτον ἑκάστων ἀδιαίρετον. οὐχ ὁμοίως δὲ πᾶν ἀδιαίρετον, οἷον ποὺς καὶ μονάς, ἀλλὰ τὸ μὲν πάντῃ, τὸ δ' εἰς ἀδιαίρετα πρὸς τὴν αἴσθησιν θετέον, ὥσπερ εἴρηται ἤδη· ἴσως γὰρ πᾶν συνεχὲς διαιρετόν. »
> « Et l'Un est indivisible précisément parce que l'élément premier de chaque genre d'êtres est indivisible. Tout n'est cependant pas indivisible de la même manière, par exemple le pied et l'unité : l'unité est absolument indivisible ; par contre, le pied, comme nous l'avons dit déjà, doit se placer parmi les choses qui sont indivisibles pour la perception, <mais pour la perception seulement>, car tout continu est probablement divisible » (*Mét.*, I, 1, 1053a20-24).

La distinction du *De Anima*, III, 6, entre l'indivisibilité en acte et en puissance, et l'indivisibilité en acte, prend dans la *Métaphysique*, I, 1, la forme de la distinction entre l'indivisibilité absolue et l'indivisibilité pour la perception d'une unité de mesure qui est alors divisible par la pensée. Or le maintenant est indivisible en acte et en puissance, autrement dit, il est indivisible aussi bien en tant que perçu qu'en tant que pensé. Le maintenant est perçu à titre de limite. Pour autant que la perception du temps nécessite la délimitation du mouvement (ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὁρίσωμεν <*i. e.* μεταβολήν>, τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, l. 218b32-33). Le maintenant est pensé à titre de monade. Pour autant qu'il assume le statut de principe de connaissance et de mesure du nombre du temps (τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον μετρεῖ). En passant par l'entente entre la perception et l'intellection du maintenant comme indivisible, on revient, contre toute attente, à l'opposition entre la singularité de la perception du maintenant-limite en tant que maintenant-accidentel (πέρας / συμβέβηκεν / ἐκείνου μόνον), des phrases (1) et (3a), et l'universalité du maintenant-nombrant saisi par l'intellection en tant que maintenant-nécessaire (ἀριθμός / ᾗ δ' ἀριθμεῖ / καὶ ἄλλοθι), des phrases (2) et (3b), de l'extrait (4). Si bien que l'on pourrait présumer, en lisant I, 1, que le temps, comme le mouvement dont il dépend existentiellement, est continu pour la perception, mais discontinu pour l'intellection. Cette hypothèse permet de relier, en les opposant, les phrases (2) et (4) de l'extrait (4) qui part du discontinu pour atteindre le continu.

Mais avant de revenir à l'extrait (4), lisons la remarque de Simplicius sur la relation entre le maintenant et le temps, qu'il explique en termes de relation entre la monade qui mesure et le nombre mesuré. On verra que la fonction du maintenant comme nombrable-nombrant légitime

la thèse selon laquelle il mesure le temps en tant que nombre nombré du mouvement, de sorte que la mesure du temps soit universelle. Simplicius dit :

> « κατὰ τοῦτο δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὸ εἶναι ἔχει καὶ μέτρον χρόνου ἐστὶ τὸ νῦν, καθ' ὃ μετρεῖται ὁ χρόνος ὡς ἄλλο καὶ ἄλλο ὄν, ὥσπερ κατὰ τὴν μονάδα μετρεῖται ὁ ἀριθμός. »
> « C'est conformément à ceci que l'antérieur et postérieur possède l'être et que le maintenant est mesure du temps, selon lequel le temps est mesuré, pour autant qu'il <*i. e.* le maintenant> est sans cesse autre, comme le nombre est mesuré selon la monade » (*In Phys.*, 721. 35-722. 2, nous traduisons)[276].

Cette remarque concise de Simplicius se situe au début de son commentaire de l'extrait 219b10-13, « τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτε ἦν ἕως τοῦ ἔστι δὲ ὡς οὐ τὸ αὐτό ». Simplicius explique alors l'identité et l'altérité du temps à la lumière de l'identité et l'altérité du maintenant. Bien qu'il ne cite pas la phrase qui comporte le verbe μετρεῖ, sa remarque se fonde sur la comparaison du maintenant avec la monade, qu'il analyse plus loin, comme on l'a vu lors de l'examen de l'extrait (3). Ses analyses tiennent compte de la succession qui caractérise le maintenant et la monade et mettent en lumière le statut principiel du maintenant à l'égard du temps qu'il mesure, non pas justement comme une partie mesure la totalité d'une quantité, mais en étant autre (ὡς ἄλλο καὶ ἄλλο ὄν). D'autre part, bien qu'Aristote ne dise pas que le maintenant est μέτρον, la désignation du maintenant par Simplicius comme καθ' ὃ μετρεῖται ὁ χρόνος est légitimée par I, 1, qui opère la distinction entre une unité de mesure absolument indivisible et une unité de mesure continue. Simplicius ne confond pas, comme Philopon, mais distingue bien deux manières d'être unité de mesure et de mesurer. D'où leur divergence quant à la compréhension du lien des phrases (1) et (2) de l'extrait (4), bien que tous les deux omettent l'ἀριθμός de la phrase (2). En se fondant sur I, 1, et en tenant compte des indications de Simplicius, on peut dire que le maintenant, en vertu de son altérité en tant qu'antérieur et postérieur nombrable, mesure le nombre du temps, à la manière dont la monade nombrable

[276] On comprend que le sujet du ὄν de la phrase ὡς ἄλλο καὶ ἄλλο ὄν est τὸ νῦν et non ὁ χρόνος, auquel cas on devrait avoir ὡς ἄλλος καὶ ἄλλος ὤν. Notre traduction se différencie ainsi de celle de J. O. Urmson : « In this way the before and after have their being, and the now is a measure of time by which time is measured *as successive*, just as number is measured by the unit » (nous soulignons), *Simplicius : On Aristotle Physics, 4.1-5 and 10-14*, translated by J. O. Urmson, general editor : R. Sorabji, London, Bloomsbury, 1992.

mesure le nombre désignant une pluralité de monades dénombrées, et conditionne sa connaissance, si bien que le nombre du temps est nombré. Et l'on repère une remarque au chapitre 12 de la leçon sur le temps, d'après laquelle la monade nombrable est principe de connaissance du nombre de la pluralité, et qui nous permet de mieux saisir, en termes de mesure, la relation entre le maintenant nombrable et le temps nombré. Aristote dit :

> « καὶ λέγομεν πολὺν καὶ ὀλίγον χρόνον τῇ κινήσει μετροῦντες, καθάπερ καὶ τῷ ἀριθμητῷ τὸν ἀριθμόν, οἷον τῷ ἑνὶ ἵππῳ τὸν τῶν ἵππων ἀριθμόν. τῷ μὲν γὰρ ἀριθμῷ τὸ τῶν ἵππων πλῆθος γνωρίζομεν, πάλιν δὲ τῷ ἑνὶ ἵππῳ τὸν τῶν ἵππων ἀριθμὸν αὐτόν. »
> « Et nous disons qu'il y a beaucoup ou peu de temps en le mesurant par le mouvement, comme aussi le nombre par le nombrable, par exemple le nombre des chevaux par le cheval unique. En effet, c'est par le nombre que nous connaissons la quantité des chevaux, et réciproquement, par le cheval unique le nombre des chevaux lui-même » (*Phys*., IV, 12, 220b18-22, trad. A. Stevens).

Ce texte se focalise sur la relation entre l'unité indivisible et le nombre pour lequel l'unité en tant que mesure est principe de connaissance. Il est alors à remarquer qu'Aristote opère une analogie entre la relation d'une unité de mesure continue, un mouvement délimité, et le nombre du temps, et la relation d'une unité de mesure absolument indivisible, un cheval, et le nombre qui désigne une pluralité de chevaux. Les adjectifs πολὺς καὶ ὀλίγος caractérisent le temps comme nombre, tandis que les adjectifs μακρὸς καὶ βραχύς caractérisent le temps comme continu[277]. Or un mouvement délimité est l'unité qui mesure la totalité d'un intervalle temporel,

[277] Cf. *Phys*., IV, 12, 220a32-b5. Le ch. 12 thématise la mesure du mouvement et du temps et met en évidence qu'ils se mesurent réciproquement. La réciprocité de mesure entre le temps et le mouvement est impliquée par le fait que le temps en tant que nombre ne peut pas exister séparément du mouvement et que, réciproquement, le mouvement possède un aspect quantifiable, le temps. Aux §7, partie d, et §8, partie c, nous avons voulu montrer la complémentarité entre nombre et mesure, qui sous-tend la définition formelle du temps comme nombre. Il est significatif qu'A., tout au long de la leçon, fait prévaloir le caractère du temps comme beaucoup et peu, donc comme nombre, sur son caractère comme long et court, donc comme continu. Son choix devient clair quand il opère une nouvelle correspondance entre la grandeur, le mouvement et le temps, au ch. 12, où il évite soigneusement les adjectifs de continuité. Il dit : « ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ μὲν μεγέθει ἡ κίνησις, τῇ δὲ κινήσει ὁ χρόνος, τῷ καὶ ποσὰ καὶ *συνεχῆ καὶ διαιρετὰ* εἶναι· […] καὶ μετροῦμεν καὶ τὸ μέγεθος τῇ κινήσει καὶ τὴν

celui-ci pouvant alors excéder l'unité de mouvement-mesure, et qui permet de comparer divers intervalles temporels, saisis alors comme finis et discontinus l'un par rapport à l'autre, si bien que chacun de ces intervalles est désigné par un nombre. La question est de savoir de quelle manière ce nombre est déterminé, pour autant que le mouvement-mesure n'est ni un nombre ni une monade. Et c'est précisément là où nous avons besoin du maintenant. La nécessité du maintenant pour la constitution du mouvement en unité de mesure est exprimée par le verbe μετρεῖ, qu'il faut conserver. Et pour comprendre comment le mouvement se constitue en unité de mesure du mouvement et du temps à l'aide du maintenant, nous sommes amenés à interpréter le rapport entre τῷ ἀριθμητῷ, — égal à τῷ ἑνὶ ἵππῳ —, τὸν ἀριθμόν, — égal à τὸν τῶν ἵππων ἀριθμόν—, et τὸ τῶν ἵππων πλῆθος, — correspondant à πολὺν καὶ ὀλίγον χρόνον —, en termes de rapport entre le maintenant-nombrable-nombrant et le temps-nombré. Dans le cadre de l'analogie que nous allons opérer, le nombrable par lequel nous connaissons le nombre est le maintenant, le nombre par lequel nous connaissons la pluralité est le maintenant, la pluralité nombrée est le temps.

Le chapitre 12 ne porte pas principalement sur le maintenant, hormis l'analogie opérée entre les propriétés du nombre par lequel nous nombrons et les propriétés du nombre du temps. On discerne alors une analogie entre le maintenant et la monade. Le chapitre 11 compare le maintenant avec la monade et signale l'interdépendance existentielle entre le maintenant désigné comme le nombre du transporté et le temps désigné comme le nombre du transport. Or, la comparaison explicite du maintenant avec la monade, au chapitre 11, l'analogie implicite entre le maintenant et la monade, au chapitre 12, l'analogie, à ce même chapitre, entre unité-du-mouvement/nombre-du-temps et un-cheval-nombrable/nombre-des-chevaux-nombrés, nous permettent de comprendre le maintenant comme cheval-mesure-nombrable qui mesure et fait connaître un nombre. Mais alors quel nombre ce maintenant-monade mesure-t-il ? Le nombre du transporté ou le nombre du transport ? Puisqu'il ne peut pas se séparer de lui-même et puisqu'il est simultané avec le nombre du transport, il doit mesurer les deux.

Le maintenant, en tant qu'unité indivisible nombrable, mesure le nombre du transport, à la manière dont un-cheval-mesure-nombrable mesure le nombre des chevaux. Mais contrairement au cheval qui demeure identique à lui-même, le maintenant est toujours autre en tant qu'antérieur et postérieur (ἀεὶ ἕτερον τὸ νῦν, ch. 13, l. 222a14). Le maintenant, en tant que nombrant, se mesure lui-même et se fait connaître comme nombre, à la manière dont le nombre

---

κίνησιν τῷ μεγέθει· *πολλὴν* γὰρ εἶναί φαμεν τὴν ὁδόν, ἂν ἡ πορεία *πολλή*, καὶ ταύτην *πολλήν*, ἂν ἡ ὁδὸς [ᾖ] *πολλή*· καὶ τὸν χρόνον, ἂν ἡ κίνησις, καὶ τὴν κίνησιν, ἂν ὁ χρόνος » (l. 220b24-32, nous soulignons).

par lequel nous nombrons fait connaître la pluralité des chevaux. Mais contrairement au nombre divisible qui s'ancre immédiatement dans la totalité des chevaux qu'il désigne, le maintenant nombrant indivisible s'ancre dans le mouvement, qui détermine aussi son inconstance. Nous mettons ainsi en relief l'altérité comme caractère du maintenant, qui le différencie de la monade indifférenciée, du point fixe (ἐπὶ τῆς στιγμῆς μενούσης, ch. 13, l. 222a13), et du nombre des chevaux, car le maintenant est une propriété temporelle qui, en tant que telle, s'enracine dans le mouvement, dont la différence fonde la possibilité qu'il soit distingué à l'aide d'un nombre toujours autre.

On doit faire une dernière remarque concernant le texte tiré du chapitre 12. Aristote distingue entre le nombrable (τῷ ἀριθμητῷ), le nombre (τὸν ἀριθμόν), et la pluralité concrète dont le nombre est prédiqué (τὸ τῶν ἵππων πλῆθος). Sous le terme de « nombre » on doit entendre le nombre par lequel nous nombrons. Car ce qui est nombré, ce sont les chevaux qui forment la pluralité. Cette distinction entre nombre nombrant et pluralité nombrée est importante pour l'intelligibilité du texte. C'est cette distinction qui nous a permis d'interpréter l'analogie qu'Aristote opère entre mouvement/temps et unité/nombre/pluralité, en termes de rapport entre maintenant-nombrable-nombrant/temps-nombré.

L'importance du concept de nombre nombrant dans la théorie aristotélicienne des nombres est signalée par J. J. Cleary qui voit en ce concept, figurant uniquement dans la leçon sur le temps, la réponse d'Aristote aux problèmes posés par les Nombres Idéaux en tant que séparés du sensible. Il dit : « Although it might appear that such concept of number <*i. e.* Plato's Form Number> has been rejected by Aristotle, it turns out that he needs some version of it to solve the problem about the unity of a mathematical number which is constituted by completely undifferentiated units. Since he treats these units as being analogous to matter, it is reasonable to suggest that number must have a formal aspect that is captured in definition […] cf. *Metaphysics* VII.10-11. If that is the case, then it is the form rather than the matter which is the cause of unity in the composite number that is counted, whether that be a collection of units or a group of horses »[278].

Le concept de nombre nombrant ou par lequel nous nombrons s'avère doublement opératoire. D'une part, il est expressif de l'unification des entités qui se succèdent et finissent par constituer un tout qui se distingue en tant que déterminé quantitativement, de sorte qu'en tant qu'aspect formel du tout, le nombre nombrant le fait connaître en tant que constitué des entités nombrables. D'autre part, il rend possible la distinction des maintenant qui se succèdent,

[278] J. J. Cleary, *op. cit.*, p. 375.

mais dont chacun conserve son indivisibilité comme une monade nombrable.

On touche au problème de fond concernant la manière d'exister du maintenant. Le maintenant en tant que nombrable-nombrant (ἀριθμητόν/ᾗ δ' ἀριθμεῖ) est prédiqué de lui-même, mais contrairement au nombre par lequel nous nombrons (ᾧ ἀριθμοῦμεν), le maintenant nombre en allant « du – vers le + », et de la décroissance vers la croissance, de manière irréversible. Ou plus précisément, ce qui est irréversible, c'est le mouvement allant de la privation à la réalisation en tant que ses limites successives dont chacune est désignée par un nombre à l'aide du maintenant-nombrable-nombrant. La détermination du maintenant-nombrable-nombrant par le mouvement nous permet aussi de discerner la différenciation, à l'intérieur du concept de nombre, et qui demeure implicite, entre un nombre qui nombre, et un nombre par lequel nous, nous nombrons (ᾗ δ' ἀριθμεῖ/ ᾧ ἀριθμοῦμεν). De sorte qu'avec la leçon sur le temps nous avons quatre acceptions du nombre, le nombre nombrable, le nombre par lequel nous nombrons, le nombre qui nombre, et le nombre nombré[279].

On résume le problème que pose le maintenant comme suit. On part de la leçon selon laquelle « le maintenant mesure le temps », que l'on conserve. On peut conserver cette phrase, si l'on admet que le maintenant est principe de connaissance du nombre du temps en le délimitant en tant qu'antérieur et postérieur nombrable, de sorte que le nombre du temps intermédiaire puisse être nombré. Et l'on arrive à comprendre la fonction du maintenant comme nombre-nombrable-nombrant à l'égard du temps nombre-nombré en termes de mesure, parce que le calcul du temps dépend des nombres prédiqués des maintenant indivisibles nombrables qui se succèdent. Mais si cette fonction du maintenant réside dans la possibilité constitutive de son être, d'être lui-même son propre prédicat, un nombre toujours autre, alors il risque ou bien d'être autonomisé du temps même, qu'il est pourtant censé faire connaître, ou bien d'être réduit à une construction de l'intellect et de dépendre quant à son existence de l'âme. C'est précisément à ce problème qu'Aristote doit se référer, à notre avis, au chapitre 14, quand il dit : ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμός (l. 223a22-24). Nous avons le sentiment qu'avec l'ἀριθμητόν Aristote ne se réfère pas au temps. Il se réfère au maintenant.

Ce problème nous reconduit à l'extrait (4). Car la possibilité pour le maintenant de nombrer

[279] On se fonde sur la distinction opérée en *Phys*., IV, 11, 219b5-8 : « ἐπεὶ δ' ἀριθμός ἐστι διχῶς (καὶ γὰρ τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν ἀριθμὸν λέγομεν, καὶ ᾧ ἀριθμούμεν), ὁ δὴ χρόνος ἐστὶν τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμούμεν » — et l'on ajoute l'ᾗ δ' ἀριθμεῖ.

prend naissance dans le mouvement qui détermine l'ordre selon lequel les nombres seront prédiqués, ainsi que le rythme de leur succession, de telle manière que l'ordre aussi bien que le rythme ne soient pas valables pour tel mouvement particulier mais pour tous. L'opposition des phrases (1) et (2) réside dans l'opposition entre l'accidentalité du maintenant en tant que limite qui n'est pas distinguée par un nombre, et l'universalité du maintenant en tant que nombre nombrant mais qui, à la différence du nombre par lequel nous nombrons les choses, est déterminé par le mouvement. Si bien que les phrases (2) et (4) s'opposent en ceci : la proposition (2) insiste sur l'universalité du maintenant comme nombre nombrant, la proposition (4) insiste sur la primauté du mouvement.

Pour voir comment les propositions (1), (2) et (4) se complètent et mettent en évidence, à travers leur opposition même, les deux aspects du maintenant, en tant qu'accidentel et en tant qu'universel, et comment il est aussi bien accidentel que nécessaire par rapport au temps, on peut partir du commentaire de Simplicius. Car Simplicius comprend l'opposition des phrases (1) et (2) en termes d'opposition entre l'accidentalité et l'universalité du maintenant, et maintient la différence entre le maintenant et le temps. Il dit :

> « Εἰπὼν ὅτι τὸ νῦν οὕτως ἐστὶ πέρας ὡς τὰ ἔσχατα τῆς αὐτῆς γραμμῆς σημεῖα, ἐπειδὴ καθ' αὑτὸ μέν ἐστι τοῦ χρόνου πέρας τὸ νῦν, τῷ ⟨δὲ⟩ τὸν χρόνον εἶναι ἄλλο μηδὲν ἢ τὸ ἀριθμούμενον τῆς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερόν τε καὶ ὕστερον ἅπερ ἦν τὰ νῦν, ἐφιστάνει ὅτι, ὅταν μὲν ὡς ἀριθμούμενον τῆς κινήσεως λαμβάνηται τὸ νῦν, τότε τῆς κινήσεως γίνεται πέρας καὶ συμβέβηκεν αὐτῷ τὸ πέρατι εἶναι (τότε δὲ καὶ κατὰ τὸ ὑποκείμενον τὸ νῦν λαμβάνεται, καὶ ἐν ἐκείνῳ μόνῳ ἐστὶν οὗ ἐστι πέρας), ὅταν δὲ ὡς χρόνου λαμβάνηται πέρας, *οὔτε συμβεβηκός ἐστι*· καθ' αὑτὸ γὰρ ὑπάρχει τῷ χρόνῳ. καὶ ἐπειδὴ ἀριθμὸς τὸ νῦν πανταχοῦ, ὁ δὲ πανταχοῦ ὢν ἀριθμὸς ἀριθμῶν ἐστιν (ἡ γὰρ τοὺς δέκα ἵππους μετροῦσα δεκὰς καὶ τοὺς δέκα ἀνθρώπους μετρεῖ), καὶ τὸ νῦν οὖν ἅμα πανταχοῦ ἐστι, καὶ οὐκ ἐν τῇ κινήσει μόνῃ, ἧς πέρας ἐστὶν οὐχ ὡς νῦν, ἀλλ' ὡς κίνημα » (nous soulignons).
>
> « Il a dit que le maintenant est limite de cette manière comme les points extrêmes de la même ligne. Puisque le maintenant est par soi limite du temps, et que le temps n'est rien d'autre que le nombré du mouvement selon l'antérieur et postérieur, lesquels sont les maintenant, il établit que, quand le maintenant est saisi

comme ce qui est nombré dans le mouvement, alors il devient limite du mouvement et il est limite accidentellement (car alors le maintenant est saisi selon le substrat, et n'appartient à qu'à ce dont il est limite). Mais quand il est saisi comme limite du temps, *il n'est pas non plus un accident*. Car il appartient par soi au temps. Et puisque le maintenant est un nombre partout, et que le nombre qui est partout est un nombre qui nombre (car la dizaine qui mesure les dix chevaux mesure aussi les dix hommes), alors le maintenant aussi est partout simultanément, et non dans le mouvement seul, dont il est limite non pas comme maintenant, mais comme achèvement de mouvement » (*In Phys*., 728. 26-729. 7, nous traduisons).

Partons de la phrase *οὔτε συμβεβηκός ἐστι*, que nous avons rendue par « il n'est pas non plus un accident », pour mettre en relief l'opposition entre l'οὐ χρόνος du texte d'Aristote et l'οὔτε συβεβηκός de l'interprétation de Simplicius. Celui-ci doit lire comme suit : « (1) ᾗ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν· (2) ᾗ δ' ἀριθμεῖ, *οὔτε συμβεβηκός ἐστι* » — « en tant que le maintenant est limite, il n'est pas du temps, mais il se produit accidentellement ; en tant qu'il nombre, *il n'est pas non plus un accident* » (nous traduisons). Aussi, Simplicius n'hésite pas à caractériser le maintenant, un peu plus loin, comme « nombre nombrant » (ὡς ἀριθμοῦντα ἀριθμὸν τὸ νῦν λαμβάνει, 729. 13-14). Et il est à remarquer qu'il explique la notion de nombre nombrant (ὁ δὲ πανταχοῦ ὢν ἀριθμὸς ἀριθμῶν ἐστιν) en termes de mesure, pour autant que la dizaine mesure aussi bien les dix chevaux que les dix hommes (ἡ γὰρ τοὺς δέκα ἵππους μετροῦσα δεκὰς καὶ τοὺς δέκα ἀνθρώπους μετρεῖ). Comme on disait, Simplicius distingue bien entre deux types d'unité de mesure en conformité avec I, 1, ce que Philopon justement ne fait pas[280].

---

[280] La confusion des deux unités de mesure, celle du nombre et celle du continu, ressort avec clarté quand on lit chez Philopon : « ᾗ δὲ ἀριθμητόν ἐστι τὸ πρότερον ἐν αὐταῖς <*i. e.* κινήσεσι> καὶ τὸ ὕστερον, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐν πάσαις, ὧν μεταξὺ *εἷς καὶ ὁ αὐτὸς χρόνος ὁ πασῶν μετρητικός*. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ πολλῶν ἅμα κινουμένων καὶ τῆς ἑκάστου κινήσεως μετρουμένης χρόνῳ, ὅμως χρόνοι πολλοὶ οὐκ εἰσὶ *τῷ μὴ εἶναι καὶ τὸν χρόνον ἀριθμητικὸν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου ἐν κινήσει καθὸ φορά ἐστιν ἢ καθὸ ἀλλοίωσις ἢ καθὸ αὔξησις ἢ φθίσις, ἀλλ' ἁπλῶς ᾗ κίνησίς ἐστιν* » (nous soulignons). — « En tant que l'antérieur et postérieur dans les mouvements est nombrable, il est un et le même dans tous, dont l'intermédiaire est *l'un et le même temps, propre à mesurer tous le mouvemens*. Et c'est pour cette raison que, bien que beaucoup de mus soient mus simultanément et que le mouvement de chacun soit mesuré par un temps, il n'y a pas pourtant plusieurs temps, *parce que le temps n'est pas propre à nombrer l'antérieur et postérieur dans le mouvement en tant qu'il est translation ou en tant qu'il est altération ou en tant qu'il est croissance ou décroissance, mais simplement en tant*

Concernant l'opposition entre l'accident et le nombre, exprimée par les phrases (1) et (2), on est d'accord avec Simplicius que le maintenant indivisible se produit accidentellement et signale une limite d'un mouvement : τότε τῆς κινήσεως γίνεται πέρας καὶ συμβέβηκεν αὐτῷ τὸ πέρατι εἶναι. Mais le maintenant *n'est pas* une propriété du mouvement. Il appartient toujours au temps. Aristote avait conclu les apories sur l'existence du temps avec cette phrase : « Donc, en ce qui concerne les propriétés du temps, arrêtons là l'exposé des difficultés » (περὶ μὲν οὖν τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ τοσαῦτ' ἔστω διηπορημένα, l. 218a30). Nous ne pouvons donc pas suivre Simplicius quand il dit que le maintenant est « ce qui est nombré dans le mouvement » : ὡς ἀριθμούμενον τῆς κινήσεως λαμβάνηται τὸ νῦν. Le maintenant-nombrable-nombrant appartient toujours au temps nombre-nombré. Et puis, qu'est-ce qu'il y a d'effectivement nombré (ἀριθμούμενον), à proprement parler, dans le mouvement en acte, c'est-à-dire en tant que réactualisation continue de la puissance, si ce n'est que le temps ? Le problème, encore une fois, ne regarde pas tellement l'existence du temps, mais la manière d'exister du maintenant : s'il y a de nombrable, il y aura nécessairement, à un moment donné, du nombré, mais la question se pose encore de savoir qui est-ce qui nombre, si ce n'est pas nous qui nombrons ? Et l'on atteint l'opposition des phrases (2) et (4) : l'universalité du nombre et la primauté du mouvement. À la lumière de cette opposition on pourra ensuite comprendre le maintenant aussi bien comme accidentel que comme nécessaire par rapport au temps comme nombre nombré qui s'enracine dans le mouvement.

Pour mettre en évidence l'opposition entre l'universalité du nombre et la primauté du mouvement, partons de notre désaccord avec Simplicius. Quand Simplicius dit : ὅταν μὲν ὡς ἀριθμούμενον τῆς κινήσεως λαμβάνηται τὸ νῦν, il commet une erreur qui est due à la non distinction entre la notion d'ὑποκείμενον, qui désigne le substrat permanent du mouvement, et la notion d'ὅ ποτε ὄν, qui sert à décrire la relation entre le maintenant, le temps, le mouvement, et le mû, abstraction faite du substrat permanent du mouvement, le corps mobile. Or Simplicius explique l'accidentalité du maintenant sur la base de sa relation au mouvement compris en termes de substrat, et ainsi de permanence. Selon lui, « quand le maintenant est saisi comme ce qui est nombré dans le mouvement », « alors là le maintenant est saisi selon le

---

qu'il est mouvement » (*In Phys*., 738. 13-18, nous traduisons). D'une part, le temps n'est pas propre à nombrer quoi que ce soit (ἀριθμητικόν). Il est propre à mesurer le mouvement en tant qu'unité de mesure déterminée par le maintenant nombrant. D'autre part, on voit que Philopon prend ἀριθμητικόν comme synonyme de μετρητικός, dans les phrases soulignées, où μετρητικός désigne un intervalle de temps propre à mesurer tout mouvement, autrement dit il désigne une quantité de temps, infiniment divisible en puissance.

substrat » (τότε δὲ καὶ κατὰ τὸ ὑποκείμενον τὸ νῦν λαμβάνεται). Et il ne discerne pas la distinction entre mouvement en acte et corps mobile. Ce qui le mène à l'impasse, quand il tente d'expliquer l'altérité des maintenant, — quoiqu'il comprenne le maintenant à titre de monade et de nombre qui nombre, comme on l'a montré aussi à l'extrait (2), unité d'examen (i).

La non distinction de Simplicius entre ὑποκείμενον et ὅ ποτε ὄν, nous reconduit à la première distinction concernant le maintenant pris dans sa relation au mouvement et au temps, comme ταὐτό et comme ἕτερον. Car cette distinction se ramène à l'opposition entre ὅ ποτε ὄν, « ce qui fait que le maintenant est à un moment indéterminé maintenant », et τὸ εἶναι, « être-maintenant-nombrable ». On peut alors comprendre l'opposition des phrases (1) et (2), entre limite/accident/singulier (πέρας / συμβέβηκεν / ἐκείνου μόνον) et nombre/nombrant /universel (ἀριθμός / ᾗ δ' ἀριθμεῖ / καὶ ἄλλοθι), qui sont les deux aspects du maintenant, à la lumière de la distinction entre le maintenant comme le même, relativement à ce qui fait qu'il est, à un moment indéterminé, maintenant, et comme autre, en tant qu'il est nombrable.

On présente les deux aspects du maintenant selon l'extrait (4), en tenant compte de l'étude de l'extrait (2), unité d'examen (i). Le maintenant en tant que le même, c'est-à-dire en tant qu'indifférencié, s'enracine dans l'antérieur et postérieur du mouvement (τὸ πρότερον γὰρ καὶ ὕστερόν ἐστι τὸ ἐν κινήσει), assure la continuité du temps, est une limite temporelle désignant une limite du mouvement, est singulier parce qu'aucun nombré n'en est prédiqué, et est un accident parce qu'il est singulier. Le maintenant en tant qu'autre, c'est-à-dire en tant que différencié en vertu de l'opposition qui caractérise le mouvement, est nombrable en tant qu'unité indivisible antérieure et postérieure, est diviseur du temps, est un nombre parce qu'il nombre les divisions du temps, lesquelles désignent les limites successives du mouvement, et est universel parce qu'il est un nombre.

Et l'on arrive à travers cette présentation à jeter une lumière sur la contradiction dont on est parti, que le maintenant est aussi bien un accident qu'une condition nécessaire de l'existence du temps. Le maintenant conditionne l'existence du temps, parce qu'il assure sa continuité, de même que le temps conditionne l'existence du maintenant, parce qu'il s'enracine dans le mouvement délimité par des limites qui surgissent successivement. Mais tant que la délimitation du mouvement n'est pas effectuée conformément à une norme, mais reste arbitraire ou fortuite, le maintenant est confiné au niveau de l'accident. Une fois que le maintenant est investi d'un nombre conformément à une norme, il est universel.

C'est parce que le temps nombré et par voie de conséquence le maintenant nombrant s'ancrent dans le mouvement qu'Aristote précise : « (4) Que donc le temps est le nombre du

mouvement selon l'antérieur et postérieur, et est continu car il est nombre d'un continu, cela est manifeste ». Le nombre du temps déterminé à l'aide du maintenant nombrant puise son universalité dans la primauté du mouvement. La phrase (4) nous rappelle la problématique qui a introduit le chapitre 11, sur l'existence non autonome du temps à l'égard du mouvement, et du maintenant à l'égard du temps, qui partait des données de la perception. Et si la phrase, τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν, qui serait comprise comme une référence au maintenant de la simultanéité des mouvements, demeure incertaine, avec la phrase (4) qui conclut le chapitre 11, Aristote rapporte l'universalité du nombre du maintenant au mouvement. C'est ce qu'a très bien vu Simplicius encore une fois. Il dit :

> « δῆλον δὲ ὅτι καὶ πᾶς ὁ μεθεκτὸς <*i. e.* ἀριθμός> κατὰ τοῦτο ἀριθμεῖν ἂν λέγοιτο οἷον ἡ τῶν ἵππων δεκάς· κατὰ τοῦτον γὰρ ἀριθμοῦνται οἱ ἵπποι. ἀλλ' ὁ τοιοῦτος οὐκ ἐλέγετο πανταχοῦ εἶναι· οὗτος γὰρ ἦν ὁ ἀριθμητός. εἰ οὖν ἀριθμεῖν λέγοιτο τὸ νῦν, ἐκεῖνο ἂν λέγοιτο τὸ ἀριθμητὸν μὲν τῆς πρώτης κινήσεως, ἀριθμοῦν δὲ τὰς ἄλλας· τοῦτο γὰρ δὴ ἀπανταχοῦ ἐστι. »
> « Il est évident que tout nombre participable serait dit nombrer selon ceci, comme la dizaine de chevaux. Car les chevaux sont nombrés selon ce nombre. Mais ce type de nombre n'était pas dit être partout. Car celui-ci était le nombre nombrable. Si donc le maintenant était dit nombrer, ce maintenant serait appelé le nombrable dans le premier mouvement mais qui nombrerait les autres. Car alors celui-ci est partout » (*In Phys.*, 729. 19-24, nous traduisons).

Simplicius explique la fonction du maintenant comme nombrant à la lumière de son existence comme unité nombrable dans le premier mouvement. Son commentaire s'accorde avec notre analyse sur la constitution du nombre du temps, en tant que le nombre du premier mouvement, ainsi que sur le maintenant, en tant que nombre nombrable-nombrant. Notre question initiale, « Qui est-ce qui nombre ? », reçoit une première réponse que l'on pourrait qualifier de complète relativement aux analyses précédentes, mais qui, en soi, n'est ni complète ni définitive. C'est nous qui nombrons, comme c'est nous qui créons les calendriers, en nous reportant à une norme de dénombrement des maintenant et de mesure du temps, qui est reconnue par nous tous comme la norme qui fonde notre possibilité de connaître le temps.

Il reste pourtant un problème. Comment le temps peut-il être connu à la fois comme nombre et comme continu en tant qu'affection du mouvement ? Autrement dit, de quelle manière peut-on comprendre la continuité du temps comme nombre ? Car tout nombre est une quantité

discrète. Le temps est continu en vertu du mouvement. Mais malgré lui, ou peut-être, parce qu'il en un aspect, son aspect comme quantité exprimée en termes mathématiques, c'est-à-dire en termes de nombre en tant que réalisation originelle de la quantité, le temps existe aussi bien comme continu que comme nombre. On peut tenter d'expliquer la continuité impliquée par le temps comme le nombre du mouvement de trois manières.

On peut partir de la manière d'exister du maintenant comme nombrable-nombrant et dire que le temps est continu, parce qu'on ne peut jamais saisir un maintenant comme premier. Dit d'une autre façon, on ne peut jamais saisir un acte pur comme premier, parce que le mouvement de l'univers est éternel. On peut ainsi expliquer la continuité du temps comme nombre-nombré, à partir de la définition du continu comme ce qui est divisible en parties toujours divisibles. Le temps divisé, ou plutôt, le mouvement divisé en temps, serait ainsi un nombre-nombré, par le biais du maintenant indivisible, diviseur, nombre-nombrable-nombrant, mais infini non seulement dans le sens de la croissance mais aussi de la décroissance. Car le nombre du maintenant est infini d'une manière singulière, ne pouvant jamais désigner une limite d'un mouvement comme ultime, et dépendant du temps nombre-nombré, en tant qu'inséparable d'un mouvement sans commencement et sans fin (ἀΐδιος κίνησις), infiniment divisible en puissance.

On peut partir des deux manières dont on connaît une unité de mesure continue, selon la perception et selon l'intellection. La perception du temps est révélatrice de sa continuité, parce qu'elle est liée à la perception du mouvement. On revient à deux constats, faits en introduction du chapitre 11, sur la perception du temps à travers la perception du mouvement : 1) « quand nous ne changeons pas de pensée, ou quand il nous échappe que nous changeons, il ne nous semble pas que du temps ait passé » (l. 218b21-23), 2) « nous percevons en même temps le mouvement et le temps » (l. 219a3-4). Ces deux constats mettent également en évidence que la perception du temps présuppose le temps de la perception.

Est-ce que le temps perçu est nombré, de telle sorte qu'il puisse se constituer en une unité de mesure ? Non. Néanmoins, il doit être délimité en fonction de la délimitation du mouvement, si bien que la perception fonde la possibilité de la constitution du temps en unité de mesure, qui sera l'œuvre de l'intellection. Si bien que l'intellection, qui établit l'unité de mesure du mouvement en termes de temps, présuppose le temps de l'intellection.

La perception et l'intellection du temps, en tant qu'opérations de l'âme, impliquent le temps en tant que leur condition qui se manifeste dans sa continuité, sans être nécessairement nombré. Et c'est parce que ces opérations impliquent le temps, qu'elles en sont révélatrices. Aristote avait observé qu'un mouvement dans notre âme suffit pour que nous percevions le

temps, aussi bien que ce mouvement peut être un changement au niveau de la pensée.

On touche inévitablement au problème redoutable de l'extériorisation du temps vécu et de sa constitution en objet pour la pensée. Aristote échappe au problème, parce que pour lui le temps est l'aspect quantifiable de tout changement et non seulement de la translation qui fait intervenir la distance en tant qu'extérieure au mû, de sorte que le temps se lie à la distance par le biais de la translation. Mais si l'on suit le chemin d'Aristote pour comprendre la translation et le temps qu'elle implique, il nous conduit au désir, qui est le moteur mû de ce type de mouvement, et qui exprime, plutôt qu'une scission entre intériorité et extériorité, la coappartenance du corps mû et du monde environnant, ainsi que l'appropriation du temps futur par le corps mû, ce corps mû qu'est l'homme.

Ainsi, l'intellection établit une unité de mesure temporelle valable pour tout changement, les siens propres aussi[281]. Cette unité de temps est continue pour la perception, mais est interprétée par l'intellection en termes de nombre. L'intellection peut diviser le changement et calculer le temps aussi bien de manière arbitraire, que conformément à une norme. Mais la norme est confirmée comme telle par une perception commune à tous ceux qui mesurent le changement par le biais du temps, de sorte que l'unité de mesure temporelle soit reconnue par tous, en tant qu'une numériquement (τὸ πρῶτον ἑκάστων ἀδιαίρετον, I, 1, 1053a21), en tant que continue (τὸ δ' εἰς ἀδιαίρετα πρὸς τὴν αἴσθησιν θετέον, l. 1053a23), et en tant que la même pour tout changement.

Et finalement, on peut partir de la définition même du mouvement comme l'entéléchie du possible, autrement dit, comme réactualisation continue de la puissance. On comprend la continuité comme caractère du temps nombre-nombré, pour autant que, en tant que nombre simplement, comme Aristote caractérise le nombre au début du chapitre 12 (ἀριθμὸς ἁπλῶς l. 220a27), il ne s'étend pas comme l'espace compris comme vide, ni comme une grandeur qui

[281] Le passage cité du *De Anima*, III, 6, est significatif de notre propos. Il nous permet également de revenir à notre question sur le temps, en tant que présupposé par l'intellection du temps, exprimée à l'unité d'examen (ii), extrait (2). A. dit : « On ne peut donc pas dire quelle partie de la longueur l'esprit pense dans chaque moitié du temps. En effet, chaque moitié n'existe qu'en puissance, tant que la division n'a pas été faite. Mais en pensant séparément chacune des deux moitiés, l'esprit divise aussi, par là même, le temps, et alors c'est comme s'il pensait plusieurs longueurs. Si, inversement, l'esprit pense la longueur comme formée de deux demi-longueurs, il pense aussi dans un temps formé de deux demi-temps » (430b10-14, trad. J. Tricot). Il ressort de ce passage que l'intellect, divisant les quantités continues qu'il saisit, divise de manière proportionnelle le temps des opérations par lesquelles il saisit ces quantités divisées.

est dans un lieu, mais qui, en tant que nombré, est continu en vertu de la continuité du mouvement en entéléchie. D'après cette compréhension, le temps existe comme l'aspect nombré des états de puissance qui s'accumulent en se succédant continûment en tant que réactualisations ininterrompues, selon un rythme, d'un état de puissance originel. Le temps comme nombre nombré traduit l'accumulation des réactualisations ainsi que le rythme de leur accumulation en tant que durée et en tant que vitesse. Il en ressort que le temps qu'Aristote nous décrit, qui est le même pour la translation, l'altération, la croissance et la décroissance, et le changement substantiel, est le temps que révèle l'endurance du substrat du changement.

Si le temps est ce par quoi on connaît un mouvement ou un changement comme quantité, et si, en tant qu'il fonde cette connaissance, est présupposé par tout mouvement ou changement, on est amené à comprendre qu'il est l'aspect formel du mouvement ou changement comme tel, qu'il exprime en termes de nombre. Mais même avant d'être nombré, le temps qui se réalise à travers chaque changement particulier se révèle à la perception continue du changement comme expression de la finitude qui caractérise aussi bien la perception que le changement. Et si l'on avance par la pensée (τῇ νοήσει) dans la recherche de l'unité de mesure, comme élément formel commun à tout changement particulier, on découvre le premier mouvement qui perdure, et avec lui le temps universel qui enveloppe en son sein tous les changements particuliers qui durent, à la manière dont le nombre par lequel nous nombrons enveloppe les entités discrètes qui fondent un tout, et qui le divisent en puissance.

(ii) La compréhension heideggérienne du maintenant comme nombre nombré-nombrant

1) Le maintenant comme limite et comme nombre. L'équivalence du maintenant et du temps

La compréhension heideggérienne du maintenant aristotélicien comme nombre présente un quadruple intérêt pour notre étude : 1) trouvant ses origines dans les mathématiques, elle met en relief le maintenant comme nombrant, 2) elle implique une interprétation du maintenant comme passage et dimension (*Übergang und Dimension*), qui conduit à l'identification du maintenant au temps, 3) elle implique l'acception du primat du continu selon une conception mathématique, 4) elle implique une interprétation de la définition aristotélicienne du mouvement et du concept d'entéléchie, corrélée à l'acception de la priorité du temps sur le mouvement. Aussi, on voit que les points (2) et (4) ne s'accordent pas avec notre propre analyse de l'enseignement d'Aristote. Pour mettre en évidence la manière dont ces quatre aspects de la compréhension heideggérienne de l'enseignement d'Aristote, concernant le maintenant, le

temps et le mouvement, sont liés, partons d'un extrait tiré du commentaire que Heidegger consacre à la leçon sur le temps, où il examine le passage conclusif du chapitre 11. Il dit :

> « Le *maintenant* — c'est-à-dire le temps — n'est *jamais limite, de par son essence*, écrit Aristote, dans la mesure où à titre de passage et de dimension, il est ouvert du côté du pas-encore et du ne-plus. Le maintenant n'est limite, au sens de clôture, de fini, de pas-plus-loin, qu'*accessoirement*, par rapport à ce qui cesse *dans* un maintenant, *en* un point déterminé du temps » (*GA* 24, p. 352)[282].

L'identification du maintenant au temps et, corrélativement, sa compréhension comme passage, suppose le rejet de sa conception comme limite. Néanmoins, le maintenant est limite aussi bien en acte, en tant qu'unificateur du temps, qu'en puissance, en tant que diviseur du temps. Mais la conception du maintenant comme limite ne permet pas de penser l'universalité ni du maintenant ni du temps. Le maintenant comme limite singulière demeure indifférencié et possède le statut d'accident relativement au temps comme propriété nécessaire du mouvement. C'est pourquoi Heidegger soutient que le maintenant est limite « *accessoirement* », en insistant, en revanche, sur le caractère du maintenant comme nombre. Il dit un peu plus loin :

> « Le *maintenant n*'est *pas limite, mais nombre*, non pas πέρας, mais ἀριθμός. Aristote oppose expressément le temps comme ἀριθμός au πέρας. Les limites d'une chose ne sont, dit Aristote, ce qu'elles sont que dans leur unité avec l'étant qu'elles délimitent. La limite d'une chose appartient au mode d'être de ce qui est délimité. Or cela ne vaut pas du nombre qui n'est pas lié à ce qu'il dénombre. Le nombre peut déterminer quelque chose sans dépendre, quant à lui, de la teneur

[282] *GA* 24, p. 352 : « Das *Jetzt* — und das heißt die Zeit — ist, sagt Aristoteles, *seinem Wesen nach nie Grenze*, weil es als Übergang und Dimension nach der Seite des Noch-nicht und des Nicht-mehr offen ist. Grenze im Sinne des Abschlusses, des Fertig, des Nicht-weiter, ist das Jetzt *nur beiläufig* mit Bezug auf etwas, das *in* einem Jetzt und *zu* einem bestimmten Zeitpunkt aufhört. » — La lecture de Heidegger se rapproche de celle de Philopon. Mais il paraît aussi lire : ᾗ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν · ᾗ δ' ἀριθμεῖ, *οὔτε πέρας ἐστί* — « en tant que le maintenant est limite, il n'est pas du temps, mais il se produit accidentellement ; en tant qu'il nombre, *il n'est pas non plus une limite* » (nous traduisons).

essentielle et du mode d'être de ce qui est nombré » (*GA* 24, p. 353)[283].

Heidegger saisit avec justesse le caractère numérique du maintenant. Pour mesurer la portée de ses propos, il nous faut faire un détour par son passé de jeune étudiant, qui, pour des raisons de santé, est contraint de renoncer à la prêtrise et s'inscrit en 1911 au département de sciences naturelles et de mathématiques de l'université de Fribourg. Il assiste notamment aux cours de Lothar Heffter, qui défend les mathématiques appliquées, sans pour autant négliger la philosophie, en assistant en auditeur libre aux cours du penseur néokantien Heinrich Rickert. Comme l'indique O. Souan : « Heidegger se lança ainsi, dès l'automne 1913, dans la rédaction d'une habilitation portant sur l'essence logique du concept de nombre (*das logische Wesen des Zahlsbegriffs*). Pour d'obscures raisons de carrière académique — il devait passer une thèse en histoire de la philosophie pour bénéficier d'un poste —, Heidegger se vit contraint de changer de sujet avec de considérables réticences »[284]. Ainsi, Heidegger rédige sa dissertation doctorale sous le titre *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. Mais dans la préface il ne manque pas d'exprimer sa reconnaissance envers ses professeurs en mathématiques et en physique, aussi bien qu'il se caractérise lui-même comme « mathématicien anhistorique »[285]. Sa dissertation doctorale est suivie de sa thèse d'habilitation en 1916, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, où Heidegger se penche sur le concept d'*unum* et y relève l'ambivalence, selon qu'il désigne une détermination transcendantale de l'étant comme tel et selon qu'il possède une valeur catégoriale conformément à laquelle il est saisi comme objet arithmétique. Il est à remarquer que durant cette période inaugurale des recherches, le questionnement de Heidegger porte sur les déterminations universelles de l'étant et non pas sur le sens de l'être en général. Comme l'indique M. Roubach : « In Heidegger's earliest writings, gathered together in the first volume of his collected works, there is but a

[283] *GA* 24, p. 353 : « Das *Jetzt* ist *nicht Grenze, sondern Zahl*, nicht πέρας, sondern ἀριθμός. Aristoteles hebt die Zeit als ἀριθμός ausdrücklich gegen πέρας ab. Die Grenzen von etwas, sagt er, sind, was sie sind, nur in eins mit dem Seienden, das sie begrenzen. Die Grenze von etwas gehört zur Seinsart des Begrenzten. Das gilt nicht von der Zahl. Sie ist an das, was sie zählt, nicht gebunden. Die Zahl kann etwas bestimmen, ohne daß sie ihrerseits von der Sachhaltigkeit und der Seinsart des Gezählten abhängig wäre. »

[284] O. Souan, « Heidegger et les mathématiques », in : *Heidegger*, édition Maxence Caron, Paris, Cerf, 2006, p. 365.

[285] *GA* 1, p. 61.

single discussion of the question of being. It is found in the qualifying dissertation, which explores Duns Scotus' theories of categories and meaning. Aside from this discussion, Heidegger's early writings consist, in the main, of surveys and analysis of contemporary views on logic, and in particular, on the theory of judgement ; there is also one paper on the concept of time in history »[286].

En tenant compte de l'historique de Heidegger en mathématiques on peut reconsidérer sa compréhension du maintenant comme nombre. M. Roubach se reporte aux premiers écrits de Heidegger ainsi qu'à son interprétation du temps selon Aristote dans *Être et Temps*, et met en évidence les axes déterminant sa conception du nombre, qui permettrait de rendre compte du lien entre la temporalité originelle, le temps-du-monde, et le temps selon son acception physique. De ces données il y en a trois qui nous importent et qui concernent le temps physique. Premièrement, Heidegger admet la priorité du nombre sur le temps physique, pour autant que le temps physique est le résultat d'un calcul : « Heidegger sees physical time as derived from numbers, and not the other way around, because physical time is the outcome of quantification or counting, and all counting presupposes numbers as objects »[287]. Deuxièmement, tandis que dans ses premiers écrits Heidegger conçoit le nombre au fondement de l'ordre et du calcul du temps, dans *Être et Temps* il met l'accent sur la fonction du nombre de créer l'ordre, si bien que le calcul du temps se fonde sur cette fonction, comprise comme, bien que Heidegger ne s'exprime pas ainsi, fonction ordinale[288]. Ce qui conduit Heidegger, troisième donnée qui nous importe, à la distinction entre le comptage du temps, au sens de la division du temps en intervalles qui se succèdent, et la mesure du temps, au sens de la délimitation d'un seul intervalle faisant office d'unité de mesure, si bien que la mesure du temps présuppose le comptage[289].

---

[286] M. Roubach, *Being and number in Heidegger's thought*, translation N. Olshansky-Ashtar, New York, Continuum International Publishing Group, 2008, p. 8. Notons que notre recherche sur le concept de nombre chez Heidegger se fonde sur les études respectives d'O. Souan et de M. Roubach. À l'aide de ces études on vise à éclairer l'interprétation heideggérienne du temps et du maintenant selon A.

[287] M. Roubach, *op. cit.*, p. 49. Cf. *GA* 1, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, p. 413-434 (Leçon d'habilitation du 27 juillet 1915 : « Le concept de temps dans la science historique »).

[288] *Ibid.*, p. 48, p. 76, note 11, et p. 77, note 28.

[289] *Ibid.*, p. 54-60. On traduit par « comptage » et « mesure » les termes « counting » et « measuring ». L'auteur

On peut alors tenter de voir si la compréhension heideggérienne du nombre et la distinction entre comptage et mesure, proposée par M. Roubach, ont quelque sens dans le cadre de l'interprétation d'Aristote dans les *Grundprobleme*, et si elles peuvent jeter quelque lumière sur la problématique heideggérienne du maintenant aristotélicien, comme cette problématique se déploie dans ce cours. Or ayant mis en relief le nombre en tant que détermination essentielle du maintenant, Heidegger procède à la clarification du rapport entre nombre et mesure, pour autant que le temps qui permet de mesurer le mouvement doit son caractère numérique au maintenant. Il dit :

> « Le temps est nombre et non limite, mais en tant que nombre il est du même coup capable de mesurer ce par rapport à quoi il est nombre. Le temps n'est pas seulement [nombre] nombré, mais comme tel, il peut être lui-même un nombre nombrant au sens de mesure. C'est uniquement parce que le temps est nombre au sens du maintenant nombré qu'il peut devenir *mesure*-numérique (Maß*zahl*), c'est-à-dire nombrer lui-même au sens de mesurer » (*GA* 24, p. 354)[290].

Encore une fois Heidegger oppose le nombre et la limite, mais cette fois-ci en vue de caractériser le temps. « Le temps est nombre et non limite », non pas parce que la limite du temps est le maintenant, mais parce que le caractère de limite a été refusé au maintenant qui détermine alors le temps quant à son caractère essentiel comme nombre. Mais de ce transfert des déterminations, en allant du maintenant au temps, il ressort que Heidegger considère le maintenant et le temps comme des termes synonymes. L'équivalence du temps et du maintenant implique que le temps est limite mais de manière accidentelle : « Le fait que le temps soit aussi

---

fonde la distinction entre comptage et mesure sur les passages respectifs : a) *SZ*, p. 421 : « Wie lautet demnach die Definition der im Horizont des umsichtigen, sich Zeit nehmenden, besorgenden Uhrgebrauchs offenbaren *Zeit* ? *Sie ist das im gegenwärtigenden, zählenden Verfolg des wandernden Zeigers sich zeigende Gezählte, so zwar, daß sich das Gegenwärtigen in der ekstatischen Einheit mit dem nach dem Früher und Später horizontal offenen Behalten und Gewärtigen zeitigt*. » Notons que F. Vezin rend « *Gezählte* » par « *d é n o m b r é* », tandis qu'E. Martineau par « *DÉCOMPTÉ* ». On remarque que les deux traducteurs soulignent le terme. b) *SZ*, p. 417 : « Das Messen konstituiert sich zeitlich im Gegenwärtigen des anwesenden Maßstabes in der anwesenden Strecke. »

[290] *GA* 24, p. 354 : « Zeit ist Zahl und nicht Grenze, aber als Zahl ist sie zugleich imstande, dasjenige, mit Bezug worauf sie Zahl ist, zu messen. Die Zeit ist nicht nur ein Gezähltes, sondern als dieses Gezählte kann es selbst ein Zählendes im Sinne des Maßes sein. Nur weil die Zeit Zahl ist im Sinne des gezählten Jetzt, kann sie *Maß*zahl werden, d. h. selbst zählen im Sinne des Messens. »

limite, au sens où je dis : maintenant le mouvement cesse, il s'est arrêté, est un συμβεβηκός, quelque chose qui survient fortuitement au maintenant sans affecter son essence » (p. 355). Heidegger fait passer au second plan la notion de limite parce que cette notion non seulement ne permet pas de penser l'universalité du temps, pour autant que la limite est indifférenciée, mais elle implique aussi la finitude du temps, en tant qu'acte complet, pour autant que la limite désigne la cessation de tout pouvoir-être inhérent au mouvement dont le porteur est l'existant. Le refus de la considération du temps comme limite, se fait l'écho de la conception selon laquelle le temps est fini mais de manière indéterminée, exprimée dans *Être et Temps*, et l'on revient à cette idée un peu plus loin

La fonction de limite considérée comme secondaire, les aspects du nombre en tant que nombré et en tant que nombrant caractérisent alors aussi bien le temps que le maintenant. La mesure du mouvement est conditionnée par la fonction du temps, nombre nombré-nombrant, elle-même déterminée par la fonction du maintenant, nombre nombré-nombrant. Mais Aristote ne caractérise jamais le temps comme nombrant ni le maintenant comme nombré. La distinction à l'intérieur du concept de nombre comme nombré et comme nombrant lui permet, précisément, de conserver la différence entre le temps et le maintenant.

D'autre part, le conditionnement, d'après Heidegger, de la mesure du mouvement par le caractère numérique du temps et/ou du maintenant suppose la distinction entre comptage et mesure. Cette distinction peut être rapprochée de la distinction qu'opère Aristote entre l'unité de mesure absolument indivisible qu'est la monade et l'unité de mesure continue, indivisible pour la perception mais non pour l'intellection. Néanmoins, en posant la monade au principe de la connaissance du nombre, Aristote lie cette connaissance à l'opération de dénombrement. En revanche, d'après Heidegger, le dénombrement repose sur la compréhension préalable de la notion de nombre en tant que membre d'une série des nombres.

La conception du nombre en tant que fondé sur une compréhension préalable implique que les mathématiques comme science des nombres dérivent d'un apprentissage originel (μαθήματα), en tant que condition de possibilité de tout apprentissage effectif, dont les mathématiques sont le modèle premier. Comme le remarque O. Souan : « Le dénombrement de trois objets présuppose une connaissance implicite du nombre trois. Mais l'apprentissage, au sens originel qui est ici mis en valeur, permet de saisir ce nombre que nous savons déjà. Serrant de près, consciemment ou non, certaines analyses de la *Philosophie de l'arithmétique* de Husserl, Heidegger montre la façon dont la série des nombres est, en quelque sorte, préalable à tout dénombrement, et dont plusieurs objets peuvent être retenus par la pensée dans un ensemble (multiplicité), permettant ensuite un dénombrement. Il s'agit ainsi de mettre en

évidence la présence d'un savoir préalable, ici articulé en "places" d'une "série" dans l'expérience quotidienne, d'une façon ici irréductible à l'empirisme »[291].

La conception du nombre en tant que fondement du dénombrement implique le primat de sa fonction de renvoyer à une série sur sa fonction de renvoyer à une pluralité non nécessairement ordonnée. Les mathématiques deviennent un outil pour Heidegger quand il lit la leçon d'Aristote et, compte tenu de son acception du primat du nombre sur le temps physique, mise en relief par M. Roubach, il saisit aisément la distinction entre le continu et le discret, le statut du temps comme nombre, et la fonction du maintenant comme nombrant. Ces acquis lui permettent de procéder à l'interprétation de la leçon en comprenant le maintenant comme passage et en identifiant le maintenant au temps.

2) Intermède (I)

Avant d'avancer dans l'interprétation heideggérienne, permettons-nous d'une courte digression en même temps que d'une réflexion, ou plutôt, d'une question, concernant la possibilité de fonder l'opération de dénombrement sur un savoir préalable du nombre, qui implique la capacité de saisir des relations entre places, et de signifier ces relations par des signes tels que les nombres.

Au début de son étude, *Les étapes de la philosophie mathématique*, L. Brunschvicg, s'appuyant sur des données ethnographiques à propos des peuples primitifs en Australie, en Malaisie, à Madagascar, observe : « À ce premier stade, la pensée numérique semble contenue dans les choses, plutôt qu'elle n'est présente à l'esprit de l'homme ». Par exemple, « les

[291] O. Souan, *op. cit.*, p. 371-372. L'auteur se reporte au cours du semestre d'hiver 1935-1936, *GA* 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Niemeyer, Tübingen, 1962. Traduction française, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, traduit par J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Tel Gallimard, 1971. Il se reporte notamment à la section B, partie I, ch. V (b), « Le mathématique, μάθησις ». Aussi il relève un passage, qui reprend la même analyse, dans la conférence de 1938, « L'époque des "conceptions du monde" », in : *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Tel Gallimard, 1962. Dans cette conférence H. dit : « De ce connu d'avance — donc de ce mathématique — font encore partie les nombres. Quand nous voyons trois pommes sur la table, nous reconnaissons qu'il y en a trois. C'est que le nombre trois, la triplicité, nous la connaissons déjà. Cela veut dire : le nombre est quelque chose de mathématique. Ce n'est que parce que les nombres sont ce qui s'impose en quelque sorte avec le plus d'irréfutabilité comme le toujours-déjà-connu, et constituent, pour ainsi dire, le plus reconnaissable parmi le mathématique, que bientôt le nom de mathématique fut réservé à ce qui a trait aux nombres. Quant à lui, le déploiement essentiel du mathématique n'est à aucun degré déterminé par la numération », p. 103.

Australiens n'ont pas de nombre cardinal au-delà de *trois* ; l'Australien père de neuf enfants saura dire si sa famille est au complet sans qu'il ait cependant la représentation du nombre *neuf*, sans qu'il ait l'idée abstraite du nombre cardinal ou même du nombre ordinal ; il ne compte pas jusqu'à *neuf* ; mais il pousse jusqu'à ce terme que nous disons être le *neuvième*, la distinction qualitative des termes qui composeraient à nos yeux une série ordonnée. En un mot il supplée à la *numération* par le moyen de l'*énumération* ». L. Brunschvicg en conclut : « C'est alors un progrès important que de généraliser l'idée de l'*ordre* qui est sous-entendue dans la distinction qualitative des termes de la série ; de telle sorte qu'au lieu de s'appliquer à un groupe d'individus toujours les mêmes, cette distinction devient un point de repère pour l'ordination d'objets quelconques »[292].

On est alors amené à poser la question suivante : si la pensée numérique naît de la perception qui réagit au contact avec le divers sensible pour le maîtriser et se l'approprier, — et si, alors, le sensible est la condition de possibilité de la pensée numérique dont le rôle serait, en tant que pensée des signes liés entre eux, de fournir à la faculté perceptive des lois visant à déterminer le contact avec le sensible, si bien que le sensible est présupposé par le contact, — alors, la thèse selon laquelle le dénombrement présuppose la connaissance du nombre ne doit-elle pas présupposer une conscience développée ainsi qu'un concept de conscience aussi développé ? L'approfondissement de cette question qui porte sur le développement de la conscience et l'histoire évolutive de l'intelligence dépasse les limites de la présente étude. Mais cette question fait aussi signe vers la problématique de la perception et de l'origine du sens des choses en tant qu'elles sont perçues par l'homme. Nous abordons cette problématique aux Chapitres IV et V à travers l'examen de l'appropriation de la phénoménologie de Husserl par Heidegger.

3) Le maintenant comme passage. D'Aristote à Heidegger

Avançons dans l'interprétation de la leçon par Heidegger. La caractérisation du maintenant comme passage et dimension est consolidée par la distinction entre l'opération de dénombrement et celle de mesure. En effet, ce qui est dénombré, ce sont les limites du mouvement désignées par des maintenant qui se succèdent, tandis que ce qui est mesuré, c'est l'écart entre deux limites. Sans se référer aux caractéristiques des nombres naturels, Heidegger comprend le nombre en tant qu'élément d'une structure, de sorte que chacun des nombres est

[292] L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 9.

caractérisé par la fonction de renvoi à deux autres nombres dont l'un est antérieur et l'autre postérieur. L'analyse de l'expression ᾗ δ' ἀριθμεῖ sous l'optique de l'interdépendance des nombres comme moments structurels donne lieu à la caractérisation du maintenant comme passage, pour autant qu'il assume la fonction de nombre. Heidegger dit :

> « Le maintenant est ce qu'il est ᾗ δ' ἀριθμεῖ, pour autant qu'il nombre, qu'il est nombre. Le temps à titre de maintenant n'est pas limite, mais passage ; c'est comme passage qu'il peut être nombré, mesure numérique du mouvement. Il mesure un mouvement ou un repos en fixant un mouvement déterminé, un virage et une progression définis, par exemple celle de l'aiguille des secondes passant *d*'un repère *au* suivant ; c'est avec cette unité numérique que l'ensemble du mouvement est ensuite mesuré d'un bout à l'autre. Parce que le maintenant est passage, il mesure toujours un écart de... à..., il mesure une longueur, une durée. En tant que nombre le temps dé-limite un mouvement déterminé. Le mouvement délimité est destiné à prendre la mesure de l'ensemble du mouvement à déterminer : μετρεῖ δ' οὗτος τὴν κίνησιν τῷ ὁρίσαι τινὰ κίνησιν ἥ καταμετρήσει τὴν ὅλην » (*GA* 24, p. 355)[293].

Ce qui différencie l'analyse heideggérienne du maintenant en tant que nombre-nombrant de l'analyse aristotélicienne telle que nous l'avons présentée, c'est que Heidegger comprend le nombre comme dépendant d'une structure numérique sans pour autant se référer à l'articulation acte/puissance, impliquée par chacun des nombres donnés. Tandis que nous, nous avons compris le maintenant en tant que nombre nombrable-nombrant à la lumière du concept d'entéléchie qui rend compte de l'infinité des nombres, si bien que chaque nombre donné est en puissance autre. Ce concept, qui figure aussi dans la définition du mouvement, permet de rendre compte de la fonction du maintenant comme limite du temps en acte et en puissance,

[293] *GA* 24, p. 355 : « Das Jetzt ist, was es ist, ᾗ δ' ἀριθμεῖ, sofern es zählt, also Zahl. Die Zeit als Jetzt ist nicht Grenze, sondern Übergang, und als Übergang mögliche Zahl, mögliche Maßzahl der Bewegung. Sie mißt eine Bewegung oder eine Ruhe in der Weise, daß eine bestimmte Bewegung, ein bestimmter Umschlag und Fortgang fixiert wird, z. B. der Fortgang *von* einem Sekundenstricht *zum* nächsten, mit welcher Maßzahl dann die ganze Bewegung durchgemessen wird. Weil das Jetzt Übergang ist, mißt es immer ein Von– bis, es mißt ein Wielange, eine Dauer. Die Zeit als Zahl grenzt eine bestimmte Bewegung aus. Die ausgegrenzte Bewegung ist dazu bestimmt, die ganze zu messende Bewegung auszumessen : μετρεῖ δ' οὗτος τὴν κίνησιν τῷ ὁρίσαι τινὰ κίνησιν ἥ καταμετρήσει τὴν ὅλην. »

pour autant que le maintenant renvoie à une limite potentielle du mouvement en assurant en acte la continuité du temps, et pour autant qu'il désigne une limite actuelle du mouvement en divisant le temps, si bien que la puissance diviseuse du maintenant passe à l'acte. Finalement, rappelons que le concept d'entéléchie, selon notre interprétation, permet de rendre compte de la continuité du temps qui, en tant que le nombre nombré du mouvement, est l'expression mathématique de l'endurance du substrat.

Néanmoins, les notions de passage, de dimension et d'écart (*Erstreckung*), thématisées par Heidegger, ne doivent pas être comprises comme des déterminations spatiales. Tout au contraire, ces notions annoncent l'*analyse existentiale* de la temporalité *ekstatique*, en tant que le phénomène originaire, révélateur de l'unité qui détermine la temporalisation des trois *ekstases*, celle de l'avenir, se dévoilant dans le projet du *Dasein* vers ses possibilités, celle de l'être-été, se dévoilant dans l'assomption de la possibilité du retour vers soi, et celle du présent, libérateur de la possibilité d'exister hors-de-soi en se projetant et ainsi en s'assumant. Le phénomène de la temporalité révèle le pouvoir-être, en tant que le fondement de l'existence, le primat de l'avenir, en tant que le fondement de la possibilité à laquelle vise le pouvoir-être et qui lui donne son sens, et la continuité, en tant que celle-ci détermine la temporalisation des trois *ekstases*.

L'*analyse existentiale* sous-tend l'interprétation du maintenant comme passage ainsi que son identification au temps, si bien que Heidegger se dispense du concept d'entéléchie, qui permettrait pourtant de comprendre la fonction du maintenant comme nombre et de préserver la différence entre le maintenant et le temps. Mais selon Heidegger, ce concept implique l'appréhension de l'étant naturel doué de mouvement, en tant qu'achevé, subsistant en état d'inertie selon la modalité de l'être-présent (*Gegenwärtigsein*), de manière permanente. On examine la critique heideggérienne du concept d'entéléchie un peu loin, car elle est liée à la considération finale de la conception du temps selon Aristote comme une « *suite de maintenant* » (*Folge von Jetzt*, p. 362), qualifiée de vulgaire.

Mais il est remarquable que Heidegger saisit à juste titre, malgré sa critique, et malgré sa propre visée de mettre en évidence la temporalité du *Dasein*, le caractère du maintenant en tant qu'« ouvert du côté du pas-encore et du ne-plus », selon le premier extrait cité. Et il est également remarquable que la compréhension du maintenant comme passage, en accord avec l'ouverture qui le caractérise, n'a pas seulement pour effet l'identification du maintenant au temps, mais est aussi impliquée par la distinction entre le dénombrement et la mesure. Cette distinction permet à Heidegger de fonder, encore une fois avec justesse, l'unité de mesure valable pour tout changement sur la délimitation d'un mouvement déterminé, si bien que cette

délimitation suppose la fonction du maintenant comme nombre nombrant. Mais Heidegger voit que la détermination de l'unité de mesure du mouvement implique la considération d'un mouvement en tant que fini et, en conséquence, le figement du temps par le biais duquel l'unité de mesure est déterminée. C'est là une raison qui explique sa critique du concept de temps selon Aristote. La montre affiche le temps à titre d'unité numérique pré-donnée qui se répète invariablement mesurant un mouvement d'un bout à l'autre.

Toujours est-il que Heidegger discerne dans le maintenant aristotélicien la référence au possible, laquelle contraste avec la fixation de l'unité de mesure et la finitude déterminée du temps que cette mesure implique. Il dit :

> « Le maintenant comporte en soi-même la dimension, l'ex-tension en direction d'un pas-encore et d'un ne-plus. Le pas-encore et le ne-plus ne sont pas ajoutés après coup au maintenant à titre d'éléments étrangers, mais ils font partie de sa teneur elle-même. Le *maintenant*, en raison de sa *teneur-de-dimension*, a en soi un *caractère de passage*. Le maintenant en tant que tel est déjà ce qui passe » (*GA* 24, p. 351-352)[294].

Oublions la critique qui conclut l'interprétation heideggérienne du concept de temps selon Aristote et qui introduit au temps originaire. Sortons des parenthèses le maintenant comme limite. Les propos de Heidegger expriment, selon nous, avec exactitude, le sens des propos d'Aristote sur le maintenant en tant que limite en acte et en puissance. Si l'on ose appliquer l'analyse heideggérienne du maintenant à notre propre analyse, on atteint la tension qui détermine l'existence du maintenant comme limite. Le maintenant comme limite du temps en est une propriété essentielle, — de même que le temps est déterminé existentiellement par le maintenant —, et est porteur de l'ex-tension qui détermine la nature du temps en tant que propriété du mouvement, si bien que le maintenant en tant que limite est scindé en soi. Nous disons scindé, non pas au sens quantitatif, comme un nombre, parce que la limite est indivisible, mais le maintenant est scindé, pour autant qu'en lui s'exprime la simultanéité, en tant qu'implication réciproque, de l'acte et de la puissance, d'où sa fonction en tant que nombre

[294] *GA* 24, p. 351-352 : « Es hat in sich selbst die Dimension, die Erstreckung nach einem Noch-nicht und Nicht-mehr. Das Noch-nicht und Nicht-mehr sind nicht dem Jetzt als fremdes angestückt, sondern gehören zu seinem Gehalt selbst. Das *Jetzt* hat aufgrund dieses *Dimensionsgehaltes* in sich den *Charakter eines Überganges*. Das Jetzt als solches ist schon das Übergehende. »

nombrable-nombrant relativement au nombre nombré du temps.

Mais Heidegger manque l'articulation acte/puissance, qui est pourtant essentielle pour la compréhension de l'enseignement d'Aristote sur le temps et sur la relation entre le maintenant, le temps et le mouvement. La compréhension du maintenant comme passage, combinée avec la mise hors circuit du concept d'entéléchie, conduit à l'équivalence du maintenant et du temps, de sorte que la continuité les caractérise communément. Heidegger poursuit :

> « La coordination de la pluralité des maintenant — le maintenant pris comme passage — à une pluralité de points (ligne) ne trouve sa légitimité relative que si l'on considère les points de la ligne elle-même en tant qu'ils sont commencement et fin, qu'ils constituent le passage, la transition du *continuum* (*den Übergang des Kontinuum ausmachend*), et non en tant que parties subsistant pour soi les unes à côté des autres. Il résulte de cette impossibilité de faire correspondre les maintenant à des éléments ponctuels séparés que le *maintenant* est lui aussi un *continuum de flux temporel*, et non pas une partie » (*GA* 24, p. 352)[295].

En opposant la fixité du point au caractère temporel du maintenant comme « ce qui passe » (*das Übergehende*), Heidegger considère le maintenant à la lumière de la continuité, laquelle détermine essentiellement le mouvement et, en conséquence, le temps. La continuité est la condition nécessaire pour appréhender le maintenant en tant que temps. Or la distinction entre le dénombrement et la mesure du temps et la fondation de la mesure sur le dénombrement ont permis à Heidegger de mettre en relief le caractère de passage du maintenant, de sorte que le maintenant présent, expressif de l'attente du « pas-encore-maintenant » (*Noch-nicht-jetzt*) et de la rétention du « ne-plus-maintenant » (*Nicht-mehr-jetzt*), est porteur de la continuité qui l'unit avec le maintenant qui sera et le maintenant qui a été. Le maintenant présent s'harmonise avec le temps qui suit la continuité du mouvement comme écart « de... à... », pour autant qu'en lui se manifeste la possibilité de la transition continue depuis un maintenant retenu jusqu'à un maintenant attendu. Dans le maintenant, le présent se constitue comme transition du passé au

[295] *GA* 24, p. 352 : « Die Zuordnung der Mannigfaltigkeit der Jetzt — Jetzt genommen als Übergang — zu einer Punktmannigfaltigkeit (Linie) hat nur ein gewisses Recht, wenn wir die Punkte der Linie selbst als Anfang und Ende bilden nehmen, d. h. den Übergang des Kontinuum ausmachend, und nicht als für sich nebeneinander vorhandene Stücke. Aus der Unmöglichkeit der Zuordnung der Jetzt zu isolierten Punktstücken ergibt sich, daß das *Jetzt* seinerseits ein *Kontinuum des Zeitflusses* — kein Stück — ist. »

futur et est alors irréductible à une partie du temps. L'opposition entre le maintenant transitoire et le point fixe, l'attribution du caractère de la continuité au maintenant, et l'impossibilité de la réduction du continu au discret ainsi que de la totalité à la partie, expliquent l'équivalence du maintenant et du temps, ainsi que le primat du continu, que Heidegger reconnaît. Or le primat du continu exprime le primat du temps qui détermine le *Dasein* existant et fonde la temporalisation de son être en tant que pouvoir-être.

4) Intermède (II)

Avant d'avancer dans la compréhension heideggérienne du maintenant et du temps, en tant qu'elle s'appuie sur primat du continu, permettons-nous de quelques remarques liminaires concernant la conception mathématique du continu que l'on trouve chez Heidegger.

Le primat du continu est mis en évidence dans le cadre du cours de 1926, *Les concepts fondamentaux de la philosophie antique*, où Heidegger part des considérations mathématiques sur la relation entre le continu et le discret. Comme le signale O. Souan : « Dans le cours de 1926, les mathématiques grecques n'apparaissent certes que ponctuellement, mais de manière insistante et essentiel »[296]. Au début de la deuxième partie du cours, Heidegger se penche sur le passage du *Parménide*, 128c6-d, où Zénon avoue que ses arguments contre la pluralité visent à défendre la thèse de Parménide par la réfutation dialectique de sa négation. En établissant un parallèle entre les paradoxes de Zénon et le problème du continu des mathématiques modernes, Heidegger entend montrer l'irréductibilité du continu au discret et, par ce biais, l'antériorité du continu pris dans son unité à l'égard de ses parties en tant qu'infiniment divisibles[297]. Le continu est examiné par Heidegger en tant qu'éminemment lié à la question de l'être (*Einheit, Ganzheit,* ἀδιαίρετον, συνεξές, *Continuum, das Sein selbst*), pour autant que son irréductibilité au discret ainsi que son antériorité sur ses composants sont expressives de l'irréductibilité et de l'antériorité de l'être à l'égard de l'étant. Le problème du continu n'est pas un problème mathématique mais un problème ontologique, si bien que les mathématiques sont subordonnées

[296] O. Souan, *op. cit.*, p. 376. L'auteur se reporte notamment au §23, « Zeno von Elea », p. 70-76, et à l'Annexe, « Aus der Nachschrift Mörchen », p. 205-314.

[297] Cf. *GA* 22 : *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, cours du semestre d'été 1926, éd. F.-K. Blust, 1993, p. 75 : « Und wenn dieses Continuum gefasst wird als Vielheit, Zusammengesetztheit, dann führt das zu Widersinn. Also muss es als *ursprüngliche Einheit und Ganzheit* gefasst werden, die vor dieser unendlichen, endlosen Teilbarkeit liegt. Einheit, Ganzheit, ἀδιαίρετον, συνεξές, Continuum, das Sein selbst. »

à l'ontologie en tant que leur condition de possibilité comme science. O. Souan résume la problématique sous-jacente à relecture opérée par Heidegger des paradoxes de Zénon. Il écrit : « Si Parménide, auteur de prédilection de Heidegger, s'ouvre à l'Être, l'apologétique de Zénon ne peut que souligner la différence entre l'Être et l'étant — soit la différence ontologique. Et les mathématiques y jouent un rôle crucial et, précisément, paradoxal : science du nombre, donc du multiple et des apparences, elles décrivent les traits généraux de l'étant comme tel (précisément comme nombre-figure), tout en présupposant l'Unité de l'Être (le Continu). Les paradoxes de Zénon vont tirer profit de cette ambiguïté, en conférant aux mathématiques, par la méthode dialectique, une dimension non seulement ontique (l'étant comme nombre) mais aussi ontologique (l'Être comme Un) »[298]. Les mathématiques en niant le continu deviennent expressives de l'unité de l'être, dans la mesure où la division impliquée par la notion de nombre, en tant qu'objet de cette science, présuppose l'unité inhérente au continu en tant que caractère originel de l'être.

Un double problème se pose alors. Comment doit-on comprendre la relation entre l'unité et la division ainsi que la relation entre le savoir de l'unité, c'est-à-dire l'ontologie fondamentale, et le savoir de la division, c'est-à-dire les mathématiques ? Car selon les mots d'*Être et Temps*, « *l'être est le transcendens par excellence* », si bien que, « toute mise à jour de l'être comme *transcendens* est connaissance *transcendantale* » (p. 38). Admettons, ne serait-ce que provisoirement, que l'ontologie fondamentale est présupposée par les mathématiques qui la manifestent de manière exemplaire en tant que leur condition transcendantale, pour autant que le continu est la condition transcendantale de la division traduite en termes de nombres.

5) Le primat du continu. Le temps selon Heidegger et le temps selon Aristote

Le cours sur *Les concepts fondamentaux de la philosophie antique* nous permet de saisir le sens de l'identification du maintenant au temps, opérée dans les *Grundprobleme*. La possibilité de dénombrement des divisions du temps, son statut comme nombre nombré-nombrant et, corrélativement, le statut du maintenant comme nombre nombré-nombrant, se fondent dans la continuité comme condition de possibilité du nombre. Dans ce contexte de l'appropriation de l'enseignement d'Aristote, pour qui la continuité du temps se fonde dans la continuité du mouvement, Heidegger met alors en relief le continu, non pas en partant de l'impossibilité de sa réfutation, mais positivement, en se donnant l'appui de la structure du mouvement ἔκ τινος

[298] O. Souan, *op. cit.*, p. 381.

εἵς τι. Il dit :

> « La détermination du συνεχές, de ce qui est *contenu-en-soi*, continu, appartient aussi à la tension. Aristote désigne par le terme de μέγεθος ce caractère de dimension. Mais cette détermination de μέγεθος, extension ou grandeur, n'a *pas non plus un caractère primairement spatial*, elle caractérise au contraire la tension. Le concept et l'essence du "de... à..." n'implique aucune rupture, mais un écartement fermé sur lui-même. Quand nous faisons l'expérience du mouvement d'un mobile, nous co-expérimentons aussi nécessairement le συνεχές, la continuité, et en son sein l'ἔκ τινος εἵς τι, la dimension au sens originel, l'écart (extension) » (*GA* 24, p. 344)[299].

Heidegger considère le continu à travers le prisme du mouvement et met en évidence l'écart (*Erstreckung*) inhérent à la tension (*Dehnung*) qui caractérise essentiellement le mouvement[300]. L'écart que le mouvement révèle, en vertu de l'opposition qui le détermine, n'est pas une disparité entre des moments structurels que l'on pourrait, le cas échéant, appréhender séparément l'un de l'autre. Car, « la détermination du συνεχές, de ce qui est *contenu-en-soi*, continu, appartient aussi à la tension ». L'écart réside dans la tension qui tient les opposés

---

[299] *GA* 24, p. 344 : « Zur Dehnung gehört zugleich die Bestimmung des συνεχές, des *In-sich-zusammengehaltenen*, des continuum, des *Stetigen*. Den Dimensionscharakter bezeichnet Aristoteles als μέγεθος. Auch diese Bestimmung μέγεθος, Ausdehnung oder Größe, hat *nicht den primär räumlichen Charakter*, sondern den der Dehnung. Im Begriff und im Wesen des "von etwas zu etwas" liegt kein Bruch, sondern es ist eine in sich geschlossene Erstreckung. Wenn wir an einem Bewegten die Bewegung erfahren, so ist dabei notwendig συνεχές, Stetigkeit, und in dieser selbst ἔκ τινος εἵς τι, Dimension im ursprünglichen Sinn, Erstreckung (Ausdehnung) miterfahren. »

[300] J.-F. Courtine annote : « *Ausdehnung :* c'est l'"extension", l'étendue de la *res extensa* (cf. *SZ*, §19), qu'il ne faut pas confondre avec l'*Erstreckung*, ici l'"écart", et plus loin (p. 351 sq.) l'"ex-tension" qui caractérise le maintenant, et plus généralement la temporalité du *Dasein* (cf. *SZ*, p. 371-374 ; p. 409-410 ; cf. aussi *GA* 26, p. 173, p. 181). *Dehnung :* littéralement l'allongement, l'"élongation" de ce qui est étiré ou qui traîne en longueur », *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 292 de la traduction française. L'*Ausdehnung* désigne généralement l'extension spatiale. Mais à la fin du passage ci-dessus le terme est pris au sens de l'*Erstreckung*. Il existe un deuxième passage (p. 344), que l'on examine à la fin du Chapitre IV, où l'*Ausdehnung* désigne tour à tour l'extension spatiale et la dimension (*Dimension*), ce dernier terme désignant la tension et l'écart propres au mouvement.

ensemble et est ainsi compris comme étirement depuis l'opposé retenu jusqu'à l'opposé attendu (*Im Begriff und im Wesen des "von etwas zu etwas" liegt kein Bruch*). Dans le mouvement, le mobile est transporté vers une possibilité qui marque la fin de son mouvement, à laquelle il s'attend et vers laquelle il s'oriente, en s'éloignant ainsi de son passé, qu'il pourtant conserve, pour autant qu'il reconnaît en lui le commencement de son mouvement.

L'expérience du continu à travers l'expérience du mouvement ouvre la voie à l'appréhension de la continuité du temps qui « à titre de maintenant n'est pas limite, mais passage » (p. 355). Aussi bien que, « c'est comme passage qu'il peut être nombré, mesure numérique du mouvement » (p. 355). La continuité du temps, fondée dans son caractère de passage qui mène sans « aucune rupture » de ce qui retenu à ce qui est attendu, fonde la possibilité de sa division exprimée en termes de nombre.

Le vocabulaire que Heidegger établit pour rendre compte de la relation entre le mouvement et le temps selon Aristote nous donne l'opportunité d'examiner les principes de sa lecture de la leçon, laquelle vise à mettre en évidence la priorité du temps sur le mouvement, contre Aristote. Nous tenterons de comprendre la démarche de l'appropriation de la leçon sur le temps par Heidegger, positivement, en intégrant graduellement dans notre interprétation des concepts aristotéliciens.

En partant de la conception du continu chez Heidegger, on peut dire que la tension qui détermine le mouvement se manifeste comme écart au sens d'une « *Aus-dehnung* » révélatrice du temps. Le mobile est le porteur d'une opposition entre son origine, dont il s'éloigne, et sa fin, vers laquelle il se dirige. Cette opposition détermine la tension (*Dehnung*) du mouvement. Mais dans l'élan du mobile, se révèle son unité, qui se situe au fondement du conflit qui le pousse (*Aus*) à s'approprier sa fin future par la réappropriation continue de son passé originaire. La réappropriation atténue le conflit. La résolution du conflit n'est pas pour autant déterminée. L'unité du mobile fonde l'unité de son mouvement (καὶ γὰρ ἡ κίνησις καὶ ἡ φορὰ μία τῷ φερομένῳ, ὅτι ἕν), si bien que le pas-encore qui le guide dans l'effort continu en vue de la résolution et la fin n'est pas une détermination qui s'ajouterait de l'extérieur, mais émane du mobile lui-même et révèle sa provenance.

La *Métaphysique* Δ, 9, disait que la différence détermine « tout ce qui possède l'altérité dans son essence », et on a compris que c'est l'étant par nature qui est le porteur originel de l'altérité et de la « guerre des opposés ». Parce que la nature est principe et cause de son mouvement, aussi bien que celui-ci est nécessairement déterminé par la différence entre la privation et l'accomplissement. Heidegger saisit le message d'Aristote sur la différence inhérente à l'essence de l'étant par nature, et met l'accent sur le temps, en tant que révélateur

de la différence et en tant que principe d'unité. Le devenir est constitutif de l'étant par nature, de telle manière que cet étant existe sur le mode du pas-encore, pour autant qu'il enveloppe en son sein la coappartenance de la privation et de l'accomplissement qui lui est propre et en vue duquel il déploie sa force.

W. A. Brogan se penche sur le commentaire de Heidegger, « Vom Wesen und Begriff der *Φύσις* », et met en relief la coappartenance des opposés, que l'unité de l'étant par nature sous-tend. Il écrit : « The oneness of being is rather the unity of a belonging together. The selfsameness of being is not static. Rather, it originates from a oneness that constantly gathers the many ways of being into a unity and a whole. Aristotle is attempting to show how a natural being can be one and yet manifold in its being. Only if *metabolè*, change, holds together the manifold and lets it belong together as one can beings be » [301]. On dirait que la coappartenance des opposés se manifeste sous forme de guerre, parce que le mouvement est l'étirement jusqu'à l'opposé attendu et que son unité se fonde dans l'unité du mobile, porteur de la différence qui détermine son déploiement. Comme le dit W. A. Brogan : « *Metabolè* was understood as a kind of movement and therefore a kind of continuity, but a continuity that has rupture belonging to its very core. Natural beings continue to be by withdrawing from what has been and holding back from and resisting what is to be »[302]. Dit d'une autre façon, la privation implique la possibilité de l'accomplissement, de sorte qu'elle est appréhendée comme telle à la lumière du possible auquel vise le mobile par son mouvement. Mais si la privation implique nécessairement le possible, alors elle implique nécessairement la référence au futur qui le dénonce, et ainsi nécessairement la référence au temps.

W. A. Brogan relève aussi le passage d'*Être et Temps*, §48, « Excédent, fin et totalité ». Heidegger donne l'exemple du fruit pour faire voir à travers son mûrissement sa constitution temporelle. Il dit :

> « Le fruit vert, par exemple, se presse vers sa maturité (*Die unreife Frucht zum Beispiel geht ihrer Reife entgegen*). Ce qu'il n'est pas encore ne lui est alors nullement ajouté, dans la maturation, en tant que pas-encore-sous-la-main (*Noch-nicht-vorhandenes*). C'est lui-même au contraire qui se porte à la maturité, et un

[301] W. A. Brogan, *Heidegger and Aristotle. The twofoldness of being*, Albany, NY, State University of NYP, 2005, p. 37.

[302] *Ibid.*

tel se-porter caractérise son être en tant que fruit (*Sie selbst bringt sich zur Reife, und solches Sichbringen charakterisiert ihr Sein als Frucht*). Tout élément imaginable qui pourrait lui être apporté serait incapable d'éliminer l'immaturité du fruit si cet étant ne venait pas *de lui-même* à maturité (*Alles Erdenkliche, das beigebracht werden könnte, vermöchte die Unreife der Frucht nicht zu beseitigen, käme dieses Seiende nicht* von ihm selbst her *zur Reife*) » (*SZ*, p. 243).

À travers la continuité du mûrissement s'exprime le temps, pour autant que le fruit en tant que mûr va au-devant du fruit mûrissant, au long de son épanouissement. Si bien que la maturité signale l'accomplissement du fruit en tant que sa fin déterminée. Heidegger poursuit :

> « Le fruit mûrissant, toutefois, non seulement n'est pas indifférent à l'égard de l'immaturité en tant qu'autre que lui-même, mais en mûrissant, il *est* l'immaturité (*reifend* ist *sie die Unreife*). Le ne-pas-encore, ici, est déjà impliqué dans son être propre, et cela non point en tant que détermination quelconque, mais en tant que constituant (*als Konstitutivum*). De manière correspondante, le *Dasein*, aussi longtemps qu'il est, est lui aussi *à chaque fois déjà son ne-pas-encore* (*Entsprechend* ist *auch das Dasein, solange es ist,* je schon sein Noch-nicht) (*SZ*, p. 244).

L'extrait de l'*Être et Temps* annonce le commentaire de 1939. Heidegger traduit alors la μεταβολή par *Umschlag*, comme on l'a vu au début du Chapitre I. Il discerne dans le mot grec la référence au temps comme l'unité de l'avant-après. Non pas au sens d'une juxtaposition d'états que l'on allait énumérer suivant l'ordre de leur apparition. L'avant et l'après s'impliquent réciproquement et sont présupposés par le mouvement, plutôt qu'ils ne le présupposent, car son porteur, en son essence, est caractérisé par le temps. « Il n'y a pas de mouvement hors de choses », disait Aristote, en reconnaissant ainsi indirectement la priorité du mouvement sur le temps. Heidegger fait un pas en avant et inverse les rôles au sein de la relation entre le mouvement et le temps. Il répliquerait : « Il n'y a pas de temps hors de choses ». Le temps, originairement, n'est pas l'aspect quantifiable du mouvement, mais sa condition nécessaire, en tant que l'horizon à partir duquel est explicité son sens.

L'exemple du fruit mûrissant déterminé par son en-vue-de-quoi donne lieu à la mise en évidence de la constitution temporelle de l'essence du *Dasein* qui est le porteur par excellence du possible et qui existe comme projet, car « aussi longtemps qu'il est, est lui aussi *à chaque*

fois déjà son ne-pas-encore ». Le *Dasein* est le porteur par excellence du possible car contrairement au fruit qui s'accomplit avec la maturité la fin pour le *Dasein* est indéterminée (*unbestimmt*). De façon nécessaire le *Dasein* assume sa fin à titre de possible. Heidegger dit :

> « En effet, même si le mûrir, l'être spécifique du fruit, s'accorde formellement, en tant que mode d'être du ne-pas-encore (de l'immaturité), avec le *Dasein* en ce que l'un comme l'autre *est* à chaque fois déjà — en un sens qui reste à délimiter —son ne-pas-encore, cela ne peut pas vouloir dire que la maturité comme « fin » et la mort comme « fin » coïncideraient jusque dans leur structure ontologique de fin (*ontologischen Endestruktur*). Avec la maturité, le fruit *s'accomplit* (*vollendet sich*). Est-ce à dire que la mort à laquelle le *Dasein* parvient soit un accomplissement (*Vollendung*) en ce sens ? Certes, avec sa mort, le Dasein a « accompli sa course » (*"Lauf vollendet"*). Mais a-t-il pour autant nécessairement épuisé ses possibilités spécifiques ? Ou bien ne lui sont-elles pas bien plutôt ôtées ? Même un Dasein « inaccompli » (*"unvollendetes"*) finit. D'autre part, le Dasein a si peu besoin de n'arriver à maturité qu'avec sa mort qu'il peut avoir déjà dépassé cette maturité avant la fin. Le plus souvent, il finit dans l'inaccomplissement, à moins qu'il ne soit défait et usé » (*SZ*, p. 244).

L'*analytique existentiale* nous mène à un carrefour : devons-nous choisir entre le temps découvert par Aristote et le temps découvert par Heidegger ? Le temps selon Heidegger se révèle comme l'expression de la *re*-découverte du passé et de la *ré*-conciliation avec soi à travers l'effort continu du retour compréhensif vers soi. On examine le sens existential du comprendre au Chapitre V. Mais on saisit déjà que le *re-* exprime le temps en tant que présupposé par la découverte et la conciliation, pour autant que le projet se référant à l'avenir est la répétition de l'être-été en tant que retour. Le temps selon Aristote se révèle comme l'expression mathématique de l'endurance du substrat du changement. Mais cette endurance doit être distinguée de, voire même opposée à, la permanence et la pérennité. L'endurance, désignée sous le terme d'entéléchie, implique la simultanéité de l'acte et de la puissance qui va dans le sens de la croissance.

Heidegger critique avec force la mathématisation du mouvement par le biais du temps, parce qu'on perd de vue la constitution temporelle de l'existant en tant que l'origine du mouvement. Mais d'une part, les mathématiques pour Aristote ne sont pas séparées de la philosophie. Dans la hiérarchisation des savoirs théorétiques, les mathématiques sont en

continuité avec la physique et la philosophie première, de sorte que leur statut doit être considéré à la lumière de la cosmologie aristotélicienne ainsi qu'à la lumière de la philosophie première si l'on part de l'acception que l'un, qui est étudié par la philosophie première, est le principe du nombre. Aussi, quant à Heidegger, le statut des mathématiques à l'égard de l'ontologie fondamentale n'est pas une affaire résolue, comme on l'a évoqué plus haut, et le fait qu'elles constituent l'arrière-plan de son interprétation de la leçon en est un indice. D'autre part, la compréhension du temps comme l'expression mathématique de l'endurance du substrat du changement, sur laquelle débouche notre recherche sur le temps selon Aristote, est corroborée par sa conception de la matière comme réservoir de puissances, sa reconnaissance de la souveraineté du mouvement de la sphère des fixes en tant que principe de la vie, et son analyse du désir en tant que le moteur mû du mouvement tel qu'il est exécuté par ce vivant qu'est l'homme. Finalement, Heidegger lui-même est confronté à un problème : l'irréversibilité, c'est-à-dire une direction du temps qui se veut universelle. Parce que Heidegger n'entend point réduire le temps à la subjectivité — contre Protagoras, l'homme n'est pas la mesure du temps.

6) Le problème de l'irréversibilité temporelle. Datation et publication du temps

Heidegger thématise le problème de l'irréversibilité au §81 d'*Être et Temps*, dans le cadre de son analyse sur l'intratemporalité et la genèse du concept vulgaire du temps. On ne quitte pas les *Grundprobleme*, mais on reprend la problématique de l'unité de mesure du temps à la lumière cette fois-ci d'*Être et Temps*. On se rappelle que l'unité de mesure suppose la fixation de manière universelle d'un intervalle temporel et est déterminée à l'aide des maintenant qui se succèdent de manière régulière et irréversible. Par ce biais on arrive à la critique du concept de temps selon Aristote qui donne lieu à la position du problème de l'irréversibilité.

Au §80, sur le temps de la préoccupation et l'intratemporalité, Heidegger écrit :

> « Le mesurer se constitue temporellement dans le présentifier de la mesure-unité présente dans l'étendue présente. Quant à l'immutabilité impliquée par l'idée de mesure-unité, elle signifie que celle-ci doit à tout moment et pour tout un chacun être sous-la-main en sa constance. La datation *mesurante* du temps dont on se préoccupe explicite celui-ci dans un regard présentifiant sur un sous-la-main qui n'est accessible comme mesure-unité et comme mesurer qu'au sein d'un présentifier privilégié. Parce que le présentifier d'un étant présent a dans la

datation mesurante une primauté particulière, la lecture mesurante du temps sur l'horloge s'ex-prime elle aussi en un sens accentué par le maintenant » (*SZ*, p. 417)[303].

Ce passage constitue en quelque sorte la réponse de Heidegger à notre exposé sur le temps selon Aristote. Son argumentation repose sur la distinction mathématique entre le continu — désigné comme « mesure-unité présente dans l'étendue présente » — et le discret — désigné comme « datation mesurante » —, et est renforcée par la distinction implicite entre le dénombrement des unités et la détermination d'une unité de mesure à l'aide du dénombrement. Ce n'est pas comme si un nombre devenait mesure des nombres. La datation mesurante en tant que nombre et en tant que fonction assumée par le maintenant, explicite en déterminant la mesure-unité qu'est le nombre du temps. La détermination du temps comme mesure-unité par le maintenant mesurant est expliquée par les fonctions du nombre comme nombrable-nombrant et nombré, en conservant la différence entre le maintenant et le temps, mais est expliquée, au même titre, par les fonctions du nombre comme nombré-nombrant, ce qui ouvre la voie à l'équivalence du maintenant et du temps.

Aussi, les distinctions, continu/discret — dénombrement/mesure, rappellent l'analyse sur le maintenant nombrant (ᾗ δ' ἀριθμεῖ) des *Grundprobleme*. On a montré que la compréhension du nombre comme membre d'une structure converge avec la compréhension du maintenant comme passage. La convergence n'est possible que dans la mesure où chaque nombre est caractérisé par la fonction de renvoi à deux nombres, qui lui sont, et sont entre eux, autres.

Le caractère de renvoi du nombre permet de rendre compte de la fonction de datation qui caractérise le maintenant. La databilité (*Datierbarkeit*) est un des quatre moments qui structurent le temps-du-monde, lequel est la condition de la temporalisation du temps de la préoccupation, comme on l'a vu au Chapitre I. Or la databilité est la condition de possibilité de

[303] *SZ*, p. 417 : « Das Messen konstituiert sich zeitlich im Gegenwärtigen des anwesenden Maßstabes in der anwesenden Strecke. Die in der Idee des Maßstabes liegende Unveränderung besagt, daß er jederzeit für jedermann in seiner Beständigkeit vorhanden sein muß. *Messende* Datierung der besorgten Zeit legt diese im gegenwärtigenden Hinblick auf Vorhandenes aus, das als Maßstab und als Gemessenes nur in einem ausgezeichneten Gegenwärtigen zugänglich wird. Weil in der messenden Datierung das Gegenwärtigen von Anwesendem einen besonderen Vorrang hat, spricht sich die messende Zeitablesung auf der Uhr auch in einem betonten Sinne mit dem Jetzt aus. »

la datation calendaire en tant que mode de compréhension de l'horloge naturelle qui s'accomplit dans le « dire-maintenant » (*Jetzt-sagen*). P. Ricœur résume de façon claire le sens de la critique de la compréhension du temps à partir de la datation : « La databilité procède de la structure relationnelle du temps primordial, lorsqu'elle est référée au présent, dans l'oubli de la primauté de la référence au futur. Tout événement est alors datable, dès lors qu'il est repéré par rapport à "maintenant" ; on dira tantôt qu'il n'est "pas encore" arrivé et qu'il arrivera "plus tard", "alors", tantôt qu'il n'existe "plus" et a eu lieu "autrefois" »[304].

La datation effective exprime la délimitation du temps en fonction de la disponibilité de l'étant intramondain, si bien qu'avec l'expérience de cet étant le *Dasein* s'oriente sur le présent et s'oublie, pour autant que son mode d'être est déterminé par la relation qu'il entretient avec cet étant. Ainsi, le temps est connu à titre de maintenant qui apparaissent et disparaissent de manière irréversible en signalant à travers leur défilé l'étant intramondain en tant que sous-la-main ou non-sous-la-main, c'est-à-dire non-pas-encore-sous-la-main ou non-plus-sous-la-main[305]. La compréhension du passé et du futur à partir de la subsistance de l'étant intramondain conduit à la réduction du temps à une succession de maintenant qui subsistent à la manière de cet étant dont la présentification est le repère déterminant l'irréversibilité de leur succession.

Aussi, il faut expliquer l'universalité du temps. Heidegger lie la datation à la publication du temps, expressive de son universalité rendue possible par le maintenant qui, en tant que référé à la présentification de l'étant intramondain, assume la fonction de dater en mesurant de manière universelle le temps. Il écrit :

> « Dans la *mesure du temps*, par suite, s'accomplit une *publication* du temps conformément à laquelle celui-ci fait encontre à chaque fois à tout moment et à tout en chacun comme "maintenant et maintenant et maintenant". Ce temps "universellement" accessible sur les horloges est ainsi pour ainsi dire pré-trouvé comme une *multiplicité sous-la-main de maintenant*, sans que la mesure du temps soit thématiquement orientée vers le temps comme tel » (*SZ*, p. 417)[306].

---

[304] P. Ricœur, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, p. 151.

[305] On a en vue, *GA* 24, p. 385 : « Sofern die Zeitbetrachtung im vulgären Sinne lediglich auf das Vorhandene und Nichtvorhandene im Sinne des Noch-nicht- und Nicht-mehr-vorhandenen gerichtet ist, bleiben die Jetzt in ihrer Abfolge das einzige, das für sie relevant ist. »

[306] *SZ*, p. 417 : « In der *Zeitmessung* vollzieht sich daher eine *Veröffentlichung* der Zeit, dergemäß diese jeweils

Le cadran solaire rend le temps public, si bien que celui-ci est lu suivant l'ombre apparaissant sur la graduation tracée sur le cadran, en vertu de laquelle il est « pré-trouvé », pour autant qu'il est signalé d'avance comme étant accessible de manière identique universellement. Néanmoins, le temps de la préoccupation, exprimé à travers la lecture du cadran solaire, n'est pas déterminé par le soleil. Le soleil sert à rendre publique la disponibilité ou non de l'étant intramondain qui, lui, détermine le temps que le *Dasein* lui accorde à chaque fois où il s'en soucie. A. Schnell met en relief le caractère de mesure de l'étant intramondain : « Ce qui caractérise la nature du temps public et qui permet de clarifier le statut de la *mesure* du temps "*dans*" lequel nous rencontrons l'étant maniable et présent — un temps qui, de ce fait, peut également être appelé "intra-temporalité" (*Innerzeitigkeit*) — c'est que la temporalité préoccupée n'est pas mesurée grâce à une "échelle" qui lui serait appliquée de l'extérieur, mais que l'étant maniable dont l'être-là se préoccupe possède déjà *en lui-même* une dimension de mesure, c'est-à-dire un caractère d'"horloge (*Uhr*)" »[307]. Le moyen d'accès au temps universel est le maintenant qui à l'aide du soleil date le temps en le mesurant et l'explicite publiquement à titre de présentification, attente ou conservation de l'étant intramondain, si bien que ces fonctions du maintenant déterminent son statut en tant que sous-la-main.

Nous avons montré au Chapitre I, à travers la problématique sur le temps-du-monde, que Heidegger ne caractérise pas le temps selon Aristote comme *vorhanden*. La dérivation du concept de temps selon Aristote, et du temps de la montre que ce concept thématise, à partir du temps-du-monde qui appartient à la temporalité du *Dasein* comme être-au-monde, ne permet pas de traiter ni ce concept ni le temps visé par ce concept à titre de *vorhanden*. L'appropriation de la leçon d'Aristote par Heidegger implique que le temps selon Aristote est pour lui une « caractérisation de l'accès » (*Zugangscharakteristik*, *GA* 24, p. 362) au temps originaire, comme on le verra au Chapitre IV. En revanche, le statut attribué au maintenant fait question.

Suivant les *Grundprobleme*, le maintenant, en vertu de son « *caractère de passage* » en tant que « *continuum de flux temporel* », ouvre la voie à la compréhension du temps en tant qu'il détermine l'essence du *Dasein*. Suivant *Être et Temps*, le maintenant en tant que susceptible de multiplication possède le statut de sous-la-main. Aussi, les *Grundprobleme* ne

---

und jederzeit für jedermann als "jetzt und jetzt und jetzt" begegnet. Diese "allgemein" an den Uhren zugängliche Zeit wird so gleichsam wie eine *vorhandene Jetztmannigfaltigkeit* vorgefunden, ohne daß die Zeitmessung thematisch auf die Zeit als solche gerichtet ist. »

[307] A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005, p. 135.

manquent pas de critiquer le maintenant. À la fin de son analyse sur la temporalité *ekstatique-horizontale* comme origine des moments structurels du temps fait de maintenant, qui scelle sa lecture de la leçon, Heidegger revient aux apories d'Aristote. Plus précisément, il revient à l'aporie sur l'existence du temps, s'il est parmi les étants ou les non-étants. Pour lui, « dans cette question de l'être du temps, Aristote entend par être l'être-subsistant » (*In dieser Frage nach dem Sein der Zeit versteht Aristoteles Sein im Sinne Vorhandenseins*, p. 386). Or, « dans cette perspective, l'*être* du temps n'est jamais que le maintenant qui est à chaque instant subsistant » (*So gesehen* ist *an der Zeit immer nur das Jetzt, das in jedem Jetzt vorhanden ist*, p. 386)[308]. L'ambiguïté que le maintenant enveloppe, que l'on découvre en lisant la leçon, comme condition nécessaire de l'existence du temps, mais aussi comme condition nécessaire de la connaissance du mouvement, au risque même d'être réduit à un instrument pour l'intellect, ressurgit à travers la lecture de la leçon opérée par Heidegger. Heidegger déduit le maintenant de la présentification de l'étant intramondain, mais répond au risque de l'instrumentalisation du maintenant en subordonnant la déduction à la temporalité *ekstatique-horizontale* du *Dasein*. La subordination du maintenant au *Dasein* est déterminée par la constitution de son être en tant qu'être-au-monde se tenant (*sich aufhält*) auprès de l'étant intramondain sur le mode de la préoccupation[309]. Le critère de l'irréversibilité du temps est aussitôt déplacé. L'irréversibilité est comprise à la lumière de la temporalité originaire en tant que condition de temporalisation du maintenant. Heidegger écrit :

> « Et pourtant, à travers tous ces nivellements et recouvrements, le temps originaire ne laisse pas de se manifester même dans cette pure suite de maintenant qui passent. L'explicitation vulgaire détermine le flux temporel comme l'un-après-l'autre *irréversible*. Or pourquoi le temps ne se laisse-t-il pas renverser ? En soi — et surtout si l'on prend exclusivement en vue le flux des maintenant —, il est exclu d'apercevoir pourquoi la séquence des maintenant ne doit pas se re-dérouler en sens inverse. L'impossibilité du renversement a son fondement dans la

[308] On ressent peut-être un embarras de la part de J.-F. Courtine quand il traduit le deuxième *Jetzt* par « instant ». Il faut garder « maintenant », pensons-nous. La circularité exprime l'enracinement du maintenant dans l'étant intramondain comme il fait encontre dans la préoccupation sur le mode du présentifier.

[309] On a en vue, *SZ*, §26, p. 119 : « Bei der Interpretation dieser (§ 23) <*i. e.* die existenziale Räumlichkeit> deuteten wir schon an, daß dieses Ich-hier nicht einen ausgezeichneten Punkt des Ichdinges meint, sondern sich versteht als In-sein aus dem Dort der zuhandenen Welt, bei dem Dasein als *Besorgen* sich aufhält. »

provenance du temps public à partir de la temporalité, dont la temporalisation, primairement avenante, "va" ekstatiquement vers sa fin, et cela de telle sorte qu'elle est "déjà" à la fin » (*SZ*, p. 426)[310].

Depuis le début de la présente étude on insiste sur le fait que les maintenant qui se succèdent, en tant que limites du temps et en tant qu'unités indivisibles indifférenciées, ne sont point déterminés de manière apriorique quant à leur orientation, à une condition. Pour Heidegger, cette condition réside dans la temporalisation de l'être-au-monde du *Dasein* comme être pour sa fin. Comme l'exprime A. Schnell : « L'être-là, en allant au-devant de soi vers la possibilité ultime, la "laisse-venir" : et exister, cela signifie "supporter", "soutenir" (*aushalten* — littéralement : se tenir au dehors) la possibilité *en tant que possibilité* dans ce laisser-venir-vers-soi. L'être-là, face à sa propre mort, ne doit pas "déchoir" dans quelque chose de réel auquel il pourrait s'accrocher, mais il doit se résoudre à cette possibilité comme pouvoir-être »[311].

L'horloge naturelle originelle n'est pas le soleil, encore moins le cadran solaire, mais « l'usage de l'outil-horloge » (*Uhrzeuggebrauch*) se fonde dans la temporalité du *Dasein* qui s'ouvre à lui-même comme pouvoir-être, de sorte qu'avec son ouverture le monde est co-ouvert. La préoccupation en tant que mode d'être commun à une multiplicité de guises de l'être-à se temporalise avec la découverte du monde ambiant et est explicitée par le maintenant, de telle manière que « l'ex-pression explicitante du "maintenant", du "alors" (futur) et du "alors" (passé) est l'*indication* la plus originaire *du temps* » (*die ursprünglichste* Zeitangabe, p. 408). Le maintenant fait nécessairement signe vers son fondement, mais il ne parvient à l'exprimer que de manière inadéquate.

On disait plus haut que la datation calendaire exprime la compréhension de l'horloge naturelle comme cette compréhension s'accomplit dans le « dire-maintenant ». Le §80 est

---

[310] *SZ*, p. 426 : « Aber selbst noch an dieser an sich vergehenden, reinen Jetztfolge offenbart sich durch alle Nivellierung und Verdeckung hindurch die ursprüngliche Zeit. Die vulgäre Auslegung bestimmt den Zeitfluß als ein *nichtumkehrbares* Nacheinander. Warum läßt sich die Zeit nicht umkehren? An sich ist, und gerade im ausschließlichen Blick auf den Jetztfluß, nicht einzusehen, warum die Abfolge der Jetzt sich nicht einmal wieder in der umgekehrten Richtung einstellen soll. Die Unmöglichkeit der Umkehr hat ihren Grund in der Herkunft der öffentlichen Zeit aus der Zeitlichkeit, deren Zeitigung, primär zukünftig, ekstatisch zu ihrem Ende "geht", so zwar, daß sie schon zum Ende "ist". »

[311] A. Schnell, *op. cit.*, p. 102.

jalonné de références à la notion d'horloge naturelle (*natürliche Uhr*) et le plus souvent l'adjectif est mis entre guillemets. D'une part, de la datation effectuée à l'aide du soleil naît « la mesure la plus "naturelle" du temps, le jour » (*das "natürlichste" Zeitmaß, der Tag*, p. 413). D'autre part, « dans l'ouverture de l'horloge naturelle qui appartient au *Dasein* existant comme jeté-échéant est en même temps contenue une *publication* privilégiée, à chaque fois déjà accomplie par le *Dasein* factice, du temps de la préoccupation, qui s'accentue et se consolide encore davantage dans le perfectionnement du comput du temps et l'affinement de l'usage des horloges » (*In der zum geworfen-verfallend existierenden Dasein gehörenden Erschlossenheit der natürlichen Uhr liegt zugleich eine ausgezeichnete, vom faktischen Dasein je schon vollzogene* Veröffentlichung *der besorgten Zeit*, *die sich in der Vervollkommnung der Zeitrechnung und in der Verfeinerung des Uhrgebrauchs noch steigert und verfestigt*, p. 415). L'adjectif « naturel » tantôt réfère à l'univers, tantôt réfère à la constitution du *Dasein*. Mais alors, qui est l'horloge ? La lecture parallèle de la leçon d'Aristote et de son interprétation par Heidegger fait ressortir le problème de fond : que désigne-t-on par le mot « nature » (φύσις) ? Notre compréhension du temps est éminemment liée à notre manière de comprendre la nature et à ce que nous désignons par le mot.

7) Intermède (III)

Nous n'avons pas la prétention de pouvoir épuiser la question de la nature dans les limites de la présente étude. Néanmoins, la question fait signe vers la problématique du §5 sur le statut de la matière en tant que condition de connaissance de l'étant que la nature habite et anime. Heidegger met hors circuit le problème de la matière quand il établit l'*analytique existentiale* et thématise la *différence ontologique*, assignant à la matière le statut d'« un étant constamment sous-la-main » (*ein ständig Vorhandenes*, §69, p. 362). Le problème de la matière dénonce le problème des critères de la division du savoir et porte notamment sur le statut des mathématiques et de la physique mathématique. Mais nous soutenons que la division du savoir n'exprime pas de prime abord la portée de l'intelligence, elle exprime plutôt le rôle que l'homme se donne à l'égard de ce à quoi il est confronté et qui lui fait face à chaque fois, et pour autant que c'est lui qui opère la division. Nous sommes amenés à poser la question suivante. La dépendance de notre identité et, ainsi, de notre différence, de la matière n'est-elle pas révélatrice de notre place effective ainsi que du rôle que nous voulons nous attribuer dans l'univers qu'est le monde ? La question sur la matière en tant que condition d'existence et en

tant que condition de connaissance de l'existant naît de notre lecture parallèle d'Aristote et de Heidegger.

La recherche d'Aristote révèle une pluralité de manières d'être de la nature, si l'on pense seulement que, d'une part, « la nature est un principe et une cause du mouvement et du repos pour ce dans quoi elle existe originellement, en soi et non par accident »[312], et qu'il s'interroge, d'autre part, sur « la nature du temps » (τίς ἡ φύσις αὐτοῦ, l. 217b32). S'agirait-il de deux sens distincts du mot φύσις : la nature qu'est la forme ancrée dans la matière et la nature qu'est le temps comme la forme du mouvement ? Ou bien s'agirait-il d'une manière d'exprimer l'enracinement du temps dans le mouvement et via lui dans son porteur, ce porteur originel qu'est la substance composée ?

La critique du concept de temps selon Aristote par Heidegger est liée à la critique de son analyse du mouvement, cette dernière critique étant liée à la critique de son concept de substance. L'analyse du mouvement et le concept de substance présupposent selon Heidegger l'accomplissement de l'étant naturel se tenant en son « être-achevé » (*Fertigsein*) sur le mode du présentifier (*Gegenwärtigsein*), qui implique qu'il est sous-la-main de manière permanente. Nous allons examiner cette double critique adressée à Aristote aussitôt. Mais concluons d'abord notre récit sur l'appropriation du maintenant d'Aristote par Heidegger en revenant au problème de l'irréversibilité du temps.

---

[312] *Phys.*, II, 1, 192b20-23 : « ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. » Nous aimons la première traduction d'A. Stevens qui traduit ὑπάρχει par « existe » et πρώτως par « originellement ». Nous aimons également la traduction de Heidegger qui exprime le sens de la définition de la nature : « Darnach ist dann die φύσις so etwas wie Ausgang und Verfügung und damit also Urtümliches für das und über das Sich-bewegen und Ruhen von Solchem, darin sie im voraus (ὑπό) ausgänglich verfügt (ἄρχει) erstlich an sich und von sich aus *und auf es zu* und daher *nie* so, als stellte sich die ἀρχή eben doch nur beiher (in dem Seienden) ein », « Vom Wesen und Begriff der *Φύσις* » (1939), in : *Wegmarken*, p. 254. L' ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ est rendu en français : « ce dans quoi elle a d'avance originairement pouvoir, premièrement en soi et partant de soi, et *en direction de soi* », « Ce qu'est et comment se détermine la *Φύσις* », trad. F. Fédier, *in* : *Questions I et II*, p. 475.

8) Le problème de l'irréversibilité temporelle. La dérivation du concept de temps selon Aristote à partir du temps originaire

Dans ce contexte de lecture critique d'Aristote, Heidegger sauvegarde le maintenant, mais au prix de sa subordination au *Dasein* qui est à l'origine de sa temporalisation et qui détermine son caractère de « *continuum de flux temporel* ». Les *Grundprobleme* prolongent la problématique sur, « la provenance du temps public à partir de la temporalité », selon les mots d'*Être et Temps* (p. 426). Heidegger écrit :

> « Le maintenant, comme toute détermination temporelle, comporte en lui-même cet écartement (*Gespanntheit*), lui-même fondé sur le fait que le maintenant n'est rien d'autre que l'"arrêt" (*"Ausspruch"*) rendu par la temporalité originaire elle-même en son caractère ekstatique. L'écartement se trouve impliqué chaque fois que je dis "maintenant", car avec le maintenant, comme avec toutes les autres déterminations temporelles, s'exprime un présentifier (*Gegenwärtigen*) qui se temporalise, dans son unité ekstatique (*in der ekstatischen Einheit*), avec l'être en attente (*Gewärtigen*) et le retenir (*Behalten*). Dans le caractère ekstatique de la temporalité une ex-tension (*Erstrecktheit*) est déjà originairement impliquée, qui accompagne et sous-tend (*miteingeht*) l'expression du temps » (*GA* 24, p. 382).

En lisant cet extrait on observe aussitôt la modification du lexique employé pour caractériser le maintenant. Il n'est plus caractérisé comme écart ou ex-tension (*Erstreckung*). Ce terme est réservé au *Dasein* en tant que condition d'existence du maintenant. On observe également que le maintenant est désigné comme « arrêt » (*"Ausspruch"*). J.-F. Courtine annote : « Littéralement, l'"édit" ou le "verdict", la sentence à caractère décisoire ». Le maintenant ne signale pas une limite, il est toujours ouvert grâce au pouvoir-être qui caractérise le *Dasein*, mais son caractère d'« arrêt » est dû au lien qu'il entretient avec l'étant intramondain axé sur le présent, et qui détermine, aussi, son caractère d'écartement (*Gespanntheit*), par rapport à l'ex-tension (*Erstrecktheit*) qu'est le *Dasein*.

Ces considérations lexicales nous permettent de rassembler des éléments mis en relief à travers notre recherche au Chapitre I, §4, ainsi que dans la présente unité d'examen, et de procéder aux derniers éclaircissements. Premièrement, en revenant au questionnement de P. Ricœur, cité à la fin du §4, la déduction du maintenant à partir de la présentification de l'étant intramondain explique le nivellement en tant que procédé de dérivation du concept de temps

selon Aristote à partir du temps originaire. Deuxièmement, l'acception que la datation et la publication du temps sont conditionnées par le maintenant saisi sous le prisme de l'étant intramondain qui se situe, alors, à la source de l'explicitation du temps, conduit à la compréhension de l'être du temps à partir du mode d'être de l'étant intramondain qui subsiste dans le monde en tant que sous-la-main (*vorhanden*). Troisièmement, la subordination du maintenant au *Dasein* implique que l'écartement (*Gespanntheit*) qui le caractérise n'est pas une détermination spatiale[313]. Quatrièmement, la temporalisation de chaque ekstase à travers son unité avec les autres ekstases révèle la « *continuité é-tendue* » (erstreckte Stätigkeit, *SZ*, §75, p. 390) en tant que détermination nécessaire de l'être du *Dasein*.

L'irréductibilité du maintenant à la spatialité, et la continuité qui caractérise la temporalisation des trois ekstases sont mises en relief dans la suite du texte cité ci-dessus. L'écartement du maintenant n'est pas une détermination spatiale mais trouve son origine dans l'ex-tension qui caractérise la temporalité du *Dasein*. Heidegger écrit :

> « Dans la mesure où tout être-en-attente-de (*Gewärtigen*) se caractérise toujours par l'ad-venir-à-soi (*Auf-sich-zu)*, et tout retenir (*Behalten*) par la rétro-cession à (*Zurück-zu*), la temporalité, en tant qu'elle est ekstatique, est *intrinsiquement espacée* (in sich selbst erstreckt). La temporalité, en tant qu'être hors-de-soi primordial, est l'ex-tension elle-même (*Die Zeitlichkeit ist als das primäre Außer-sich die Erstreckung selbst*). Cette ex-tension ne résulte pas de la juxtaposition des moments du temps, mais c'est au contraire l'ex-tension originelle de la temporalité elle-même qui, à titre de temporalité ekstatique, est à l'origine du caractère de continuité et d'écartement (*Stetigkeit und Gespanntheit*) propre au temps dans sa compréhension vulgaire » (*GA* 24, p. 382).

La dérivation du concept de temps selon Aristote à partir du temps originaire est finalisée. L'attente qui caractérise le *Dasein* attiré par les étants qui lui font encontre dans le monde

[313] H. préserve le maintenant d'une réduction à la spatialité, quand il dit au §80, p. 418 : « Le temps publié dans la mesure du temps ne devient nullement lui-même, sous prétexte qu'il est daté à l'aide des rapports spatiaux de mesure, de l'espace. Tout aussi peu doit-on chercher l'élément ontologico-existentialement essentiel de la *mesure* du temps dans le fait que le "temps" daté est numériquement déterminé à partir d'étendues *spatiales* et du changement du lieu d'une chose spatiale. Bien plutôt le point ontologiquement décisif se trouve-t-il dans la *présentification* spécifique (*in der spezifischen* Gegenwärtigung) qui rend la mesure possible. »

ambiant provient de son ouverture d'advenir-à-soi en revenant vers soi. La rétention des résultats acquis à travers divers affairements provient de la nécessité de la répétition du retour vers soi. Néanmoins, l'attente, comme la rétention, en tant que modes de la préoccupation, recouvrent plus qu'elles ne révèlent, ou plutôt elles révèlent parce qu'elles nient, le temps originaire. L'dissension entre le souci de l'étant et la compréhension de l'être déchire le *Dasein*. Dans ces conditions, l'ouverture du maintenant qui date le temps en le mesurant, et en détermine la continuité et l'écartement, exprimés en termes numériques, ne peut être que « le *reflet* (Widerschein) de la constitution *ekstatique* de la temporalité », selon les mots d'*Être et Temps* (p. 408), pour autant que la temporalité est la temporalisation d'une dissension, ajoutons-nous.

On aurait peut-être tendance à penser que la conception heideggérienne du temps s'inscrit dans le cadre de l'élaboration d'une anthropologie, plus précisément d'une « anthropologie philosophique », en partant de l'analytique du *Dasein*. Au §10 d'*Être et Temps* Heidegger délimite l'analytique existentiale par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie, en rappelant que, « il n'est pas question d'induire après coup et hypothétiquement ces fondements ontologiques absents à partir du matériel empirique de ces disciplines, puisque, au contraire, ces fondements sont toujours déjà là dès l'instant que du matériel empirique est seulement *rassemblé* » (p. 50). Ces disciplines ne s'interrogent pas quant aux fondements ontologiques qui les rendent possibles. L'anthropologie et la psychologie, en particulier, s'enquièrent de l'homme-sujet à titre de « moi » d'emblée donné et manquent la question de l'être de l'homme, si bien qu'elles finissent par concevoir l'être de l'homme comme « allant de soi ». L'*analytique existentiale* est une recherche qui porte sur l'être de l'homme et est éminemment liée à la *Seinsfrage*. La question kantienne, « Qu'est-ce que l'homme ? », sous-tend la problématique d'*Être et Temps* et constitue la répétition de la question posée par Platon et répétée par Aristote, « τί τὸ ὄν ; ».

J.-F. Courtine se reporte au *Kantbuch* ainsi qu'à la conférence de Davos (1929) et met en relief la possibilité de dégager le sens mét-anthropologique du questionnement déployé à travers le projet d'*Être et Temps*. Il écrit : « En réalité la question kantienne ne devient *fraglich* que parce qu'elle est d'abord *fragwürdig* ; elle ne peut être elle-même mise en question qu'après avoir été questionnée à fond, c'est-à-dire ouverte elle-même comme question en abîme. La question n'est donc pas abandonnée, rien ne lui est opposée, mais poussée à fond, elle laisse éclore au-dedans d'elle-même l'altérité qu'elle recélait et qui vient enfin au jour quand la question de l'essence de l'homme se change en question de son "identité" : "Qui est l'homme ?", quand elle s'enquiert de la finitude du *Dasein* en l'homme. En ce sens il n'est point tout à fait paradoxal de poser que la question qui dirige l'entreprise de *Sein und Zeit* est

bien la question : "Qu'est-ce que (qui) est l'homme ?", à condition toutefois de l'entendre à fond comme question mét-anthropologique, comme question-de-l'être assurément, mais pour autant que le *Dasein* — et lui seul — est le lieu ou le site de l'ouverture d'une telle question »[314]. La répétition de la question de l'être de l'homme ne consiste pas en la substitution d'une ontologie à une autre, mais en la mise en lumière des fondements de toute ontologie possible en partant de l'analyse du *Dasein*, annoncée dans *Être et Temps* comme « *provisoire* » (p. 17). J.-F. Courtine thématise le lien entre la question de l'être de l'homme et la question de l'être comme tel. Il écrit : « Le *Dasein* est l'étant qui se rapporte à soi-même ; dans ce rapport à soi (*Selbstvermittlung*), il en va dans son être de son être même, mais parce qu'il y va d'abord de l'être même (*das Sein als solches*). Le *Dasein est* "entente de l'être". Le *Dasein a trait* essentiellement et de manière insigne à l'être et à la question de l'être (*SZ*, p. 8), il se tient entièrement dans la portée de ce trait. Il n'y a donc point lieu de choisir entre "répéter la question platonicienne" ou encore "prendre au sérieux de nouveau la question centrale de la métaphysique", comme le disait Heidegger à Davos, et "répéter" l'ultime question kantienne, jusqu'à la faire apparaître "dans son caractère même de question". Il s'agit dans tous les cas d'une seule et même démarche ; de *l'élucidation originaire* du mode d'être de l'étant qui *est* entente de l'être »[315].

Pourquoi faisons-nous ce détour ? Parce que, à nos yeux, cette question, « Qu'est-ce que (qui) est l'homme ? », enveloppe le problème de l'irréversibilité du temps, pour autant que la position de cette question implique la position de la question du sens de l'être comme tel et pour autant que l'irréversibilité implique l'universalité de la distinction entre l'avant et l'après. L'exigence de l'universalité est exprimée dans la définition de la philosophie, énoncée par Heidegger, en tant qu'« ontologie phénoménologique universelle ». Heidegger ne résout pas le problème de l'universalité du temps ni, en conséquence, celui de l'irréversibilité temporelle. À moins que nous posions l'être en tant que principe qui explique l'irréversibilité temporelle à partir de l'après, lequel assume le statut de l'avenir au fondement de la répétition du retour en direction de cet être même. L'être et le temps ne sont pas deux questions autonomes, reliées grâce à un travail conceptuel, mais, comme Heidegger le signale à la fin du *Kantbuch*, « c'est la conjonction *"et"* qui, dans ce titre, recèle en soi le problème central » (p. 242). L'explication

[314] J.-F. Courtine, « Onto-théo-anthropo-logique et analytique du *Dasein* », in : *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 73.

[315] *Ibid*., p. 77-78.

du temps comme l'être du *Dasein* ouvre la voie à l'explication du temps comme l'horizon de toute compréhension de l'être en général. L'horizontalité de la temporalité se réfère au temps en tant que l'horizon (*Horizont*) — ὁρίζων, en pensant au participe du verbe grec ὁρίζω[316] — au sein duquel se temporalise la compréhension de l'être en général. Nous posons la question sur le principe qui détermine l'universalité du temps, qui permet de rendre compte de son irréversibilité, et que l'ontologie phénoménologique en tant que savoir universel vise à mettre en lumière. Ce principe n'est pas le premier mouvement. Nous considérons que le fait de rapporter la compréhension du temps à la compréhension de l'être, plutôt que de créer la communion, creuse un abîme, entre les domaines du savoir, à tel point que l'ontologie s'isole.

Mais si l'on ose mettre hors circuit la *Seinsfrage*, et ayant conscience du fait que nous allons à l'encontre des consignes données par J.-F. Courtine[317], on peut aboutir à un tout autre résultat sur la compréhension heideggérienne du temps. Ainsi, revenons à l'*analytique existentiale*. Nous sommes partis, au §4, de la problématique sur le temps-du-monde qui appartient au *Dasein* en tant qu'être-au-monde, qui a le caractère de la significabilité — laquelle

---

[316] Le verbe ὁρίζω en tant que transitif signifie : « délimiter », « séparer par une frontière deux territoires limitrophes », « définir » ; en tant qu'intransitif il signifie : « confiner à ». Le participe présent au masculin, ὁρίζων, avec une valeur nominale et suivi ou non de κύκλος, signifie : « ligne ou cercle qui borne la vue, horizon » (Bailly). Selon le Petit Robert, « horizon » désigne : « *limite* circulaire de la vue, pour un observateur qui en est le centre » ; au sens figuré (début XIXe) : « domaine qui *s'ouvre* à la *pensée*, à l'*activité* de qqn » (nous soulignons).

[317] La séparation de l'ontologie fondamentale et de l'analytique du *Dasein* ne va pas de soi. J.-F. Courtine signale l'inséparabilité des deux thématiques et explique comment il faut entendre le mot « provisoire » qualifiant l'analytique existentiale. Il écrit : « L'analytique du *Dasein* devrait donc être située respectivement par rapport à l'ontologie fondamentale (telle est sa visée), par rapport à l'ontologie existentielle (dont elle ne peut que se démarquer), et par rapport au projet d'une anthropologie existentiale, qu'elle rend possible par le dégagement même des existentiaux dans leur apriorité [...] Mais à présenter ainsi l'articulation, pour ainsi dire statique, de l'analytique et de l'ontologie fondamentale comme visée ultime, la démarche même de l'analyse du *Dasein* comme dé-marquage continu de l'anthropologie, on manque à coup sûr le mouvement même de la méditation, le sens premier de l'analytique comme interprétation *originaire* du *Dasein*, au terme de laquelle l'analytique *est* l'ontologie fondamentale : "l'*ontologie fondamentale* doit être cherchée dans l'*analytique existentiale* du *Dasein*" (*SZ*, p. 13). Ainsi la question ontologique fondamentale — la *Seinsfrage* — trouve-t-elle son lieu propre dans l'analytique du *Dasein*, elle-même radicalisée. Dès lors cette analytique n'est point simplement provisoire, ou préliminaire, en un sens purement méthodologique, elle est plutôt avant-courrière (*vorläufig*) — et comme telle, elle demande assurément à être "répétée" en son originarité [...] Entrer plus avant dans la question du sens de l'être, ce n'est donc point quitter le terrain seulement provisoire de l'analytique du *Dasein*, mais c'est entrer plus avant dans l'interprétation de la constitution ontologique de l'étant qui est entente de l'être », *ibid*., p. 80-81.

détermine les trois autres moments qui le structurent, la databilité, l'écartement et la publicité[318] —, qui est la condition de la temporalisation du temps de la préoccupation, et qui fonde la thématisation de l'horloge, c'est-à-dire du soleil. La découverte de l'horloge est immédiatement liée à la découverte de l'étant intramondain qui fait encontre à titre de présentifier. Or par la médiation de cet étant, auprès duquel le *Dasein* se tient, l'horloge est comprise selon sa nécessité factice[319]. La nécessité factice de l'horloge se fonde dans la temporalité du *Dasein* qui est la condition de possibilité de la découverte de l'horloge. Mais c'est la nécessité factice de l'horloge qui nous reconduit à la question du sens du mot « nature » (φύσις). Et, même si l'on admet le conditionnement de la facticité de l'horloge par le *Dasein*, la compréhension de la nature à la lumière de la facticité nous reconduit au problème de la matière. Autrement dit, comment doit-on comprendre le mot « facticité » (*Faktizität*) ?

La possibilité de comprendre la facticité à lumière du corps vivant, ainsi que les conditions d'« une problématisation anthropologique de la phénoménologie, conjointement à une problématisation phénoménologique de l'anthropologie », c'est-à-dire les conditions d'une *anthropologie phénoménologique*, qu'envelopperait *Être et Temps*, sont examinées par C. Sommer[320]. Il relève, dans le *Rapport Natorp* (1922), la référence de Heidegger à la tâche d'une « destruction phénoménologique » de « l'histoire de l'anthropologie occidentale », impliquant une « interprétation concrète de la philosophie aristotélicienne orientée sur le problème de la facticité, c'est-à-dire sur une *anthropologie phénoménologique radicale* »[321]. Aussi, au §5 d'*Être et Temps*, Heidegger s'interroge sur la possibilité d'une « anthropologie philosophique »

---

[318] H. insiste particulièrement sur la significabilité comme caractère du temps-du-monde. Il dit, par exemple, dans les *Grundprobleme*, p. 383 : « En raison de son caractère de significabilité nous avons nommé *temps mondain* (Weltzeit) le temps de la compréhension quotidienne du temps ». Aussi, cf. *SZ*, §80, p. 414.

[319] On a en vue *SZ*, p. 413 : « Als Bedingung der Möglichkeit der *faktischen Notwendigkeit der Uhr* bedingt die Zeitlichkeit zugleich deren Entdeckbarkeit ; denn nur das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen des mit der Entdecktheit des innerweltlich Seien- den begegnenden Sonnenlaufes ermöglicht und fordert zugleich als sich auslegendes die Datierung aus dem öffentlich umweltlich Zuhandenen », (nous soulignons).

[320] C. Sommer, « Description du *Dasein*. Remarques sur la possibilité d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg », *Alter* [En ligne], 23, 2015, mis en ligne le 01/12/2017, consulté le 22/04/2019, URL : http//journals.openedition.org/alter/373, p. 65.

[321] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* [*Natorp-Bericht*], *GA* 62, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2005, p. 371.

fondée dans l'analytique du *Dasein*. C. Sommer examine la démarche de Blumenberg, visant à la « *réanthropologisation* de l'analytique existentiale désolidarisée de la question de l'être et husserliennement corrigée »[322]. Il se reporte surtout à l'ouvrage de Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, où le projet d'une réanthropologisation phénoménologique du souci est thématisé. Et il envisage la possibilité d'une « (re)lecture anthropologique de *Sein und Zeit* et du premier Heidegger en général » en intégrant dans ce projet l'étude du *Traité de l'âme*. Comme il le dit : « Pourquoi le *Traité de l'âme* d'Aristote dans ce contexte ? Parce que justement Heidegger ne lit pas le *De anima* comme une psychologie, mais comme une "ontologie phénoménologique de la vie" selon une équivalence aristotélicienne entre vie et être (*De anima*, 415b10-15) »[323]. C. Sommer parvient au résultat suivant : « L'une des implications possibles de cette réinterprétation de la *vie facticielle* comme *Dasein* humain à partir du *De anima* conduirait alors, selon une conjonction, à approfondir, avec les résultats de Blumenberg, au défi d'une réinterprétation de l'*Existenz* comme corps vivant animé (*Leib*), c'est-à-dire comme unité psycho-somatique située dans sa contingence biologique, concept nucléaire de toute (re)lecture de *Sein und Zeit* qui se voudrait anthropologico-phénoménologique. Réanthropologiser *Sein und Zeit*, contre l'interdit explicite de Heidegger, c'est donc surtout

---

[322] C. Sommer, *op. cit.*, p. 66.

[323] *Ibid.*, p. 73. *De An.*, II, 4, 415b8-17 : « ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. ταῦτα δὲ πολλαχῶς λέγεται. ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία. ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία, δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτου ἡ ψυχή. ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια. φανερὸν δ' ὡς καὶ οὗ ἕνεκεν ἡ ψυχὴ αἰτία· ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῆς τέλος. » (éd. Ross, 1961) — « L'âme est cause et principe du corps vivant. Ces termes, "cause" et "principe", se prennent en plusieurs acceptions, mais l'âme est pareillement cause selon les trois modes que nous avons déterminés ; elle est, en effet, l'origine du mouvement, elle est la fin, et c'est aussi comme la substance formelle des corps animés que l'âme est cause. Qu'elle soit cause comme substance formelle, c'est évident, car la cause de l'être est, pour toutes choses, la substance formelle : or c'est la vie qui chez tous les êtres vivants, constitue leur être, et la cause et le principe de leur vie, c'est l'âme. En outre, la forme de l'être en puissance, c'est l'entéléchie. Il est manifeste que, comme fin aussi, l'âme est cause. De même, en effet, que l'intellect agit en vue d'une chose, c'est ainsi qu'agit la nature, et cette chose est sa fin » (trad. J. Tricot). — La lecture jusqu'à la l. b17 met en relief l'équivalence entre la vie et l'être, comme le remarque C. Sommer, mais aussi leur équivalence à la nature. D'autre part, la phrase, ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια, peut être lue à la lumière de la désignation de l'âme comme « l'origine du mouvement » (ὅθεν ἡ κίνησις), au sens où l'âme s'actualise en actualisant l'activité du vivant.

saisir les possibilités réelles inhérentes au corpus inachevé de *Sein und Zeit* et réactiver ce que Heidegger *aurait pu* penser hors *Seinsfrage*. Dans ce sens *Sein und Zeit*, « l'ouvrage qui demeure l'ouvrage philosophique le plus important de ce siècle », dixit Blumenberg en 1987, pourrait continuer d'occuper ce rang, mais, ajoutons-le, sous la forme d'un atelier ou d'un laboratoire mettant à notre disposition divers instruments conceptuels détachés de la question de l'être et offerts à l'usage d'une anthropologie phénoménologique ou description du *Dasein* »[324].

Cette ouverture permettrait de reposer la question sur ce que l'on entend par « nature » et, corrélativement, sur ce que l'on entend par « horloge naturelle ». Cette question amènerait, nécessairement, à reposer la question sur la division du savoir et sur les principes de sa division. Cette deuxième question amènerait, nécessairement, à reconsidérer la place de l'homme en tant qu'être-au-monde. Et de cette question jaillirait une pluralité de questions qui nourriraient la réflexion ontologique en tant que réflexion d'un étant, que l'on peut montrer du doigt (τόδε τι), sur un étant, que l'on peut montrer du doigt (τόδε τι), et sur la différence que la pluralité de modes d'être étant rend manifeste, et dont l'existence, en tant que différence, repose sur l'existence de cette pluralité même.

9) Une inversion des rôles. La primauté du temps et la mobilité de la vie facticielle

La question de la nature nous permet d'avancer dans la problématique du mouvement thématisée par Heidegger[325]. Nous concluons la présente unité d'examen avec cette problématique qui nous introduira à l'unité d'examen (iii) sur le mouvement compris comme principe de l'irréversibilité temporelle, selon Aristote, et qui conduira à la compréhension de la nature comme un tout organique ainsi qu'à la compréhension de l'homme comme membre de

---

[324] C. Sommer, *op. cit.*, p. 74. La citation de Blumenberg est tirée de : *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000, p. 98.

[325] Pour cette partie de notre lecture de H. on s'appuie notamment sur les études : 1) L.-A. Kosman, « Aristotle's definition of motion », in : *Phronesis,* vol. 14, n° 1, 1969, p. 40-62 ; 2) L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote. L'avènement de la science Physique*, Ousia, Bruxelles, 1997 ; 3) P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1966 ; 4) F.-J. Gonzalez, « Time in a Moment. The Temporality of Activity and Essence in Aristotle (with and against Heidegger) », in : *Dianoia,* 13, 2008, p. 7-46 ; 5) S. Jollivet, « Heidegger lecteur d'Aristote : du mouvement à la mobilité dans l'herméneutique facticielle (1919-1924) », in : *Studia Phaenomenologica*, vol. IV, n°3-4, 2004, p. 99-126 ; 6) C. Sommer, « L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922) », in : *Les études philosophiques*, n°1, *Heidegger, du Nous au Geist*, janvier 2006, p. 1-28

ce tout.

Heidegger examine le mouvement selon Aristote et son examen est lié, comme on l'a évoqué plus haut, à son interprétation du temps selon le philosophe grec, comme une « *multiplicité sous-la-main de maintenant* », mais est aussi lié, on le précise à présent, à l'herméneutique de la vie facticielle. La thématisation du mouvement s'inscrit dans le cadre du cours du semestre d'été 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, et le conclut (§§25-28). L'herméneutique de la vie facticielle est inaugurée avec le cours du semestre d'hiver 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie* [*GA* 58], et se déploie, jusqu'en 1924, dans le contexte de l'appropriation de la problématique aristotélicienne du mouvement. Après 1924 la facticité est pensée à la lumière de la temporalité et de l'historicité.

Aussi, c'est dans le cadre de l'élaboration de l'herméneutique de la facticité que Heidegger déplace l'accent au sein de la relation mouvement/temps et établit graduellement la primauté du temps. Pour compléter notre recherche sur la thématisation du mouvement par Heidegger, on se reporte au cours du semestre d'hiver 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Ce cours explore « Les catégories phénoménologiques fondamentales et la philosophie de la vie », et préfigure ainsi l'analytique existentiale. Il est à remarquer que Heidegger se réfère à Aristote notamment à la première et deuxième partie du cours. Puis, à la troisième partie, sur la vie facticielle, ses références sont furtives[326]. Néanmoins, il annonce au début du cours : « Cet examen d'Aristote constitue au contraire *lui-même une pièce fondamentale de la problématique*. C'est lui, et lui seul, qui donne le poids et la percée nécessaires pour le coup d'envoi, le cheminement et l'ampleur des recherches » (p. 11). La présence d'Aristote est latente mais décisive. Comme le

[326] Les plus amples références se trouvent dans la première partie, « Aristote et la réception de sa philosophie » (« *Aristoteles und Aristoteles-Rezeption* »). A. est toujours présent à la deuxième partie, « Qu'est-ce qu'est la philosophie ? » (« *Was ist Philosophie ?* »). À la troisième partie les références à A. sont ou bien furtives ou bien il s'agit des renvois à l'interprétation d'Aristote, c'est-à-dire à la première partie du cours. Mais on remarque la référence à A. au début de la troisième partie : « *Ruhe — Unruhe ; Phänomen und Bewegung (vgl. das Bewegungsphänomen bei Aristoteles)* » — « Repos — inquiétude ; phénomène et mouvement (cf. le phénomène du mouvement chez Aristote) », *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, *GA* 61, ed. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2., durchgesehene Auflage, 1994, p. 93 ; trad. française, *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, traduit par P. Arjakovsky et D. Panis, Paris, Gallimard, 2016. — Retenons que l'assimilation du repos à l'inquiétude comprise comme non-repos est ce qui différencie l'analyse du mouvement des *Interpretationen* de l'analyse du mouvement des *Grundbegriffe*.

remarquent dans l'Avant-Propos les traducteurs, P. Arjakovsky et D. Panis : « Dans sa factualité même, le cours se présente comme un accident de parcours, une sorte de *catastrophe*, à tous les sens du terme. En un sens, peut-être trop facétieux, il pourrait s'intituler en français "En attendant Aristote" »[327].

Nous partons de la thématisation du mouvement d'après les *Grundbegriffe*, étant directement liée à l'interprétation du temps selon Aristote comme une « *multiplicité sous-la-main de maintenant* ». Nous pourrons ensuite considérer les conditions qui déterminent l'assignation de la primauté au temps à titre de temporalité à travers l'élaboration de l'herméneutique de la facticité.

On a indiqué, avec une certaine insistance, que lorsque Heidegger thématise le temps selon Aristote, qui est pour ce dernier une propriété du mouvement, il ne tient pas compte du concept d'entéléchie, qui permet pourtant à Aristote de définir le mouvement, mais qui s'avère aussi primordial pour la compréhension de la définition du temps, et même, comme il ressort de notre analyse antérieure, pour la compréhension de la leçon sur l'infini, et notamment pour la compréhension de l'infinité des nombres. Bref, le concept d'entéléchie, et l'on ne pense pas exagérer, s'avère être une des clés pour une lecture unitaire de la *Physique*, et très précisément pour une lecture unitaire des leçons sur le mouvement, sur l'infini et sur le temps. Néanmoins, quand on se penche sur la thématisation du mouvement par Heidegger, on se rend compte que le mouvement est compris à la lumière de son achèvement — or, il n'y a plus de mouvement — et que cette compréhension est due à la manière dont il comprend l'entéléchie. Dans les *Grundbegriffe* Heidegger traduit et définit l'entéléchie. Il écrit :

> « Ἐντελέχεια : "Gegenwart, Gegenwärtigsein eines Seienden als Ende" im Sinne des letzten Punktes, das fertig ist, das sich in sich selbst in seinem "Ende" hat — τέλος als Charakter des Daseins, das Fertigsein ausmachend ; ἐντελέχεια ; das, was sich in seinem Fertigsein hält, was im eigentlichen Sinne da ist » (*GA* 18, §26 d, p. 296)[328].

L'entéléchie est comprise à titre de mode d'être là présent, mode impliquant l'état de « se-

[327] *GA* 61, p. 8-9 de la traduction.

[328] M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, *GA* 18, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2002, p. 296.

maintenir-en-cet-être-achevé » (*Sich-im-Fertigsein-Halten*). Le monde aristotélicien, plein de vie qui se phénoménalise comme mouvement, est appréhendé à la lumière de l'immobilité. Néanmoins, Heidegger distingue entre l'ἐντελέχεια et l'ἐνέργεια et comprend l'ἐνέργεια au sens de « *devenir*-achevé » (*Fertig*werden), si bien que l'ἐνέργεια implique l'inaccomplissement (*noch nicht fertig*). Il comprend ainsi le mouvement non plus à la lumière de l'ἐντελέχεια mais à la lumière de l'ἐνέργεια. Il écrit :

> « Ἐνέργεια dagegen συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν, "spannt sich aus zum Ende" — auch ein Charakter des Daseins, aber so, daß er das Seiende in seinem Dasein in der Weise bestimmt, daß es *nicht in seinem Fertigsein da* ist ; ἐνέργεια : der Seinscharakter des *im Fertigwerden Begriffenseins*. Im Herstellen Hergestellt-wordensein ist eine bestimmte Weise des Daseins — nur wenn man das sieht, ist es möglich zu sehen, was Bewegung ist : das Dasein eines Seienden, das ist in seinem Fertig*werden*, aber noch nicht fertig *ist*. Ἐνέργεια ist die κίνησις, aber nicht ἐντελέχεια. Κίνησις ist eine Weise des Daseins, ausgelegt auf ἐνέργεια » (*GA* 18, §26 d, p. 296).

Mais cette interprétation se heurte à au moins quatre difficultés. D'une part, rien dans le texte de la *Physique*, III, 1, que Heidegger examine à cette étape du cours, ne nous permet de remplacer le mot ἐντελέχεια par l'ἐνέργεια. D'autre part, la compréhension de l'ἐνέργεια comme « *devenir*-achevé », liée à la traduction littérale du mot comme « être-en-œuvre » (*In-Arbeit-Sein*, p. 321), débouche sur un cercle vicieux. Le mouvement, précisera Aristote en III, 2, est bien une ἐνέργεια mais ἀτελής (l. 201b31-32). Il évite de la sorte que l'on rapproche, sans plus, l'ἐντελέχεια de l'ἐνέργεια en même temps où il nuance sa définition du mouvement, formulée en termes d'ἐντελέχεια, sur laquelle il avait travaillé au chapitre 1. Troisièmement, l'ἐνέργεια n'est pas un mouvement. C'est pourquoi Aristote dit que « le mouvement paraît être *une certaine* (τις) ἐνέργεια, mais incomplète ». Finalement, la compréhension de l'ἐνέργεια comme « devenir-achevé », combinée avec la distinction entre l'ἐνέργεια et l'ἐντελέχεια, celle-ci comprise comme « être-achevé », conduit à la compréhension du mû à partir de l'achèvement du mouvement, si bien que le mû est réduit à un étant qui enveloppe le possible sans l'exercer nécessairement, c'est-à-dire que du mû on passe au mobile.

En considérant le devenir aussi bien que l'être à la lumière de l'achèvement, Heidegger neutralise la différence qu'Aristote établit entre le mouvement et le repos, et, corrélativement, entre le mû et le mobile. Il aboutit à deux résultats qui paraîtraient, à première vue,

contradictoires, mais qui, en réalité, se complètent. Première voie d'interprétation : le mouvement et le repos sont subsumés sous l'ἐντελέχεια ; nous avons affaire à l'être-achevé ; sur la base de l'état d'achèvement on arrive à la compréhension du temps à titre d'une « multiplicité sous-la-main de maintenant ». Seconde voie d'interprétation : le repos n'est pas dépossédé de tout caractère de mouvement ; nous avons affaire à la vie facticielle (*faktische Leben*) ; sur la base de la vie facticielle on arrive à la priorité du temps sur le mouvement.

Prenons la première voie d'interprétation. Un peu plus loin dans le cours Heidegger traduit la définition du mouvement, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον (l. 201a10-11) :

> « "Die Bewegung ist die ἐντελέχεια, Gegenwart des Daseienden, als des Daseinkönnenden, und zwar die Gegenwart, sofern es da sein kann" » (*GA* 18, §26 g, p. 313).

Comment arrive-t-on, en partant d'une identification possible du mouvement à l'ἐνέργεια comprise comme « être-en-œuvre », — même si la compréhension du mouvement en termes d'ἐνέργεια reste discutable —, à la compréhension du mouvement en termes de *présence*, *Gegenwart* ? C'est-à-dire comment arrive-t-on, en partant du mouvement comme « être-en-œuvre », à sa compréhension exprimée en termes temporels de présent impliquant la permanence (*halten*) ? Dans le « Handschrift zu §26 g », Heidegger lie le mouvement défini en termes d'ἐντελέχεια au temps compris en termes de présent. Il écrit :

> « Κίνησις : ἐντελέχεια, "Gegenwart", τοῦ δυνάμει ὄντος, "eines bestimmten Daseinden zu…, sofern es dieses ist", ᾗ τοιοῦτον. Κίνησις : Gegenwart des Kastenseinkönnens dieses Holzes als solchen (bezogen auf das Kastenseinkönnen). Das Seinkönnen als daseiend, nicht gedacht, geplant, vermeint, sondern in der Umwelt begegnend. Als seiend ist das Gemachtwerden in der Werkstatt. Das Bewegtsein : ein Seiendes in Bewegung. Nicht der Kasten ist da, nicht Holz, Holzaufbewahrungsraum, sondern *etwas in Arbeit*, der Tischler hat es gerade unter der Hand! Κίνησις als Wie des Da. Diese κίνησις *ἐνέργεια* : das Wie des Daseins als *In-Arbeit-Sein*. Bewegung, ἐνέργεια, vernichtet nicht die Möglichkeit, sondern erhält sie gerade, macht ihr Da aus — die *tätige Möglichkeit*. Nebenbei : Nur aus Seiendsein von Gegenwärtigkeit und dessen Weisen — Bedeutsamkeit, Verwendbarkeit usf. — verständlich zu machen. Diese Bestimmungen müssen gesehen sein. Phänomen des Da, Gegenwart (Gegenwart

konzentriert sich als Sein des Da) : vor mir, am Ort, wo ich bin, präsent, jetzt. Gegenwart und Da : *örtliche Zeitlichkeit*. In der Welt sein — die Zeit sein, *die* Gegenwart sein » (*GA* 18, « Handschrift zu §26 g », p. 378).

Heidegger insiste sur la notion de δύναμις. Sa compréhension de la puissance (*tätige Möglichkeit*) constitue l'aspect positif de sa lecture d'Aristote et est inséparable de son interprétation de l'ἐνέργεια (*In-Arbeit-Sein*), comme on le verra à l'unité d'examen (iii). Néanmoins, la considération de la finalité du mouvement à travers le prisme de la significabilité (*Bedeutsamkeit*), — qui détermine aussi bien le caractère de l'employabilité (*Verwendbarkeit*) du mobile en tant qu'employable pour, que le caractère du temps en tant qu'opportun ou inopportun —, conduit à la fixation du mobile et, en conséquence, à sa considération à titre de présence temporellement située (*Gegenwart und Da :* örtliche Zeitlichkeit). Le possible sommeille dans le mobile mis ainsi à disposition sur le mode de la *Vorhandensein*. Le temps est appréhendé à titre de maintenant qui se succèdent, est explicité à partir de la présence du mobile *vorhanden*, et se temporalise à titre de temps de la préoccupation en vertu du temps-du-monde qui appartient à la temporalité du *Dasein*. Ainsi, Heidegger écrira dans *Être et Temps* : « Le temps-du-monde "aperçu" de cette manière dans l'usage de l'horloge, nous le nommons *le temps du maintenant* (*Wir nennen die in solcher Weise im Uhrgebrauch "gesichtete" Weltzeit die* Jetzt-Zeit, *SZ*, p. 421). La phrase préfigure l'équivalence du temps et du maintenant, opérée dans les *Grundprobleme*, mais cette équivalence confine le temps au présent.

Il ressort de notre examen de l'interprétation heideggérienne du mouvement et du temps selon Aristote que l'étude sur le temps dépend de la prise en compte de la définition du mouvement ainsi que de la manière dont on comprend le terme d'entéléchie qui y figure. Et à propos de la définition du mouvement, on doit signaler qu'elle a longtemps fait question, notamment depuis Simplicius. Avant d'exposer très brièvement cet historique, surtout pour mettre en évidence les études que nous suivons, celle de Kosman et à sa suite celle de Couloubaritsis, faisons un arrêt pour signaler la relation possible de Heidegger avec d'autres recherches sur Aristote de son époque[329]. Or on remarque que quand Heidegger examine le temps à la lumière de la succession des maintenant, il est confronté au même problème que

[329] L'année où H. découvre A. en lisant la Dissertation de Brentano, en 1907, O. Hamelin critique A. d'avoir commis un ὕστερον πρότερον quant à la définition du temps, dans la mesure où la distinction entre le passé et le futur implique l'existence d'un sujet percevant, *Essai*, p. 53 (cf. Ch. II, §1).

Ross quand il veut rendre compte de l'identité du maintenant étant donné son altérité. Ross est amené à considérer le temps à titre de « flux of the now from the future through the present into the past », et les maintenant successifs à titre de « cross-sections or durationless dividing-points of time »[330], ce qui revient à distinguer entre un temps-flux et un temps-série. On a abordé le problème de l'identité/altérité du maintenant à l'unité d'examen (i) de l'extrait (2), « L'"identité spécifique" des maintenant comprise comme "spécificité de fonction" », et l'on a vu que ce problème remonte encore une fois à Simplicius. Mais l'on remarque à présent que le commentaire de Ross, et à sa suite celui de Goldschmidt, va jusqu'à un certain point dans le sens de l'interprétation de Heidegger qui considère le maintenant à titre de « *Kontinuum des Zeitflusses* » et le temps à titre de « *vorhandene Jetztmannigfaltigkeit* ». Par ailleurs, on l'a fait remarquer au début de cette unité sur Heidegger, son interprétation des l. 220a21-22 va dans le sens du commentaire de Philopon, approuvé par Ross contre Simplicius. Nous avons peut-être là deux raisons qui expliquent pourquoi Heidegger cite dans les *Grundprobleme* l'édition de Ross. Néanmoins, on remarque que, contrairement à Ross, Heidegger voit bien qu'Aristote ne réduit pas le temps à l'espace et n'éprouve aucune difficulté face à la définition du temps comme nombre. Et ce sont là deux aspects, parmi d'autres, de l'apport spécifique de Heidegger quant à la compréhension de la leçon d'Aristote.

Passons maintenant à quelques remarques concernant le terme d'ἐντελέχεια. Ce qui rapproche les trois interprétations du temps selon Aristote, celle de Heidegger, celle de Ross, et celle de Goldschmidt, c'est le fait qu'aucune des trois n'assigne le bon rôle à l'entéléchie. Ross et Goldschmidt n'en tiennent même pas compte. Heidegger voit bien le lien entre la définition du mouvement et celle du temps mais ne saisit pas avec justesse le statut de l'entéléchie. Son erreur est due au fait qu'il ne tient pas compte de la distinction qu'Aristote opère en *Physique*, III, 1, entre la possibilité pour le substrat de recevoir une forme déterminée et la manifestation de la possibilité qui se maintient en sa manifestation comme possibilité. C'est dans le cadre de cette distinction qu'Aristote thématise l'ᾗ qui figure dans la définition du mouvement[331]. Le mouvement n'est ni le substrat ni la forme ni même le possible qui

[330] W. D. Ross, *op. cit.*, p. 67.

[331] *Phys.* III, 1, 201a29-34 : « Voici ce que j'entends par "en tant que" : il est en effet possible que l'airain soit en puissance une statue, mais pourtant l'entéléchie de l'airain en tant qu'airain n'est pas un mouvement. Car ce n'est pas la même chose que l'essence de l'airain et être quelque chose de mobile en puissance, puisque si c'était la même chose absolument et conceptuellement (ἁπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον), l'entéléchie de l'airain en tant

sommeille dans le substrat, mais le fait pour le possible de se maintenir en sa finalité (ἐν-τελ-έχεια) en tant que (ᾗ) possible, c'est-à-dire de s'exercer, si bien que le mouvement à titre d'« actualité » (ἐνέργεια) est inachevé.

Mais comme on l'a signalé, l'investigation autour de l'entéléchie a des origines lointaines. L. Couloubaritsis expose concisément mais clairement l'historique de l'exégèse concernant la définition du mouvement et met en relief l'orientation initiale de l'exégèse qui au cours du Moyen Âge subit un infléchissement. Du *motus est exitus de potentis in actum* on passe au *motus est actus exeuntis de potentia in actum*. C'est-à-dire, de l'équivalence entre l'ἐντελέχεια et l'ἐνέργεια, prises au sens de passage (*exitus*) de la puissance à l'acte, on passe à la mise en avant de la finalité (*actus exeuntis*) pour comprendre le sens de l'ἐντελέχεια[332]. Cet infléchissement entraîne une modification quant à la traduction de l'ἐντελέχεια, en passant du terme « actualisation » au terme « actualité » ou « acte ». Mais toutes les deux voies mènent à une impasse. Dans le premier cas, la définition du mouvement est circulaire. Dans le second cas, le mouvement n'est compris comme tel qu'arrivé à sa fin, auquel cas il n'y plus de

---

qu'airain serait un mouvement » (trad. P. Pellegrin). Rappelons que c'est en cet endroit où A. opère la distinction entre la définition du substrat et celle du mobile, qui conduit finalement à la construction de la formule ὅ ποτε ὄν. La formule exprime la nécessité et la possibilité de rendre compte spécifiquement du rapport entre le mouvement, le temps, le mû et le maintenant. La spécificité du rapport permet, en dernière instance, d'expliquer la distinction qu'A. opère entre le mobile en acte et le mobile en puissance, le premier étant la manifestation du mouvement, le second étant le possible qui sommeille dans le substrat.

[332] L. Couloubaritsis, *op. cit.*, p. 265-268. Il se reporte notamment, mais non pas uniquement, à : Themistius et Philopon ; St Thomas ; Ross, — qui figurent l'infléchissement de la tradition —, puis à : P. Aubenque, *op. cit.*, p. 453-454, — qui relève la circularité à laquelle se heurte l'interprétation classique, mais qui y reste, jusqu'à un certain point, fidèle —, aussi à : H. Bonitz, *Index*, p. 253b39 ; F. Trendelenburg, *In De anima, lib. tres*, p. 297, — qui défendent la distinction entre ἐντελέχεια et ἐνέργεια —, et à : L. Robin, *Aristote*, Paris, 1944, p. 129 ; J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1970, p. 422-423, — qui mettent en avant l'inachèvement qui caractérise le mouvement. Notons que Simplicius prend ἐντελέχεια et ἐνέργεια comme équivalentes, et cite la définition du mouvement en termes d'ἐνέργεια : τὴν τοῦ δυνάμει ὄντος ἐνέργειαν, ᾗ τοιοῦτόν ἐστι, λέγω κίνησιν εἶναι (413, 13-14). Aussi, on peut remarquer que la mise en avant du résultat du mouvement peut mener, comme à une conséquence extrême, à l'acception que le mouvement est l'annulation du pouvoir-être. Finalement, on peut remarquer que l'infléchissement de la tradition se reflète en quelque sorte dans l'évolution de la pensée de Heidegger sur le mouvement selon Aristote. Il passe d'une identification possible du mouvement à l'ἐνέργεια comprise comme activité continue (*In-Arbeit-Sein*) à la compréhension du mouvement à la lumière de l'ἐντελέχεια comprise comme présence permanente (*Gegenwart / Sich-im-Fertigsein-Halten*), ce qui suppose une forte distinction entre l'ἐνέργεια et l'ἐντελέχεια.

mouvement.

L.-A. Kosman examine le sens de l'ᾗ et en tenant compte de l'inachèvement qui détermine le mouvement parvient à discerner à l'intérieur de la puissance des degrés, si bien que le terme d'ἐντελέχεια réfère à l'actualité de la puissance en tant que cette actualité est constitutive de cette puissance même[333]. Dit d'une autre façon, la puissance activée au contact du moteur avec le mobile se maintient en sa finalité en tant que pouvoir-être-pour... En nous appuyant sur ces études on a été amené à parler d'une ré-actualisation continue de la puissance au sujet du mouvement, en vue de comprendre la continuité du temps étant donné sa définition comme le nombre du mouvement, ainsi que d'une simultanéité acte/puissance, en vue de comprendre la fonction du maintenant comme limite du temps en acte et en puissance. La réactualisation continue de la puissance et la simultanéité acte/puissance sont exprimées sous la notion d'ἐντελέχεια, rapportée au mouvement, et que nous, on applique à ce qui est dit dans la leçon sur le temps.

Quant à la simultanéité acte/puissance exprimée sous le nom d'ἐντελέχεια, on s'inspire de l'étude de L. Couloubaritsis. Il fait un pas en avant par rapport à L.-A. Kosman et différencie l'ἐντελέχεια de l'ἐνέργεια, en partant de la signification littérale de l'ἐν-τελ-έχεια comme « se-posséder-dans-sa-fin, mais dans un sens tel que cette possession puisse être *origine* d'une *autre* entéléchie », de sorte que ce concept connote « la simultanéité possible entre entéléchie et puissance »[334]. On applique la distinction entre ἐντελέχεια et ἐνέργεια dans le cadre de notre analyse sur le désir, et on la thématise de façon un peu plus détaillée. Mais on a déjà souligné son efficacité lorsqu'il s'agit de comprendre le mouvement selon Aristote. Précisons qu'Aristote peut aussi prendre l'ἐντελέχεια et l'ἐνέργεια comme des notions équivalentes. À ce propos L. Couloubaritsis observe que « s'il est vrai que le second de ces termes peut parfois s'identifier au premier, l'inverse ne paraît pas si évident »[335]. Mais comment pourrait-on

---

[333] On résume ainsi, L.-A. Kosman, *op. cit.*, p. 46-50 et p. 56-58.

[334] L. Couloubaritsis, *op. cit.*, p. 276.

[335] *Ibid.*, p. 270. Il est à remarquer que F.-J. Gonzalez, en réponse à la forte distinction des deux notions, opérée par H., et qui vise en dernière instance à montrer que les Grecs comprenaient l'étant en termes de présence permanente, insiste particulièrement sur leur équivalence et part de la définition même du mouvement. Il relève notamment le passage de la *Phys.*, VIII, 5, 257b6-9 : « ἔτι διώρισται ὅτι κινεῖται τὸ κινητόν· τοῦτο δ' ἐστὶν δυνάμει κινούμενον, οὐκ ἐντελεχείᾳ, τὸ δὲ δυνάμει εἰς ἐντελέχειαν βαδίζει, ἔστιν δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής » — « De plus, on a déterminé que c'est le mobile qui est mû ; mais il est mû en puissance et non

substituer au terme ἐντελέχεια, qui figure dans la définition de l'âme, le terme ἐνέργεια, par exemple ? Autrement dit, bien que l'ἐντελέχεια puisse se substituer à l'ἐνέργεια, la réciproque n'est pas aussi vrai. Cette impossibilité ressort avec acuité lorsqu'il s'agit de la relation entre entéléchie première et entéléchie seconde. Il faut donc nuancer entre ἐντελέχεια et ἐνέργεια, et éviter d'assimiler l'ἐντελέχεια du mouvement à un état d'achèvement.

Quand on se penche sur l'herméneutique de la vie facticielle, pour l'examiner sous le prisme de l'analyse aristotélicienne du mouvement, telle que nous l'exposons ici, on se rend compte que Heidegger fait prévaloir la compréhension du mouvement comme activité continue. On arrive à deux constats.

On fait face à la dissension qui détermine l'existant. Inquiet de sa conservation, entraîné dans la dispersion (*Zerstreuung*) en vue de satisfaire son désir (*Sorge*) inassouvi révélateur d'un manque constant et d'une « privation » (*Darbung/ privatio, carentia*)[336], son mouvement même laisse apparaître la possibilité d'un « contre-mouvement » (*Gegenbewegung*) qui est le mouvement même de la pensée qui remplit. Comme le dit S. Jollivet : « La vie facticielle est ainsi marquée, en son ambivalence, par une double tendance : un mouvement excentrique, centrifuge, de décentrement à l'égard du cœur de la vie qu'est le monde du soi, en lequel réside le principe même de cohésion du mouvement vital et ce, au profit d'un déploiement facticiel dans le monde ambiant partagé ; un mouvement concentrique, ou centripète d'appropriation de la vie par elle-même d'autre part, mouvement de recentrement et découvrement de soi »[337].

On fait aussi face à la tension qui caractérise l'appropriation de la *Physique* d'Aristote par Heidegger. C. Sommer, se reportant au cours de 1921/22, remarque que par le terme « inquiétude » (*Unruhe*) Heidegger cerne le phénomène du mouvement. Et on a signalé plus haut, en note, qu'au début de la troisième partie du cours Heidegger, se référant au couple

---

en entéléchie ; or ce qui est en puissance va vers l'entéléchie, et le mouvement est l'entéléchie inachevée du mobile ». Avec l'équivalence ἐντελέχεια—ἐνέργεια, A. démentit l'interprétation que H. donne du mouvement, et qui réduit celui-ci à la permanence. Quant à l'étude de Gonzalez, on renvoie notamment à *op. cit.*, p. 25-46.

[336] Les traducteurs annotent : « Privation c'est ici *Darbung*, du verbe *darben*, que le dictionnaire des frères Grimm définit en ces termes : "vivre dans la pauvreté, être privé de, manquer », *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote*, p. 129 de la traduction.

[337] S. Jollivet, *op. cit.*, p. 120.

« repos — inquiétude » renvoyait rapidement au mouvement selon Aristote. C. Sommer explique : « Pour comprendre que *Un-ruhe* puisse servir de synonyme à *Bewegtheit*, il faut se rappeler également qu'Aristote définit la nature (*physis*) comme "principe de mouvement et de repos". Les étants du monde sublunaire ne sont ni toujours immobiles ni toujours mobiles, mais ils sont tantôt en repos, tantôt en mouvement. La *Bewegtheit*, comme être du mouvement (*Bewegung*), comprend tant le mouvement que le repos, celui-ci n'étant toujours qu'un repos "inquiet", un arrêt provisoire, car il est situé entre deux mouvements. Le repos n'est pas en contradiction avec le mouvement (comme le serait l'immobile), mais il en est le contraire (il est son absence, sa privation), il n'a de sens qu'à l'intérieur de la mobilité »[338].

Aristote oppose le mouvement et le repos à l'immobilité, en tant qu'absence absolue et permanente, *i. e.* en acte et en puissance, de mouvement. On examine cette problématique au Chapitre III, §9, à la lumière de la problématique du lieu commun et de la distinction entre mouvement par soi et mouvement par accident. Néanmoins, l'opposition du couple mouvement/repos à l'immobilité absolue ne relativise pas l'opposition entre le repos, qui est privation de mouvement, et le mouvement, qui est réalisation d'une capacité à titre de capacité. Le repos est un arrêt aussi bien vrai que provisoire, c'est pourquoi il est dans le temps et est mesuré par le temps. Il faut tenir compte du principe que pour Aristote il n'y a pas de mouvement au niveau de la catégorie du relatif (οὐδὲ δὴ τοῦ πρός τι)[339].

---

[338] C. Sommer, *op. cit.*, p. 4.

[339] Cf. *Phys.*, V, 2, 225b11-13. En III, 1, 200b28-32, A. précise que la structure du πρός τι regarde la relation entre le moteur (τὸ κινητικόν) et le mobile (τὸ κινητόν), ce qui implique la distinction nette des deux termes, autrement dit, une relativisation des rôles ne saurait y avoir lieu. Dans le « Handschrift zu §28 b » des *Grundbegriffe*, H. thématise la structure du πρός τι qu'il distingue des quatre catégories qui sont assujetties, en nous exprimant ainsi, au changement. H. écrit : « Den vier Kategorien οὐσία, ποιόν, ποσόν, τόπος entsprechen vier εἴδη der κίνησις : γένεσις — φθορά, ἀλλοίωσις, αὔξησις — φθίσις, φορά. Andere Bewegungsarten gibt es nicht. Die ausdrückliche Anführung des πρός τι in der ontologischen Vorbereitung der Bewegungsdefinition muß demnach einen anderen Sinn haben : nicht Vorzeichnung der Begegnisart der Welt bezüglich einer bestimmten Bewegungsweise, *sondern bezüglich jedes Seienden in Bewegung* », (p. 389-390, nous soulignons). En s'appuyant sur la structure du πρός τι, H. met en relief l'être-avec impliqué par tout mouvement. Il écrit : « Aristoteles schließt die Charakteristik des πρός τι, Hinweis auf Bezugsart, mit : καὶ ὅλως, "und im ganzen das, was bewegen kann, und das Bewegbare". Damit wird sichtbar : Das in Bewegung Seiende ist als Seiendes da im *Mitdasein* mit anderem, das Mitda bestimmt durch *Bezug* des einen auf das andere, des anderen auf das eine », (p. 392). H. exprime la relation entre le moteur et le mû en termes d'être l'un avec l'autre en tant qu'être ensemble, tout en

Aristote comprend et explique le mouvement en l'opposant au repos en tant que son contraire. S'il ne l'opposait pas, la même chose serait simultanément en repos et en mouvement, ce que Aristote n'accepte pas. Autrement dit, le repos n'est pas un degré de repos qui serait déterminé relativement à un degré de mouvement. Si bien que la même chose ne peut être simultanément ou sous le même rapport (οὐχ ἅμα δὲ ἢ οὐ κατὰ τὸ αὐτό) en repos et en mouvement. Et il est significatif qu'au livre III, chapitre 2, ainsi qu'au livre V, chapitre 2, de la *Physique*, il définit le repos en termes d'immobilité. Plus précisément, le repos est compris comme une espèce d'immobilité, au sens où il caractérise spécifiquement les étants doués de mouvement. Pour ces étants leur immobilité est provisoire, mais c'est une immobilité. L'immobilité s'avère être nécessaire pour Aristote, pour l'appréhension et la description du mouvement, en tant que celui-ci s'oppose à celle-là. On dirait que l'interdit de quelque chose comme un « mouvement selon la relation » est formulé pour prévenir la relativisation, et préserver ainsi la différence, aussi bien du mouvement et du repos que du moteur et du mobile dans un univers fini[340].

---

conservant la différence des termes mis en rapport en conformité avec la structure du πρός τι qui suppose la différence entre moteur et mû.

[340] Quant à la distinction entre mouvement et repos on a en vue *Phys*., III, 2, 202a3-5 : « κινεῖται δὲ καὶ τὸ κινοῦν ὥσπερ εἴρηται πᾶν, τὸ δυνάμει ὂν κινητόν, καὶ οὗ ἡ ἀκινησία ἠρεμία ἐστίν (ᾧ γὰρ ἡ κίνησις ὑπάρχει, τούτου ἡ ἀκινησία ἠρεμία) — « Comme nous avons dit, tout moteur est aussi mû, qui est mobile en puissance et dont l'immobilité est le repos (car le mouvement appartient à ce dont l'immobilité est le repos) » (trad. P. Pellegrin). En *Phys*., V, 2, 226b10-16, A. va jusqu'à distinguer entre ἀκίνητον ὅλως, δυσκίνητον et μὴ κινούμενον. Pour ce dernier il dit : « ὅπερ ἠρεμεῖν καλῶ τῶν ἀκινήτων μόνον. » Quant à la distinction entre moteur et mû on doit signaler que celle-ci ne recoupe pas celle entre repos et mouvement. Si le moteur est un étant naturel, il se meut lui-même, sans que son mouvement soit assimilé à celui de la chose qui est mue sous son effet, et sans que l'état de repos avant toute mise en contact soit assimilé à un état de mouvement. Un étant naturel est moteur quant à son rapport au mobile et mû quant à son rapport à soi. On a en vue *Phys*., III, 1, 201a19-27, que nous traduisons : « ἐπεὶ δ' ἔνια ταὐτὰ καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ ἐστίν, οὐχ ἅμα δὲ ἢ οὐ κατὰ τὸ αὐτό, ἀλλ' οἷον θερμὸν μὲν ἐντελεχείᾳ ψυχρὸν δὲ δυνάμει, πολλὰ ἤδη ποιήσει καὶ ποιήσεται ὑπ' ἀλλήλων· ἅπαν γὰρ ἔσται ἅμα ποιητικὸν καὶ παθητικόν. ὥστε καὶ τὸ κινοῦν φυσικῶς κινητόν· πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον κινεῖ κινούμενον καὶ αὐτό. δοκεῖ μὲν οὖν τισιν ἅπαν κινεῖσθαι τὸ κινοῦν, οὐ μὴν ἀλλὰ περὶ τούτου μὲν ἐξ ἄλλων ἔσται δῆλον ὅπως ἔχει (ἐστι γὰρ τι κινοῦν καὶ ἀκίνητον) » — « Puisque certaines choses sont les mêmes en puissance et en entéléchie, mais non pas simultanément ou bien non pas sous le même rapport, mais comme quelque chose qui, en entéléchie, est chaud, tandis qu'en puissance est froid, dès lors l'une fera à l'autre beaucoup et autant de choses qu'elle en subira. Car toute chose sera simultanément susceptible d'agir et de subir. En conséquence, ce qui meut naturellement sera aussi mobile. Car toute chose d'une telle qualité meut en étant

Il est étonnant que l'appropriation de la *Physique* d'Aristote par Heidegger se fasse selon deux directions. Ou bien elle mène à considérer l'étant naturel dont Aristote nous parle à titre de présence constante, chose inerte, ou bien elle donne lieu à la thématisation du phénomène du vivre, qui pourrait mener à l'idée même que le vivre ne se réalise que dans et par les vivants, chacun aussi unique que différent (*Mitdasein*). Cette dernière conséquence, sur le primat du vivant, découle de la lecture du cours du semestre de guerre 1919, professé par Heidegger. On se penche sur ce cours au Chapitre V.

Dans le cadre du cours de 1921/22 visant à une élaboration de la philosophie de la vie, Heidegger thématise le sens fondamental de la mobilité inhérente à la vie, qu'il désigne sous le nom de « ruinance » (*Ruinanz*), du verbe latin *ruo*, qui signifie « renverser ; écrouler et s'écrouler ». Ainsi, « ruinance » signifie la chute, l'écroulement, la ruine, et annonce la catégorie existentiale du « dévalement » (*Verfallen*), thématisée dans *Être et Temps*[341]. Heidegger formule la définition de la « ruinance » comme suit :

> « Elle est cette mouvementation de la vie factive qui "accomplit" — c'est-à-dire "est" — la vie factive *en elle*-même, *en tant qu'elle*-même, *pour elle*-même, *au-dehors d'elle*-même, et en tout cela à chaque fois *contre elle-même* (le sens d'être

---

mue elle-même. Il paraît alors à certains que tout moteur se meut, ce n'est pas le cas, mais ce qu'il en est à ce propos sera manifeste à partir d'autres discussions (car il y a quelque chose qui meut et est immobile). » Juste après, A. énonce la seconde définition du mouvement qui insiste sur l'altérité impliquée par la distinction entre le moteur, le mû et le mobile, c'est-à-dire par la possibilité du mouvement. Il dit : « ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος ⟨ἐντελέχεια⟩, ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργεῖ οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ' ᾗ κινητόν, κίνησίς ἐστιν » — « Et l'<entéléchie> de l'étant en puissance, quand étant en entéléchie il met en activité, non pas en tant que ce qu'il est lui-même, mais en tant que mobile, est un mouvement », (l. 201a27-29, trad. P. Pellegrin).

[341] Il faut néanmoins préciser que ce qui différencie l'analyse de l'être-jeté (*Geworfenheit*) d'*Être et Temps* de l'analyse de la ruinance des *Interpretations*, c'est que l'analyse de la ruinance, axée sur la vie, tient compte de la corporéité. Comme le dit de façon très caractéristique H. : « Pris dans son sens de rapport le plus ample, vivre, c'est se soucier du "pain quotidien". Cette expression est à entendre ici sans aucune restriction comme index formel. *"Privation"* (*privatio, carentia*) ou : *comment* fondamentalement s'articule le sens d'être du vivre — un *comment* qui est de l'ordre à la fois d'un accomplissement et d'un rapport » — « Leben ist im weitest gefaßten Bezugssinn : sorgen um das "tägliche Brot". Der letztere Ausdruck ist dabei ganz weit, formal-anzeigend zu verstehen. *"Darbung"* (*privatio, carentia*) ist das bezugs — und vollzugmäßige Grundwie des Seinssinnes von Leben », *GA* 61, p. 90.

du “est” n’étant pas encore déterminé) » (*GA* 61, p. 131)[342].

C. Sommer explique la définition en se reportant au *De Anima* ainsi qu’à la *Physique*, IV, 12. Il écrit : « Comprenons que cette définition indicative-formelle de la ruinance traduit le concept phénoménologique de la “nature” d’un étant vivant, de sa *physis* comme naissance et éclosion qui se meut d’elle-même hors d’elle-même, d’un corps naturel qui a en lui-même un principe de mouvement (et de repos). Ce qui est né doit croître, mûrir et dépérir par soi-même : l’être vivant porte en lui-même “contre” lui-même le principe de sa propre ruine, il est par nature voué à se corrompre et à déchoir. Naissance implique ruinance, c’est-à-dire une “course à la mort” : “Aussitôt sortis du sein de notre mère, nous commençons à mourir.” Le mouvement est ainsi spontanément “ruinant” et “extatique”, car il expose l’étant sublunaire au changement, au temps, à la destruction »[343]. Dans la *Physique*, IV, 12, Aristote met en relief le pouvoir destructeur du mouvement :

> « καὶ πάσχει <πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα, l. a28> δή τι ὑπὸ τοῦ χρόνου, καθάπερ καὶ λέγειν εἰώθαμεν ὅτι κατατήκει ὁ χρόνος, καὶ γηράσκει πάνθ’ ὑπὸ τοῦ χρόνου, καὶ ἐπιλανθάνεται διὰ τὸν χρόνον, ἀλλ’ οὐ μεμάθηκεν, οὐδὲ νέον γέγονεν οὐδὲ καλόν· φθορᾶς γὰρ αἴτιος καθ’ ἑαυτὸν μᾶλλον ὁ χρόνος· ἀριθμὸς γὰρ κινήσεως, ἡ δὲ κίνησις ἐξίστησιν τὸ ὑπάρχον. »
> « Et justement, toutes les choses qui sont dans le temps subissent quelque chose sous l’effet du temps, comme nous avons l’habitude de dire que le temps consume, que tout vieillit du fait du temps et que l’on oublie à cause du temps, et non qu’il a fait apprendre et qu’il rend jeune et beau. Car par lui-même le temps est plutôt responsable de corruption, car il est nombre d’un mouvement, et le mouvement

[342] *GA* 61, p. 131 : « Die Bewegtheit des faktischen Lebens, die das faktische Leben *in ihm* selbst *als es* selbst *für sich* selbst *aus sich hinaus* und in all dem *gegen sich selbst* “vollzieht”, d. h. “ist”. (Seinssinn des “ist” noch nicht bestimmt). »

[343] C. Sommer, *op. cit.*, p. 23. L’auteur se reporte à : *De an.*, III, 12, 434a24-25 et II, 1, 412a14. La citation est tirée de : Luther, *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883, reprint Graz, Böhlau, 1964, p. 42, 146 ; traduction *Œuvres*, Labor et Fides, 1957, XVII, 173. Dans son étude, C. Sommer met également en relief les origines luthériennes du questionnement de H.

renverse ce qui existe » (*Phys*., IV, 12, 221a30-b3, trad. P. Pellegrin)[344].

En lisant ce texte d'Aristote on aurait pu penser qu'il attribue au temps un pouvoir causal, lequel devrait plutôt caractériser le mouvement affectant immédiatement son porteur. Autrement dit, comment un nombre pourrait-il être cause de destruction ? Il faut tenir compte du fait que ce texte se situe juste après l'analogie entre l'enveloppement par le temps et l'enveloppement par le lieu, où Aristote précise que, dans la mesure où le temps est un nombre, on peut saisir un temps qui excède tout ce qui est dans le temps (l. 221a26-30). L'excédentarité du temps comme nombre permet de différencier l'enveloppement par le temps de l'enveloppement par le lieu. On s'est reporté à ce dernier texte au §7, partie d, ainsi que lors de la lecture de l'extrait (1), unité d'examen (ii), et on a compris la possibilité de saisir (ληφθήσεται) un temps excédant à la lumière de la périodicité d'un mouvement. Or dans ce contexte, où être dans le temps est comme être dans un nombre (ὡς ἐν ἀριθμῷ τὸ ἐν χρόνῳ, l. a26), Aristote doit signaler, comme un cas particulier, l'opinion commune (εἰώθαμεν) selon laquelle le temps est cause de corruption. Comme on l'a vu à la précédente unité d'examen, Aristote finira par rejeter cette opinion en affirmant au chapitre 13 : ἐκστατικὸν γὰρ ἡ μεταβολὴ καθ' αὑτήν (l. 222b21). Notre tendance naturelle à imputer au temps le déclin du vivant, sa déchéance, est justifiée, car (γὰρ) le temps en tant que le nombre du mouvement en est inséparable, comme Aristote le suggère à la fin du texte cité ci-dessus. Toujours est-il que c'est le mouvement qui renverse ce qui existe. Le temps se révèle être ce par quoi le mouvement est connu, la forme du mouvement qui le délimite, le nombre expressif de l'endurance du vivant, porteur du mouvement qui l'use.

En appliquant la définition du temps comme nombre, formulée au chapitre 11, aux deux problématiques qui structurent le chapitre 12, celle de la mesure du mouvement et celle de l'être dans le temps, nous visons à montrer la cohérence de la théorie aristotélicienne du temps. En montrant cette cohérence on ne peut que revenir à cette donnée première, qui est la primauté du mouvement. À travers la lecture du cours de 1921/22 on observe que Heidegger à travers

[344] On modifie légèrement le début de la traduction de P. Pellegrin (« elles subissent donc aussi quelque chose par le temps »), pour rendre le καὶ δή par « et justement » suivant Bizos qui note à propos de cette liaison qu'elle « annonce un fait particulier », *Syntaxe grecque*, Paris, Vuilbert, 2010, p. 231. On aime la traduction de ἐξίστησιν par « renverser » qui fait penser à la « ruinance ». Il est remarquable que les traducteurs des *Interprétations* pensent au « *retombement* que nous rencontrons souvent sous la plume de Charles Ferdinand Ramuz : "Retombement : notre vie en est faite" », p. 180 de la traduction. Citation tirée de : « Moment », *Articles et Chroniques*, t. 2, *Œuvres complètes*, t. XII, Genève, Slatkine, 2012, p. 61.

l'analyse du mouvement en tant que manifestation de la vie vise à mettre en relief un « contre-mouvement » mais qui ne va pas à l'encontre de la vie. Le « contre-mouvement » est inhérent dans sa possibilité et sa nécessité à la vie elle-même, il est le mouvement de la philosophie. L'élaboration de la philosophie de la vie est le « contre-mouvement », au sens où « la philosophie est ce qui, en propre, chaque fois répète la vie, la re-prend chaque fois à nouveau, et du même coup remet la vie à contrepente du dévalement » (p. 80). C'est dans ce contexte précis, en partant de la ré-pétition de la philosophie en tant que le mode par excellence du vivre, que Heidegger fait le pas décisif par rapport à Aristote et met en relief la primauté du temps. Le temps, désigné comme καιρός, caractérise le vivre qui survient selon des modes différents et est constitutif de son sens en l'exprimant. Heidegger écrit :

> « "Temps" ne doit pas s'entendre ici comme cadre où dimension d'une mise en ordre, ni non plus comme ce caractère (spécifiquement formel) susceptible de mettre en interconnexion des événements qui relèvent de l'Histoire ; le "temps" est bien plutôt *l'allure spécifique de la mouvementation* (son *comment*), au sens d'un caractère qui ne rend pas seulement possible la mouvementation en la libérant de l'intérieur, mais qui contribue en même temps à la constituer, étant donné qu'il la met en mouvement de manière aussi autonome que factive » (*GA* 61, p. 139)[345].

La question du *comment*, de la manière d'être du mouvement, fait revenir à l'esprit, l'aporie sur la manière d'être du temps qui introduit l'interprétation du concept de temps selon Aristote dans le cadre des *Grundprobleme* : « Wie *und* Wo *ist die Zeit* ? ». Pour Aristote, le temps en tant que forme s'ancre dans le mouvement. Pour Heidegger, le temps en tant que condition de possibilité du vivre s'ancre dans le vivant. Nous ne pensons pas que les deux théories sur le temps sont aussi éloignées l'une de l'autre. Le mouvement est pour Aristote la manifestation de la vie et ne sont dans le temps que les étants doués de mouvement. Mais le temps-forme-nombre qui est pour nous une découverte est pour Heidegger une réduction, un nivellement. Heidegger relève le défi quand il dit que « le "temps" est *l'allure spécifique de la*

[345] *GA* 61, p. 139 : « *"Zeit"* hier verstanden weder als Ordnungsrahmen, Ordnungdimension, noch als (spezifisch formaler) Charakter geschichtlicher Ereigniszusammenhänge, sondern als spezifisches *Wie der Bewegtheit* im Sinne eines die Bewegtheit nicht nur ermöglichenden, innerhalb ihrer zulassenden, sondern sie mitausmachenden, als selbstständig faktisch bewegenden Charakters. »

mouvementation », parce qu'il entend répondre au problème que le temps est présupposé par la vie. Et la philosophie, en tant que « comment » de la vie, est précédée, nécessairement conditionnée, par le temps. Son caractère est *kaïrologique* au sens où elle a un rapport déterminé au temps, si bien qu'elle vise à tirer au clair le « comment » du temps. La description du rapport, ou plutôt d'une modalité du rapport de la philosophie au temps qui est le sien, nous pensons pouvoir l'entrevoir dans ce texte mis entre crochets, situé juste après le texte cité ci-dessus. Heidegger écrit :

> « [Le kaïrologique — c'est du "temps". Être paisiblement assis, pouvoir attendre, autrement dit "donner du temps", au sein du monde et de son Histoire. La vie factive *a son propre temps* ; "temps", ce qu'elle garde en confiance, qu'elle peut "avoir" en différentes guises ; garder en attente, mettre à l'abri. "Comment j'ai le temps" [...]] » (*GA* 61, p. 139)[346].

Nous concluons l'unité d'examen (ii) avec ce texte. On signale que l'enquête sur le temps, réalisée comme enquête sur les caractères *kaïrologiques* du vivre, n'est pas encore mise en relation avec l'enquête sur l'être comme tel. À la fin de sa définition de la ruinance Heidegger ajoute la phrase incise : « (le sens d'être du "est" n'étant pas encore déterminé) ». F. Jaran se penche sur le cours du semestre d'été 1923, *Herméneutique de la facticité*, et observe que l'intérêt de Heidegger à cette époque porte sur « la compréhension de soi de l'existence humaine (*das menschliche Dasein*) ». Il écrit : « Même si Heidegger a pu écrire que la question de l'être s'était présentée à lui comme problème dès la rencontre, en 1907, avec le texte de Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* [...], la publication de la *Gesamtausgabe* a dévoilé un portrait quelque peu différent de l'apparition de la question. Il semble en effet que la question *du sens de l'être* n'apparaisse comme *le problème fondamental de la philosophie* qu'à partir du semestre d'hiver 1924-1925 alors que Heidegger donne un cours sur le *Sophiste* de Platon (*GA* 19) [...] Le cours de l'été 1923 dont il est ici question évoque bel et bien le problème du sens de l'être — la question de l'ontologie (§1) — mais le subordonne au problème plus fondamental qui est celui de l'être de l'homme [...] La question ontologique du sens de l'être a donc sa raison d'être, mais elle reste assujettie aux

[346] *GA* 61, p. 139 : « [Das Kairologische — "Zeit". Still sitzen, warten können, d. h. "Zeit geben", in der Welt und ihrer Geschichte. Das faktische Leben *hat seine Zeit* ; "Zeit", was ihm anvertraut ist, die es verschieden "haben" kann : Behalten in Erwartung, Verwahrung. "Wie ich die Zeit habe" […]]. »

questions de l'herméneutique de la facticité (*GA* 63, p. 2-3) »[347].

Aussi, on ne peut pas s'empêcher de remarquer que la primauté que Heidegger assigne au temps en tant que présupposé par la vie et en conséquence par le mouvement va tout à fait dans le sens des recherches sur le temps de la science physique de son époque, étant donné que le temps intervient dans la description du mouvement en tant que sa condition préalable. Nous saisissons ainsi la portée, et par là même les limites, de la réflexion aristotélicienne sur le temps. Mais nous insistons. Celui qui a posé les fondements pour l'étude du mouvement aussi bien que du possible, parce qu'il s'est mis à étudier la nature qui réside dans l'étant (ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις ἀεί, l. 192b34), est Aristote. J. Patočka, dans son texte « Phénoménologie et ontologie du mouvement », thématise la différence entre la conception aristotélicienne du mouvement et celle de la physique moderne. Sa description permet également de différencier le mouvement aristotélicien de la mobilité inquiète de la vie facticielle. Il écrit : « Le mouvement aristotélicien est foncièrement différent de celui des sciences modernes de la nature, ne serait-ce que par cette intention précisément. Il est un mouvement ontologique : 1° en ce sens qu'il est ce qui relie le déterminé et ses déterminations (le mouvement est ce qui amène la *présence* de la détermination dans le déterminé [...]) ; 2° qu'il *est la réalisation* d'une déterminité plus grande ; 3° qu'il est la manière dont un être fini, qui ne peut exister *pleinement*, peut néanmoins atteindre une existence *maximale* »[348].

Finalement, en travaillant sur Heidegger à l'aide de l'appareil conceptuel d'Aristote, on aboutit à un résultat analogue à celui de M. Roubach quand il lit Heidegger à travers le prisme des mathématiques. En effet, M. Roubach examine la thèse selon laquelle le temps infini présuppose le temps originaire fini à la lumière du lien entre le dénombrement et la finitude. Il rapproche la thèse heideggérienne de l'intuitionisme de Brouwer qui a introduit la notion de « suites de choix libres » (*lawless*), dont chaque membre est choisi indépendamment des autres — par exemple (8, 1, 92, 6...) —, pour obtenir un continu inexhaustible et non atomique. L'auteur discerne que : « Both Heidegger and Brouwer are seeking to delineate a limit where there is no possibility of characterizing it from outside, that is both require an immanent notion

[347] F. Jaran, « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du *Dasein* comme source d'une *metaphysica naturalis* », in : *Les études philosophiques*, n°1, *Heidegger, du Nous au Geist*, janvier 2006, p. 50 et p. 50-51, note 4.

[348] J. Patočka, *Papiers Phénoménologiques*, texte établi et traduit de l'allemand et du tchèque par E. Abrams, Grenoble, J. Millon, 1995, p. 30.

of limit »[349]. À la fin de son analyse il se reporte à O. Becker, élève de Husserl et de Heidegger, auteur de l'ouvrage *Mathematische Existenz*, qui apparut initialement dans le même volume du *Jahrbuch* que *Sein und Zeit*. Becker entend examiner le débat entre intuitionisme et formalisme à travers le prisme de l'ontologie heideggérienne et défend la thèse selon laquelle l'intuitionisme, d'un point de vue heideggérien, est la position juste. M. Roubach est d'accord avec Becker jusqu'à un certain point : « Becker maintains, in line with the Heideggerian view, that mathematics can be grounded in fundamental ontology, but, as I have argued, in some sense the reverse is true : it is thanks to the mathematics of Brouwer's intuitionism that we can better understand the claims of *Being and Time* »[350]. Nous avons le même sentiment. En vertu de l'appareil conceptuel d'Aristote, nous pouvons mieux saisir le sens de la recherche de Heidegger sur le temps.

(iii) Le mouvement en direction du meilleur

Nous pouvons reprendre notre lecture de la leçon sur le temps sous un jour nouveau. Nous pourrons répondre à la question « Qui est-ce qui nombre ? », dit d'une autre façon, « Qui est l'horloge ? », ou encore, qui donne au temps sa direction et son sens et détermine l'ordre hiérarchique de son nombre de telle sorte qu'il soit irréversible ? On atteint avec l'extrait (4) le point culminant de notre étude sur le temps avec l'obtention de ce double résultat. Le temps-nombre est la forme du mouvement. Le temps-nombre est l'expression mathématique, ou plutôt mathématisée, de l'endurance du corps-porteur du mouvement. Pour s'assurer que ce résultat est juste on doit chercher des confirmations à l'intérieur de la physique aristotélicienne. Ces confirmations permettront de tirer au clair le fondement du dénombrement. On n'ira pas très loin. La réponse est là, dans le livre II, chapitre 2, de la *Physique*. Un texte parallèle se trouve dans le traité, *De la génération et la corruption*, livre II, chapitre 10. Ce traité constitue la clef de voûte de la cosmologie aristotélicienne et complète l'analytique du devenir amorcée avec la *Physique*. Le chapitre 10 nous donnera des informations sur la mesure du temps, sur le mouvement circulaire et sur la finalité naturelle. Nous conclurons la présente unité d'examen avec quelques considérations sur l'interprétation de la notion de puissance, mise en œuvre par Heidegger dans le cadre de son cours du semestre d'été 1931 sur la *Métaphysique* Θ, 1-3, et

[349] M. Roubach, *op. cit.*, p. 68.

[350] *Ibid.*, p. 71.

qui nuance considérablement son interprétation du mouvement aristotélicien d'après le cours de 1924.

1) *Physique*, II, 2, 194a28-33

Partons de la *Physique*. Aristote dit :

« ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα (ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος, τοῦτο ⟨τὸ⟩ ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα· διὸ καὶ ὁ ποιητὴς γελοίως προήχθη εἰπεῖν "ἔχει τελευτήν, ἧσπερ οὕνεκ' ἐγένετο"· βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον)· »
« Or la nature est un but et un ce en vue de quoi. (En effet, pour ce qui, étant soumis à un mouvement continu, a un certain but pour ce mouvement, ce <but> est le terme extrême et le ce en vue de quoi. C'est aussi pourquoi le poète a été ridicule d'aller jusqu'à dire : "il est en possession du terme pour lequel il était né". En effet, tout terme extrême ne prétend pas être un but, c'est seulement l'<extrême> qui est le meilleur) » (*Phys*., II, 2, 194a28-33, trad. P. Pellegrin).

Ces propos permettent de tirer au clair le fondement ou, quitte à commettre un cercle en pensant au *Timée*, l'origine du temps, et donnent une première réponse à la question de l'irréversibilité temporelle selon Aristote. L'origine du temps est la nature qui est le principe et la fin du mouvement et est possédée par le substrat que le mouvement réclame[351]. En définissant la nature comme fin, Aristote met en évidence la continuité du mouvement en tant que condition de son unité et en tant que révélatrice de sa fin. Car le porteur du mouvement, aussi longtemps qu'il se meut, possède cette fin en puissance. Aristote peut ensuite mettre en évidence la continuité de la vie du porteur en la rapportant à une fin une. Il exclut la mort comme fin du mouvement et de la vie, car la fin est la nature. Finalement, il identifie la nature à ce qui est le meilleur. La référence au dire du poète implique un glissement quant à ce qui est désigné sous le terme de mouvement. Aristote ne parle pas dans cette phrase incise d'un mouvement délimité ayant une fin déterminée et auquel se succéderait un autre mouvement ayant sa fin propre, les deux mouvements ayant le même porteur. Il parle de la continuité et de l'unité de la vie du

[351] On pense à la phrase de la *Phys*., II, 1, 192b13-14 : « τούτων <τῶν ὄντων φύσει> μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως. »

même porteur orienté vers la nature et le meilleur.

La compréhension de la nature, à la fois, comme principe immanent de changement du vivant et comme fin, met en évidence l'hétérogénéité qui détermine le déploiement du changement allant d'un opposé à l'autre, et qu'Aristote exprime en termes de différence entre privation et réalisation. On a signalé en note à l'Intermède (III) que Heidegger dans son commentaire comprend la nature comme origine et pouvoir qui donne naissance au changement et pousse le mû en direction de soi, parce qu'elle ne le quitte pas. Heidegger lit les lignes 192b13-14 : « De cela, à dire vrai / qui, venant à partir de la φύσις, est *ce* que c'est et *comment* c'est /, chacun a en lui-même pouvoir originaire [ἀρχή] sur la mobilité et l'arrêt [repos] »[352].

On peut dire, en lisant la *Physique*, II, 2, que le changement rend manifeste la réappropriation renouvelée de la nature qui se réalise dans et par le vivant se dirigeant vers le meilleur comme son possible qui réside en lui-même et le pousse à aller au-devant de soi. Il s'ensuit que la direction inhérente au changement implique la succession et ainsi l'écart et ainsi l'hétérogénéité et la différence. Or, le temps-nombre irréversible exprime l'endurance du vivant qui résiste au déclin pour autant qu'il avance en direction du meilleur en soi. Pour donner une idée claire de ce que nous désignons par le mot « endurance », il faut penser à l'image du coureur, l'athlète de course à pied, — d'un autre côté, les Péripatéticiens ne couraient pas. Cette image illustre l'irréversibilité temporelle, la continuité, le possible en entéléchie et sa finalité.

Aussi, l'endurance caractérise tout étant naturel. Car tout étant naturel est doué de la capacité de résister à l'usure des forces que sa matière enveloppe. S'il s'agit d'un étant animé (ἔμψυχον), celui-ci endure la fatigue accumulée par la continuité de l'effort. S'il s'agit d'un étant inanimé (ἄψυχον), celui-ci résiste à l'usage prolongé qu'en fait l'étant animé. En pensant au texte de la *Physique*, III, 1, l. 201a19-27, que nous avons traduit et inséré en note plus haut, on peut dire que l'endurance implique la co-originarité, — en évitant le mot « simultanéité » —, ou la *symphyse*, — en songeant à la *Métaphysique*, Δ, 4 —, de l'action et de la passion, du faire et du subir. Et nous distinguons l'endurance de la permanence ou de la persistance, pour autant qu'elles désignent l'état d'immobilité qui perdure, parce que l'endurance comprend aussi bien l'exercice que le repos en tant qu'immobilité provisoire. Ainsi, tout étant naturel qui endure et résiste est dans le temps au sens où « il y a un temps déterminé quand cet étant existe », ou encore au sens où « il y a un nombre qui lui appartient », de sorte que « son existence est

[352] *GA* 9, p. 246 : « Von diesem nämlich / das aus der *φύσις* her ist, *was* es ist und *wie* es ist / hat ein Jegliches in ihm selbst die ausgängliche Verfügung (*ἀρχή*) über die Bewegtheit und den Stillstand (Ruhe) » ; trad., p. 496.

mesurée par le nombre dans lequel il est »[353]. La conclusion de la « Description phénoménologique du mouvement local de Coriscos », de l'extrait (1), unité d'examen (ii), annonce notre développement actuel sur l'endurance du porteur du mouvement et sur le temps en tant que son expression mathématique.

Le texte de la *Physique*, II, 2, nous a permis de mettre en évidence l'irréversibilité temporelle comprise en termes d'endurance du vivant à l'égard du meilleur en lui à venir. Mais le texte ne nous permet pas d'établir, ni la manière d'exister du temps en tant que forme-nombre, ni son universalité en tant que fondée sur la primauté d'un mouvement déterminé. Pour ce faire, nous devons nous tourner vers le traité *De la génération et la corruption*.

2) *De la génération* et *la corruption*, II, 10

On consulte le chapitre 10 du livre II parce qu'il contient des considérations sur le temps qui permettent de mieux comprendre la leçon de la *Physique*. D'un certain point de vue, ce texte se situe au prolongement de la leçon. Car il précise que l'alternance des générations et des corruptions se produit en vertu de la continuité et la perpétuité du mouvement selon l'écliptique. Le temps alors, compris comme temps de la gestation, est désigné par un nombre, et correspond à une division de la période totale des gestations. Dans ce contexte, Aristote insère une remarque concise sur la finalité naturelle, mais pratiquement parallèle à celle de la *Physique*, II, 2. Par ailleurs, la remarque de la *Physique* a été aussi concise, voire même encore plus. Mais la *Physique* parlait de l'individu, du vivant pris dans son unicité, tandis que nous, on cherche à établir l'universalité de l'irréversibilité du nombre du temps. Or le chapitre 10 du traité confirme, aussi bien qu'il reprécise, les thèses de la *Physique* sur la fondation du mouvement et du temps. Nous allons ainsi lire trois extraits en vue de montrer que selon Aristote l'universalité de l'irréversibilité du nombre du temps se fonde sur la finalité naturelle orientée vers le meilleur.

Aristote travaille sur la révolution du soleil qui est le principe générateur (τὸ γεννητικόν, l. 336a18), et dont le rapprochement et l'éloignement de la terre produit les variations de chaleur et l'alternance des saisons. De sorte que par le rapprochement le principe engendre, tandis que

[353] On lit *Phys.*, IV, 12, l. 221a24-25 : « ἐκεῖνο δ' ἀνάγκη παρακολουθεῖν, καὶ *τῷ ὄντι ἐν χρόνῳ εἶναί τινα χρόνον ὅτε κἀκεῖνο ἔστιν*. » Et l. 221b14-16 : « τὸ δ' εἶναι ἐν ἀριθμῷ ἐστιν τὸ εἶναί τινα ἀριθμὸν τοῦ πράγματος, καὶ μετρεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῦ τῷ ἀριθμῷ ἐν ᾧ ἐστιν, *ὥστ' εἰ ἐν χρόνῳ, ὑπὸ χρόνου* » (nous soulignons).

par l'éloignement il corrompt. La révolution selon l'écliptique explique la continuité et l'alternance des générations et des corruptions. Ici Aristote ajoute :

> « Διὸ καὶ οἱ χρόνοι καὶ οἱ βίοι ἑκάστων ἀριθμὸν ἔχουσι καὶ τοῦτῳ διορίζονται· πάντων γάρ ἐστι τάξις, καὶ πᾶς χρόνος καὶ βίος μετρεῖται περιόδῳ, πλὴν οὐ τῇ αὐτῇ πάντες, ἀλλ' οἱ μὲν ἐλάττονι οἱ δὲ πλείονι· τοῖς μὲν γὰρ ἐνιαυτός, τοῖς δὲ μείζων, τοῖς δὲ ἐλάττων ἡ περίοδός ἐστι, τὸ μέτρον. »
> « C'est la raison pour laquelle la durée et la vie de chaque être possèdent un nombre qui le définit. Il y a en effet un ordre pour toute chose, et toute durée, toute vie, sont mesurées par un cycle, à ceci près que, différent pour chaque être, le cycle est ici plus court et là plus long : si, pour certains êtres, le cycle, leur mesure, est d'une année, il est dans certains cas plus long, dans d'autres plus bref » (*Gén. Corr.*, II, 10, 336b11-15, trad. M. Rashed)[354].

Le texte présente deux difficultés. D'une part, au début Aristote considère la mesure du temps et de la vie du vivant, mais ensuite il doit se référer à la mesure du temps de la gestation. M. Rashed renvoie à la *Génération des animaux*, IV, 10, 777a31-b16, où est précisé que les périodes de gestation sont proportionnelles aux périodes de vie. Il signale également qu'en 777b16-18, Aristote distingue « les durées des gestations, des générations et des vies » (οἱ χρόνοι καὶ τῶν κυήσεων καὶ τῶν γενέσεων καὶ τῶν βίων), qui « tendent dans le cours normal des choses, à être mesurées par des cycles » (μετρεῖσθαι βούλονται κατὰ φύσιν περιόδοις)[355]. D'autre part, il est difficile de comprendre l'alternance périodique des générations et des corruptions, si l'on considère que les périodes de gestation de diverses espèces ne sont pas égales et qu'en plus Aristote admet que la génération d'un vivant est la corruption d'un autre (cf. *GC*, I, 3, 318a23-25). Quoi qu'il en soit, le texte, notamment la première phrase, rappelle immédiatement la problématique de l'être dans le temps de la leçon. Le temps est alors compris comme le nombre qu'une vie possède, déterminé par rapport à un mouvement uniforme et ininterrompu, susceptible de division homogène.

Revenons au traité. En parlant des périodes de vie et de gestation, Aristote précise qu'une

---

[354] *Aristote. De la génération et la corruption*, texte établi et traduit par M. Rashed, Paris, Les belles lettres, 2005.

[355] *Ibid.*, p. 78, note 1, et p. 74, note 10.

corruption peut se produire en une période plus brève (ἐν ἐλλάτονι φθείρεσθαι, l. 336b20), de même qu'il y a des générations plus ou moins rapides (τὰς μὲν θᾶττον τὰς δὲ βραδυτέρας, l. b23), car « la matière est irrégulière et non point partout identique à soi » (ἀνωμάλου γὰρ οὔσης τῆς ὕλης καὶ οὐ πανταχοῦ τῆς αὐτῆς, l. b21-22). Mais il insiste que « la génération et la corruption seront continues et elles ne s'interrompront jamais » (ἀεὶ δ', ὥσπερ εἴρηται, συνεχὴς ἔσται ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά, καὶ οὐδέποτε ὑπολείψει, l. b25-26). Et aussitôt après il parlera de la finalité de la nature :

> « ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι (τὸ δ' εἶναι ποσαχῶς λέγομεν, ἐν ἄλλοις εἴρηται), τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ ἄν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν. τούτου δ' αἴτιον, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, ἡ κύκλῳ φορά· μόνη γὰρ συνεχής. »
>
> « Car puisque pour toutes choses, nous disons que c'est toujours le meilleur que "désire" la nature, qu'*être* est meilleur que *ne pas être* (en combien de sens nous disons *être*, on l'a expliqué ailleurs) et qu'il est impossible que l'*être* appartienne à la totalité des choses du fait de leur position éloignée du principe, c'est de la façon qui restait que le dieu a assuré la complétude du Tout, rendant la génération perpétuelle. C'est ainsi que peut se réaliser au plus haut point la concaténation de l'*être*, du fait de l'extrême affinité qu'entretiennent avec l'essence le devenir et la génération perpétuels. La cause en est, on l'a souvent dit, le déplacement circulaire, car c'est le seul déplacement continu » (*Gén. Corr.*, II, 10, 336b27-337a1).

Le texte est riche de sens. D'autant plus qu'il est situé juste après la référence à l'irrégularité de la matière qui cause des anomalies au niveau du cycle de la vie. Il s'agit du seul passage du traité consacré à la cause finale et nous souhaitons proposer une nouvelle lecture[356].

---

[356] On tient compte des premiers commentaires : Ioannis Philoponi, *In Aristotelis libros De Generatione et Corruptione Commentaria*, *CAG* XIV, II, éd. H. Vitelli, 1897, 296. 11-298. 8 ; Averroes, *On Aristotle's De Generatione et Corruptione*. Middle Commentary and Epitome. translation, notes and introduction by S. Kurland, The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1958, p. 103-104.

En le lisant, après notre analyse sur l'endurance, on ne peut que constater l'optimisme aristotélicien. Le texte attire notre attention non seulement parce qu'Aristote met en relief le meilleur comme la fin que la nature vise, mais aussi parce que : a) il emploie le mot « ὀρέγεσθαι » pour exprimer l'acte de la nature qui vise le meilleur, b) il se réfère à la plurivocité de l'être, c) il emploie le mot « ἐνδελεχῆ » pour caractériser la succession des générations, d) il considère la concaténation de l'être à la lumière de la continuité du devenir, e) il met en évidence la cause efficiente, c'est-dire le mouvement circulaire dont le principe est la nature, f) il nous fait comprendre que la cause efficiente et la cause finale coïncident et se réalisent dans la nature désirante.

À propos du mot ὀρέγεσθαι (l. 336b28), M. Rashed renvoie à la doctrine du désir de la *Métaphysique*, Λ, 7, en particulier aux lignes 1072a26-30. Mais on peut aussi comprendre ce mot à la lumière de l'étude du désir comme le moteur mû de l'action du *De Anima*, III, 10. Car le désir du meilleur selon le *GC* est le désir d'exister, puisque, « être est meilleur que ne pas être » (βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι, l. b28), et que le désir d'exister est inhérent à tout étant naturel (ἐν ἅπασιν, l. b27). Aussi, d'après le *De Anima*, le désir d'exister s'exprime chez l'homme comme désir du bien réel (τὸ ἀγαθόν). Ainsi, ce traité parle du désir chez tous les étants naturels, tout en tenant compte du rôle de l'imagination qui revêt le caractère délibératif (βουλευτική) et guide le désir proprement humain en faisant apparaître le bien comme sa fin[357].

La pluralité de manières d'être se reflète dans le langage, de sorte que le mot « être » n'est pas univoque (τὸ δ' εἶναι ποσαχῶς λέγομεν, ἐν ἄλλοις εἴρηται, l. b29). Aristote précise l'incise, mais il admet que, « il est impossible que l'être appartienne à la totalité des choses du fait de leur position éloignée du principe » (τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, l. b30). Cette acception paraît contredire celle d'avant, que la nature désirant d'exister réside dans toutes les choses. Mais il se peut aussi qu'Aristote veuille dire que ce n'est pas la même chose de désirer exister (ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, b27-28), que d'exister.

---

[357] Il faut remarquer un certain changement de vocabulaire de la part d'A. Pour désigner la fin de la nature désirante, dans ce texte du *GC* A. dit τὸ βέλτιον, dans la *Physique* il dit τὸ βέλτιστον, dans le *De Anima* il dit τὸ ἀγαθόν. Τὸ βέλτιον et τὸ βέλτιστον sont respectivement le comparatif et le superlatif de τὸ ἀγαθόν. Dans la *Mét.*, Λ, 7, l. 1072a27-28 A. dit : « ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. » Le rapport entre ἀγαθόν-βέλτιον-βέλτιστον n'est pas le même, grammaticalement, que celui entre ἀγαθόν et καλόν qui sont deux adjectifs positifs distincts. Cette modification du vocabulaire permettrait de rapprocher le *GC*, la *Physique* et le *De Anima*, en les différenciant du Λ.

Philopon comprend l'impossibilité de l'existence, ou plutôt la possibilité de pallier l'impossibilité, en distinguant deux sens de l'être, selon le nombre et selon l'espèce. Les corps célestes qui demeurent inchangés préservent leur identité numérique. Les vivants mortels tendent vers l'immortalité des corps célestes à travers la transmission de leur identité spécifique qu'ils rendent ainsi immortelle[358]. La succession des générations s'apparente à l'immortalité des corps célestes et à la perpétuité de leur mouvement. On peut conjecturer que le besoin de conserver la continuité incessante de la vie dans le monde sublunaire explique l'empiètement temporel des générations sur les corruptions ainsi que la difficulté à laquelle est confronté Aristote à distinguer nettement entre périodes de génération et périodes de corruption, comme on l'a vu plus haut. Ce besoin peut aussi expliquer la thèse de la *Physique* que l'on ne pourra jamais saisir ni une limite du mouvement ni un maintenant, comme premiers. Mais le besoin de conserver la perpétuation de la vie ne peut pas expliquer son impossibilité pour certains étants (τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν, l. b30), malgré le désir de la nature qui réside dans tout étant.

Parmi les études modernes on repère celle de J. Owens qui se reporte au texte du *GC*, dans le cadre de son analyse sur la première substance (*« primary Entity »*), qui, en tant que forme séparée et cause d'être, est la cause finale des substances sensibles (*sensible Entity*), qui imitent sa permanence par leur activité continue[359]. À propos du *GC* il écrit : « This text presupposes that Being is separated from sensible things. It is impossible for Being in the sense of "the better" to be present in the corruptible and indefinitely numerous things of the sublunar world. But Being is derived to them through the desire that causes them to imitate, as best they can,

---

[358] On paraphrase P., *De gen. corr.*, 297. 6-10 : « Τὸ εἶναι διττῶς λέγεται, ἢ τῷ εἴδει ἢ τῷ ἀριθμῷ. ἕκαστον γὰρ εἶναι λέγεται ἢ τῷ εἶδος αὐτοῦ φυλάττεσθαι ἢ τῷ τὸν ἀριθμόν· τὰ μὲν γὰρ οὐράνια λέγεται εἶναι τῷ κατ' ἀριθμὸν μένειν τὰ αὐτά, τὰ δὲ γενητὰ καὶ φθαρτὰ κατ' εἶδος ἔχει τὸ ἀεὶ εἶναι. » On doit signaler que l'on fait particulièrement attention à notre emploi du mot « être » en tant que mot à plusieurs sens. Cf. *Mét.*, Δ, 7 ; E, 2, 1026a33-b4 ; Z, 1, 1028a10-15 ; Θ, 1, 1045b32-35 ; Θ, 10, 1051a34-b3.

[359] Owens comprend que l'être des substances sensibles dérive de la substance séparée en tant qu'être par excellence et reconnaît des degrés d'être conformément au degré d'imitation de la permanence de la substance séparée. Il définit la substance séparée : « Separate *form* is *Being* and is *universal* to all Beings. It is the *cause* of Being, it is the Entity to all, by way of final causality. Because it is the highest type of reality it is the most universal. Yet like any form, it is *actually* individual, and not abstract », *The doctrine of being in the aristotelian « Metaphysics »*, Toronto, Canada, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, second edition revised, 1963, p. 463-464.

the permanence of the first principle. The perpetuity of generation, caused by the circular motion of the Heavens, most closely approximates Entity (Being*ness*, the nature of Being), and the other sensible things imitate this circular motion as best they can, and for the same reason, namely to attain Being in the only way possible to them. Sensible things are Being only insofar as they imitate Being through their continuous activity »[360].

L'hypothèse de la dérivation de l'être des substances sensibles à partir de l'être de la première substance est problématique, mais ce qui intéresse notre propos, c'est la possibilité de reconnaître à l'intérieur du monde sublunaire des degrés d'être compris comme des degrés d'existence. L'idée des degrés d'existence peut être considérée en parallèle avec l'idée des degrés de puissance qui s'actualisent continûment et manifestent dans leur actualisation, en tant que réactualisation, le mouvement. En nous exprimant en termes de degrés d'existence on opère un déplacement par rapport à la problématique de Owens. Owens distingue des degrés d'être hiérarchisés par rapport à un être qui transcende tout degré d'être en tant qu'acte pur. Nous, on distingue des degrés d'existence à l'intérieur de la puissance d'être, c'est-à-dire à l'intérieur du pouvoir-être, pour expliquer la possibilité aussi bien que l'impossibilité d'être, c'est-à-dire d'exister.

Ainsi, pour nous, la phrase, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν (l. b31-32), se fait de prime abord l'écho de la définition du mouvement, ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια. Compte tenu du nuancement entre ἐντελέχεια et ἐνέργεια pour caractériser le mouvement, le mot ἐνδελεχῆ qui figure dans le *GC* ne peut que nous interpeler[361]. La génération, comprise comme puissance de génération en entéléchie, implique la continuité et la perpétuité des générations. Le renouvellement du cycle

---

[360] *Ibid*., p. 463, note 34.

[361] Notons que selon Bailly : ἐνδελέχεια : « continuité, durée continue » ; ἐνδελεχέω-ῶ : « être continu, continuer, durer » ; ἐνδελεχίζω : « continuer, perpétuer » ; ἐνδελεχής : « continu, continuel, (PLAT. *Leg*. 717e) » — ἐντελέχεια : « activité, énergie agissante et efficace » ; ἐντελεχής : « qui a sa fin en soi, *d'où* qui a en soi de l'activité, actif, énergique ». Précisons que le mot ἐνδελεχής provient de ἐν + **δέλεχος*, racine dont dérive l'adjectif δολιχός qui signifie « long, *en parl. d'une lance* ; *de la durée* ; *de l'espace et de la durée à la fois* ». D'après notre dictionnaire grec (Babiniotis), l'adjectif ἐντελεχής n'est pas attesté par les textes de l'antiquité. Bailly renvoie à Philon d'Alexandrie, 2, 587. Le mot ἐντελέχεια doit être une construction d'A. D'autre part, on remarque que la racine τελ- précédée de ἐν- donne également le verbe ἐντελευτάω-ῶ signifiant « arriver au terme dans (la vie), *dat*., THC. 2, 44 ». De sorte que d'un même thème on obtient deux sens opposés. Tant que le mouvement est ἐντελεχείᾳ, la génération est ἐνδελεχής, si bien que ces deux mots s'opposent à ἐντελευτάω.

de la vie à travers la succession des générations est l'expression de l'aspiration des vivants mortels à couvrir la distance qui les sépare du principe de la vie (ἀρχή, l. b31), de la sphère des fixes, dont la rotation (ἡ κύκλῳ φορά, l. 337a1) entraîne la révolution solaire. La plénitude dans le monde sublunaire n'est jamais atteinte, elle est la fin de la vie en puissance, et le vivant mortel se possède en sa fin pour autant qu'il endure le pire en s'acheminant vers le meilleur en tant que membre d'un tout en voie d'accomplissement. Le caractère divin[362] de la nature en tant que pouvoir inépuisable de naissance et d'épanouissement se manifeste dans l'harmonie du tout en réorganisation incessante[363].

On indique qu'en nous exprimant en termes de réorganisation, en entéléchie, du tout, on a également en vue des passages des traités biologiques d'Aristote, notamment de la *Locomotion des animaux* et de la *Génération des animaux*, mais aussi du *De anima*, qui permettent d'éclairer le texte du *GC*, tout en tenant compte de la différence des objectifs respectifs de ces traités[364].

---

[362] La référence à la divinité ne doit pas être comprise comme référence au Premier Moteur. Car lui, en tant que « Pensée de la Pensée » (νοήσεως νόησις, *Mét.*, Λ, 9, 1074b34-35), est impassible (ἀπαθές, *De An.*, III, 4, 429b23), au sens où il n'est pas susceptible d'être affecté par les choses humaines. Aussi, il n'est pas créateur du monde. Ces considérations d'Aristote, sur la séparation essentielle du Premier Moteur d'avec le sensible, pourraient être rapprochées, pensons-nous, à la critique de la religion traditionnelle que dresse Socrate, lors de son Apologie. Le Premier Moteur n'est pas un dieu protecteur à qui l'on pourrait faire appel en cas de besoin (cf. *Apologie*, 35b-d). Mais on pourrait comprendre la référence à dieu comme allusion à la divinité des corps célestes. P. Aubenque se reporte au *De Coelo* et met en relief le thème de la théologie astrale qui sous-tend l'enquête : « Au niveau du *DC*, le divin et le naturel, loin de s'opposer, sont synonymes ; le mot φύσις ne désigne pas encore la nature du monde sublunaire, mais conformément à l'usage platonicien, s'applique avant tout à la *nature divine* ; cf. I, 4, 271a33 : "Dieu et la nature ne font rien en vain" (on notera que, dans ce passage, cette formule est invoquée pour justifier une propriété du mouvement circulaire, lui-même caractéristique du monde *céleste*) », *Le problème de l'être chez A.*, p. 349, note 4.

[363] Dans son commentaire de 1939, H. laisse au départ le mot φύσις sans traduction, mais en avançant il le traduit par *Aufgang* (*GA* 9, p. 259), du verbe *aufgehen*, qui signifie « monter ; lever ; pousser », rencontré dans des expressions comme « *die Sonne geht auf* » ou « *der Samen geht auf* ». Le mot *Gang* est synonyme de *Bewegung*, mais signifie également « passage », « *Raum* ; *Weg* ». Dans la traduction française on trouve l'explication du mot *Aufgang*, ajoutée entre tirets : « la levée de ce qui se dresse en s'ouvrant ». H. précise : « Mais nous restons impuissants à donner sans intermédiaire à ce mot la plénitude et la détermination dont il aurait besoin », *op. cit.*, p. 514. Cette précision figure aussi dans le texte allemand.

[364] Cf. notamment : *LA :* 2, 704b12-18 ; 4, 706a18-26 ; 5, 706b3-16 ; 8, 708a9-17 ; 10, 710a26-b12 ; 11, 711a7 ; 12, 711a18 ; 19, 714b8-16 — *GA :* I, 19, 727b29-30 ; I, 23, 731a24 ; II, 1, 731b20-732a1 ; II, 1, 735a28 ; III, 11, 762a18-27 — *De An.:* II, 4, 415a25-b7 ; III, 9, 432a15 ; III, 9, 432b21-22.

Le *GC* vise à établir une théorie cosmologique. Néanmoins, l'emploi du mot ἐνδελεχῆ pour exprimer la finalité naturelle dans le monde sublunaire, laquelle est la perpétuation de la vie à travers la reproduction des espèces, combiné avec l'aveu que, en raison des irrégularités de la matière, il est impossible que l'être appartienne à toute chose, que la vie d'un individu peut s'interrompre brusquement, et que les cycles de gestations peuvent différer, nous conduisent à envisager la finalité naturelle vers le meilleur, à la lumière de ce qui est possible pour chaque espèce et, en conséquence, pour chaque individu, — car sans les individus il n'y a aucune espèce —, et ainsi à parler d'une réorganisation, en entéléchie, du tout. Et lorsqu'on atteint l'individu membre du tout, on découvre, comme le dit P.-M. Morel, « une téléologie relative, c'est-à-dire locale, qui opère à l'échelle des êtres vivants »[365].

P.-M. Morel examine l'application de la formule « la nature ne fait rien en vain », notamment dans la *Locomotion des animaux*, et entend montrer que « la conformité à la nature s'explique avant tout par un principe d'optimisation téléologique et que ce principe opère au niveau de l'espèce »[366]. D'une part, il met en évidence un « régime global d'organisation », qui ne s'identifie pas à un « ordre cosmique » mais qui suppose une « règle générale d'économie et d'utilité », pour autant que la nature vise ce qui est utile pour l'espèce en employant les moyens appropriés. D'autre part, il appelle l'attention sur le fait que le meilleur visé par la nature qui caractérise chacune des espèces est, « le meilleur dans la limite des possibilités, préservant la substance propre, c'est-à-dire l'essence même de chacun » (τοῖς δ' ὄφεσιν αἴτιον τῆς ἀποδίας τό τε τὴν φύσιν μηθὲν ποιεῖν μάτην, ἀλλὰ πάντα πρὸς τὸ ἄριστον ἀποβλέπουσαν ἑκάστῳ <ἐκ> τῶν ἐνδεχομένων, διασώζουσαν ἑκάστου τὴν ἰδίαν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν αὐτῷ εἶναι, *LA*, 8, 708, 9-12) [367]. En lisant cette phrase, on comprend, d'une part, que la conformité biologique à la nature consiste dans la possibilité du meilleur, et que, d'autre part, la conformité regarde l'espèce et ne se réalise que par l'intermédiaire de ses membres (τὴν ἰδίαν οὐσίαν).

P.-M. Morel signale que la conformité biologique à la nature a deux caractéristiques : la

[365] P.-M. Morel, « La nature ne fait rien en vain », *Philosophie antique*, [En ligne], 16, 2016, mis en ligne 01/11/2018, consulté 21/09/2021. URL : http//journals.openedition.org/philosant/577, p. 9.

[366] *Ibid*., p. 12.

[367] *Ibid*., p. 21.

première est l'« aspect positif du contingent » ; la seconde est la « dimension contraignante et limitative », au sens où « la nature se conforme aux possibilités définies par l'essence, non pas dans ce qu'elles ont de contingent et d'indéterminé, mais dans ce qu'elles ont de déterminant »[368]. Ainsi, il parvient à ce résultat qui importe à notre propos : « Dès lors, la manière dont la nature limite son action aux possibilités contenues dans l'essence peut aussi bien s'exprimer en termes de nécessité. Pour user d'un paradigme intentionnel, c'est-à-dire d'un paradigme inadéquat sinon comme modèle de pensée, on pourrait dire que la nature a le « choix » entre plusieurs solutions morphologiques possibles. Elle fait en général le meilleur choix, mais il n'en est pas moins nécessaire qu'elle limite ses choix au possible, parce qu'elle ne peut opérer qu'à partir d'un ensemble limité de conditions de possibilité »[369].

On pense que ces observations sur le rapport entre le nécessaire et le possible éclairent le texte du *GC* que nous lisons, si l'on considère que le meilleur n'est pas une norme qui transcende le vivant, mais que la réalisation du meilleur pour le vivant consiste dans le perfectionnement de celui-ci à travers l'exercice des capacités qui le caractérisent. Dans la mesure où la théorie cosmologique du *GC* tient compte de la contingence impliquée par la matière, elle peut être considérée à la lumière de l'« optimisation téléologique » transposée au niveau du tout qui est en réorganisation continue. Sans que l'on identifie la finalité du vivant à la finalité du tout, on constate, néanmoins, que la finalité du vivant s'harmonise avec la finalité du tout dont le vivant est membre.

Ainsi, suivant le *GC*, le divin s'allie à la nature désirante[370], de sorte que la perpétuation de la vie se manifeste dans l'enchaînement de l'être, où l'être est dit selon l'οὐσία déterminée par le devenir et la génération (οὕτω γὰρ ἄν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν, l. b32-34). En effet, on comprend que la

---

[368] *Ibid.*, p. 23.

[369] *Ibid.*

[370] Sans lier la compréhension aristotélicienne de la φύσις à des considérations platoniciennes, on cite ensemble : *DC :* ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν (271a33) — *GC :* τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν (336b31) — *LA :* ἡ φύσις οὐθὲν ποιεῖ μάτην (704b16), ou bien, ἡ φύσις οὐδὲν δημιουργεῖ μάτην (711a18). On résume le sens de ces phrases prises dans leur continuité comme suit : la nature est divine parce qu'elle se recrée, et se manifeste dans le désir d'exister d'une substance composée.

référence à l'οὐσία reprécise l'incise qui nous rappelle que l'être admet plusieurs acceptions. Nous comprenons alors que τὸ εἶναι renvoie ici à la première des catégories. Et l'on remarque que l'établissement de la téléologie cosmique implique la prise en considération de l'οὐσία qu'est le vivant. La cause efficiente du devenir de la substance composée, qui désire exister, et qui satisfait son désir par la transmission de certains de ses caractères, est le mouvement circulaire, dont le principe est la nature qui en tant que désir du meilleur fait exister (τούτου δ' αἴτιον, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, ἡ κύκλῳ φορά· μόνη γὰρ συνεχής, l. 336b34-337a1). Finalement, la compréhension de l'être à la lumière de l'οὐσία se lie à notre analyse sur l'endurance du vivant qui s'efforce en vue du meilleur qui réside en lui.

Ensuite, Aristote se réfère à la transformation réciproque des corps simples (μεταβάλλει εἰς ἄλληλα, l. 337a2), et à leur transition réciproque du haut vers le bas et du bas vers le haut (ἡ ἐπ' ἄλληλα μετάβασις, l. a10), que le mouvement circulaire permet d'expliquer. Il conclut le chapitre 10 en mettant en évidence la continuité du premier mû en tant que principe de la continuité du mouvement circulaire. Dans ce contexte Aristote thématise le temps. Il dit :

> « συνεχοῦς δ' ὄντος τοῦ χρόνου ἀνάγκη τὴν κίνησιν συνεχῆ εἶναι, εἴπερ ἀδύνατον χρόνον ἄνευ κινήσεως εἶναι· συνεχοῦς ἄρα τινὸς ἀριθμὸς ὁ χρόνος, τῆς κύκλῳ ἄρα, καθάπερ ἐν τοῖς ἐν ἀρχῇ λόγοις διωρίσθη. συνεχὴς δ' ἡ κίνησις πότερον τῷ τὸ κινούμενον συνεχὲς εἶναι ἢ τὸ ἐν ᾧ κινεῖται, οἷον τὸν τόπον λέγω ἢ τὸ πάθος ; δῆλον δὴ ὅτι τῷ τὸ κινούμενον (πῶς γὰρ τὸ πάθος συνεχὲς ἀλλ' ἢ τῷ τὸ πρᾶγμα ᾧ συμβέβηκε συνεχὲς εἶναι ; εἰ δὲ καὶ τῷ <τὸ> ἐν ᾧ, μόνῳ τοῦτο τῷ τόπῳ ὑπάρχει· μέγεθος γάρ τι ἔχει), τούτου δὲ τὸ κύκλῳ μόνον συνεχές, ὥστε αὐτὸ αὑτῷ συνεχές. τοῦτο ἄρα ἐστὶν ὃ ποιεῖ συνεχῆ κίνησιν, τὸ κύκλῳ σῶμα φερόμενον· ἡ δὲ κίνησις τὸν χρόνον. »
> « le temps étant continu, il est nécessaire que le mouvement soit continu, si du moins il est impossible que le temps soit séparé du mouvement. C'est donc bien d'un certain mouvement continu que le temps est nombre, du mouvement circulaire donc, comme cela a été distingué dans les développements initiaux ; — mais le mouvement est-il continu par le fait que le mû serait continu ou par le fait que ce où le mouvement a lieu serait continu, par exemple le lieu ou l'affection ? il est clair que c'est parce que le *mû* est continu — car comment l'affection serait-elle continue si ce n'est par le fait que l'objet qu'elle affecte est continu ? mais même si c'est par ce où le mouvement a lieu, cela appartient au seul lieu, car il a

une certaine grandeur ; mais au sein du mû, seul ce qui est mû en cercle est continu, en sorte d'être soi-même continu à soi-même ; — il suit de là que le *corps mû circulairement* est ce qui produit le mouvement continu, et ce mouvement est ce qui produit le temps » (*Gén. Corr.*, II, 10, 337a22-33).

Ce texte résume, en même temps où il vient confirmer, notre analyse du §7, sur la constitution du nombre du temps, comprise à la lumière de sa condition d'existence, le mouvement circulaire. On se trouve au seuil de la découverte du temps en tant que nombre universel dont l'universalité ainsi que l'unicité se fondent dans la primauté d'un mouvement déterminé. Aristote rappelle que le temps est continu aussi bien qu'il existe comme nombre, pour autant qu'il est inséparable du premier mouvement qui lui donne naissance (<ποιεῖ>). Nous avons tenté, à l'unité d'examen (i), de rendre compte de la continuité du nombre du temps à la lumière de l'entéléchie qui caractérise le mouvement en tant que réactualisation ininterrompue du possible en vue d'une fin qui donne au possible son sens. Ainsi, pour autant qu'il n'y a pas de mouvement hors de corps, le corps céleste qui endure, et tant qu'il endure, donne naissance (ποιεῖ) au mouvement de la translation, continu, incessant, uniforme, parfait. Ce corps se meut mais ne change pas de lieu (ὡς μὲν γὰρ ὅλον, ἅμα τὸν τόπον οὐ μεταβάλλει, *Phys.*, IV, 5, l. 212a35), ni n'est quelque part (τὸ δὲ πᾶν οὔ που, l. 212b14). Si bien que, « à côté du tout et de la totalité il n'est rien en dehors du tout, et c'est pourquoi toutes choses sont dans l'univers, car l'univers est probablement le tout » (παρὰ δὲ τὸ πᾶν καὶ ὅλον οὐδέν ἐστιν ἔξω τοῦ παντός, καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ οὐρανῷ πάντα· ὁ γὰρ οὐρανὸς τὸ πᾶν ἴσως, l. 212b16-18). La limite interne immobile du premier ciel, de la sphère des fixes, enveloppe toutes les substances composées et les choses fabriquées, alors que le ciel par son mouvement circulaire donne naissance aux changements dans le monde sublunaire[371].

Il est remarquable, comme on le signalait au début du §7, qu'Aristote ne lie pas immédiatement le temps au corps, mais le temps est lié au corps par l'intermédiaire du mouvement que seul le corps peut engendrer. Ainsi, Aristote maintient la différence entre le

[371] Plus précisément, le premier ciel se meut par le mouvement de ses parties qui le divisent en puissance, si bien qu'en tant que tout il se meut par accident. Comme l'exprime H. Bergson : « Dans le mouvement en ligne droite les parties sont mues par le tout, dans le mouvement circulaire, le tout l'est par les parties », « L'idée de lieu chez Aristote », *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, p. 46. Cf. notamment, *Phys.*, IV, 5, 212b1-2 ; *GC*, I, 5, 320a19-25. On examine la relation entre les mouvements dans le monde sublunaire au Chapitre III, §9.

nombre ancré dans la corporéité, le nombre par lequel nous nombrons, et le nombre du temps. Mais pour autant que le mouvement s'enracine dans le corps, c'est l'endurance du corps céleste, qui ne s'exprime que comme mouvement, qui fonde l'universalité de l'irréversibilité du nombre du temps. Ce nombre, à son tour, exprime la durée, la vitesse, la périodicité et la perpétuation du premier mouvement en direction du meilleur de l'existence. C'est parce que le temps nous fait connaître ces aspects du mouvement que nous sommes amenés à le considérer en tant que forme-nombre. Il ne faut pas assimiler notre approche à la problématique des Nombres Idéaux. Le nombre du temps n'est pas séparé, mais naît du mouvement. Notre compréhension du temps en tant que l'aspect formel du mouvement va dans le sens de la distinction, concernant l'antéro-postérieur, entre ὅ ποτε ὄν, pour autant que l'antéro-postérieur est saisi dans le mouvement, et τὸ εἶναι, pour autant que l'antéro-postérieur est nombrable et n'est pas mouvement. On maintient alors la distinction entre le mouvement et le temps tant du point de vue de la perception que du point de vue de l'intellection en conformité aussi avec la partie introductive du chapitre 11 sur la perception du mouvement et du temps. Aussi, notre compréhension du temps en tant que l'aspect formel du mouvement va dans le sens de l'analyse du chapitre 12 sur le temps enveloppant tout changement en le mesurant et en le faisant connaître à titre de quantité délimitée.

On résume les résultats de nos recherches sur le temps selon Aristote comme suit. L'endurance du corps-producteur-du-mouvement-céleste détermine l'orientation du mouvement vers le meilleur et du temps vers le « + ». La notion d'endurance implique le primat de l'avenir qui se manifeste dans le pouvoir-être. Le fait d'endurer est l'entéléchie du possible, il *est* la possibilité de la *ré*-actualisation du possible actualisé, et fonde la direction du nombre du temps vers la croissance, ainsi que la distinction du passé et du futur. Dans un univers fini, tous les vivants s'unissent, en donnant, chacun, le meilleur de soi en vue du meilleur du tout exprimé temporellement par le signe « + ». Dans cet univers, les vivants du monde sublunaire avancent dans la vie en apprenant et en transmettant les leçons données par le monde supralunaire : la continuité, l'uniformité, l'endurance, la perfection. Le temps, qui rend possible la connaissance des changements sublunaires, est continu, parce que la succession des nombres désignant les phases de divers changements ne varie pas, en vertu de l'uniformité et de la perpétuation du premier mouvement qui est son principe générateur. Et, tant que le corps céleste engendrera du mouvement, le temps ira dans le sens croissant continûment, sans variation du rythme de la succession des nombres qui le désignent.

Avec cette description nous pensons avoir pu expliquer la constitution et l'ordre hiérarchique du nombre du temps, en tant que nombre valable pour tous les changements

particuliers, et en tant qu'expressif de leur rapport en termes d'antéro-postérieur, pour autant qu'ils sont référés à un « + » commun possible, c'est-à-dire à venir.

Avant de passer à la thématisation par Heidegger de la notion de puissance chez Aristote, on se reporte aux remarques de M. Rashed sur le projet aristotélicien, visant à établir scientifiquement une ontologie du sensible. Ce projet prend corps graduellement à travers la *Physique*, le *GC* et les traités biologiques. M. Rashed écrit : « Aristote n'a pas pour projet de bâtir une physique mathématisée, mais il paraît insatisfaisant de qualifier son projet d'"ontologie du sensible" sans davantage de précision. C'est d'une fondation épistémique qu'il s'agit, et l'*épistémè* en question est moins celle du sensible que du vivant. Les traités sur les animaux en tirent à leur tour une position qui ne correspond ni à une biologie moderne ou prémoderne, ni à une manière d'épistémologie avant la lettre. Il s'agit d'une recherche sur le vivant où la prise en compte combinée des quatre causes physiques vise à répondre le plus exhaustivement possible, et de manière non platonicienne, à une question métaphysique : pourquoi le sensible est-il apparemment si divers ? »[372]

3) Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft

Nous pouvons conclure notre examen des quatre extraits tirés de la *Physique*, IV, 11, avec un travail sur le cours professé par Heidegger en 1931, où il examine la *Métaphysique*, Θ, 1-3. Dans ce texte Aristote thématise la puissance (δύναμις), qu'il distingue aussi bien de l'acte (ἐνέργεια), — comprise comme exécution de la puissance —, que de l'impuissance (ἀδυναμία), — comprise comme privation de la puissance. Et l'on a évoqué plus haut que le cours de 1931 est révélateur de l'évolution de la lecture d'Aristote par Heidegger. Ce cours exprime une pensée en gestation sur la φύσις en tant que principe de tout changement, qui puise dans la compréhension de la puissance comme expression originelle de la φύσις. Il signale, pensons-nous, la réorientation, en partant d'Aristote, du projet de la destruction de la philosophie ancienne, enclenché au début des années 1920, et conduit, en passant par le cours de l'*Introduction à la métaphysique*, sur Héraclite, Parménide et Sophocle, professé en 1935, au commentaire de 1939. Mais déjà en 1924, Heidegger montrait un vif intérêt pour la notion d'ἐνέργεια en vue d'expliquer le mouvement selon Aristote, comme on l'a vu plus haut. Or en 1931, dans la perspective de faire valoir l'apport décisif d'Aristote dans l'étude du mouvement

[372] *GC*, Introduction, p. CLXXXV.

et de l'étant, Heidegger montre que l'articulation de la puissance et de l'acte est déterminée par la question qui porte sur l'étant en tant qu'étant (τὸ ὂν ᾗ ὄν).

Le cours est introduit par un exposé concernant « Le questionnement aristotélicien sur la multiplicité et l'unité de l'être », en partant du rappel d'Aristote, au début du chapitre 1, que l'étant s'entend en plusieurs sens. Le cours suit l'évolution du texte d'Aristote pas à pas et avec considération et est divisé en trois sections conformément à la division de la leçon sur la puissance[373]. La première section thématise la définition de la puissance suivant le chapitre 1, la deuxième section, la puissance du λόγος suivant le chapitre 2, et la troisième, la discussion critique d'Aristote avec les Mégariques suivant le chapitre 3.

La première section met évidence la puissance comme caractère nécessaire de l'étant, et est liée à la recherche introductive du sens unitaire de l'être, qui inclut la puissance d'orientation et de surpassement[374]. Dans cette perspective, Heidegger met en évidence le sens ontologique de la puissance, que la définition aristotélicienne contient. Dans la deuxième section, Heidegger conduit l'enquête à la lumière du λόγος en tant que pouvoir (*Vermögen*) de l'âme de connaître et de s'engager dans une voie exclusive de la voie contraire, en manifestant par là même la finitude de son pouvoir. La question de la finitude est sous-jacente à l'examen déployé dans la troisième section. À cette étape, Heidegger observe que la distinction acte/puissance

---

[373] Selon le « Postface de l'éditeur allemand », le texte de la *Métaphysique*, qui est cité dans son intégralité, suit les éditions : *Aristotelis Metaphysica*, recognovit W. Christ, Leipzig, 1886, nova impressio correctior 1895 (réédité à plusieurs reprises). Réimprimé dans : *Aristoteles' Metaphysik*, grec-allemand, trad. par H. Bonitz, révisé avec une introduction et un commentaire, édité par H. Seidl (2 vol., *Philosophische Bibliothek* 307 et 308), Hambourg, 1978/1980. Ont été également de secours : *Aristotelis Metaphysica*, recognovit et enarravit H. Bonitz, 2 vol., Bonn, 1848/1849. *Die Metaphysik des Aristoteles*, texte, traduction et commentaire avec des traités explicatifs de A. Schwegler, Tübingen, 1847/1848. *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, 1924 ; with corrections 1953. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923. — *GA* 33, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, ed. H. Hüni, Francfurt-am-Main, Klostermann, 1981. *Aristote, Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, traduit par B. Stevens et P. Vandevelde, revu par F. Fédier, Paris, Gallimard, 1991.

[374] H. traduit δύναμις par « *Kraft* », en français « force ». Sa traduction rend compte du caractère causal de la δύναμις. Il dit : « Die Kraft hat den Charakter des Ursacheseins ; Ur-sache : eine ursprüngliche, entspringenlassende Sache, eine solche, von der aus etwas ist, nämlich als so und so Bewegtes und dieses wieder dergestalt, daß dieses Bewegte in seiner Bewegung eine andere Sache ist als die Ur-sache », *GA* 33, p. 80. Sa traduction est tout à fait acceptable, car la δύναμις réfère à une capacité de l'étant qui la manifeste à travers l'exercice. On comprend le mot « puissance » comme capacité ou force.

qu'Aristote opère contre les Mégariques, qui identifient la puissance à l'acte et annulent la différence entre la privation de la puissance, sa conservation, et son exercice, présuppose la compréhension du temps. Le temps est présupposé à titre d'être-là-présent (*Vorhandensein*), ne-plus-accomplir (*Nicht-mehr-Vollzug*), et pas-encore-commencer (*Noch-nicht-Anheben*), qui sont des modes de la puissance. Selon le premier mode la puissance s'exerce, selon le second mode la puissance cesse de s'exercer, selon le troisième mode la puissance se retient. La conclusion que Heidegger tire de la lecture du texte de la *Métaphysique* présente un double aspect. D'une part, il met en lumière la découverte par Aristote du phénomène de la transition (*Übergang*) en tant qu'inhérent à la puissance[375]. D'autre part, il exprime sa critique envers Aristote de comprendre la δύναμις à partir de la réalité dont elle est δύναμις, et de manquer que l'essence de la réalité se transforme parce qu'elle *est* δύναμις. Heidegger a quelque part raison. La puissance chez Aristote est comprise à la lumière de la fin qui lui donne son sens, et qui exprime l'essence de l'étant qui la vise en s'exerçant, en sa plénitude. Le second volet de la conclusion du cours nous rappelle l'acquis d'*Être et Temps* : « *Das "Wesens" des Daseins liegt in seiner Existenz* ». Autrement dit, l'existence n'est pas un complément de l'essence intemporelle, mais détermine l'essence en tant que force non seulement en vue d'une fin possible mais aussi en vue d'une fin impossible. Avec cet acquis, qui est essentiel non seulement par rapport à *Être et Temps* mais aussi pour la compréhension de la recherche de Heidegger sur le temps, comme on l'a vu au Chapitre I, §4, Heidegger pousse la réflexion aristotélicienne à ses fins.

Nous allons présenter six extraits du cours de Heidegger, qui donnent une vue d'ensemble de son étude de Θ.1-3 et permettent de mettre en évidence : 1) le sens primaire de la puissance selon Aristote, admis par Heidegger, 2) la fin de la puissance du λόγος selon Aristote, admise par Heidegger, 3) le questionnement de Heidegger en tant qu'il porte sur l'être de l'étant. En suivant sa lecture nous pourrons considérer la notion de la puissance à la lumière de la question de l'être de l'étant, mais aussi aborder le problème de la polysémie de l'être qu'Aristote met en évidence.

(a) Première Section

Dans la première section, Heidegger traduit et interprète la définition de la puissance qui

[375] Le mot « *Übergang* » figure dans les *Grundprobleme* et caractérise le maintenant qui ouvre la voie à l'*analytique existentiale* (*GA* 24, p. 352).

énonce son sens « le plus fondamental » (μάλιστα κυρίως, l. 1045b36), concernant « des cas où l'on se réfère seulement au mouvement » (τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν, l. 1046a2). Il dit :

> « Δύναμις ist ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο. Man ist geneigt, das so zu verstehen und zu übersetzen : der Ausgang für einen Umschlag in einem anderen ; Beispiel : der Töpfer an der Töpferscheibe ist eine solche ἀρχή — das Von-wo-aus, das, von seiten dessen ein Umschlag erfolgt : ἐν ἄλλῳ, nämlich im ungeformten Lehmklumpen. Dieser Lehmklumpen ist das andere, ἄλλο, worin der Umschlag zum gestalteten Gebilde, zum Krug, erfolgt. Darin liegt aber nun, daß das, von wo aus der Umschlag erfolgt, ebenfalls ein anderes ist : der Töpfer. Wir können die Definition jedoch auch so verstehen : Ausgang eines Umschlags, welcher Ausgang in einem anderen ist ; das ἐν ἄλλῳ auf ἀρχή bezogen. Und dann muß μεταβολή nicht genommen werden als Umschlag im Sinne des bloßen vorsichgehenden Umschwungs, der Veränderung, wie in der Wendung "das Wetter schlägt um" ; sondern in der Bedeutung, die sie im Griechischen primär hat : Umsetzen, der Segel z. B., Umsetzen von Waren ; also in der "aktiven" Bedeutung. Ich entscheide mich für die letztere Auslegung : δύναμις ist das, von seiten dessen eine Umsetzung erfolgt, so zwar, daß dieses Von-wo-aus (ἀρχή) in einem anderen ist (ἐν ἄλλῳ), als es dasjenige ist, was umgesetzt wird. Vgl. auch das Beispiel in Δ 12 Anf., dort heißt es ganz klar : Die Baukunst (οἰκοδομική) ist eine δύναμις, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ — welche nicht vorhanden ist im Gebauten, sondern eben ἐν ἄλλῳ. Oder aber, wenn das, von wo aus die Umsetzung erfolgt, dasselbe ist wie das, worin der Umschlag erfolgt, dann ist die ἀρχή nur ἀρχή ; sofern eben das selbige Seiende in einer anderen Hinsicht (ᾗ ἄλλο) genommen wird ; der Mensch ist Ausgang der ärztlichen Behandlung, nicht sofern er kranker Mensch ist, sondern sofern er als Mensch Arzt ist. Durch die Verschiedenheit der Hinsicht in demselben Seienden wird ein eines und ein anderes gewonnen » (*GA* 33, p. 85-86)[376].

[376] H. renvoie au premier sens de la puissance selon Δ, 12, l. 1019a15-18 : « Δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον, οἷον ἡ οἰκοδομικὴ δύναμίς ἐστιν ἢ οὐχ ὑπάρχει ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, ἀλλ' ἡ ἰατρικὴ δύναμις οὖσα ὑπάρχοι ἂν ἐν τῷ ἰατρευομένῳ, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἰατρευόμενος. »

Heidegger met en évidence l'altérité inhérente à l'essence, qui se manifeste comme force de s'opposer à soi et d'être principe de son propre changement. Son analyse est confirmée par l'analyse de Δ, 9, sur la différence que l'οὐσία porte en elle-même. Elle va aussi dans le sens de notre analyse sur l'endurance de l'étant en mouvement, ayant une signification active et permettant de rendre compte de l'existence en entéléchie du temps. Quoique nous ne puissions pas nous allier à Heidegger quant à l'herméneutique de la théorie aristotélicienne du temps et du concept d'entéléchie, nous nous rallions à son herméneutique de la théorie aristotélicienne de la puissance. Plus précisément, on rapproche notre notion d'endurance de la notion heideggérienne de force, dans la mesure où celle-ci inclut les deux aspects de la δύναμις aristotélicienne : d'une part, la « capacité de subir » (*Ertragsamkeit*) et la « résistance » (*Widerständigkeit*) — en termes de Θ.1, δύναμις τοῦ παθεῖν —, d'autre part, la « prétention à une perfection possible » (*auf eine mögliche Vollendetheit*) et l'« effort orienté » (*ausgerichtet Streben*) — en termes de Θ.1, δύναμις τοῦ ποιῆσαι[377]. Le fait que la δύναμις comprend aussi bien la résistance, au sens de la capacité d'accumulation des souffrances, que la possibilité de produire un effort supplémentaire qui contre la souffrance, c'est-à-dire le fait que la δύναμις implique la simultanéité action/passion chez le même étant, permet de tirer au clair la scission en tant que caractère qui détermine l'existence[378]. Le sens de l'analyse de Heidegger sur Θ.1 se révèle lorsqu'il examine la phrase d'Aristote : φανερὸν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (l. 1046a19-20). Il dit :

> « Il ressort de tout ceci : la force est en soi le *rapport* de l'ἀρχὴ τοῦ ποιεῖν à une ἀρχὴ τοῦ πάσχειν, et inversement. L'essence de la force, à partir de sa propre essence et en rapport à celle-ci, s'est, en elle-même et d'une manière originelle, scindée en deux forces. Cela ne veut assurément pas dire qu'une force unique, précise et bien présente soit constituée de deux forces ; mais la force en son essence, c'est-à-dire l'être-fort en tant que tel est ce rapport du ποιεῖν à un

[377] Il ne faut pas assimiler l'endurance dont nous parlons à l'« *Aushaltsamkeit* » rendue en français par « endurance », et définie comme « un mode particulier de la capacité de subir » (*GA* 33, p. 88). Il faut entendre le mot comme il est employé dans l'expression « travail en endurance » consistant à s'entraîner le plus longtemps possible.

[378] Précisons qu'A. considère également le cas où l'agent est autre que le patient, de sorte que le premier possède la δύναμις du faire, tandis que le second la δύναμις du pâtir. Cf. Θ, 1, l. 1046a22-29.

πάσχειν : *l'être-fort est les deux en tant que un* — ὡς μία. Le rapport est *inclusion* ; la force est inclusive aussi sur base de son être-orienté et de son surpassement. "Force" ainsi comprise, en tant qu'être-fort, est le concept "ontologique" de la force. "Ontologique" — cette expression traditionnelle désigne l'être de l'étant. Ici : l'être-force de n'importe quelle force étant réellement telle ou telle, ou bien même étant simplement possible. L'être-force n'est pas constitué de deux forces là, présentes ; mais plutôt : dans la mesure où une force est présente, il y a dans cet être-là-présent l'orientation incluante sur la contre-force correspondante, car cette inclusion orientée appartient à l'être-fort de la force » (*GA* 33, p. 105-106)[379].

Le « *en tant que un* » (als eines), par lequel Heidegger définit les contre-forces (*Gegenkraft*) constitutives de l'être-fort (*Kraftsein*), met en relief le sens de sa traduction énoncée peu avant, où le ὡς de la phrase grecque, rendu par « *einmal (in einer Hinsicht)* », est aussitôt explicité en termes de *als*[380]. Le sens que Heidegger donne à l'ὡς est celui du *als*[381]. Les contre-forces sont

[379] *GA* 33, p. 105-106 : « Aus all dem ergibt sich : Kraft ist in sich der *Bezug* der ἀρχὴ τοῦ ποιεῖν auf eine ἀρχὴ τοῦ πάσχειν und umgekehrt. Das Wesen der Kraft ist in sich, aus dem eigenen Wesen her und in Bezug auf dieses, in einer ursprünglichen Weise in zwei Kräfte auseinandergegangen. Das meint freilich nicht, eine gerade vorhandene, bestimmte einzelne Kraft bestehe aus zwei Kräften, sondern die Kraft in ihrem Wesen, d. h. das Kraftsein als solches ist dieser Bezug des ποιεῖν auf ein πάσχειν : *das Kraftsein ist beides als eines* — ὡς μία. Der Bezug ist *Einbezug* ; und einbeziehend ist die Kraft mit auf Grund ihres Ausgerichtetseins und Übertreffens. "Kraft" so genommen, verstanden als Kraftsein, ist der "ontologische" Begriff der Kraft ; "ontologisch" — der überlieferte Ausdruck meint : das Sein des Seienden ; hier : das Kraftsein jeglicher so oder so seienden bzw. möglicherweise seienden Kraft. Das Kraftsein besteht nicht aus zwei vorhandenen Kräften ; sondern sofern eine Kraft vorhanden ist, liegt in diesem Vorhandensein die einbeziehende Ausrichtung auf die entsprechende Gegenkraft, weil dieser ausgerichtete Einbezug zum Kraftsein der Kraft gehört. »

[380] H. traduit les l. 1046a19-20 : « "Offensichtlich wird nun also folgendes : Eine Kraft zum Tun und zum Erleiden ist das *einmal (in einer Hinsicht)* so, daß *eine einzige (als ein und dieselbe)* beides ist, sie ist sodann so, daß die eine von beiden je eine andere ist (daß sie beides als je eine andere in einem anderen ist)" » (*GA* 33, p. 103, nous soulignons).

[381] Le sens de la phrase grecque est plutôt clair mais non pas facile à rendre. Nous comprenons que l'ὡς exprime une comparaison. Les traductions qui le rendraient seraient, en allemand « in einer Hinsicht », en français « en un sens ». On pourrait proposer une alternative en traduire par « comme si c'était ». On lit en grec : φανερὸν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία <οὖσα> δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, L'ἔστι est existentiel, l'οὖσα est copulatif. On

constitutives de l'être-fort, als eines, ὡς μία. En allant dans le sens de sa lecture, on remarque que, dans l'expression, δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, les deux infinitifs sont pris comme un couple soumis à un seul article. Cette construction nous rappelle la désignation du νῦν comme τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, un seul article substantivant les deux adverbes. Et l'on disait que le πρότερον et le ὕστερον devraient être compris à titre de structure, où l'un terme s'articule sur l'autre, en tant qu'inséparables l'un de l'autre. On pourrait même aller jusqu'à établir une correspondance entre les termes mis en rapport, τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν / τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, et ainsi, entre la δύναμις et le νῦν, la correspondance autorisée par la fonction de l'article, identique dans les deux cas, et pour autant que le νῦν, sans agir ni pâtir, est en puissance autre.

Encore, la compréhension heideggérienne de la δύναμις, comme être-fort de s'orienter et de se surpasser, met en lumière le sens ontologique de la définition de la δύναμις selon Θ.1. L'orientation et le surpassement de soi détermine l'être de l'étant qui est le lieu où naissent et se déploient les contre-forces, pour autant que l'étant, en agissant sur lui-même en même temps pâtit, et manifeste, par là même, les limites de son être-fort. Mais l'on remarque que, bien que Heidegger découvre chez Aristote le sens ontologique de la force, comme surpassement orienté contre la souffrance que ce surpassement même implique, il appuie son interprétation de l'être-fort sur l'être-là-présent (*Vorhandensein*). Cette interprétation suppose l'exclusion de l'une des contre-forces. On risque alors de rendre la δύναμις inerte, dans la mesure où elle se trouve privée de son contraire. Néanmoins, Heidegger insiste que l'être-là-présent est inclusif de la contre-force correspondante. Il y a là une certaine ambiguïté, que Heidegger lui-même avoue[382], et qui peut être expliquée sous l'éclairage de sa propre problématique sur la relation existence/essence qu'il aborde à la fin du cours.

(b) Deuxième Section

La discussion sur la définition de la force et sur le rapport des contre-forces, qui révèlent la

---

aurait : « Il est donc manifeste que la puissance d'agir et de subir existe comme si c'était une seule puissance » — Tricot : « Il est donc manifeste que la puissance active et la puissance passive ne sont, en un sens, qu'une seule puissance » — Duminil-Jaulin : « Manifestement donc, en un sens, il y a une puissance unique de produire et d'être affecté ».

[382] Cf. *GA* 33, p. 106-107.

finitude de l'être-fort, conduit à l'interprétation de Θ.2. Elle est axée sur le pouvoir et les limites du λόγος. On se focalise sur le passage qui conclut Θ.2, parce qu'il met en évidence l'orientation et la fin de la δύναμις μετὰ λόγου et permet de saisir le sens de la δύναμις en tant qu'être-fort fini. Heidegger cite, traduit et interprète le texte d'Aristote, à la fin de la deuxième section du cours :

> « "1046b24-28 : φανερὸν δὲ καὶ ὅτι τῇ μὲν τοῦ εὖ δυνάμει ἀκολουθεῖ ἡ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν δύναμις, ταύτῃ δ' ἐκείνη οὐκ αἰεί· ἀνάγκη γὰρ τὸν εὖ ποιοῦντα καὶ ποιεῖν, τὸν δὲ μόνον ποιοῦντα οὐκ ἀνάγκη καὶ εὖ ποεῖν"[383].
> "Offenbar ist nun auch, daß dem In-rechter-Weise-kräftigsein nachfolgt die Kraft, einfachhin etwas zu tun oder ertragen, daß aber dieser jenes nicht immer nachfolgt ; denn notwendig muß der in der rechten Weise Herstellende auch (überhaupt) herstellen, der einfachhin nur Herstellende aber nicht notwendig auch in der rechten Weise herstellen."
> Der Gedanke ist klar : Die Kraft zum Herstellen in der rechten Weise setzt voraus, daß überhaupt eine Kraft zum Herstellen da ist ; aber nicht umgekehrt bringt diese schon jene mit. Damit ist deutlich, in welchem Sinne Aristoteles hier den Ausdruck ἀκολουθεῖν versteht. Das Überhaupt-etwas-vermögen "folgt" dem In-der-rechten-Weise-vermögen ; wir würden umgekehrt sagen. Aber ἀκολουθεῖν heißt hier "folgen" im Sinne von "ständig hinter her gehen", "immer schon mitgehen mit etwas" ; von diesem letzteren aus gesprochen bedeutet es, daß dieses letztere, dem etwas ständig nachfolgt, dieses immer schon mit sich und bei sich führt. Und zwar in dem ganz bestimmten Sinne, daß dieses, was immer schon mitgeht, die Bedingung der Möglichkeit ist für das, mit dem es geht, dem es folgt. Das ist wichtig, sich klar zu machen. Wir haben in diesem Ausdruck des Folgens, griechisch verstanden, die Fassung des Verhältnisses, das wir gelehrt ausdrücken als das des apriorischen Bedingungzusammenhangs. Folgen heißt hier : vorangehen, nicht : nachher erst kommen. Was πρότερον φύσει ist — der Sache nach früher, das hat selbst nichts mehr im Rücken, wohl aber steht es immer schon im Rücken dessen, was es der Sache nach bedingt, und geht so hinter ihm her » (*GA* 33, p. 155-156).

[383] Le texte grec est identique à l'édition de Ross (1924).

Le texte est remarquable, parce que Heidegger revient à son interprétation mise en œuvre dans les *Grundprobleme*, du verbe ἀκολουθεῖ, employé par Aristote dans la leçon sur le temps pour exprimer les rapports entre la grandeur, le mouvement et le temps. On examine de près son interprétation des rapports d'accompagnement au Chapitre IV, mais signalons ici que sa compréhension de l'ἀκολουθεῖ demeure inchangée dans les deux cours. Ce verbe ne désigne pas une dépendance logique ni génétique. Il exprime un *a priori*, un πρότερον, qui conditionne l'existant, quant à sa manière d'exister et, nécessairement (ἀνάγκη), l'accompagne. Suivant l'interprétation de la leçon sur le temps, l'ἀκολουθεῖ permet à Heidegger de mettre en évidence l'irréductibilité du temps à l'espace.

Quant à la leçon sur la puissance, la puissance d'agir accompagne (ἀκολουθεῖ) la puissance de bien agir, en tant que celle-là est présupposée par celle-ci. Aussi, la puissance d'agir est elle-même comprise à la lumière de l'opposition entre la puissance dépourvue de λόγος (ἄλογοι) et la puissance pourvue de λόγος (μετὰ λόγου). Quant à la puissance pourvue de λόγος, la puissance de bien agir est le contraire de la puissance de mal agir. La double opposition, entre ἄλογος / μετὰ λόγου et μόνον ποιοῦντα / εὖ ποιεῖν, qui structure Θ.2 permet à Heidegger de lier le λόγος au bien et de mettre en évidence la bipartition interne (*innere Zwiespältigkeit*) du λόγος en tant que pouvoir de décision. La décision est exclusion de l'un des contraires, — faire le bien ou le mal ? —, et manifeste, par là même, les limites et la finitude du λόγος. Le mot ἀκολουθεῖ exprime, selon Heidegger, la force constitutive de l'existant qui possède le λόγος en tant que condition de possibilité de son *comment* (Wie ?).

Heidegger exprime l'antériorité de la force en tant que pouvoir de décision, à l'aide de la formule πρότερον φύσει. La φύσις détermine le sens du πρότερον. Ainsi, Heidegger suggère que le mot πρότερον chez Aristote ne désigne pas forcement l'origine ancestrale, au sens d'un passé, en provenance d'un présent qui, à son tour, orienté vers l'avenir, perdrait le lien avec le passé dont il s'éloignerait de plus en plus. Le mot πρότερον peut aussi bien désigner le dernier terme d'une série de termes qui se succèdent, ou même le dernier des états qui caractérisent successivement un seul terme, si bien que la fin est l'origine. Le sens du πρότερον comme fin originaire, peut être compris à la lumière de la définition de la φύσις comme ἀρχή et τέλος. Le mot πρότερον implique ainsi une distinction entre l'ordre hiérarchique du nombre du temps, où l'ἀρχή en tant qu'autre est antérieure au τέλος, et la hiérarchisation axiologique, où le τέλος est l'ἀρχή. Le pouvoir du λόγος qui contient et maîtrise les contraires est alors compris comme principe et comme fin.

Encore, Aristote confirme la lecture de Heidegger, quand il affirme que la puissance de tenir ensemble les contraires est inhérente au λόγος. Il dit : « les puissances rationnelles sont,

toutes, également, puissances des contraires » (καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου <δυνάμεις> πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, l. 1046b4-5)[384]. Heidegger voit que le λόγος selon Aristote est « l'*ajointement régissant*, l'*assemblement* » (*das* regelnde Gefüge, *die* Sammlung, p. 121), des contraires. Et c'est parce que le λόγος est pouvoir unificateur, qu'il est la condition de possibilité de la connaissance et de la décision en faveur du bien ou du mal, et qu'il caractérise, en conséquence, le comment de l'existant.

Heidegger exprime l'antériorité du λόγος en le traduisant par *Kundschaft*. Les traducteurs français rendent ce dernier terme par « annonce », et précisent qu'il n'est plus usité et que, très probablement, ce cours est le seul où Heidegger l'utilise pour rendre λόγος. Ils commentent : « La *Kundschaft* n'est donc pas seulement la déclaration, ce qui apparaît trop comme l'expression de ce qui est connu et comme le fait de porter à la connaissance des autres ou de rendre clair. Le terme "révélation" semble trop marqué religieusement et trop fort. Ce n'est pas s'informer ni non plus le fait de porter à la connaissance. *Kunde* veut dire la nouvelle ou le message ; dans *Unterwegs zur Sprache*, il est fait mention d'une *Kunde von Fern* : quelque chose se donne à savoir du lointain. Il y va d'une possibilité de recevoir l'annonce de ce qui nous est étranger ; [...] Une ancienne expression allemande dit : *Die Botschaft gibt uns Kunde*, *Botschaft* étant normalement presque synonyme de *Kundschaft* ; cette expression ne vise pas la connaissance, mais la connaissance de la connaissance en quelque sorte »[385].

Heidegger résume le sens de Θ.2 sur l'antériorité et la finalité du λόγος comme suit :

> « Das aber ist, über alle einzelnen Erörterungen hinweg, der entscheidende Gehalt des 2. Kapitels, daß darin die wesenhafte Nichtigkeit und das will sagen : die innere *Endlichkeit* jeder Kraft als solcher aufleuchtet. Gemeint ist damit nicht das Anstoßen gegen äußere Grenzen und Schranken und das Nichtweiterkommen, auch nicht das einfache schließliche Erlahmen, sondern die innere, wesentliche Endlichkeit jeder δύναμις liegt in der von ihr selbst geforderten und zu ihrem Vollzug gehörigen Entscheidung nach der einen oder anderen Seite. Wo Kraft und Macht, da Endlichkeit » (*GA* 33, p. 158).

Aristote dit que la négation-suppression-privation, ἀπόφασις-ἀποφορά-στέρησις, est

[384] Traduction J. Tricot.

[385] M. Heidegger, *Aristote, Métaphysique Θ 1-3*, p. 223.

inhérente au λόγος, qui contient les contraires et est la condition de possibilité de la constitution du savoir. Il dit que le savoir constitué porte sur l'un des contraires et, en montrant ses limites, nie l'autre. Il dit :

> « ὥστ' ἀνάγκη καὶ τὰς τοιαύτας ἐπιστήμας εἶναι μὲν τῶν ἐναντίων, εἶναι δὲ τοῦ μὲν καθ' αὑτὰς τοῦ δὲ μὴ καθ' αὑτάς· καὶ γὰρ ὁ λόγος τοῦ μὲν καθ' αὑτὸ τοῦ δὲ τρόπον τινὰ κατὰ συμβεβηκός· ἀποφάσει γὰρ καὶ ἀποφορᾷ δηλοῖ τὸ ἐναντίον· ἡ γὰρ στέρησις ἡ πρώτη τὸ ἐναντίον, αὕτη δὲ ἀποφορὰ θατέρου »[386].
> « Les sciences de cette sorte sont donc nécessairement sciences des contraires, mais elles ont pour objet l'un des contraires en vertu de leur essence, tandis que, pour l'autre contraire, ce n'est pas en vertu de leur essence. Elles sont la raison de l'un en vertu de sa nature, et de l'autre, en quelque sorte par accident. C'est par négation, en effet, et par suppression, qu'elles font apercevoir le contraire, car la privation d'un objet, celle qui est première, c'est son contraire, et cette privation première, c'est la suppression de l'autre terme » (*Mét.*, Θ, 2, 1046b10-15, trad. J. Tricot).

On signalait à l'extrait (2), unité d'examen (ii), que ἀπόφασις-στέρησις sont des termes équivalents. Les termes *Nichtigkeit/Endlichkeit* expriment l'exclusion de l'un des contraires et rendent le sens de ἀπόφασις-ἀποφορά-στέρησις. La finalité du λόγος qui se manifeste dans la décision constitue sa finitude, car en tant que position de l'un contraire le λόγος est négation de l'autre. Aussi, Θ.2 s'intéresse à la puissance pourvue de λόγος. La puissance dépourvue de λόγος sert en quelque sorte de repoussoir à la puissance pourvue de λόγος. C'est la vision de Heidegger et notre propre vision. Mais ce qui nous crée une surprise, c'est l'explication du disfonctionnement du λόγος à l'égard de sa finalité en termes d'accident. Heidegger ne commente pas le κατὰ συμβεβηκός, seulement le traduit, « *beiläufig* » (p. 135). Sa lecture se focalise sur l'un des contraires, l'εἶδος, la forme et la plénitude. Par exemple, la santé en tant que ce à quoi vise quelqu'un qui s'appelle médecin.

Mais on peut tenter de lire le texte d'Aristote en faisant place à l'accident et en différenciant ainsi notre lecture de la lecture de Heidegger sur un point précis, le sens de la finitude. Le λόγος conditionne le savoir conformément à une visée, qu'Aristote désigne ici comme καθ' αὑτό.

[386] On cite le texte de Ross (1924) qui est identique à celui cité par H.

On peut comprendre le καθ' αὐτό comme désigant l'εἶδος, en remarquant en même temps que ce mot ne figure pas dans Θ.2. En tout cas, comme le souligne Heidegger, la visée comme telle n'est pas surajoutée au savoir, elle lui est immanente (*innere* Endlichkeit), elle appartient par soi au savoir. Le par soi reçoit un sens précis à la fin de Θ.2, εὖ ποιεῖν. Le λόγος unificateur est *bi*-partite (zwie*spältig*), comme on l'a dit, il est pouvoir d'orientation du savoir en direction du bien et en direction du mal. Il n'oriente donc pas nécessairement le savoir en direction du bien (οὐκ ἀνάγκη καὶ εὖ ποιεῖν). Mais si c'est le cas, c'est en quelque sorte par accident (τρόπον τινὰ κατὰ συμβεβηκός). Si l'on tient compte de la première définition de l'accident, énoncée en Δ, 30, l'orientation du savoir en direction du mal est exceptionnelle, elle n'a lieu « ni en vertu d'une nécessité ni le plus souvent » (οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτε ⟨ὡς⟩ ἐπὶ τὸ πολύ, l. 1025a15). L'εὖ de Θ.2, saisi dans sa possibilité et ainsi dans sa discontinuité, nous rappelle le βέλτιον du *GC*, que désirent tous les vivants, mais qui, pour certains parmi eux, n'est possible que temporairement. Comme dans le *GC* la perpétuation des générations remédie à la mort due aux irrégularités de la matière, dans Θ.2, le λόγος opère le plus souvent en direction du bien. Autrement dit, la négation-suppression-privation concerne le plus souvent le mal qui s'oppose au bien en tant que l'εἶδος auquel le λόγος aspire. La lecture du *GC* nous a créé l'optimisme. La lecture de Θ.2 nous crée l'espoir. Ces deux textes convergent en ce qu'ils laissent le pouvoir-être ouvert, orienté, le plus souvent, vers la forme, c'est-à-dire, concrètement, vers le bien qu'est la vie.

(c) Troisième Section

En faisant place à l'accident on propose une lecture alternative du texte d'Aristote, qui se différencie de celle de Heidegger. Mais l'on doit signaler que l'opposition entre Aristote et les Mégariques, suivant Θ.3, permet à Heidegger de mettre en évidence l'originalité de la démarche d'Aristote concernant l'étude du mouvement et de la puissance.

Plus précisément, suivant le cours de 1931, Heidegger considère que l'opposition entre Aristote et les Mégariques repose sur l'entente grecque de la réalité comme présence (*Anwesenheit/ Gegenwart*) telle qu'elle se manifeste dans l'être-produit (*Her-gestelltheit*). Il s'agit ici d'une critique qui est sous-jacente à l'interprétation du mouvement, suivant le cours de 1924, ainsi qu'à l'interprétation du temps, suivant *Être et Temps*. Elle insiste sur le fait qu'Aristote et les Grecs en général comprennent l'étant à partir de son accomplissement, ce qui implique qu'ils perdent de vue le devenir en tant que constitutif de l'être de l'étant. Il est vrai

qu'Aristote comprend l'étant à la lumière de sa fin. Mais comme on l'a indiqué à propos de Θ.2, et comme il résulte de notre lecture du *GC*, Aristote maintient le pouvoir-être ouvert. Le pouvoir-vivre n'est pas déterminé absolument ni ne s'épuise au pouvoir-fabriquer, si bien que le vivant et l'artefact ne possèdent pas le même statut ontologique.

Néanmoins, on a signalé que dans le cours de 1931 Heidegger nuance sa position. D'une part, il oppose les Mégariques à Aristote quant à la notion de puissance (§18). Mais d'autre part, il met en relief l'apport de Protagoras quant à la notion de vérité, en exprimant sa critique à l'égard de son interprétation traditionnelle (§20). Aussi, bien que Heidegger se focalise, dans la deuxième section du cours, sur l'εἶδος (*Aussehen*) en tant que fin préétablie par le λόγος et visée par le savoir, suivant le modèle de la conception et de la production d'une œuvre (ἔργον/*Werk*), bien qu'il ne modifie pas, dans la troisième section, son point de vue, néanmoins, dans ce cours, il pousse la réflexion aristotélicienne à ses fins en reposant non la question de l'être comme tel mais celle de l'être de l'étant. Le cours de 1931 est porteur d'une ambiguïté profonde. Il y a de l'ambiguïté non seulement quant à la position de Heidegger envers Aristote, mais aussi quant au statut qu'il attribue lui-même à la question de l'être de l'étant et ainsi à la question de l'existence.

Quant à sa position envers Aristote, on observe que Heidegger souligne qu'Aristote a mis en évidence plusieurs modalités de la puissance. Il est aussi significatif qu'il exprime la réalité de la puissance en termes d'être-exercé (*In-der-Übung-sein*), compris comme condition de possibilité de l'exercice de fait. Ainsi, l'être-exercé désigne la possession de la puissance (ἔχειν τὴν δύναμιν, l. 1047a25), au fondement de l'exercice de fait (*Ausübung*), de l'habitude de l'exercice (*Übung*) et de la dextérité dans l'exercice (*Geübtheit*). Inversement, l'être-exercé est la condition de possibilité du non-exercer (*Nichtausüben*), qui se manifeste comme cessation de l'exercice (*Aufhören*), selon les modes de l'interruption (*Unterbrechung*), de l'avoir-été-terminé (*Fertiggewordensein*), et de l'abandon (*lassen*). Ce lexique exprime, justement, la compréhension de la δύναμις comme principe du devenir et comme condition de *libération qui désentrave* (Enthemmung) l'existant, capable de se lancer en direction de ce dont il est capable, en réalisant et en montrant sa capacité à titre de capacité. Heidegger ne thématise pas la définition du mouvement ni le terme ἐντελέχεια en 1931. Seulement il évoque l'ἐντελέχεια, à la fin du cours, suite à l'évocation d'Aristote, à la fin de Θ.3. Le revirement heideggérien se produit dans ce lieu précis : l. 1047a30-31— ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοὔνομα, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη —, que Heidegger cite, traduit et interprète en 1924 et en 1931.

En 1924 Heidegger se donne l'appui du texte de Θ.3, l. 1047a30-32, en vue d'établir la distinction entre l'ἐντελέχεια, définie comme « *das, was sich in seinem Fertigsein hält* », et

l'ἐνέργεια, définie comme « *der Seinscharakter des* im Fertigwerden Begriffenseins » (*GA* 18, p. 296). Il dit :

> « Für die Aufklärung der Bedeutung ist instruktiv eine Stelle aus der *Metaphysik* Θ 3 : ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοὔνομα, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι. "Es kam nämlich der Name ἐνέργεια dazu, übertragen zu werden auch auf das andere, was an Bestimmungen an der Bewegung entgegentritt ; nämlich ἐνέργεια ist *in sich bezogen* πρὸς τὴν ἐντελέχειαν" (συντιθεμένη zu ersetzen durch συντεινομένη, vgl. διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον, καὶ *συντείνει* πρὸς τὴν ἐντελέχειαν) » (*GA* 18, p. 295).

Le texte cité est identique à l'édition de Ross (1924). Mais Heidegger substitue συντεινομένη à συντιθεμένη et justifie la substitution en se reportant à Θ.8, l. 1050a22-23, où Aristote emploie le mot συντείνει qui signifie « tendre vers ». Il comprend ainsi l'ἐνέργεια à titre de mouvement qui « tend vers » la fin (*« spannt sich aus zum Ende »*, p. 296) — vers l'ἐντελέχεια. Néanmoins, Ross signale à propos de συντιθεμένη : « Diels feels a difficulty about the word, and proposes συντεινομένη, citing 1050a23 as a parallel. But it is only in the active voice that Aristotle uses συντείνειν in this sense. συντιθεμένη implies that Aristotle was in the habit of connecting the words ἐνέργεια and ἐντελέχεια together in his lectures, and such phrases as εἰς ταὐτὸν βασιλέα καὶ τύραννον συνέθεμεν (Pl. *Polit*. 276e, cf. 259d) form a close enough parallel »[387]. Aussi, dans Θ.3, comme dans Θ.8, Aristote rapproche le sens du mot ἐνέργεια (τοὔνομα) du sens de l'ἐντελέχεια, mais ne dit pas que l'ἐνέργεια comprise comme devenir-achevé tend vers l'achèvement nommé ἐντελέχεια.

En 1931 la situation est différente. Heidegger cite les lignes 1047a30-32, mais en ligne a32 il tient compte de Bonitz : δοκεῖ γὰρ [ἡ] ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι. Ἡ κίνησις est le sujet du εἶναι, tandis qu'ἐνέργεια est l'attribut. Si l'on garde l'ἡ, alors ἡ ἐνέργεια est le sujet, tandis qu'ἡ κίνησις est l'attribut. Heidegger traduit les lignes 1047a30-32 et ajoute l'interprétation en incise, en concluant ainsi le cours :

> « "Es ist aber der Name und die Bedeutung von ἐνέργεια — Am-Werke-sein, eine Bedeutung, die in sich ausgerichtet ist auf die ἐντελέχεια — das Sich-in-

[387] W. D. Ross, *Aristotle. Metaphysics*, vol. II, p. 246, *ad* a31.

Fertigkeit-halten, auch auf das andere Seiende übergegangen, nämlich aus dem vorwiegenden Gebrauch in Bezug auf Bewegungen ; denn am meisten und ehesten zeigt sich die Bewegung als solches, wobei etwas "im Gang", etwas am Werke, etwas los ist."
(Ein Doppeltes ist gesagt : 1. der Zusammenhang mit ἐντελέχεια ; 2. der Sachverhalt des ἐπὶ τὰ ἄλλα ; womit nicht das ἐπὶ πλέον gemeint ist, sondern das, wovon der vorige Satz spricht. Vollziehen ist nicht nur auf Bewegenkönnen und dann auf Bewegung bezogen, sondern das Wesen des Vollzugs ist Am-Werke-sein, Sich-ins-Zeug-legen. Darauf verweist auch ἐντελέχεια ; vgl. das früher zu ἔργον und τέλος Gesagte : ἐντελέχεια : das Ende, Vollendetheit besitzen als ausgeführte, sich in ihr halten — eigentlich : Hergestelltsein) » (*GA* 33, p. 224).

Suivant la traduction, Heidegger rapproche l'ἐνέργεια et l'ἐντελέχεια en vertu du sens de l'ἐνέργεια comprise comme réalisation de la puissance en accomplissement, orientée vers l'ἐντελέχεια comprise comme achèvement. Aussi, en définissant le mouvement comme ἐνέργεια, Heidegger paraît insister sur la distinction entre ἐνέργεια et ἐντελέχεια. Toujours est-il qu'il concède que les deux mots puissent être mis ensemble, ou en tout cas il ne le nie pas. Si l'on suit Ross, on interprète l. 1047a30-32 ainsi : « Dans la mesure où l'acte par excellence, (ἡ ἐνέργεια μάλιστα), est le mouvement, (ἡ κίνησις), et que le mot « acte », (ἡ ἐνέργεια τοὔνομα), est posé avec le mot « entéléchie », (ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη), ces deux mots ont été étendus aux autres choses (καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα) ». Or les mots ἐνέργεια et ἐντελέχεια ne regardent pas que le mouvement mais doivent être entendus selon plusieurs sens aussi bien qu'ils s'enracinent tous les deux dans le mouvement. De son côté, Heidegger affirme que le mouvement apparaît surtout là où « quelque chose est "en route", quelque chose est à l'œuvre, quelque chose est libéré ». En traduisant l. 1047a32, Heidegger rétablit le mouvement aristotélicien et différencie son interprétation de celle de 1924. Cette évolution de son approche d'Aristote retentit sur son interprétation de l'ἐντελέχεια, ajoutée en incise. Outre le fait que c'est l'unique endroit où Heidegger évoque cette notion, la phrase, « *darauf verweist auch* ἐντελέχεια », est intégrée de telle manière qu'elle paraît se rapporter non seulement à ce qui suit, l'être-produit (*Hergestelltsein*), mais aussi à ce qui précède, l'essence de l'accomplissement (*Wesen des Vollzugs*). Cette manière de s'exprimer implique l'acception que l'ἐνέργεια et l'ἐντελέχεια peuvent être mises ensemble. D'autre part, l'accomplissement dont Heidegger parle ici est l'exercice de fait, qui est « un passer au-delà-

de-soi-même »[388]. Le passer au-delà-de-soi-même en tant que pouvoir être autre que soi-même manifeste la puissance comme transition qui détermine l'être-capable-de, en sa réalité la plus propre[389].

Or, la compréhension du pouvoir-être comme transition, et de l'ἐνέργεια comme libération du pouvoir-être, ne s'harmonise ni avec la compréhension de l'ἐντελέχεια comme fin du pouvoir-être ni avec la compréhension de l'être-produit comme la fin visée par l'être-capable-de. Ici se situe l'ambiguïté de la position de Heidegger à l'égard d'Aristote. Pourquoi distinguer l'ἐνέργεια et l'ἐντελέχεια ? Pourquoi identifier l'ἐντελέχεια à l'être-produit ? Pourquoi ramener la puissance en dernière instance à un état de choses préétabli ? Pour saisir le sens de la lecture de Heidegger, il faut la considérer à travers le prisme de la question que Heidegger lui-même se pose.

Avant de conclure l'étude de Θ.3 par l'extrait cité, en commentant les lignes 1047a26-29, où Aristote illustre la puissance à travers des exemples empruntés au changement, comme l'acte de s'asseoir ou non, se tenir débout ou non, être ou non, devenir ou non, Heidegger exprime le questionnement suivant :

> « Aber andererseits sehen wir eben jetzt : Das, was das Vermögen ist, nämlich ἀρχὴ κινήσεως — auf Umschlagen zu… und damit auf Vollzug bezogen, das bestimmt mit die Art und Weise der Wirklichkeit des δύνασθαι, das Wesen seines Vorhandenseins. So können wir jetzt sagen : Die Frage nach dem Wesen der δύναμις ist erst damit vollauf gestellt und beantwortet, wenn auch das Wesen der zugehörigen Wirklichkeit mitbestimmt ist. Gemeinhin faßt man in der Philosophie und meist sogar unter Berufung auf die Antike die *Wesensfrage* so, daß in ihr nur die Rede ist von dem, was etwas ist, vom Was-sein, ganz abgesehen davon, ob es wirklich ist oder nicht ; die Wirklichkeit ist hier ohne Bedeutung. Aber das ist zweideutig — und die Philosophie ist dieser Zweideutigkeit zum Opfer gefallen ; denn sie hat es meist verabsäumt, zu fragen, was denn das Wesen auch der Wirklichkeit sei ; wo die Frage gestellt ist, da geschieht es gerade so, daß

[388] *GA* 33, p. 192 : « Eine Ausführung und Ausübung nun kann nur sein, indem das Vermögen anhebt in der Weise des Sichüberführens. »

[389] *GA* 33, p. 211 : « Das Vermögendsein-zu ist in seiner eigensten Wirklichkeit mitbestimmt durch dieses Phänomen des Übergangs. »

Wirklichkeit, existentia, in einem weiten, allumfassenden Sinne genommen wird, — das Wirkliche ist dann das Vorhandene ; man sieht nicht, daß eben gerade auch die Wirklichkeit wesenhaft sich wandelt mit dem Wesen im engeren Sinne, worin nur das Was-sein ausgedrückt ist. Das volle Wesen eines Seienden aber, das müssen wir erst lernen zu verstehen, betrifft sowohl das Was eines Seienden als das Wie seiner möglichen bzw. wirklichen Wirklichkeit. Gewiß muß das, was ein Ding ist, bestimmt werden unter Absehen davon, ob es gerade wirklich ist oder nicht ; die Wesensbestimmung eines Tisches gilt auch für einen möglichen bzw. nicht mehr vorhandenen Tisch. Allein Absehen davon, ob das Was-sein wirklich ist oder nicht, darf keineswegs bedeuten, es sei nun auch gleichgültig, ob gefragt werde, wie diese Wirklichkeit ihrem Wesen nach ist, die dem so und so bestimmten Was-sein selbst vorgezeichnet ist » (*GA* 33, p. 222-223).

Le problème qu'exprime Heidegger, lecteur de Θ.1-3, c'est qu'entre la puissance et l'acte Aristote établit une correspondance déterminée, qui permet de saisir le *quid* (*Was*) de l'étant qui a le pouvoir de changer, de sorte que le *quid* est présupposé par le pouvoir qu'il délimite. Selon l'ordre hiérarchique du nombre du temps le *quid* auquel conduit l'exercice du pouvoir est postérieur, selon la plénitude de l'existence le *quid* est antérieur. En tant qu'antérieur le *quid* implique l'abolition du pouvoir. Son antériorité est expressive de son intemporalité. La réalité est appréhendée ou bien en tant qu'intemporelle ou bien selon « un sens large et tout à fait englobant — le réel est alors ce qui est là-présent » — (*in einem weiten, allumfassenden Sinne genommen wird, — das Wirkliche ist dann das Vorhandene*).

Et Heidegger poursuit que : « on n'a pas remarqué que la réalité précisément se transforme essentiellement avec l'essence au sens étroit où s'exprime seulement l'être-quoi. » Selon la première partie de la phrase, la réalité, autrement dit l'existence (*Wirklichkeit, existentia*), ne vient pas se surajouter à l'essence. La réalité est en elle-même, essentiellement, en son être-quoi, pouvoir et transformation. Le *quid* du réel est pouvoir-être-*quid* — (*man sieht nicht, daß eben gerade auch die Wirklichkeit wesenhaft sich wandelt mit dem Wesen*).

Quand on s'interroge sur le sens de l'être-quoi, on repose la question de l'existence, on repose la question de l'être du *Dasein* — (*worin nur das Was-sein ausgedrückt ist*). En 1931, la question qui porte sur le *Dasein* et avec elle la question qui porte sur le fondement ontique de l'ontologie sont d'actualité. On a signalé que la question de l'être comme tel occupe la partie introductive du cours, où le sens unitaire de l'être est cherché, comme le sens auquel se ramène sa polysémie. Le sens unitaire est envisagé sous le prisme du pouvoir. Mais la question du

comment du pouvoir, dans la mesure où on le saisit comme coappartenance des contraires et comme libération qui naît de la coappartenance sans s'en séparer, reconduit à la question de la polysémie de l'être, où le langage exprime la pluralité de manières d'exister. La question du comment du pouvoir reconduit l'ontologie à son fondement ontique : τί τὸ ὄν ;

Quand on se reporte aux textes de la *Métaphysique* — Δ,7 ; E, 2, 1026a33-b4 ; Z,1, 1028a10-15 ; Θ, 1, 1045b32-35 ; Θ, 10, 1051a34-b3 — on remarque, et c'est là un constat qui sous-tend la présente étude, qu'Aristote examine la polysémie de l'étant (τὸ ὄν). Suivant Δ, 7, en particulier, τὸ ὄν (l. 1017a7 sq.) figure à côté de τὸ εἶναι (l. a24 sq.), et on a vu que le *GC* se réfère à la pluralité de sens de l'être (τὸ δ' εἶναι). À première vue, ou à tout le moins partons de cette acception aussi provisoire qu'elle soit, τὸ ὄν et τὸ εἶναι sont pris comme des termes équivalents, notamment quand il s'agit de mettre en évidence la pluralité de sens de ce qui est (τὸ ὄν) ou du fait d'être (τὸ εἶναι). Et précisons à ce niveau, que quand nous, on lit chez Aristote ce qui n'est qu'un infinitif substantivé, on le comprend comme « le fait d'être », c'est-à-dire le fait d'exister, dans sa continuité, sa diversité, son imprévisibilité, pour autant que le présent du grec est continu, *i. e.* imperfectif, et pour autant que le fait d'être se réalise suivant une pluralité de manières dont certaines sont accidentelles. Pourquoi reformuler la question « τί τὸ ὄν; » en « τί τὸ εἶναι; » (*GA* 33, p. 18) ? Pourquoi répondre au phénomène de la différence entre les étants qui sont suivant plusieurs manières, sans se séparer du fait qu'ils sont, par la différence entre étant et être ? Le *sein* du *Was-sein* de la réalité en transformation est lui-même déterminé diversement par le *Was*.

Heidegger repose la question de l'essence de l'homme, quand il examine la thèse de Protagoras, à laquelle Aristote se réfère en la considérant comme conséquence inévitable de la thèse des Mégariques. Selon Aristote les deux thèses compromettent la continuité du vécu et du devenir. On ne possédera pas l'art quand on aura cessé de l'exercer, de même, la réalité du perceptible dépendra de l'acte de la perception. Heidegger critique l'interprétation d'Aristote et réhabilite la thèse de Protagoras, car elle implique l'appropriation de la vérité par l'homme, pour autant que l'homme et le monde co-appartiennent. Protagoras formule « un principe fondamental — non point comme un énoncé à bon marché et largement courant, mais comme point de départ et enjeu de la question dans laquelle l'homme va au fond de son essence. Ce questionnement est l'acte fondamental de tout philosopher »[390].

[390] *GA* 33, p. 203 : « Ein Grundsatz — nicht als billige und beliebig gangbare Aussage, sondern als An- und Einsatz der Frage, in der sich der Mensch auf den Grund seines Wesens geht. Dieses Fragen aber ist die Grundhandlung alles Philosophierens. »

Le cours de 1931 est marqué par la question qui porte sur l'existant et signale la réorientation de la démarche de l'appropriation de la philosophie ancienne. La lecture critique de Heidegger conduit à la reconsidération du mouvement et de la puissance chez Aristote et les met en exergue. En 1935, dans l'*Introduction à la métaphysique*, Heidegger reprochera à Aristote d'avoir lié le λόγος au dire prédicatif, et d'avoir incité le courant moderne sur le λόγος comme norme déterminant le sens de l'οὐσία en tant que première catégorie de l'être. Aristote aurait ainsi préparé le terrain pour la conception ultérieure de l'ontologie comme une théorie des catégories. En 1939, Heidegger donne le séminaire sur la *Physique*, II, 1, à l'Université de Fribourg. Il met en relief le λόγος comme « rassembler, recueillir » (*« lesen » — Weinlese, Ährenlese : sammeln*), et le relie à la φύσις définie par Aristote. À la fin du séminaire, Heidegger garde une part pour la lecture critique, comme on l'a vu au §5. Mais l'on reconnaît en ce séminaire l'hommage à Aristote, auquel conduit le cours de 1931.

§9. Conclusion : les sens de l'antéro-postérieur et la définition du temps selon Aristote

La *Métaphysique* Δ, 11, récence les sens de l'antéro-postérieur. Comme on l'a vu au §3, l'antéro-postérieur se dit selon le lieu (κατὰ τόπον), le temps (κατὰ χρόνον), le mouvement (κατὰ κίνησιν), la puissance au sens du pouvoir de la décision (κατὰ δύναμιν/κατὰ τὴν προαίρεσιν), l'ordre (κατὰ τάξιν), la connaissance (τὰ κατὰ τὸν λόγον καὶ τὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν), l'affection par soi (τὰ τῶν προτέρων πάθη), l'existence (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν), la puissance (κατὰ δύναμιν) et l'entéléchie (κατ' ἐντελέχειαν). On a remarqué au §4 que l'irréversibilité de l'antéro-postérieur est présupposée par l'exposé de Δ, 11, et caractérise tous les cas ici réunis. On examine le lieu au Chapitre III. On s'est penché notamment sur les cas de la connaissance et de l'existence au §2, et sur le cas de l'ordre aux §3 et §4 ainsi que lors de l'examen de l'extrait (3). Les cas qui nous intéressent à présent sont, d'une part, ceux du temps et du mouvement, et d'autre part, ceux de la puissance et de l'entéléchie. Plus précisément, le cas du temps nous donne la possibilité de faire les dernières remarques sur le statut du présent. D'autre part, l'antérieur selon l'entéléchie est postérieur selon le mouvement, par exemple l'adulte par rapport à l'enfant. L'opposition de l'entéléchie comprise comme fin et acte pur à l'entéléchie du possible qui caractérise le mouvement nous donne la possibilité de faire les dernières remarques sur la relation entre le mouvement et le temps. Aussi, l'antérieur selon l'entéléchie nous permet de revenir à B, 3, que nous avons consulté au §3 ainsi que lors de l'étude de l'extrait (2), unité d'examen (iv), concernant l'antéro-postérieur de la série de nombres. La suite du texte met en relief le meilleur en tant qu'antérieur

au pire.

Quant à l'antéro-postérieur selon le temps et selon le mouvement, Aristote dit dans Δ, 11 :

> « τὰ δὲ κατὰ χρόνον (τὰ μὲν γὰρ τῷ πορρώτερον τοῦ νῦν, οἷον ἐπὶ τῶν γενομένων, πρότερον γὰρ τὰ Τρωϊκὰ τῶν Μηδικῶν ὅτι πορρώτερον ἀπέχει τοῦ νῦν· τὰ δὲ τῷ ἐγγύτερον τοῦ νῦν, οἷον ἐπὶ τῶν μελλόντων, πρότερον γὰρ Νέμεα Πυθίων ὅτι ἐγγύτερον τοῦ νῦν τῷ νῦν ὡς ἀρχῇ καὶ πρώτῳ χρησαμένων)· τὰ δὲ κατὰ κίνησιν (τὸ γὰρ ἐγγύτερον τοῦ πρώτου κινήσαντος πρότερον, οἷον παῖς ἀνδρός· ἀρχὴ δὲ καὶ αὕτη τις ἁπλῶς). »
> « Les autres dans le temps, soit du fait d'être plus éloignées du présent, comme c'est le cas pour les faits passés (car la guerre de Troie est antérieure aux guerres médiques, parce qu'elle est plus éloignée du présent), soit du fait d'être plus proches du présent, comme c'est le cas pour les faits futurs (car les jeux néméens sont antérieurs aux jeux pythiques, parce qu'ils sont plus proches du présent, pour qui prend le présent comme point de départ et comme premier) ; les autres encore dans le mouvement, car le plus proche du premier moteur est antérieur, par exemple l'enfant par rapport à l'adulte — et c'est là aussi un point de départ absolu » (*Mét.*, Δ, 11, 1018b14-21).

On remarque qu'Aristote n'instaure pas une correspondance entre le temps et le mouvement, comme c'est le cas de la *Physique*, IV, 11, de Δ, 13, ou des *Catégories*, 6. On peut établir un parallèle entre ces trois textes, qui ne sont pas non plus absolument identiques comme on l'a vu à propos de la *Physique*, IV, 11, et de Δ, 13, et comme on le verra au Chapitre III en intégrant le texte des *Catégories*, 6. Mais Δ, 11, réunit les sens de l'antéro-postérieur sans faire correspondre les uns aux autres. L'enfant n'accompagne pas la guerre de Troie ni les jeux néméens. En revanche, la relation entre deux guerres, entre deux jeux ou entre deux stades de développement est établie conformément à un principe : le maintenant ou le premier moteur. La prise en compte d'un principe en tant que terme de référence est le critère qui permet de réunir les sens de l'antérieur et du postérieur et fonde l'irréversibilité de leur succession.

Le texte sur l'antéro-postérieur temporel trouve son parallèle dans la *Physique*, IV, 14, où Aristote dit :

> « ἀλλὰ μὴν τό γε πρότερον ἐν χρόνῳ ἐστί· πρότερον γὰρ καὶ ὕστερον λέγομεν κατὰ τὴν πρὸς τὸ νῦν ἀπόστασιν, τὸ δὲ νῦν ὅρος τοῦ παρήκοντος

καὶ τοῦ μέλλοντος· ὥστ' ἐπεὶ τὰ νῦν ἐν χρόνῳ, καὶ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν χρόνῳ ἔσται· ἐν ᾧ γὰρ τὸ νῦν, καὶ ἡ τοῦ νῦν ἀπόστασις. (ἐναντίως δὲ λέγεται τὸ πρότερον κατά τε τὸν παρεληλυθότα χρόνον καὶ τὸν μέλλοντα· ἐν μὲν γὰρ τῷ παρεληλυθότι πρότερον λέγομεν τὸ πορρώτερον τοῦ νῦν, ὕστερον δὲ τὸ ἐγγύτερον, ἐν δὲ τῷ μέλλοντι πρότερον μὲν τὸ ἐγγύτερον, ὕστερον δὲ τὸ πορρώτερον.) »

« Mais, d'autre part, l'"avant" est dans un temps ; en effet on parle de l'avant et de l'après en fonction de l'intervalle par rapport au "maintenant", et le "maintenant" est la limite du passé et du présent ; de sorte que, puisque les "maintenant" sont dans un temps, l'avant et l'après sont aussi dans un temps ; car ce en quoi est le "maintenant", l'intervalle par rapport au "maintenant" y est aussi (mais l'avant est dit de façon contraire selon le temps révolu ou le temps à venir ; en effet, dans le temps révolu nous appelons antérieur ce qui est plus éloigné du "maintenant" et postérieur ce qui en est plus proche, alors que dans le futur l'avant en est plus proche et l'après plus éloigné) » (*Phys.*, IV, 14, 223a4-13, trad. P. Pellegrin).

Les deux textes mettent en relief la primauté du présent au sens où à partir d'un maintenant pris comme repère est déterminé l'antéro-postérieur temporel. Heidegger a raison quand il dit que le temps selon Aristote cède le pas au présent. Mais il est intéressant de remarquer, en lisant Δ, 11, que ce qui est déterminé à partir du présent c'est l'ordre des événements. Ces textes d'Aristote nous font penser au récit de Thucydide, notamment au premier livre de l'histoire, chapitres I-XXIII, où le passé lointain de la Grèce est présenté de telle manière que les événements sont relatés suivant un ordre en allant du plus ancien au plus récent par rapport à la guerre, pour arriver à l'affaire de Corcyre qui signale le déclenchement de la guerre. Autrement dit, le repère pour Thucydide c'est la guerre. Parfois les événements sont situés de façon plus précise encore, non par rapport à la guerre prise comme un ensemble de conflits successifs, mais par rapport à la fin de la guerre (cf. I, XIII, 3 ; I, XVIII, 1). On assiste à un procédé de reconstruction du passé collectif, et l'on découvre un procédé analogue quand on lit un texte d'histoire politique, tel que la *Constitution d'Athènes*, attribué à Aristote. Ici, le repère de mise en ordre des événements est l'archontat et le récit trouve son point de départ dans le régime de Dracon. En passant par Solon et Pisistrate on arrive au gouvernement de Périclès, puis au régime de Quatre Cents, suivi du régime de Trente. Le récit mène finalement au Conseil des cinq cents. Comme le remarque C. Mossé dans l'« Introduction » : « Notre auteur n'est certes

pas un historien comparable à Thucydide, mais s'il n'arrive pas toujours à concilier entre elles les sources où il puise son information, il tient néanmoins compte des faits établis par lui-même ou par d'autres. Son récit n'est pas seulement une construction théorique »[391]. Aussi, la recherche sur les calendriers nous a révélé que leur formation est fondée, non sur un maintenant autonome et sans référant réel, mais sur un maintenant qui désigne un événement bien précis et connu par la collectivité, le solstice, l'équinoxe, l'Olympiade. Ces données de recherche que l'on fait pivoter autour du concept aristotélicien du temps mettent en relief que le temps est inséparable des événements et que c'est la relation entre les événements que celui-ci exprime.

Aujourd'hui on distingue le temps thématisé par la science physique du temps thématisé par la science historique. Pour Heidegger le concept physique du temps, en partant d'Aristote, dérive de la temporalité originaire, on l'a vu. Ajoutons à présent que la compréhension historique du temps se fonde dans l'historialité du *Dasein* qui existe sur le mode de la répétition, en ouvrant dans son avoir-été des possibilités recouvertes, et en revenant vers lui-même par l'assomption renouvelée de cet héritage qui lui a été transmis. Comme l'exprime P. Ricœur : « La répétition ouvre ainsi dans le passé des potentialités inaperçues, avortées ou réprimées. Elle rouvre le passé en direction de l'à-venir. En scellant le lien entre trans-mission et ré-solution, le concept de répétition réussit à la fois à préserver le primat du futur et le déplacement sur l'avoir-été »[392]. Le destin du *Dasein* se temporalise à titre d'assomption de l'héritage des possibilités passés, pour autant qu'il se projette vers elles en reconnaissant en elles son à-venir. L'historialité qui caractérise l'existence est la condition de possibilité de l'enquête historique en tant que restitution des faits passés quoique non compris en tant que faits possibles.

Avec Aristote, nous n'avons pas de distinction entre un temps historique et un temps physique. Le problème du rapport entre la nature et l'histoire ne se pose pas. Ou plutôt le temps de l'histoire est le temps de la nature. Le temps est le même pour les faits humains et pour les autres phénomènes naturels, c'est-à-dire pour les mouvements ou changements qui ne sont pas réalisés par l'homme ni ne dépendent de sa présence. Il faut bien pourtant un homme qui dira le temps. On est amené à penser que le concept de temps chez Aristote n'a justement pas été formé relativement à un homme. Ce concept renvoie plutôt à une collectivité dont les membres font une expérience commune d'un même phénomène qui peut ainsi servir de repère,

---

[391] *Aristote. Constitution d'Athènes*, texte traduit et établi par G. Mathieu et B. Haussoulier, revu par C. Mossé, introduction et notes de C. Mossé, Paris, Les belles lettres, 2002, p. XXI.

[392] P. Ricœur, *Temps et récit. Le temps raconté*, p. 139-140.

relativement auquel chacun des changements de chacun des membres est situé, et au moyen duquel tous les changements particuliers sont mis en relation l'un avec l'autre. La *Physique* d'Aristote est expressive de la coappartenance de l'homme et du monde, où « homme » désigne la communauté des hommes et « monde » désigne un tout organique fini dont les hommes sont des membres. La reconnaissance de cette coappartenance sous-tend les leçons sur la φύσις et nous reconduit à la réflexion émise au Chapitre I que ces leçons constituent une recherche *physique phénoménologique*, où le terme « phénoménologique » ne renvoie ni à la relation entre le *moi* et la chose ni à la relation du *Dasein* avec son être ou avec l'être en général, mais à la relation entre (le) *nous* et l'univers qu'est le monde en tant que tout fini.

Dans le cadre de cette *cosmo*-logie, au sens de la parole sur le fait d'être du monde, la formation du concept de temps montre que non seulement le mouvement, mais ni sa fin non plus, ne peuvent être compris sans l'intervention du temps, c'est-à-dire d'un nombre en tant que résultat de la relation entre deux autres nombres désignant les deux limites successives du mouvement, commencement et fin. Le temps exprimerait les relations entre mouvements et entre corps mobiles en termes de nombre.

On pense ainsi que, en employant le verbe ἀκολουθεῖ, Aristote se réfère à l'inséparabilité du temps d'avec le mouvement et à la spécificité de leur relation. Ce verbe présente un intérêt particulier parce qu'on le rencontre à trois endroits, où l'accompagnement est, à chaque fois, compris d'une manière différente. Les considérations qui suivent concernant ce verbe nous reconduisent au problème de savoir si la définition aristotélicienne du temps est circulaire, et si oui, pour quelle raison. Elles nous reconduisent aussi aux deux sens différents de l'antéro-postérieur, selon le mouvement et selon l'entéléchie. On lit Θ.2, Γ.2 et la leçon sur le temps.

Dans Θ.2, on l'a vu avec Heidegger, Aristote dit :

> « φανερὸν δὲ καὶ ὅτι τῇ μὲν τοῦ εὖ δυνάμει ἀκολουθεῖ ἡ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν δύναμις, ταύτῃ δ' ἐκείνη οὐκ αἰεί. » (l. 1046b24-26).
> « Il est manifeste aussi que la puissance seulement de produire ou de pâtir suit la puissance de bien <produire ou pâtir>, mais celle-ci ne suit pas toujours celle-là » (*Mét.*, Θ, 2, 1046b24-26, nous traduisons).

Dans Γ.2, Aristote dit :

> « εἰ δὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ

ἀρχὴ καὶ αἴτιον. »

« Ainsi, supposons que l'étant et l'un soient une même chose et une unique nature en ce qu'ils s'impliquent mutuellement comme le principe et la cause » (*Mét.*, Γ, 2, 1003b22-24, trad. B. Cassin-M. Narcy).

Dans la leçon sur le temps, Aristote dit :

« ἐπεὶ δ' ἐν τῷ μεγέθει ἔστι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάγκη καὶ ἐν κινήσει εἶναι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἔστιν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον διὰ τὸ ακολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν. »

« Et puisque l'antérieur et postérieur se trouve dans la grandeur, il se trouve aussi nécessairement dans le mouvement proportionnellement à celui-là. Ensuite, l'antérieur et postérieur est aussi dans le temps, du fait que l'un accompagne toujours l'autre » (*Phys.*, IV, 11, 219a16-19, trad. A. Stevens).

On traduit le premier passage pour mettre l'accent sur les démonstratifs. On revient au troisième passage au Chapitre III pour examiner la référence au lieu et à la grandeur. Ce qui nous importe ici est le sens et la construction grammaticale de l'ἀκολουθεῖ. On part du problème de savoir si la définition aristotélicienne est circulaire. Si oui, pour quelle raison.

Selon Θ.2, on l'a dit, la puissance de produire ou de pâtir suit la puissance de bien le faire, mais non au sens où celle-là vient après celle-ci, mais parce que celle-là vient avant celle-ci. Le sujet de l'ἀκολουθεῖ (ἡ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν δύναμις) est présupposé par le complément d'attribution (τῇ τοῦ εὖ δυνάμει). Les termes du rapport sont bien distingués, dans la mesure où ils sont désignés par les démonstratifs, ταύτῃ désignant la puissance simplement, ἐκείνη désignant la puissance du bien.

Selon Γ.2, où il s'agit de la relation de l'étant et de l'un, l'ἀκολουθεῖν n'exprime pas le même type de relation, car ici les termes sont désignés par le pronom réciproque ἀλλήλοις. L'étant et l'un s'impliquent mutuellement, car c'est la même chose « homme un », « homme étant », et « homme ». L'étant et l'un puisent leur sens dans ce dont ils sont prédiqués de sorte que « l'un n'est pas quelque chose d'autre que l'étant, qui viendrait s'y ajouter » (οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν, l. 1003b31-32). On comprend que l'ἀλλήλοις n'exprime pas seulement l'inséparabilité mutuelle de ces prédicats mais encore, en termes temporels, leur simultanéité. L'existence de l'un implique l'existence de l'autre aussi bien que tous les deux s'enracinent

dans un substrat. Le sens de l'ἀκολουθεῖ suivant Θ.2 se différencie du sens selon lequel il est employé en Γ.2, car la puissance simplement peut très bien se séparer de la puissance du bien, quoique l'inverse ne soit pas vrai.

Le sens de l'ἀκολουθεῖ paraît être encore plus nuancé dans le cadre de la leçon sur le temps, où il s'agit de rendre compte de la relation entre le mouvement et le temps en tant que chacun est délimité par un antérieur et un postérieur. Le θατέρῳ θάτερον αὐτῶν, où le αὐτῶν est un génitif partitif désignant le mouvement et le temps, signifie « l'un l'autre de ceux-ci ». L'ἕτερος est un adjectif pronominal indéfini, le θάτερον est le sujet de l'ἀκολουθεῖν, le θατέρῳ est le complément d'attribution. Mais qui est l'un qui est l'autre ? Le génitif partitif désigne l'un comme l'autre. Si Aristote tenait fermement à distinguer les termes, il aurait dû ou pu employer les démonstratifs. On fait encore une remarque sur cette formulation à la fin de cette étude (cf. « Annexe (c) »), où l'on se reporte à l'interprétation de V. Goldschmidt que l'on suit. Précisons que notre compréhension de l'ἀκολουθεῖν va aussi dans le sens de l'interprétation de Heidegger qui insiste sur la relation entre le mouvement et le temps et maintient l'irréductibilité du temps au μέγεθος compris selon le sens restreint de « distance ».

Mais d'autre part, la formulation « διὰ τὸ ακολουθεῖν θατέρῳ θάτερον αὐτῶν » n'a pas le même sens que « τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ». L'accompagnement qui unit le mouvement et le temps est différent de l'accompagnement qui unit l'étant et l'un. On pense que le θατέρῳ θάτερον αὐτῶν permet de différencier la relation entre le mouvement et le temps de celle entre le mouvement et la grandeur, et exprime l'inséparabilité du mouvement et du temps selon ce sens précis, que l'un est principe d'existence de l'autre. Le statut principiel du temps à l'égard du mouvement se révèle à titre de futur. Le statut principiel du temps est impliqué dans l'observation faite par Aristote que le temps peut excéder le mouvement en cours ou exécuté, saisissable par la pensée en tant que nombre. Il est encore impliqué dans l'analyse du désir où Aristote considère le futur comme critère de l'action à entreprendre. La force de l'argument de Heidegger sur la primauté du temps et sur son irréversibilité réside dans le primat qu'il reconnaît au futur en tant qu'être pour la fin. Mais pour Aristote, comme le temps est un nombre, il s'enracine dans le mouvement. Si bien que, malgré le statut principiel du futur, la primauté revient au mouvement. La question de la primauté du temps est mise en suspens.

L'acception de l'accompagnement réciproque du mouvement et du temps, en partant du futur qui revêt le caractère de projet, met en évidence le problème que recèle la notion de temps. Le temps est présupposé par le mouvement, aussi bien qu'il en est inséparable. Il est présupposé par le fait d'être, d'exister, mais il en est inséparable. Heidegger répond à ce problème par l'*analytique existentiale*, qu'il rapporte à la compréhension de l'être comme tel. On s'est référé

à la préséance du temps en parlant du vouloir, §7, partie c, on s'en est rendu compte en travaillant sur le mot *existentia* et son interprétation par Heidegger au Chapitre I, §4. On comprend l'apport de Heidegger concernant la notion de temps sous le prisme de ce problème de fond : le temps présupposé.

Cette difficulté n'a pas échappé à Aristote, et se reflète justement dans sa définition. Le problème que pose cette définition n'est pas la circularité comme telle. Car, à vrai dire, il ne s'agit même pas d'une définition, mais d'une question, en tant que résultat provisoire d'une recherche sur le temps. Si, en tant que définition, elle est circulaire, ce n'est pas parce qu'un homme se remémore son vécu et fait des projets pour son avenir. Interprétation que Heidegger aussi récuse en lisant Aristote. Indépendamment du problème du futur, dont le pouvoir-être, en termes heideggériens, ou dont l'endurance, suivant notre interprétation d'Aristote, est révélateur, le problème de la circularité de cette définition et son ambiguïté résident dans le fait que le temps est dit nombre du mouvement et non du changement. Nous, on y a discerné l'allusion au mouvement du premier ciel, en tant que condition d'existence de tous les changements et du temps. Mais ce mouvement est norme non pas parce qu'il se perpétue, mais parce qu'il se perpétue uniformément. Il est le plus rapide et il n'est pas susceptible de variations de vitesse. Il reste toujours aussi rapide. Le temps n'est-il pas alors présupposé ? Aristote, ne l'avait-t-il pas compris ? Bien sûr, il l'avait compris. Dans la définition du temps « le nombre du mouvement selon l'antérieur et postérieur », ce n'est pas l'antéro-postérieur qui pose problème, c'est le mouvement qui pose problème. L'antéro-postérieur caractérise aussi bien le nombre que le mouvement. L'antéro-postérieur différencié en vertu de la relation privation-réalisation qui détermine le mouvement nous donne l'irréversibilité. De sorte que la circularité est partiellement éliminée. Mais où (*Wo*) est l'universalité ? Et comment (*Wie*) ?

Si l'on suit notre interprétation du, « διὰ τὸ ακολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν », en remarquant aussi cet ἀεὶ de l'ininterruption, c'est le temps qui sera mis en évidence. Et là on revient à grands pas vers Heidegger, on le rejoint. Parce que, « "le temps" n'est sous-la-main ni dans le "sujet" ni dans l'"objet", il n'est ni "dedans" ni "dehors", et il est *"plus ancien"* que toute subjectivité et objectivité, parce qu'il représente la condition de possibilité même de ce "plus ancien" » (*SZ*, §80, p. 419). Ce que révèle l'accompagnement réciproque du mouvement et du temps, si on l'admet, c'est le temps qui précède, en tant qu'il est présupposé par le mouvement et, en conséquence, par son porteur.

On entrevoit une certaine indécision de la part d'Aristote concernant l'attribution de la primauté au mouvement ou au temps, due à leur relation intime. Son indécision se révèle

notamment quand on lit les *Catégories*, 6, où le temps a le statut de quantité par soi, tandis que le mouvement a le statut de quantité par accident, considéré alors comme dépendant du temps. Dans la *Physique*, VIII, 1, Aristote déduit l'infinité du mouvement de l'infinité du temps. On revient à ces textes au Chapitre III. À présent il importe de signaler, et indépendamment de l'ambiguïté de la relation du mouvement et du temps, que le postérieur selon le mouvement et selon le temps est antérieur selon l'entéléchie. On s'est référé plus haut à l'exemple de l'adulte par rapport à l'enfant, qui est l'exemple qu'Aristote emploie pour illustrer l'antéro-postérieur selon le mouvement. Ainsi, on dégage deux sens du mot ἐντελέχεια, et il en va de même pour le mot ἐνέργεια, si l'on suit l'indication de Θ.3, lue avec Heidegger, que : « le terme *acte*, que nous posons toujours avec celui d'*entéléchie* a été étendu des mouvements, d'où il vient principalement, aux autres choses » (l. 1047a30-31, trad. Tricot). Or, aussi bien l'entéléchie que l'acte désignent d'une part l'exercice d'une capacité, d'autre part la fin du mouvement. Le premier cas est celui de la coprésence acte/puissance, exprimée dans la *Physique* en termes d'entéléchie du possible en tant que possible. Le second cas est celui de l'acte épuré de toute puissance. L'acte épuré est antérieur à l'exercice du pouvoir-être, qu'est le mouvement et que le temps explicite en termes de nombre. Dans Δ, 11, Aristote dit à propos de la relation entre l'entéléchie et la puissance :

> « ἔπειτα ἄλλως <λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα> τὰ κατὰ δύναμιν καὶ κατ' ἐντελέχειαν· τὰ μὲν γὰρ κατὰ δύναμιν πρότερά ἐστι τὰ δὲ κατὰ ἐντελέχειαν, οἷον κατὰ δύναμιν μὲν ἡ ἡμίσεια τῆς ὅλης καὶ τὸ μόριον τοῦ ὅλου καὶ ἡ ὕλη τῆς οὐσίας, κατ' ἐντελέχειαν δ' ὕστερον· διαλυθέντος γὰρ κατ' ἐντελέχειαν ἔσται. »
> « et ensuite <sont dites antérieures et postérieures> celles qui le sont d'une façon différente selon la puissance et selon l'effectivité ; en effet, certaines choses sont antérieures selon la puissance, d'autres selon l'effectivité, par exemple la demi-ligne est antérieure à la ligne entière selon la puissance, ainsi que la partie au tout et la matière à la substance, mais selon l'effectivité elles sont postérieures, car elles seront en effectivité une fois le tout décomposé » (*Mét.*, Δ, 11, 1019a6-11).

La ligne, le tout et la substance composée sont antérieurs en entéléchie à leurs composants respectifs, la demi-ligne, la partie et la matière, qui sont antérieurs en puissance, c'est-à-dire après la décomposition en vue de la recomposition. Le sens du passage est que la perfection est antérieure à l'inachèvement qui définit le mouvement, lequel implique le temps, lequel, à son

tour, exprime l'endurance du substrat qui se meut en vue du rétablissement de la perfection. Le mouvement et le temps sont expressifs du *re-* de la reprise de la puissance qui ne passe au premier plan que parce que la perfection la précède en la fondant.

La critique de Heidegger est dirigée, en dernière analyse, contre l'acception de l'antériorité de l'entéléchie sur la puissance, parce qu'elle implique la prédétermination de la puissance, l'intemporalité de la plénitude visée par l'exercice de la puissance, et la subordination du temps à cet exercice qu'est le mouvement. On ne peut saisir le sens de la critique de Heidegger qu'à la lumière du double problème qu'il affronte, que le temps est antérieur au mouvement et que la fin du mouvement est indéterminée. L'*analytique existentiale* est une réponse au problème du statut du temps relativement à l'indétermination du mouvement.

L'antériorité du temps sur le mouvement se manifeste comme être-pour assumé par le *Dasein*. Le temps est présupposé par le *Dasein* qui n'existe que comme être-pour. De sorte que, existant sur le mode du pour-, sa fin ne peut être qu'indéterminée. Plus précisément, la fin du *Dasein* ne coïncide pas avec la plénitude de l'entéléchie. Tout au contraire, la fin du *Dasein*, qui est l'abolition du possible que son être-pour implique, non seulement confirme l'antériorité du temps sur son mouvement, car l'être-pour *se temporalise* comme projet vers l'avenir, mais rend aussi manifeste l'impossibilité de sa plénitude qui est alors indéterminée.

Néanmoins, la fin que l'entéléchie ou l'acte désignent comme antérieure n'est pas la fin de l'existence. La fin est le meilleur qui est la vie, le bien qui est la santé, l'épanouissement de la substance composée. On est amené à distinguer chez Aristote deux catégories principales de l'antéro-postérieur. Nous avons, d'une part, un antéro-postérieur qui structure le lieu par rapport à un lieu déterminé pris comme repère, ou bien qui structure le temps par rapport au présent pris comme repère, ou bien qui désigne les étapes du mouvement situées relativement à l'impact de l'action du moteur sur le mû. Ce type d'antéro-postérieur se ramène à l'existence du corps, parce que c'est lui qui donne naissance au lieu, c'est lui le porteur du mouvement, c'est lui la condition de possibilité du temps. Mais nous avons aussi un antéro-postérieur qui désigne une hiérarchisation axiologique, qui fait référence à une théorie des valeurs. Cette hiérarchisation axiologique est exprimée à titre d'antériorité de l'entéléchie.

La question sur le caractère temporel de la notion de valeur prend la forme suivante : est-ce qu'une valeur, en tant qu'idéal de la pensée, est dans le temps ? est-ce que l'idéal présuppose le temps ? Si l'on suit le chemin ouvert par Heidegger, on est amené à reposer la question de l'être en général, qui fait une avec la question du temps. Mais l'être en général n'est-il pas un concept ? On repose cette question au Chapitre V. On est amené à répondre affirmativement. Parce que pour répondre à la question de la relation du temps et de l'intelligence qui conçoit la

fin en tant qu'antérieure, l'ontologie, que l'on prend pour le fondement des autres domaines de la philosophie — esthétique, philosophie des sciences, de l'histoire, de la physique, philosophie politique, morale, etc. — doit tenir compte, aujourd'hui, des recherches en neurosciences et en anthropologie. Nous revenons vers Aristote parce que pour lui la physique inclut la psychologie, et c'est en tant qu'elle est inclusive de l'étude de la substance composée, qu'elle constitue un domaine de la philosophie. Aussi, elle est impliquée dans la science de l'étant en tant qu'étant, comme on l'a vu au §5 en se reportant au livre *Gamma*. Encore, on revient vers Aristote parce qu'il reconnaît la pluralité de manières du fait d'exister. On s'aperçoit qu'avec l'intégration de l'accident dans la liste des manières de dire le fait d'être, Aristote aspire à donner une liste exhaustive de ces manières. En intégrant l'accident, Aristote intègre l'imprévisible.

Faisons un dernier pas et tentons de comprendre l'antériorité de l'entéléchie en rapprochant le texte de Δ, 11, de ce qui est dit dans B, 3, sur l'antéro-postérieur. On a vu que B, 3, met en relief l'antéro-postérieur en tant que caractéristique de la série de nombres, qui implique que ceux-ci sont inséparables de ce dont ils sont prédiqués. Il n'y a pas de nombre en soi qui serait le genre commun des nombres. Ensuite, il est précisé que le meilleur et le pire sont liés selon une relation d'antéro-postériorité. Aristote dit :

> « ἔτι ὅπου τὸ μὲν βέλτιον τὸ δὲ χεῖρον, ἀεὶ τὸ βέλτιον πρότερον· ὥστ' οὐδὲ τούτων ἂν εἴη γένος. »
> « De plus, partout où il y a meilleur et pire, le meilleur est toujours antérieur, de sorte qu'il ne saurait non plus y avoir de genres dans ces cas » (*Mét.*, B, 3, 999a13-14).

Il faut encore ici prêter attention à la précision finale, que là où il y a antéro-postérieur il n'y a pas question de genre commun. De sorte que le meilleur n'est pas séparé de ce qui est effectivement meilleur et qui n'est tel que par rapport à ce qui est pire. Faisons une première remarque que, suivant ce texte, alors toute sorte d'antéro-postérieur dont nous parle Δ, 11, implique, comme on l'a signalé au §4, l'inséparabilité. Or l'exposé de Δ, 11, suppose aussi bien l'irréversibilité de l'antéro-postérieur que l'inséparabilité des termes par rapport à un substrat dans lequel ils s'ancrent. Le lieu et le mouvement naissent du corps et le temps du mouvement. Si l'on avance jusqu'aux extrêmes, on comprend qu'il n'y pas non plus d'entéléchie, genre suprême, séparé de ce qui existe en entéléchie, la ligne, le tout, la substance composée. C'est pourquoi on est amené à parler d'un idéal chez Aristote, au sens de la fin désirée et réalisable, antérieure à l'action qui y mène.

À propos du passage de B, 3, P. Aubenque observe : « Avec sa concision habituelle, Aristote en reste là. Mais, étant donné le contexte (où il s'agit de montrer l'impossibilité d'un genre suprême ou du moins l'inanité d'un tel genre, qui n'est rien séparé de ses espèces), cette remarque ne peut, comme l'ont bien vu les commentateurs, que s'appliquer au cas de l'être : en toutes choses, il y a du meilleur et du pire, donc de l'antérieur et du postérieur, et par conséquent, il ne peut y avoir de genre de toutes choses. Pas plus qu'il n'y a de discours un du nombre ou de la figure, il n'y a de discours un de l'être ; ici le discours commun est un discours vide, car l'être n'est rien en dehors des êtres, ici présentés comme les termes d'une série »[393]. On peut dire que, comme il n'y a pas de bien en soi ou de mal en soi, il n'y a pas non plus d'être en soi. L'être tire son sens de l'étant qui existe de telle ou telle manière et qui n'est que tel ou tel : substance, qualité, quantité, en mouvement, en repos, agissant, pâtissant, en relation avec, selon le temps, selon le lieu, vrai, faux, complet et en entéléchie, incomplet et en puissance, accidentel. En avançant en direction de la pluralité de manières d'exister, on comprend que l'antériorité de l'entéléchie par rapport à la puissance est expressive de l'antériorité du meilleur par rapport au pire qui ne jouissent pas d'une existence par soi. Si bien que l'entéléchie exprime un degré, le plus haut, d'existence.

On conclut avec ces questions le Chapitre II. Le Chapitre III porte sur les notions de lieu et de grandeur, que nous avons mises jusqu'alors entre parenthèses pour examiner la relation intime entre le mouvement et le temps. On part de l'antéro-postérieur dans le lieu et la grandeur, et l'on examine ce que l'on pourrait appeler la notion d'espace chez Aristote. On conclut de la sorte notre examen de la leçon sur le temps, mais on achève aussi l'examen de Δ, 13, et des *Catégories*, 6. L'étude du lieu et de la grandeur permettra de mettre en évidence le mû, l'étant en mouvement, pour reprendre à nouveaux frais, aux Chapitres IV, V et VI, le questionnement sur l'être et l'étant.

[393] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 237-238.

Chapitre III : Le lieu (τόπος) et la grandeur (μέγεθος) comme conditions de circonscription du mouvement

§1. Les rapports d'accompagnement considérés sous le prisme de l'antéro-postérieur. Les textes relatifs aux notions de lieu, de position (θέσις), et de grandeur

À la suite du fait que le mû se dirige d'un point de départ vers un point d'arrivée et compte tenu de la continuité de son mouvement jusqu'au point d'arrivée, Aristote peut procéder à l'établissement des relations d'accompagnement entre les éléments qui structurent les trois domaines, la grandeur, le mouvement et le temps :

> « τὸ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν. ἐνταῦθα μὲν δὴ τῇ θέσει· ἐπεὶ δ' ἐν τῷ μεγέθει ἔστι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάγκη καὶ ἐν κινήσει εἶναι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἔστιν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον διὰ τὸ ακολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν. »
> « D'autre part, l'antérieur et postérieur est d'abord dans le lieu. Il est donc là par la position, et puisque l'antérieur et postérieur se trouve dans la grandeur, il se trouve aussi nécessairement dans le mouvement proportionnellement à celui-là. Ensuite, l'antérieur et postérieur est aussi dans le temps, du fait que l'un accompagne toujours l'autre » (*Phys.*, IV, 11, 219a14-19).

L'implication structurelle de la grandeur, du mouvement et du temps, justifiée par leur caractéristique commune de continuité, est à présent exprimée en termes de correspondance de l'antérieur et postérieur. De sorte qu'à la formule ἔκ τινος εἴς τι, qui a introduit les rapports d'accompagnement, se substitue le couple d'antérieur et postérieur. Ce glissement de la terminologie rappelle la définition du mouvement donnée au chapitre 1 du livre V de la *Physique* :

> « πᾶσα μεταβολὴ ἐστιν ἔκ τινος εἴς τι (δηλοῖ δὲ καὶ τοὔνομα· μετ' ἄλλο γάρ τι καὶ τὰ μὲν πρότερον δηλοῖ, τὸ δ' ὕστερον). »
> « tout changement va de quelque chose vers quelque chose (et le nom lui-même l'indique, car il indique que quelque chose vient après autre chose, et que l'un est antérieur et l'autre postérieur » (*Phys.*, V, 1, 225a1-2).

Par cette modification du vocabulaire, Aristote lie le lieu (τόπος) à la grandeur (μέγεθος), moyennant comme critère la position (θέσις) de l'antérieur et postérieur. Le concept de lieu entre ainsi en jeu corrélativement au mû dont l'observation a ouvert la voie à l'instauration des rapports d'accompagnement. Le mû et le lieu sont corrélés, dans la mesure où « ce n'est pas tout étant qui est dans un lieu, mais seulement le corps mobile »[394], et dans la mesure où le mouvement, qui fonde la manifestation du temps, « est dans le mobile »[395]. La chose qui se meut apparaît à travers ce mouvement même qu'elle rend présent et dont elle élargit les limites spatiales le long de sa progression, jusqu'à son achèvement. L'écoulement du temps se manifeste dans les limites de ce mouvement, qui sont visibles en tant qu'emplacements successifs du mû, désignés sous les termes d'antérieur et postérieur. Or la prise en compte du mû et du lieu permet la concrétisation des relations entre la grandeur, le mouvement et le temps, tant sous l'aspect de la continuité des trois quantités que sous l'aspect de leur délimitation. Aussi, la mise en relation du lieu avec la grandeur peut être comprise, si l'on associe des considérations relatives au couple d'antérieur et postérieur à celles relatives à la catégorie de la quantité, en tenant compte également de la leçon sur le lieu. En plus de celle-ci, on se reporte alors aux textes suivants :

1) D'après la *Métaphysique* Δ, 11, 1018b12-14, les choses antérieures selon le lieu sont celles « plus proches soit d'un certain lieu déterminé par nature, comme le milieu ou l'extrémité, soit par rapport à n'importe quel lieu ». Corrélativement, « le plus éloigné est postérieur ».

2) Le lien entre le lieu et le critère distinctif de position nous rappelle les *Catégories*, chapitre 6, sur la quantité, où le lieu, avec la ligne (γραμμή), la surface (ἐπιφάνεια) et le corps (σῶμα), appartient aux quantités continues au sens propre et par soi (κυρίως καὶ καθ' αυτὰ ποσά, 6. 5b8), et dont les parties ont une position.

3) Le terme μέγεθος ne figure pas dans les *Catégories*, mais d'après la *Métaphysique* Δ, 13, 1020a7-14, sur la quantité, la ligne, la surface et le corps forment la liste des quantités continues par soi, en tant que modes de la grandeur, tandis que le lieu est omis de la liste. Parallèlement, la *Métaphysique* établit la distinction entre quantité continue, comme mesurable (μετρητόν), et quantité discrète (πλῆθος), comme nombrable (ἀριθμητόν), qu'elle considère comme finies (πεπερασμένον). En revanche, les *Catégories* ne se réfèrent pas, explicitement pour le moins, à la finitude. Aussi, la caractérisation de la quantité comme μετρητόν ou

[394] *Phys.*, IV, 5, 212b28-29.

[395] *Phys.*, III, 3, 202a13-14.

ἀριθμητόν découle de sa considération en tant que finie, laquelle s'accorde avec le refus de l'existence d'un infini actuel.

§2. L'antéro-postérieur « selon le lieu » d'après la *Métaphysique*, Δ, 11, et l'antéro-postérieur « dans le lieu » d'après la *Physique*, IV, 11

La mise en parallèle de la phrase de la *Physique* sur l'antéro-postérieur « dans le lieu » avec celle de la *Métaphysique* Δ, 11, fait apparaître la différence d'aspect des deux textes, étant donné que dans la *Métaphysique* l'antérieur et le postérieur se trouvent être déterminés à l'aide d'un troisième terme qui sert de repère. Or en tant que les choses sont situées à partir de leur proximité ou de leur éloignement par rapport à « un certain lieu déterminé par nature » (φύσει τινὸς τόπου ὡρισμένου) ou « par rapport à n'importe quel lieu » (πρὸς τὸ τυχόν), leur antéro-postériorité est irréversible. En revanche, la leçon sur le temps ne parle guère d'un troisième terme-repère, si bien que l'antérieur et le postérieur se déterminent réciproquement, étant ainsi pris dans leur unité immédiate. Or l'antérieur et postérieur local est ici réversible. Par ailleurs, si le livre *Delta*, conformément à son rôle de lexique, considère l'antérieur et postérieur « selon le lieu », κατὰ τόπον[396], comme une de ses diverses acceptions, dans la leçon sur le temps, l'antérieur et postérieur se trouve situé « dans le lieu », ἐν τόπῳ.

La référence au lieu, dans le cadre des rapports d'accompagnement, permet de considérer le mouvement du point de vue de son extension spatiale, aussi bien que la localisation de l'antérieur et postérieur requiert un détour par la définition du lieu comme « la première limite immobile du contenant » (*Phys*. IV, 4, 212a20). Le lieu est alors la place occupée par la chose douée de mouvement. Et l'on remarque qu'Aristote, en établissant les rapports d'accompagnement, oscille entre deux perspectives sur le mouvement, et conséquemment sur le temps. En effet, le constat que « le mû est mû de quelque chose vers quelque chose » a permis de mettre en évidence la continuité de la grandeur, du mouvement et du temps, tandis que l'antérieur et postérieur situé « dans le lieu » désigne deux emplacements. On pourrait transposer en termes de mouvement et de temps la difficulté, mise en relief par R. Brague, à l'égard de la leçon sur le lieu : « L'usage des mots répond à une différence dans le phénomène

[396] Bodéüs-Stevens rendent le κατὰ τόπον par « dans l'espace ». Mais le « dans » correspond à l'ἐν du grec, tandis que le κατὰ a le sens de « selon », « en suivant », « en ce qui concerne ». Aussi, en le traduisant par « dans » on neutralise sa différence par rapport à l'ἐν. Tricot et Duminil-Jaulin traduisent la formule de Δ par « selon le lieu », à plus forte raison qu'il s'agit d'une des acceptions de l'antéro-postérieur.

lui-même : la réalité se présente sous deux aspects qui correspondent jusqu'à un certain point à la distinction entre lieu *dans lequel* et lieu *vers lequel*... »[397]. Or la structure ἔκ τινος εἴς τι du mouvement renvoie à la continuité de celui-ci, et conséquemment à son unité et indivisibilité en acte, tandis que la formule ἐν τόπῳ, comme localisation du mû, fait référence à la divisibilité en puissance du mouvement en fonction des positions que le mû successivement occupe et dont l'une est antérieure et l'autre postérieure.

§3. Le lieu comme emplacement à la lumière des *Catégories*, 6, et l'antéro-postérieur comme structure dimensionnelle d'après la *Physique*, IV, 11. Le corps localisé

Les *Catégories* nomment le lieu, après la ligne, la surface et le corps, son intégration dans la liste des quantités continues étant précédée de l'expression παρὰ ταῦτα (6. 4b24), qui signifie « outre ceux-ci ». Tricot comprend l'appartenance du lieu à la quantité continue à la lumière de sa définition comme contenant, énoncée dans la *Physique*, et étant donné que pour les *Catégories*, c'est la continuité du corps occupant le lieu, qui détermine la continuité de ce dernier[398]. Ainsi, les *Catégories* comprennent le lieu comme l'emplacement subordonné au corps qui se place. Or l'antécédence du corps par rapport au lieu expliquerait l'ajout de celui-ci aux quantités continues par soi.

Par ailleurs, de même que l'antérieur et postérieur qui est « dans le lieu », selon la leçon, est réversible, les parties du lieu, selon les *Catégories*, ont une position réciproque[399]. Mais, à

[397] R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2009, 1e éd. 1988, p. 285.

[398] Cf. *Cat*., 6. 5a9-13, trad. et notes J. Tricot, Vrin, Paris, 1994, p. 22, n.1. Le temps et le lieu sont nommés ensemble, précédés de la locution παρὰ ταῦτα. Mais les parties du temps, contrairement à celles du lieu, n'ont pas de position, en raison du fait qu'elles ne persistent pas (Cf. 6. 5a26-30).

[399] On cite le texte : « Ainsi, les parties de la ligne ont une position les unes par rapport aux autres, car chacune d'elles est située quelque part, et on pourrait saisir par la pensée et expliquer où chacune est située dans la surface (ἐν τῷ ἐπιπέδῳ), et avec laquelle des autres parties elle est en contact. Et de même, les parties de la surface (τοῦ ἐπιπέδου) ont elles aussi une certaine position ; car on pourrait expliquer de la même façon où chacune est située, et lesquelles sont en contact les unes avec les autres ; et de même pour les parties du corps (τὰ τοῦ στερεοῦ) et pour celles du lieu » (*Cat*., 6, 5a17-23, trad. Crubellier *et alii*). L'évanescence des parties du temps rend caduc le critère de position. Or le mot θέσις a originellement le sens de localisation spatiale relative, dans la mesure où les deux entités mises en relation, en tant que caractérisées par leur position, persistent. On remarque également

la différence des *Catégories*, qui entendent le lieu comme le contenant d'un corps unique à la position des parties duquel ramènent la position des parties du lieu, l'antérieur et postérieur de la leçon désigne deux positions distinctes qui se déterminent réciproquement. Si l'on tient compte des *Catégories*, la notion de position, θέσις, qu'il s'agisse des parties constitutives d'une ligne, d'une surface, d'un corps, ou de son lieu, a originellement (πρῶτον) le sens de localisation spatiale relative. Sous cette perspective originelle, le déterminatif τῇ θέσει, figurant dans la leçon sur le temps, connote une double compréhension du lieu corrélée à la double compréhension de l'antérieur et postérieur, lesquelles s'allient, en dernière instance, à la double compréhension du mouvement en tant qu'indivisible en acte et en tant que divisible en puissance.

Partons de l'antérieur et postérieur comme il se trouve « dans le lieu ». Compte tenu de l'implication réciproque, qui va de pair avec la réversibilité spatiale des deux termes, les positions qui leur sont respectivement attribuées désignent, d'une part, deux places, l'une antérieure, l'autre postérieure, (τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον), et d'autre part, une structure dimensionnelle qui détermine la réciprocité des places et est comprise comme l'antérieur et postérieur (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). Cette double conception de l'antérieur et postérieur local, en tant qu'il désigne deux emplacements distincts ou bien en tant qu'il désigne une structure, résulte de la double compréhension du lieu, en tant qu'il est le lieu propre de la chose qu'il enveloppe, et en tant que la localisation de la chose se fait à partir des dimensions spatiales absolues, qui sont au principe de l'orientation humaine.

On se reporte au développement de R. Brague sur le « caractère dimensionnel de la localisation » comme il le dit, afin que nous mettions en évidence le double aspect du lieu, en tant qu'emplacement, et en tant que condition de localisation. Il se penche sur le chapitre 1 de la leçon sur le lieu où Aristote montre la puissance (δύναμις) du lieu et introduit la doctrine des « dimensions »[400]. R. Brague met en relief la différence sous-jacente aux formules « le haut

---

l'emploi des mots ἐπίπεδον et στερεόν à la place de ἐπιφάνεια et σῶμα, comme si avec la notion de position on se situait d'emblée au niveau géométrique.

[400] *Phys.*, IV, 1, 208b8-22, on cite la partie relative à notre propos, tirée de la traduction de R. Brague : « Or, ces choses sont des parties et des aspects (εἴδη) du lieu, le haut et aussi le bas, et celles qui restent des six dimensions (διάστασις). Et elles existent, les choses de ce genre, non seulement par rapport à nous…, le haut et bas, et (le) droit et gauche. En effet, pour nous, ce n'est pas toujours la même chose, mais selon la position (θέσις), suivant la manière dont nous sommes à chaque fois tournés (στραφῶμεν), (cela) (*sc.* la dimension) advient (γίγνεται) […] Mais dans la nature (ἐν τῇ φύσει), chaque (dimension) est délimitée à part (διώρισται χωρίς). En effet, le

et le bas » (τό τε ἄνω καὶ τὸ κάτω, 208b13) et le « haut-et-bas » (τὸ ἄνω καὶ κάτω, 208b14), la première désignant les « dimensions » du lieu à titre de parties, la seconde à titre d'aspects. Il écrit : « Elles sont parties dans la mesure où elles divisent l'espace, de telle sorte que ce qui est en haut ne peut pas être en bas, etc. ; elles en sont des aspects dans la mesure où le contenu du lieu doit être ou bien en haut ou bien en bas, ces deux directions se disputant (cf. διάστασις) tout ce qui est dans l'espace de telle sorte que le même contenu puisse être aussi bien en haut qu'en bas. Les dimensions sont parties en tant qu'il y a *le* haut et *le* bas ; elles sont aspects en tant qu'il y a le "haut-et-bas", comme structure formant un tout et caractéristique de toute localisation. Il faut donc distinguer, comme les formulations d'Aristote lui-même nous invitent à le faire, d'une part le haut et le bas, d'autre part, la structure haut-et-bas. La première décrit le contenu du lieu ; la seconde, sa structure »[401].

Moyennant cette distinction, l'auteur vise à montrer que la division des dimensions, « le haut et le bas », s'inscrit dans le cadre d'une théorie cosmologique, tandis que la structure, « haut-et-bas », préfigure « une phénoménologie de la spatialité », au sens de « l'ouverture de *tout* lieu », depuis la localisation de l'homme habitant son lieu, ainsi que depuis sa situation par rapport au lieu commun qui est le lieu du tout. Néanmoins, cette « ouverture » ne se rencontre chez Aristote que comme possibilité.

Ainsi, haut et bas désignent tantôt des parties dans le lieu du tout, tantôt une structure dimensionnelle, mais dans tous les deux cas chacune des deux directions est spécifiée par référence au contenu qui lui est assigné et qui détermine l'écart entre elles. En effet, le haut et le bas « dans la nature », c'est-à-dire en tant que dimensions absolues de l'univers, correspondent respectivement à la périphérie et au centre de celui-ci. Considérées comme structure, les deux directions opposées s'ordonnent sur le même axe, qui traduit la disposition des choses en fonction de leur éloignement ou rapprochement par rapport à l'un des deux pôles

---

haut n'est pas ce qui se trouve (par hasard), mais là où (ὅπου) se portent le feu et le léger. De même, le bas, lui aussi, n'est pas ce qui se trouve (par hasard), mais là où les choses qui ont du poids et (en premier lieu) les choses terrestres (se portent ; ces deux dimensions se comportent donc) comme différant non seulement par la position (θέσει), mais aussi par le pouvoir », (trad. littérale de R. Brague qui intègre les termes en grec), *op. cit.*, p. 293 et 294. Quant au mot « dimension », R. Brague commente : « Je ne reprends pour le mot *diastasis* la traduction devenue traditionnelle de "dimensions" que comme un pis-aller. Celle-ci suggère en effet l'idée de mesure, absente ici : elle suppose une distance à mesurer, alors qu'Aristote semble vouloir nommer la constitution même de la distension, qui pourra par la suite être mesurer », p. 304. A. Stevens et P. Pellegrin dans leurs traductions parues ultérieurement rendent διάστασις par « direction ».

[401] R. Brague, *op. cit.*, p. 296-297.

directionnels, qui devient ainsi principe de localisation de la chose repérée. Aussi, la localisation de la chose se fait par référence aux trois couples oppositionnels, haut et bas, droite et gauche, devant et derrière. Ces dimensions absolues, qui se réalisent comme couples oppositionnels, orientent le regard vers la chose habitant son lieu, et puisent leur sens en tant que structure, dans la chose qui se trouve située par rapport à nous qui la localisons.

Compte tenu de ce développement axé sur la chose, on relit la proposition selon laquelle : « L'antérieur et postérieur est d'abord dans le lieu. Il est donc là par la position ». L'expression ἐν τόπῳ désigne un emplacement, tandis que le datif instrumental τῇ θέσει désigne une relation spatiale entre deux termes. En transposant dans le contexte de la leçon sur le temps la distinction opérée par R. Brague entre « le haut et le bas », compris comme des termes distincts, et « haut-et-bas », compris comme structure, nous entendons montrer que l'antéro-postérieur de la leçon, rapporté au lieu, désigne une structure, mais dont les termes sont réversibles en l'absence de repère dont ils tireraient leur sens. En effet, l'opposition absolue entre le haut et le bas en tant que régions de l'univers, ne peut être saisie séparément de ce que ces régions contiennent, si bien que leur opposition originelle fonde la localisation des choses par l'homme observateur, qui les situe relativement à lui. En revanche, l'antéro-postérieur local de la leçon sur le temps suggère une relation réversible, tant que les termes sont considérés comme dépourvus de tout contenu qui leur donnerait un sens absolu. Abstraction faite du contenu, les deux termes reçoivent leur sens à l'intérieur de leur relation, en tant que l'un se situe par rapport à l'autre. De sorte qu'ils ne sont signifiants qu'en tant que structure, c'est-à-dire qu'en tant que système de localisation des places considérées comme vides. Mais en réalité ces places ne sont pas vides. Au contraire, elles sont successivement occupées par le corps mobile. Or l'antérieur et postérieur puise son sens dans la subsistance du corps qui est à chaque fois localisé de manière irréversible, de même que la fixation de l'antérieur et postérieur fait voir le trajet en tant que délimité.

Cependant, le déterminatif τῇ θέσει implique la simultanéité des emplacements, ce qui est contraire à la succession qui définit le mouvement. Aristote paraît se servir des deux définitions du continu qu'il applique au mouvement tour à tour : celle d'après laquelle, le mouvement, sous le rapport de ses limites, ἔκ τινος εἴς τι, est indivisible en acte ; celle d'après laquelle, le mouvement, sous le rapport de ses parties, est infiniment divisible en puissance. Alors, il établit les rapports d'accompagnement entre la grandeur, le mouvement et le temps, en... deux temps. Premièrement, la correspondance entre les trois termes est fondée sur la continuité et est

introduite via l'observation du corps mû dont l'unité conditionne l'unité du mouvement[402], et en conséquence, son indivisibilité en acte. Ensuite, l'observation du lieu comme emplacement du corps mobile se substitue à l'observation du corps en mouvement, et ouvre la voie à la délimitation de la grandeur, du mouvement, et du temps, qui en tant que continus tous les trois sont infiniment divisibles en puissance.

§4. Le lieu comme lieu propre du mobile et la grandeur comme distance parcourue par le mû

En nous reportant à la leçon sur le lieu ainsi qu'aux énoncés de la *Métaphysique* et des *Catégories*, afin de clarifier la référence au lieu de la leçon sur le temps, nous avons tenté de mettre en relief l'argument sous-jacent aux rapports d'accompagnement. Cet argument, c'est l'existence simultanée de la chose douée de mouvement et du lieu[403]. Or, la correspondance de structure des trois continus, exprimée en termes de rapport entre l'antérieur et postérieur, prend appui sur l'existence du lieu comme la limite enveloppant la chose qui le fait naître en tant que sa place propre. Mais, étant donné qu'à la chose que le lieu contient appartient la mobilité comme propriété essentielle, être « dans un lieu » signifie pour la chose sa capacité précisément de s'en séparer pour se créer un nouvel emplacement qui signalerait de ce fait même la suspension de son mouvement[404]. L'immobilité du lieu comme la limite qui contient le mobile

[402] Cf. *Phys*., V, 4, 227b23-26, sur les conditions de l'unité du mouvement : « Le choses que nous évoquons pour dire un mouvement sont au nombre de trois : le mû, ce dans quoi et le moment. Je veux dire qu'il est nécessaire que quelque chose soit le mû, par exemple un homme ou de l'or, et qu'il soit mû dans quelque chose, comme un lieu ou une affection, et à un certain moment, car tout mû est mû dans un temps ».

[403] *Ibid*., IV, 4, 212a29-30 : « En outre, le lieu est simultané (ἅμα) à la chose, car les limites sont simultanées au limité ».

[404] *Ibid*., IV, 2, 209b21-28. En observant le remplacement des choses les unes par les autres, A. conclut à la séparabilité du lieu d'avec la chose qu'il contient, ce qui fait ressortir l'autonomie de la chose douée de mouvement par rapport au lieu : « Mais en réalité, il n'est pas difficile de voir que le lieu ne peut être aucune des deux, car la forme et la matière ne peuvent être séparées (οὐ χωρίζεται) de la chose, tandis que le lieu peut l'être : là où il y avait de l'air, il y a ensuite de l'eau, comme on l'a dit, parce que l'eau et l'air se substituent l'un à l'autre, et il en va de même pour les autres corps, de sorte que le lieu n'est ni une partie ni une propriété acquise mais il est séparable (χωριστός) de chaque chose ». Il est à remarquer que c'est par ce même terme χωριστός qu'A. exprime le rapport entre les Formes platoniciennes et les choses sensibles, pour exprimer la transcendance des Formes et la rupture entre le monde intelligible et le monde sensible en tant que sa copie.

renvoie à une image instantanée qui le fixe, de sorte qu'il est considéré en tant que privé de mouvement. Ainsi, la progression du mouvement se manifeste à travers la succession des lieux qui sont autant d'emplacements où le mobile à chaque fois se tient, prêt à s'en séparer. Par conséquent, l'antérieur et postérieur sont des repères locaux formant une structure sur fond de laquelle ressort le tracé du mouvement effectué par le mobile, dont l'emplacement postérieur en tant que lieu d'arrivée est localisé par référence à son emplacement antérieur en tant que lieu de départ. Cette image statique du mouvement comme séquence d'emplacements du mobile relève de la possibilité de diviser la trajectoire, et ainsi de la délimiter, en délimitant, en conséquence, la quantité du mouvement qui correspond à la distance parcourue.

La conception du lieu comme la limite immobile qui enveloppe le mobile, mais dont celui-ci peut se séparer en faisant passer à l'acte sa puissance de se mouvoir, en devenant ainsi un mû, met en évidence l'autonomie du mobile, qui se rapporte à son lieu propre selon un « rapport de voisinage » suivant l'interprétation de V. Goldschmidt. L'auteur observe la suspension du mouvement qu'implique la compréhension du lieu comme emplacement du mobile, et opère une analogie entre le lieu et le maintenant : « Mais toute continuité est divisible. Je puis donc, à chaque moment du parcours, me demander où se trouve le mobile, et la réponse devra indiquer les limites immobiles du lieu, coïncidant, à ce moment, avec celles du mobile. Il est vrai que le "contact", aussitôt établi, est rompu. – Autrement dit : il y a concernant le mobile en acte, une rigoureuse équivalence entre le lieu et l'instant. Comme l'instant, le lieu "divise" et "relie". À la dualité fondamentale de l'instant (qui est toujours fin en même temps que commencement), répond "l'ensemble" des limites qui implique simultanément la "contiguïté" établie et la rupture du contact. Comme l'instant dans le parcours continu, le lieu n'est donc qu'un arrêt idéal, et il l'est toujours dans le transport circulaire. Mais dans la translation rectiligne entre deux contraires (par exemple le haut et le bas), le mobile devra rebrousser chemin, c'est-à-dire s'arrêter, si peu de temps que ce soit, pour de bon ; et aussitôt le lieu divisera réellement le parcours, et l'on pourra distinguer réellement l'instant où les limites sont "ensemble" et l'instant où elles sont séparées. Et c'est précisément parce que, dans ce cas, le lieu fournit une limite réelle, qu'il peut servir à définir ces mouvements »[405]. Le rapport de contact (ἁπτόμενον) entre le corps mobile et son lieu propre, qui désigne aussi bien un rapport d'extériorité que

[405] V. Goldschmidt, *Écrits,* I : Études de philosophie ancienne, « La théorie aristotélicienne du lieu », Vrin, Paris, 1984, p. 54-55. Sur l'autonomie du mobile et le « rapport de voisinage » entre le mobile et son emplacement, cf. p. 57-58.

d'inclusion, est qualifié par V. Goldschmidt comme « rapport de voisinage », étant donné que le corps mobile est défini par son pouvoir de se détacher de son lieu propre et de se mouvoir[406]. Effectivement, lors de l'énumération des propriétés du lieu Aristote met en avant l'autonomie du mobile, qui ne se confond pas avec le lieu qu'il occupe, mais, enveloppé par lui, est sur le point de l'abandonner :

[406] *Ibid.*, p. 57-58. Au ch. 4, 211a29-b5, le rapport de contact entre contenant et contenu est opposé à la continuité qui caractérise le rapport entre les parties qui forment un tout et qui sont ainsi inséparables les unes des autres : « Lorsque donc le contenant n'est pas séparé (μὴ διῃρημένον) mais continu à la chose, on ne dit pas que celle-ci s'y trouve comme dans un lieu (ἐν τόπῳ), mais comme une partie dans un tout ; lorsqu'il est séparé (διῃρημένον) mais en contact (ἁπτόμενον) avec elle, la chose se trouve dans l'extrémité immédiate du contenant, qui n'est pas une partie de son contenu et n'est pas plus grand que son étendue, mais égal, car les extrémités des corps en contact (τῶν ἁπτομένων) sont au même endroit. Lorsqu'elle est continue, la chose ne se meut pas dans le contenant mais avec lui, tandis que si elle en est détachée (διῃρημένον), elle se meut en lui – et peu importe que le contenant soit mû ou pas. En outre, quand la chose n'est pas séparée (μὴ διῃρημένον), elle est dite comme une partie dans un tout, par exemple la vue dans l'œil ou la main dans le corps, tandis que, quand elle est séparée (διῃρημένον), elle est comme l'eau dans le tonneau ou le vin dans le vase, car la main se meut avec le corps mais l'eau se meut dans le tonneau ». Lorsqu'A. examine les difficultés quant à l'existence et l'essence du lieu, aux ch. 1-3, il se sert du terme χωριστός, notamment quand il réfute l'assimilation du lieu à la forme ou à la matière qui ne sont pas séparables de la chose. Dans ce contexte, il critique la conception platonicienne, exposée dans le *Timée*, du réceptacle de l'univers sensible, χώρα, qui est « ce en quoi » se manifeste le devenir et « ce de quoi » sont faites les choses sensibles. Cette conception suppose, d'après l'interprétation d'A., la compréhension du lieu comme matière préexistant aux choses qui s'y manifestent (cf. 2, 209b11-17 et 209b33-210a2). Mais notons qu'A. s'appuie sur sa propre définition de la matière en tant que « ce qui est contenu et délimité par la forme » (209b8), pour caractériser le réceptacle, tandis que Timée déclare « qu'il participe de l'intelligible d'une façon particulièrement déconcertante » (51a, trad. L. Brisson). Aussi, après la fin de la diaporie – ταῦτα μὲν οὖν ἔστω διηπορημένα (3, 210b31) —, et pendant l'argumentation positive menant à la définition du lieu, l'adjectif χωριστός est remplacé par son synonyme διῃρημένος. Cette substitution pourrait être expliquée par le fait que, si le lieu est séparable de la chose douée de mouvement, il est pourtant assujetti à la chose en étant engendré par et avec elle. En effet, l'emploi de διῃρημένος mettrait en relief l'opposition à l'égard d'une conception de l'espace en tant que préexistant aux choses que l'emploi de χωριστός pourrait laisser entendre. Si ce dernier terme apparaît encore une fois tout au début du ch. 4, l. 211a3, pour caractériser une des propriétés qui semblent appartenir au lieu, il est toujours en attente de validation. Finalement, A. revient à ce terme en 212a1, pour récuser une nouvelle fois l'assimilation du lieu à la matière, et en 212b6, lorsqu'il se réfère à la division effective des parties d'un corps, lesquelles, tout en restant en contact, sont séparées et occupent alors un lieu les unes par rapport aux autres.

« ἀξιοῦμεν δὴ τὸν τόπον εἶναι πρῶτον μὲν περιέχον ἐκεῖνο οὗ τόπος ἐστί, καὶ μηδὲν τοῦ πράγματος, ἔτι τὸν πρῶτον μήτ' ἐλάττω μήτε μείζω, ἔτι ἀπολείπεσθαι ἑκάστου καὶ χωριστόν εἶναι. »
« Nous considérons assurément que le lieu est contenant premier de ce dont il est le lieu, et qu'il n'est rien de la chose ; en outre, que le premier lieu n'est ni plus petit ni plus grand ; qu'il peut être quitté et est séparable de chaque chose » (*Phys*., IV, 4, 210b34-211a3).

En s'appuyant sur l'analogie opérée par V. Goldschmidt entre le lieu et le maintenant, lesquels signalent la suspension du mouvement, on peut revenir à la leçon sur le temps et considérer la correspondance qu'établit Aristote en passant du lieu à la grandeur moyennant l'antérieur et postérieur en tant qu'emplacements successifs du mû. La grandeur correspond à la distance parcourue par le mû, dont les limites sont désignées comme antérieur et postérieur qui sont des lieux que celui-ci occupe successivement. Or le lieu ne s'identifie pas à la grandeur, mais est ce qui rend possible sa délimitation, aussi bien que la référence au lieu spécifie le mouvement dont il est question et qui est le transport. Aussi Aristote déclare-t-il la primauté du mouvement local à l'ouverture de la leçon sur le lieu, lors de l'exposition des raisons pour lesquelles l'étude du lieu doit être assignée au physicien :

« τά τε γὰρ ὄντα πάντες ὑπολαμβάνουσιν εἶναί που (τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμοῦ εἶναι· […]) καὶ τῆς κινήσεως ἡ κοινὴ μάλιστα καὶ κυριωτάτη κατὰ τόπον ἐστίν, ἣν καλοῦμεν φοράν. »
« En effet, d'une part, les choses qui sont, tous (les gens) supposent qu'elles sont quelque part. Ce qui n'est pas (pensent-ils) n'est nulle part (…). D'autre part, du mouvement, celui (qui est) commun au plus haut point et le plus souverain est selon le lieu, (à savoir) celui que nous appelons transport » (*Phys*., IV, 1, 208a29-32, trad. littérale R. Brague).

La prééminence du mouvement local est maintes fois affirmée par Aristote, mais la singularité de la phrase réside, d'une part, dans l'adjectif κοινός qui qualifie le mouvement local et, d'autre part, dans le génitif τῆς κινήσεως qui est au singulier plutôt qu'au pluriel auquel on s'attendrait en tant que complément des deux superlatifs. La combinaison des mots « commun » et « souverain » (κυριωτάτη) est commentée par R. Brague qui la rapporte à l'alliance entre le lieu et le mobile : « Quand Aristote déclare que le transport est le mouvement

premier, il le situe au premier rang *parmi* la pluralité des mouvements ; ici, il en parle comme du plus commun *du* mouvement, avant toute distinction en espèces. Le lieu est essentiel au mouvement. Non que toutes les espèces du mouvement devraient perdre leur originalité au profit du transport, comme si tout ce qui se meut se déplaçait *selon* le lieu ; mais en ce sens que tout ce qui se meut est *dans* le lieu. Il ne s'agit pas ici du mouvement selon le lieu, mais de l'être-selon-le-lieu du mobile qui, comme première condition de la mobilité, assure la primauté du mouvement local. Une réalité est définie comme physique en ce qu'elle est mobile. Ce qui n'est nulle part n'est pas une réalité physique, mais une chimère soustraite au mouvement, car tout ce qui est mobile est local »[407].

Le fait d'être dans un lieu constitue une propriété essentielle du mobile, de telle sorte que le mouvement local doit être pris comme modèle de référence pour la connaissance du mouvement et du changement en général. C'est parce que le mobile engendre le lieu qui le contient, en manifestant, dès l'actualisation de sa capacité de se mouvoir, d'une part, le lieu comme son contenant immobile, et d'autre part, le mouvement local dans sa spécificité, que l'étude du lieu fait partie de l'étude de la nature et que le mouvement local reçoit le statut de l'archétype du mouvement et du changement en général.

Et il est à remarquer que dans la leçon sur le temps, Aristote signale que l'antérieur et postérieur se trouve premièrement, πρῶτον, dans le lieu, en ajoutant la précision « par la position ». Le datif τῇ θέσει est précédé des particules μὲν δὴ qui concluent ce qui précède et soulignent le sens de l'adverbe πρῶτον rapporté au lieu. Or d'après les *Catégories*, le terme de θέσις désigne une position spatiale réciproque entre les parties d'une quantité. Il a donc premièrement un sens local. C'est-à-dire que l'antérieur et postérieur se trouve de prime abord dans le lieu, dans la mesure où ce primat est considéré d'après le critère distinctif de position.

---

[407] R. Brague, *op. cit.*, p. 274 et 276. Au ch. 14, 223b18-20 de la leçon sur le temps, A. fait valoir la primauté du transport circulaire uniforme qui « est principalement (μάλιστα) mesure parce que son nombre est le plus connu ». La primauté du transport est ainsi envisagée sous l'aspect de la primauté du transport circulaire à titre de mesure des autres mouvements. Quant au terme κοινός, Simplicius suppose une référence aux corps célestes, pour autant que le mouvement local est le seul mouvement commun à la totalité des corps naturels étant le premier parmi les mouvements : « ἢ κοινὴν αὐτὴν εἶπεν ὡς ταύτην μόνην πᾶσι τοῖς φυσικοῖς σώμασιν ὑπάρχουσαν· τὰ γὰρ οὐράνια πασῶν τῶν ἄλλων κινήσεων ὑπερέχοντα ταύτην ὅμως κινεῖται. διὸ καὶ κυριωτάτην αὐτὴν καλεῖ· κυριωτάτη γὰρ ἡ τῶν πρωτίστων καὶ ἀρχηγικωτάτων », *In Physicorum,* 522, 19-22. Si la phrase de la leçon sur le lieu contient cette référence à la cosmologie, ce que R. Brague souligne également, néanmoins, le rapprochement insolite des deux adjectifs, combiné avec le génitif au singulier, mettrait en filigrane l'idée qu'il appartient à l'essence du corps mobile comme tel d'être localement situé.

Mais la particule μὲν sert à annoncer ce qui suit et se balance avec δὲ qui introduit la grandeur. Aussi, V. Goldschmidt rapproche le sens de l'adverbe πρῶτον de celui de κυρίως compris comme « fondamentalement » et il explique que, selon le contexte, Aristote veut indiquer par ce terme « le sens fondamental d'un mot à acceptions multiples ». Selon ce sens fondamental, l'antérieur et postérieur « est "primairement" dans le lieu où il est reconnaissable "par position" ». Qui plus est, V. Goldschmidt précise que ce sens premier fondamental, c'est le sens qui est tel pour le physicien[408], et nous ajoutons, à qui incombe l'étude aussi bien du mouvement que de son porteur, la substance composée.

Le mû se crée alors successivement autant de lieux qui le contiennent dont l'immobilité à chaque fois se manifeste au moment où celui-ci se met à se mouvoir en laissant derrière lui son dernier emplacement pour en créer un autre. Le fait qu'il est localisé comme mobile contraste avec son observation en tant qu'il est en plein mouvement, à savoir en réactualisation continue de sa puissance. Alors, c'est la distance, que désigne le mot « grandeur » (μέγεθος), délimitée en fonction des lieux que le mû à chaque fois occupe, suivant la progression de son mouvement.

§5. La quantité d'après les *Catégories*, 6, et d'après la *Métaphysique*, Δ, 13

Nous avons dit que le terme μέγεθος désigne, d'après la *Métaphysique* Δ, 13, la longueur (μῆκος), la largeur (πλάτος) et la profondeur (βάθος), qui sont les trois dimensions géométriques se réalisant physiquement comme ligne (γραμμή), surface (ἐπιφάνεια) et corps (σῶμα), respectivement. Les *Catégories* ne font pas mention de la grandeur, ni de la pluralité par ailleurs. Elles ne mentionnent pas non plus les dimensions géométriques, mais les notions d'ἐπίπεδον (l. 5a3, a19 et a21), et de στερεόν (l. a23), équivalentes à celles d'ἐπιφάνεια et de σῶμα, relèvent de la géométrie, comme l'a fait remarquer D. O'Brien[409]. Pourtant, les *Catégories* et la *Métaphysique* s'accordent sur ce point : la ligne, la surface, le corps et le

[408] V. Goldschmidt, *Temps physique*..., p. 31-32 et notes 4 et 5. L'auteur cite comme exemple du sens de κυρίως comme « fondamental » la phrase tirée de la leçon sur le lieu, 3, 210a24 : « πάντων δὲ κυριώτατον τὸ ὡς ἐν ἀγγείῳ καὶ ὅλως ἐν τόπῳ » (« Mais le sens principal est comme dans un vase et, en général, dans un lieu »).

[409] Cf. Chapitre II, §2.

nombre sont des quantités par soi (καθ' αὐτὰ ποσά). Néanmoins, à la différence des *Catégories*, la *Métaphysique* caractérise en plus ces entités comme finies (πεπερασμένον)[410].

Dans son étude consacrée à la catégorie de la quantité, P. Studtmann entreprend une interprétation en vue d'unifier les deux exposés[411]. Il entend mettre en lumière l'ontologie hylémorphique sous-jacente à l'exposé des *Catégories* et considère que le schème catégoriel ne reflète pas uniquement les modalités de la prédication, mais il s'accorde aussi avec le principe de la constitution hylémorphique du monde naturel. Il explique alors la divergence entre les *Catégories* et la *Métaphysique* en considérant que l'exposé de la *Métaphysique* part de la quantité identifiée à l'extension comme telle, c'est-à-dire à la matière amorphe, mais laquelle n'existe qu'en tant que délimitée par la forme. Il en conclut que les espèces de la quantité, d'après la *Métaphysique*, dérivent de la quantité illimitée, mais elles n'existent qu'en tant que différenciées par la forme, là où se rejoignent la *Métaphysique* et les *Catégories*.

Cependant, les classifications des quantités dans les *Catégories* et dans la *Métaphysique* ne se recoupent pas. Notamment, le temps, dans les *Catégories*, est classé parmi les quantités continues au sens propre et par soi (κυρίως καὶ καθ' αὐτὰ ποσά), tandis que l'action et le mouvement sont des quantités par accident (κατὰ συμβεβηκός), étant donné qu'ils sont quantifiés par le temps. À l'inverse, d'après la *Métaphysique*, le temps dépend du mouvement, tous les deux étant caractérisés comme des quantités par accident, par opposition précisément

---

[410] On rappelle que d'après les *Catégories*, 6, 4b20-5a37, la quantité se distingue en continue (συνεχές), à laquelle appartiennent la ligne, la surface, le corps et, en plus de ceux-ci, le temps et le lieu, et en quantité discrète (διωρισμένον), à laquelle appartiennent le nombre et le discours. En second lieu, ces entités sont classées en fonction de la présence ou absence de position réciproque entre les parties qui les constituent. En outre, les *Categories* mettent en relation les quatre quantités continues, dont les parties ont une position par rapport à une limite commune. La ligne est la limite commune (κοινὸς ὅρος) où les parties de la surface entrent en contact, tandis que la surface est la limite commune où se touchent les parties du corps. Et, étant donné que le corps occupe un lieu, les parties du lieu se touchent à la même limite commune où se touchent les parties du corps. D'après la *Métaph*. Δ, 13, 1020a7-14 : « Est dit "quantité" ce qui est divisible (τὸ διαιρετόν) en composants dont chacun des deux ou chacun est par nature une chose une et un ceci (ἕν τι καὶ τόδε τι). Une quantité est donc une pluralité (πλῆθος) si elle est nombrable (ἀριθμητόν), une grandeur (μέγεθος) si elle est mesurable (μετρητόν). Et l'on appelle "pluralité" ce qui est divisible en puissance en parties non continues (τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ), "grandeur" ce qui est divisible en parties continues (συνεχῆ), et, parmi les grandeurs, celle qui est continue dans une seule dimension est la longueur, dans deux la largeur, dans trois la profondeur. Dans toutes celles-ci, ce qui est limité (πεπερασμένον) en pluralité est le nombre, en longueur la ligne, en largeur la surface et en profondeur le volume » (trad. R. Bodéüs-A. Stevens).

[411] P. Studtmann, « Aristotle's Category of Quantity : A Unified Interpretation », *Apeiron*, 37, 2004, p. 69-91.

à la grandeur qui est une quantité continue par soi, et de la divisibilité de laquelle Aristote fait dépendre la divisibilité du mouvement et, en conséquence, du temps, lesquels apparaissent alors comme des affections de la grandeur. Deuxièmement, le principe de classification de différentes espèces de la quantité n'est pas tout à fait identique dans les *Catégories* et dans la *Métaphysique*. Pour les *Catégories*, le principe de différenciation, c'est la distinction entre le continu (συνεχές) et le discret (διωρισμένον). Aussi, cette distinction est expliquée en termes de présence ou absence de position réciproque (τὸ ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα), et de limite commune (κοινὸς ὅρος), des parties quantitatives continues et discrètes. Pour la *Métaphysique* en revanche, le principe de différenciation, c'est la divisibilité (τὸ διαιρετόν), de laquelle dérive la pluralité, en tant que nombrable (ἀριθμητόν), et la grandeur, en tant que mesurable (μετρητόν). Cette différenciation est ensuite ramenée à la distinction entre le non continu (μὴ συνεχῆ) et le continu (συνεχῆ). Or le continu en géométrie, c'est la longueur, la largeur et la profondeur, alors qu'en physique, c'est la ligne, la surface et le corps, qui supposent la finitude (πεπερασμένον). D'autre part, le nombre est une pluralité également finie et se différencie de la grandeur par sa divisibilité en constituants discrets.

Or dans sa démarche d'unification, Studtmann perd de vue le cas du temps comme quantité, dont le statut n'est pas le même suivant les deux classifications, et dont, finalement, il ne tient pas compte. D'autre part, il ne considère pas le principe d'unité impliqué par la divisibilité, autour duquel pivote en dernière instance le développement de Δ, 13, et lequel permet aussi d'expliquer le statut du temps comme quantité par accident. Cependant, son étude a le mérite d'attirer l'attention sur le fait que la différenciation entre la pluralité et la grandeur implique la finitude de ces quantités. Il remarque : « In the *Metaphysics*, both magnitude and plurality are differentiated by the differentia, "limited". A number, for instance is a limited plurality ; and body, line and surface are limited magnitudes. Given the general tendency in Aristotle to differentiate via a positive and a privative term, one might expect that both magnitude and plurality would thus also be differentiated by "unlimited" as well. Aristotle, however, fails to provide such a differentiation. Magnitudes can be limited ; but they cannot be unlimited. So too with pluralities. But why ? As it turns out, the answer to this question is not hard to determine. An unlimited quantity would be ἄπειρον, that is without limit. An unlimited quantity, though, would be an instance of the actual infinite whose possibility Aristotle denies. Quantities are for Aristotle implicitly denumerable, which infinities are not (*Ph.*, 206a12-20). Hence, both types of quantity admit of differentiation by "limited" but do not admit of differentiation by the

corresponding privative term »[412]. Le fait que la différenciation entre la pluralité et la grandeur est effectuée par rapport au dénominateur commun de limitation, permet de comprendre que la finitude constitue une propriété essentielle de la quantité telle qu'elle existe et telle que nous la rencontrons dans le monde naturel. La finitude fait partie de la définition de la quantité dans la mesure où l'infinitude, en tant que critère de différenciation des entités qui sont des quantités, est exclue de la classification[413].

§6. Divisibilité, unité et finitude de la quantité d'après la *Métaphysique*, Δ, 13

En effet, la considération de la quantité comme délimitée est impliquée par sa définition même qui introduit Δ, 13 :

> « ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι. »

Cette définition constitue l'axe autour duquel est organisé l'exposé sur la quantité, qui détermine la division de la quantité en ses espèces. Aussi, cette définition, qui fait défaut à l'exposé des *Catégories*, vise, d'après Alexandre, à distinguer la quantité des autres accidents, sans que l'on assimile non plus la division d'une quantité en tant qu'accident de la substance, à une division de la substance en ses accidents, ce qui est en soi contradictoire[414]. Et Aristote

---

[412] P. Studtmann, *op. cit.*, p. 75-76.

[413] Aussi, Alexandre signale l'omission de l'infini des divisions de la quantité et explique que l'infini n'est pas une quantité, étant donné qu'il n'est ni nombrable ni mesurable : « Εἴη δ' ἄν διὰ τούτων τὸ ἄπειρον οὐ ποσὸν λέγων· οὔτε γὰρ ἀριθμητὸν τὸ ἄπειρον οὔτε μετρητόν » (396, 14-15). De sorte que le nombrable et le mesurable sont par définition finis : « Λέγει δὲ καὶ ὅτι ὁ ἀριθμός ἐστι πλῆθος πεπερασμένον· ἀριθμητὸν γὰρ ὁ ἀριθμός, τὸ δὲ ἀριθμητὸν πεπερασμένον· ὥστε εἴ τι πλῆθος ἄπειρον λέγοιτό τι, τοῦτο οὐκ ἀριθμός » (396, 24-26).

[414] *Ibid.*, 395, 32-36 : « Τοῦτο δὲ προσέθηκεν, ἐπεὶ δοκεῖ καὶ εἰς τὰ συμβεβηκότα διαίρεσις γίγνεσθαι τῶν οἷς συμβέβηκεν, ἵνα μή τις ἡγῆται καὶ ταῦτα μέρη εἶναι τοῦ ποσοῦ· οὐδὲν γὰρ τῶν συμβεβηκότων οὕτως ἕν τι ὡς τόδε τι καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως τῷ ὑποκειμένῳ εἶναι. » - « Et il a ajouté ceci, parce qu'il semble que ce à quoi les accidents appartiennent se divise également en ses accidents, pour que l'on ne croie pas que ces accidents sont des parties de la quantité ; car aucun des accidents n'est de cette manière quelque chose qui est un, comme une chose déterminée et de même nature que le sujet » (nous traduisons).

poursuit son exposé en distinguant entre quantités par soi et quantités par accident (Cf. 1020a14 sqq.), lesquelles ne sont ni des quantités au sens premier ni la substance. Mais il y en plus. Car c'est sur la base de la divisibilité de la quantité, διαιρετόν, qu'Aristote opère la distinction entre pluralité et grandeur en tant que quantités par soi. Or la propriété de la divisibilité fait partie respectivement des définitions de la pluralité, comme « ce qui est divisible, en puissance, en parties non continues », et de la grandeur, comme « ce qui est divisible en parties continues ». Aussi le terme de διαιρετόν comprend-il la délimitation, étant donné que chacune des parties, en lesquelles une quantité est divisible, et qui lui sont immanentes (ἐνυπάρχοντα), est une (ἕν τι), et est une chose déterminée (τόδε τι).

Le rapport entre divisibilité et unité est exprimé dans un passage de la *Métaphysique* Δ, 6, sur le concept de l'un, où parmi les diverses acceptions de l'un par soi, est répertoriée celle d'après laquelle une chose est dite une selon la quantité, selon la continuité, et selon la forme. Aristote dit :

> « ἔτι δ' ἔστι μὲν ὡς ὁτιοῦν ἕν φαμεν εἶναι ἂν ᾖ ποσὸν καὶ συνεχές, ἔστι δ' ὡς οὔ, ἂν μη τι ὅλον ᾖ, τοῦτο δὲ ἂν μὴ τὸ εἶδος ἔχει ἕν· οἷον οὐκ ἂν φαῖμεν ὁμοίως ἓν ἰδόντες ὁπωσοῦν τὰ μέρη συγκείμενα τοῦ ὑποδήματος, ἐὰν μὴ διὰ τὴν συνέχειαν, ἀλλ' ἐὰν οὕτως ὥστε ὑπόδημα εἶναι καὶ εἶδός τι ἔχειν ἤδη ἕν. »
> « En outre, il nous arrive d'affirmer une quelque chose que ce soit, à la condition qu'il s'agisse d'une quantité continue, mais il nous arrive aussi de le nier, s'il ne s'agit pas d'un tout, c'est-à-dire si sa forme n'est pas une. Ainsi, en voyant les parties d'une chaussure rassemblées d'une certaine façon, nous n'allons pas affirmer qu'elles ont la même unité, selon qu'elles font un par leur simple continuité, ou qu'elles se présentent, au contraire, de manière à constituer une chaussure, avec, du coup, quelque forme une » (*Mét.*, Δ, 6, 1016b11-16).

Le commentaire que St Thomas consacre à cet extrait de la *Métaphysique* est très éclairant pour notre propos :

> « Aristote donne ensuite un sens de l'unité plus élevé que les précédents. Il ne provient pas de la notion d'indivision, comme auparavant, mais au contraire de celle de division. Parfois certaines choses sont dites unes pour leur seule continuité, et parfois non, sauf si se présente une entité parfaite, dans le cas d'une

unité d'espèce. Non pas qu'un sujet homogène soit dit espèce, comme dans le second des sens précédents, mais l'espèce consiste alors en une totalité exigeant une organisation précise des parties. Nous ne qualifions pas d'un un artefact, comme si, par exemple, nous voyons les pièces d'une chaussure agencées n'importe comment, à moins de nous borner à l'unité de continuité. Mais nous disons unifiés, tous les éléments d'une chaussure à partir du moment où ils forment une chaussure répondant à la spécification de chaussure »[415].

Ainsi, la quantité détermine une chose, aussi bien que l'unité de celle-ci dépend de la continuité des parties en lesquelles elle est divisible et qui sont disposées de manière à former un tout achevé. L'unité de la chose est exprimée en termes de continuité de sa quantité, mais dont on ne peut rien soustraire et à laquelle on ne peut rien ajouter, étant ainsi une quantité finie. De plus, dans la mesure où la chose est divisible en parties, qui elles-mêmes en tant que continues le sont infiniment, leur agencement en acte et leur démarcation réciproque en puissance déterminent en dernière instance l'unité de la chose.

D'après la *Métaphysique*, Δ, 13, la quantité, qu'il s'agisse d'une pluralité ou d'une grandeur, est divisible en ses constituants qui sont eux-mêmes des quantités, ἐνυπάρχοντα. Dans le cas de la division d'une grandeur, le fait que chacun de ses constituants est un, ἕν, dépend de son organisation interne qui permet de le spécifier soit comme une ligne finie, soit comme une surface finie, soit comme un corps fini, c'est-à-dire dans la mesure où il existe comme quelque chose de déterminé, τόδε τι. Or la ligne, la surface et le corps présentent une unité différente en fonction de la manière dont la grandeur est divisée.

L'alliance entre divisibilité, en tant que propriété essentielle de la quantité, et unité, caractérise également le mode d'être de la pluralité, constituée des unités dont la synthèse se reflète dans l'unité du nombre en tant que collection de ces unités. Autrement dit, une pluralité finie d'unités est un nombre dont l'unité réside dans l'unité de ses constituants[416]. Ainsi, le nombre est l'entité déterminée, τόδε τι, qui résulte de l'union d'une pluralité d'unités en même temps où il la délimite. Inversement, la division implique la délimitation comme sa condition,

[415] St Thomas d'Aquin, *In libros Metaphysicorum*, n° 870, trad. G.-F. Delaporte, Vol. I, éd. l'Harmattan, Paris, 2012.

[416] Cf. *Physique,* III, 7, 207b7-8 : « Le nombre est plusieurs uns et certaines quantités, de sorte qu'il est nécessaire de s'arrêter à l'indivisible ».

dans la mesure où chacun des constituants du nombre est quelque chose de déterminé et qui est un, τόδε τι. Et c'est la condition de la délimitation qui sous-tend la remarque d'Alexandre sur le nombre en tant que quantité par soi :

> « καὶ τοῦ ἀριθμοῦ δὲ ἕκαστον τῶν μορίων ἕν τι καὶ τόδε τι, ὡς καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτὸς ὁ διαιρούμενος πρὸ τοῦ διαιρεθῆναι. »
> « et chacune des parties du nombre est une chose une et une chose déterminée, comme le nombre lui-même, celui qui est divisé avant qu'il soit divisé » (*In Metaph.*, 395, 36-37, nous traduisons).

Or la définition de la quantité formulée dans la *Métaphysique*, en mettant en rapport la divisibilité et l'unité, est le principe de classification des modes d'être de la quantité en tant que nombre et en tant que ligne, surface et corps. C'est précisément cette définition qui permet d'expliquer la divergence entre les *Catégories* et la *Métaphysique* ainsi que le statut du temps dans chacun des deux textes.

§7. La limite commune (κοινὸς ὅρος) et la position comme critères de différenciation des quantités d'après les *Catégories*, 6. Les cas du temps et du mouvement

D. Ross compare les deux textes et commente : « The distinction between πλῆθος et μέγεθος answers to that in *Cat.* 4b20 between τὸ διωρισμένον and τὸ συνεχές, except that "the continuous" is a wider conception than "magnitude", including time as one of its proper kinds »[417]. Et il contraste le temps des *Catégories*, de la quantité duquel dépend la quantité du mouvement, avec le temps de la *Métaphysique*, dont la quantité dépend de celle du mouvement. Cependant D. Ross, de même que P. Studtmann, se fonde sur l'équivalence entre la pluralité et le discret d'une part, et entre la grandeur et le continu de l'autre, pour expliquer le classement du temps parmi les quantités continues par soi d'après les *Catégories*. P. Studtmann, en outre, y voit une quantité dérivée, et justifie de cette façon son classement parmi les quantités continues par accident d'après la *Métaphysique*[418]. Mais l'on ne tient pas compte de l'alliance

[417] W. D. Ross, *Aristotle, Metaphysics*, Vol. I, Oxford, 1924, p. 323, *ad* a26.

[418] P. Studtmann, *op. cit.*, p. 74 : « Hence, even though time and number appear in non-subordinate genera in the *Categories*, time can still be thought of as a kind of number. Put another way, one can think of time not so much as a number but as the numbering of *something*, namely motion. »

entre la divisibilité et l'unité comme hypothèse de départ de la *Métaphysique*, c'est-à-dire du fait que la quantité est considérée, de prime abord, sous l'aspect de sa délimitation et ainsi de sa finitude, si bien que ce principe détermine aussi le statut du temps d'après ce texte.

En partant du commentaire de Ross, on remarque pourtant que τὸ συνεχές apparaît bien dans le classement de la *Métaphysique*, comme la différence spécifique du μέγεθος par rapport au πλῆθος, qui est divisible en μὴ συνεχῆ. En effet, la définition du μέγεθος, tout comme celle du πλῆθος, réitère la définition de la quantité en général comme « ce qui est divisible en parties » et ajoute la différence (λέγεται δὲ πλῆθος μὲν τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ, μέγεθος δὲ τὸ εἰς συνεχῆ). Dans les *Catégories* d'autre part, la distinction entre le continu et le discret sert à différencier les entités qui sont des quantités, et elle répondrait éventuellement à la nécessité de définition de la quantité comme telle avant toute différenciation[419]. Suivant la logique des deux textes, tant que l'on considère que μέγεθος et συνεχές d'une part, et πλῆθος et διωρισμένον de l'autre, sont équivalents, on risque de confondre le sujet de l'attribution (μέγεθος/πλῆθος), avec l'attribut (συνεχές/διωρισμένον). Ainsi, Simplicius estime que le continu et le discret des *Catégories* ne sont pas des espèces de la quantité mais des différences, et se reporte aux distinctions de la *Métaphysique* :

> « Γίνεται δὲ ἡ διαίρεσις αὕτη οὐκ εἰς εἴδη τοῦ ποσοῦ, ἀλλ' εἰς διαφοράς· εἴδη μὲν γὰρ τοῦ ποσοῦ τὸ μέγεθος καὶ τὸ πλῆθος, διαφοραὶ δὲ τὸ συνεχὲς καὶ διωρισμένον· τὸ γὰρ μέγεθος ποσόν ἐστι συνεχὲς καὶ τὸ πλῆθος ποσὸν διωρισμένον. αὐτὸς δὲ εἴδη τοῦ ποσοῦ κατὰ μὲν τὴν τοῦ διωρισμένου διαφορὰν τὸν ἀριθμὸν καὶ τὸν λόγον ἔθετο, κατὰ δὲ τὴν τοῦ συνεχοῦς γραμμὴν καὶ ἐπιφάνειαν καὶ σῶμα, ἔτι δὲ καὶ τόπον καὶ χρόνον, καὶ ἴσως ἀκριβέστερον τοῦτο. »
>
> « Et cette division ne se fait pas en espèces de la quantité, mais en différences. Car la grandeur et la pluralité sont des espèces de la quantité, tandis que le continu et le discret sont des différences. En effet, la grandeur est une quantité continue, et la pluralité une quantité discrète. Et il a posé comme espèces de la quantité, selon la différence du discret, le nombre et le discours, tandis que selon la différence du

[419] D. F. Scholz, dans son article, « The Category of Quantity », *Laval théologique et philosophique*, 1963, 19(2), p. 231, cite le commentaire d'Albert le Grand, *De praedicamentis*, tract. III, ch. I, d'après lequel la double distinction, entre le continu et le discret, et entre présence et absence de position réciproque des parties d'une quantité, pallie le manque de définition de celle-ci.

continu, la ligne, la surface et le corps, et en outre le temps et le lieu, ce qui est peut-être plus exact » (*In Categoriarum*, 122, 35-123, 6, nous traduisons).

Le commentaire de Simplicius se référant à la pluralité et à la grandeur, qui ne figurent pourtant pas dans les *Catégories*, corrobore notre propos, car c'est la distinction entre le continu et le discret qui permet aussi bien dans la *Métaphysique* que dans les *Catégories* de différencier les espèces de la quantité. Ce qui signifie que les distinctions entre pluralité et grandeur d'une part, et discret et continu de l'autre, ne sont pas à égalité, si l'on admet que le discret et le continu pour les deux textes sont des différences. On revient alors à la question de savoir sur quoi les *Catégories* divergent de la *Métaphysique*, et pourquoi le statut du temps dans les deux textes n'est pas le même.

En effet, il faut observer que selon les *Catégories* le critère qui permet de distinguer le continu du discret, c'est la présence ou absence de limite commune (κοινὸς ὅρος) entre les parties des entités qui sont des quantités, sans qu'aucune allusion à leur unité soit faite [420]. Mais le critère du κοινὸς ὅρος se réfère immédiatement au rapport entre parties, et non à l'unité et la finitude de chacune de ces parties ni à l'unité et la finitude des quantités dont ces parties sont les constituants. L'unité et la finitude peuvent être comprises médiatement, dans la mesure où les parties se démarquent réciproquement. Mais de cette démarcation on ne saurait déduire la délimitation de la quantité totale constituée de ces parties. En revanche, la *Métaphysique* ne fait aucune allusion à une limite commune. On peut simplement la supposer compte tenu de la première définition du continu, formulée dans la *Physique*, V, 3, et laquelle se fonde sur la

[420] On se reporte à *Cat*., 6. 4b25-5a14, dont on relève les étapes de l'argumentation : « En effet, les parties du nombre n'ont aucune limite commune sur laquelle ses parties entreraient en contact. [...] De sorte que le nombre, quant à lui, fait partie des quantités discrètes. Mais de la même façon, le discours fait partie des quantités discrètes. [...] En effet, ses parties n'entrent pas en contact sur une limite commune ; [...] En revanche, la ligne est une quantité continue, car il est possible de trouver une limite commune sur laquelle ses parties entrent en contact (ἔστι γὰρ λαβεῖν κοινὸν ὅρον πρὸς ὃν τὰ μόρια αὐτῆς συνάπτει) : un point ; et pour la surface c'est une ligne ; en effet, les parties de la surface entrent en contact sur une limite commune. Et de même, dans le cas du corps, on pourrait trouver une limite commune — une ligne ou une surface — sur laquelle les parties du corps entrent en contact. Et le temps et le lieu font eux aussi partie de cette sorte de quantités : en effet, le temps présent entre en contact et avec le passé et avec le futur ; et le lieu, lui aussi, fait partie des quantités continues : en effet, les parties du corps, qui entrent en contact sur une certaine limite commune, occupent un certain lieu. [...] De sorte que le lieu lui aussi serait continu ; en effet, ses parties entrent en contact sur une limite commune unique. »

notion de limite unique[421]. En quelque sorte l'examen des quantités continues dans la *Métaphysique* ferait valoir la seconde définition du continu, formulée dans la *Physique*, VI, 1, et laquelle intègre la notion de divisibilité[422]. Or ce qui fait défaut aux *Catégories*, ce n'est pas seulement la définition de la quantité, mais aussi toute référence explicite tant à la finitude de différentes quantités qu'à l'unité de leurs parties en tant que finies et indivisibles en acte.

Ainsi, dans les *Catégories*, sous le prisme de la notion de limite commune entre parties, Aristote met en relation les quatre quantités continues dont les parties ont une position réciproque, à savoir la ligne, la surface, le corps, et le lieu, chacune des trois premières étant définie précisément comme la limite commune des parties de la quantité qui suit selon l'ordre d'énumération. Quant au lieu, la limite commune de ses parties correspond à la limite commune des parties du corps. Aussi, le critère de position s'adjoint au critère de limite commune, étant donné que la limite commune n'implique pas nécessairement que les parties quantitatives aient une position. Finalement, les critères de limite commune et de position réciproque permettent de rendre compte de la manière dont le continu et le discret, en tant que différences, divisent la quantité en ses « espèces » que sont la ligne, la surface, le corps, le temps, le lieu, le nombre, et le discours[423].

---

[421] On cite le texte : « τὸ δὲ συνεχὲς ἔστι μὲν ὅπερ ἐχόμενόν τι, λέγω δ' εἶναι συνεχὲς ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται, καὶ ὥσπερ σημαίνει τοὔνομα, συνέχηται. » — « Le continu est quelque chose de contigu, mais je dis que quelque chose est "continu" quand la limite de chacune des choses par lesquelles elles sont en contact, et, comme le nom l'indique, sont en continuité, devient la même c'est-à-dire unique » (*Phys*., V, 3, 227a10-12, trad. P. Pellegrin). Il est remarquable comment la *Physique* assimile et développe les données des *Catégories*. Le continu, défini dans les *Catégories* en termes de position et de limite commune où les parties se touchent (συνάπτει), est défini dans la *Physique*, en termes de contiguïté (ἐχόμενον), laquelle suppose le contact (τὸ ἅπτεσθαι), et de limite unique. À quoi la *Physique* ajoute la seconde définition du continu, exprimée en termes de divisibilité.

[422] On cite le texte : « φανερὸν δὲ καὶ ὅτι πᾶν συνεχὲς διαιρετὸν εἰς αἰεὶ διαιρετά· εἰ γὰρ εἰς ἀδιαίρετα, ἔσται ἀδιαίρετον ἀδιαιρέτου ἁπτόμενον· ἓν γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ ἅπτεται τῶν συνεχῶν. » — « Mais il est aussi manifeste que tout continu est divisible en choses toujours divisibles, car si c'était en indivisibles il y aurait un indivisible touchant un indivisible. En effet, l'extrémité des continus est une et en contact » (*Phys*., VI, 1, 231b15-18, trad. P. Pellegrin).

[423] Bien que l'on comprenne le continu et le discret comme des différences, la question se pose de savoir si l'on peut considérer les entités quantitatives des *Catégories* comme des espèces à proprement parler à la manière de S. En effet, A. dit en introduction du ch. 6, 4b20-25 : « Τοῦ μὲν ποσοῦ τὸ μὲν ἐστι διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές· καὶ τὸ μὲν ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων συνέστηκε, τὸ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν.

Or lorsqu'on envisage les réalisations de la quantité à travers le double prisme de limite commune et de position des parties quantitatives, la singularité du temps comme quantité continue par soi est mise en évidence. Car seules les parties du temps se touchent en une limite commune sans pour autant avoir une position les unes par rapport aux autres. Tout le contraire, les parties temporelles non seulement se succèdent, mais en plus leur succession est irréversible. On pourrait ainsi penser que les critères de présence/absence de limite commune et de position réciproque sont pris en compte dans les *Catégories*, parce qu'ils permettent justement d'intégrer le temps parmi les quantités continues par soi, sans que l'on tienne compte de l'ordre irréversible selon lequel les parties temporelles se succèdent. D'où la comparaison entre le temps et le nombre en tant que quantités dont les parties n'ont pas de position l'unes par rapport aux autres. Car les parties du temps ne persistent pas (ὑπομένει), de même que les parties du nombre ne se trouvent pas quelque part (κεῖταί που)[424]. Et l'on remarque que la notion de position se lie aussi bien à la persistance qu'à la localisation. Ce qui donnera naissance, au final, à la notion de lieu, comme cette notion est thématisée dans la *Physique*. Aussi, la proposition qui introduit les rapports d'accompagnement, que « l'antérieur et postérieur est d'abord dans le lieu, en étant là par la position », découle immédiatement des développements des *Catégories*. Mais les critères de limite commune et de position appliqués au temps permettent, aussi bien, d'expliquer sa primauté à l'égard du mouvement, dans la mesure où le temps est ce par quoi le

---

Ἔστι δὲ διωρισμένον μὲν *οἷον* ἀριθμὸς καὶ λόγος, συνεχὲς δὲ γραμμὴ, ἐπιφάνεια, σῶμα, ἔτι δὲ παρὰ ταῦτα χρόνος καὶ τόπος ». Le problème de l'absence d'une définition de la quantité se ramène finalement à la manière dont on doit comprendre l'οἷον, que Crubellier et *alii* rendent par « par exemple », de même que Tricot qui écrit « exemples de quantité discrète... ». Mais alors comment un exemple peut-il avoir le statut de l'espèce ? Crubellier annote pourtant qu'A. se réfère constamment à cette liste « qu'il semble considérer comme exhaustive. [...] La quantité n'est donc définie qu'en extension », p. 224, note 1. C'est l'avis aussi de D. O'Brien mais qui traduit l'οἷον par « à savoir », *op. cit.*, p. 25-26. On pense que les entités quantitatives des *Catégories* n'ont pas le statut de l'espèce, bien que la liste soit exhaustive, et que l'οἷον sert à nous mettre en garde contre une compréhension de ces entités comme des espèces. On pourrait considérer ces entités à titre de réalisations ou de modes d'être de la quantité, dans la mesure où la quantité n'existe que comme nombre, discours, ligne, etc. Pourtant, on pourrait penser que le πλῆθος et le μέγεθος de la *Métaphysique* ont le statut des espèces de la quantité, la pluralité existant comme nombre, la grandeur existant comme ligne, surface et corps.

[424] On a vu au Chapitre II que la leçon sur le lieu nuance l'idée que les nombres ne sont pas des entités spatialement situées, cf. *Phys.*, IV, 1, 208b22-25. Aussi, il est remarquable que le που des *Catégories* devient ἐν τόπῳ dans la *Physique*. On renvoie à l'analyse de R. Brague qui interprète le « quelque part » qui ouvre la leçon sur le lieu (l. 208a29) à partir du « dans » (ἐν) qui détermine le « quelque part », *Aristote et la question du monde*, p. 278-289.

mouvement est quantifié, ce dernier étant alors rattaché aux quantités par accident. En effet, Aristote dit ceci :

> « Κυρίως δὲ ποσὰ ταῦτα μόνα λέγεται τὰ εἰρημένα, τὰ δὲ ἄλλα πάντα κατὰ συμβεβηκός· εἰς ταῦτα γὰρ βλέποντες καὶ τἆλλα ποσὰ λέγομεν, οἷον πολὺ τὸ λευκὸν λέγεται τῷ τὴν ἐπιφάνειαν πολλὴν εἶναι, καὶ ἡ πρᾶξις μακρὰ τῷ γε τὸν χρόνον πολὺν εἶναι, καὶ ἡ κίνησις πολλή· οὐ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον τούτων ποσὸν λέγεται· οἷον ἐὰν ἀποδιδῷ τις πόση τις ἡ πρᾶξίς ἐστι, τῷ χρόνῳ ὁριεῖ ἐνιαυσίαν ἢ οὕτω πως ἀποδιδούς, καὶ τὸ λευκὸν ποσόν τι ἀποδιδοὺς τῇ ἐπιφανείᾳ ὁριεῖ, ὅση γὰρ ἂν ἡ ἐπιφάνεια ᾖ, τοσοῦτον καὶ τὸ λευκὸν φήσει εἶναι· »
>
> « Seuls les termes que nous venons de mentionner sont appelés des quantités à proprement parler ; tous les autres le sont par accident. Car c'est en nous référant à ceux-là que nous disons que les autres choses, elles aussi, sont d'une certaine quantité. Par exemple, on dit qu'il y a beaucoup de blanc parce que la surface est grande ; et que l'action est longue parce que son temps est long ; et on dit <de la même façon> que le changement est grand. Car aucune de ces choses n'est dite "d'une certaine quantité" par elle-même. Par exemple, si on doit expliquer de quelle grandeur est l'action, on en déterminera la durée, en expliquant qu'elle prend une année, ou de quelque manière semblable ; et pour expliquer quelle quantité de blanc il y a, on déterminera la surface, car autant la surface est étendue, autant on dira qu'il y a de blanc » (*Cat*., 6, 5a38-b8).

Il est remarquable que le mouvement et le blanc sont mis ici sur le même plan en tant que quantités par accident, en comparaison avec la *Métaphysique*, Δ, 13, qui reprécisera cette classification en distinguant entre les accidents de la quantité qui relèvent de la qualité, et les accidents que sont le mouvement et le temps et qui seront caractérisés comme des affections (πάθη)[425]. Il est également remarquable que l'action (πρᾶξις) soit comparée au mouvement (κίνησις), si l'on pense à la dimension axiologique de l'action, dans la mesure où elle implique la délibération, alors que l'étude du mouvement ne tient pas compte de la valeur morale de la fin qui l'oriente. Mais ce parallèle ne devrait pas nous surprendre pour autant, étant donné que dans des textes ultérieurs, notamment dans le *De Anima* et le *De motu*, Aristote considère

[425] Cf. p. 128 et p. 138.

l'action au même titre que le mouvement du point de vue de la cause efficiente, en intégrant également dans son examen la locomotion animale. Aussi, le temps est un et le même pour l'action humaine, et pour le mouvement de tout étant par nature (φύσει ὄν). Il s'avère alors qu'en faisant valoir le temps comme quantité par soi, Aristote fait déjà au niveau des *Catégories* un pas en avant à l'égard de l'étude du mouvement, pour autant que le statut du temps est lié à la compréhension de celui-ci comme l'aspect quantifiable du mouvement.

Encore, il faut noter le syntagme prépositionnel employé pour exprimer l'ajout du temps et du lieu aux quantités continues par soi : ἔτι δὲ παρὰ ταῦτα χρόνος καὶ τόπος (« et, à côté de ceux-ci, le temps et le lieu »). De fait, le lieu suppose la présence du corps mobile, qui en tant que corps est une quantité par soi, tandis que le temps suppose le mouvement auquel il s'attache existentiellement en tant que son nombre, de sorte que le mouvement a le statut de quantité par accident. L'intégration conjointe du temps et du lieu parmi les quantités à proprement parler (κυρίως ποσά), nous incite à penser que nous avons déjà avec les *Catégories*, les deux conditions *sine qua non* de l'appréhension du phénomène du mouvement, dont la thématisation prendra de l'ampleur dans le contexte de la *Physique*, et que la physique après Aristote connaîtra comme inséparables l'une de l'autre, étant donné que le temps et l'emplacement interviennent ensemble dans la description du mouvement.

Pourtant, avec la *Physique*, Aristote aura fait un pas de plus par rapport aux *Catégories*. Car il aura découvert le maintenant, en tant que division et limite du temps, et en tant que condition de distinction des états du mobile selon leur succession. Cette découverte permet aussi de différencier les *Catégories* de la *Physique*, dans la mesure où les *Catégories*, ne connaissant pas le maintenant, se bornent au lieu compris comme la place occupée par le corps mobile (τόπον γάρ τινα τὰ τοῦ σώματος μόρια κατέχει).

Finalement, la conception du temps comme quantité par soi, qui conditionne aussi bien l'intégration du mouvement dans la catégorie de la quantité que son statut comme quantité par accident, nous rappelle la *Physique*, livre VIII, chapitre 1, où Aristote déduit l'infinité du temps de la succession des maintenant, dont chacun est début du temps futur et fin du temps passé, et l'infinité du mouvement de l'infinité du temps. Comme il le dit :

> « εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστιν καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν, τὸ δὲ νῦν ἐστι μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα, ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου, τελευτὴν δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι χρόνον. τὸ γὰρ ἔσχατον τοῦ τελευταίου ληφθέντος χρόνου ἔν τινι τῶν νῦν ἔσται (οὐδὲν γὰρ ἔστι λαβεῖν ἐν τῷ χρόνῳ παρὰ τὸ νῦν), ὥστ' ἐπεί ἐστιν

ἀρχή τε καὶ τελευτὴ τὸ νῦν, ἀνάγκη αὐτοῦ ἐπ' ἀμφότερα εἶναι ἀεὶ χρόνον. ἀλλὰ μὴν εἴ γε χρόνον, φανερὸν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν, εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως. »

« Si donc il est impossible que le temps existe et soit pensé sans le maintenant, et si le maintenant est une certaine médiété constituant à la fois un début et une fin, début du temps futur et fin du temps passé, il est nécessaire que le temps existe toujours. En effet, l'extrémité du dernier temps considéré sera dans un des maintenant (car on ne peut rien saisir dans le temps excepté le maintenant), de sorte que, puisque le maintenant est début et fin, il est nécessaire que sur ses deux côtés se trouve toujours du temps. Mais si le temps est toujours, manifestement il est nécessaire que le mouvement le soit aussi, puisque le temps est une certaine affection du mouvement » (*Phys*., VIII, 1, 251b19-28).

L'ἀεί ne désigne pas l'éternité figée, mais la succession interminable, expérimentée initialement au niveau du maintenant qui divise le temps en temps passé et en temps futur. L'infinité du temps est tributaire de l'infinité des maintenant qui existent en étant toujours autres ayant le caractère des entités qui existent en entéléchie. L'infinité du mouvement est saisie en vertu de l'infinité du temps, aussi bien que l'infinité des maintenant, du temps et du mouvement exprime leur impermanence. Mais l'infinité du mouvement n'est déduite de l'infinité du temps que parce que le temps est une affection du mouvement.

Ainsi, la *Physique* régularisera en définitive le statut du temps à l'égard du mouvement, alors que la *Métaphysique* rangera les deux, du côté des quantités par accident en tant qu'affections de la grandeur. Néanmoins, la lecture parallèle de ces textes sur le temps met en relief les deux idées de fond exprimées dans les *Catégories*, qui préparent les développements aussi bien de la *Physique* que de la *Métaphysique* : la conception du temps comme l'aspect quantifiable du mouvement, et le critère de l'impermanence, qui donne lieu, sans que les *Catégories* en aillent plus loin, à la comparaison entre le temps en tant que quantité continue et le nombre, qui est pourtant une quantité discrète. La *Métaphysique* ne tient pas compte du critère de l'impermanence, ni de la définition du temps comme nombre par ailleurs, mais elle ne conteste pas la conception du temps comme l'aspect quantifiable du mouvement, raison pour laquelle précisément elle le subordonne au mouvement et inverse, par là même, l'ordre des *Catégories*. Et elle fait encore un pas en avant, quand elle subordonne les deux à la grandeur. La *Physique* d'autre part, établit et énonce formellement la définition du temps comme nombre.

§8. La divisibilité, l'unité, la finitude et la permanence comme principes de différenciation des quantités d'après la *Métaphysique*, Δ, 13. La grandeur, le mouvement et le temps

En partant de Δ, 13, on voit qu'ici, contrairement aux *Catégories*, ce sont les principes d'unité et de permanence, qui déterminent la distinction entre les quantités par soi et les quantités par accident au sens du mouvement et du temps. Le lieu et le discours sont omis de la liste, alors que la dimension géométrique de la longueur y est intégrée. Finalement, la largeur et la profondeur se substituent à la superficie (ἐπίπεδον) et au solide (στερεόν) des *Catégories*.

Alexandre justifie la classification du temps parmi les quantités par accident, en se fondant sur l'argument de la permanence propre à ce qui, bien que divisible en puissance, est quelque chose qui est un et déterminé et est ainsi une quantité par soi :

> « εἴη δ' ἂν διὰ τοῦ ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι χωρίζων τῶν ποσῶν τὰ μὴ ἐκ θέσιν ἐχόντων τῶν μορίων συγκείμενα, ἃ ἦν ὅ τε χρόνος καὶ ὁ λόγος. ἐν τούτοις δ' ἂν εἴη καὶ ἡ κίνησις· τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐ κυρίως ποσὰ ἐρεῖ. ὁ μέντοι ἀριθμὸς ἐν μὲν Κατηγορίαις ἐλέγετο καὶ αὐτὸς ἐκ μὴ θέσιν ἐχόντων συγκεῖσθαι, νῦν μέντοι ἔοικε καὶ τούτου τὰ μόρια λέγειν ὑπομένειν πως. »
> « Mais par l'énoncé "dont chacun des deux ou chacun est par nature une chose une et un ceci" il paraît séparer des quantités celles qui sont constituées des parties qui n'ont pas de position, qui sont le temps et le discours. Le mouvement aussi serait inclus dans ces derniers. En effet, il n'appellera pas les choses de telle nature des quantités au sens propre. Cependant le nombre, dans les *Catégories*, était nommé lui aussi en tant que constitué des parties qui n'ont pas de position. Pourtant, maintenant il paraît dire que les parties de celui-ci aussi sont, en quelque façon, permanentes » (396, 2-8, nous traduisons).

C'est parce que ni les parties du mouvement ni celles du temps ne persistent, que le mouvement et le temps sont considérés comme des quantités par accident et des affections. Alexandre, et à sa suite Ross, comme on l'a vu au Chapitre II, §7, se demande pourquoi le mouvement et le temps ne sont pas classés parmi les affections par soi de la quantité. Il propose une alternative :

« ἢ ἃ καθ' αὑτὰ μέν εἰσι ποσά, κατὰ συμβεβηκὸς λέγει, οὐ μὴν ὁμοίως τοῖς ἃ μή ἐστιν ὡς ποσῶν καὶ καθὸ ποσὰ πάθη. ἢ ἐκεῖνα μὲν ποσὰ καθ' αὑτά, ὅτι ὑπομένει ὡς καὶ τὰ ὧν ἐστι πάθη, τούτων δὲ οὐδέτερον ὑπομένει. καὶ ὅτι τὰ μὲν ἐν τῇ φύσει ἐστὶν αὐτῶν, καὶ ὄντων ἕπεται καὶ αὐτὰ πάντως, ἡ δὲ κίνησις οὐ τοῦ μεγέθους τί ἐστιν, ἀλλ' ἐπὶ μεγέθους γίνεται. »

« Ou bien ces <affections> [*i.e.* le mouvement et le temps], qui sont des quantités par soi, il les nomme quantités par accident, quoique non pas de la même manière que celles qui ne sont pas des affections des quantités, ni des affections en tant que quantités. Ou bien celles-là [*i.e.* les affections par soi] sont des quantités par soi, parce qu'elles persistent, aussi bien que ce dont elles sont les affections, tandis que de ceux-ci [*i.e.* le temps et le mouvement] ni l'un ni l'autre ne persiste. Et aussi parce que les unes [*i.e.* les affections par soi] sont dans la nature de ce dont elles sont les affections, et en tant qu'il existe elles le suivent dans tous les cas, tandis que le mouvement n'est pas quelque chose de la grandeur, mais il se produit sur une grandeur » (398, 34-39, nous traduisons).

Les deux options plutôt que de s'exclure se complètent. La première met en évidence la distinction entre les affections par soi de la quantité et les quantités par accident. Il en ressort que le mouvement et le temps, tout en étant des quantités par accident, sont nommés πάθη, contrairement aux autres accidents de la quantité. La seconde option explique le statut du mouvement et du temps comme quantités par accident du fait que leurs parties constitutives ne persistent pas mais se succèdent.

Aristote s'abstient de caractériser le mouvement et le temps comme quantités à proprement parler, mais leur statut comme des affections de la grandeur s'explique du fait que celle-ci est le substrat (ὑποκείμενον) du mouvement, lui-même n'étant pas une qualité, et dont le temps est l'aspect quantifiable. Aussi, le substrat, caractérisé du point de vue de sa quantité, est un et fini en acte, divisible en puissance, et permanent. Et ce qui fait essentiellement défaut au mouvement et au temps, c'est la finitude et la permanence, puisque le mouvement est justement l'expression de ce qui est possible pour le substrat dans lequel il s'ancre. En arrivant au temps, comment l'ordre irréversible des parties quantitatives peut-il être pris pour critère d'examen de la quantité en tant que quantité ? Car si l'on met entre parenthèses le mouvement, qui fonde la continuité du temps, il ne reste que l'irréversibilité qui permet de le distinguer, en tant que nombre, du nombre, au sens de la pluralité. Le temps trouve alors sa place parmi les quantités par accident.

Via la distinction entre les quantités par soi et les quantités par accident, on se rend compte que Δ, 13, consiste en une systématisation des diverses manières dont la quantité se réalise et existe effectivement. On est alors amené à considérer la quantité comme genre qui se divise en ses espèces qui sont la pluralité et la grandeur. Ces espèces n'existent pas séparément de leurs réalisations comme nombre d'une part, et comme ligne, surface et corps de l'autre. Si bien que chacune de ces entités est un τόδε τι. En évoquant les mots qui concluent la leçon sur le temps, la ligne, la surface et le corps « diffèrent par une différence » (διαφορᾷ διαφέρει), à savoir par rapport à la dimension qui est propre à chacune de ces grandeurs, et qui est, respectivement, la longueur, la largeur et la profondeur. Aussi, les caractéristiques essentielles des grandeurs sont l'étendue (μακρὸν καὶ βραχύ / πλατὺ καὶ στενόν), la masse (βαθὺν καὶ ταπεινόν), et le poids (βαρὺ καὶ κοῦφον).

Mais l'on s'aperçoit que l'examen de la quantité recèle une ambiguïté. En effet, l'unité et l'indivisibilité en acte, c'est-à-dire la divisibilité en puissance, s'impliquent réciproquement, et ceci sur deux niveaux différents qu'il faut prendre soin de ne pas confondre. D'une part, nous avons la division logique d'un genre suprême, « la quantité », par les différences, « le non continu » et « le continu », en ses espèces, « pluralité » et « grandeur ». D'autre part, nous avons la division réelle d'une quantité déterminée en ses parties intégrantes qui sont nécessairement de même nature que la quantité d'origine divisée. C'est alors pour éviter cette confusion qu'Aristote nous parle d'ἐνυπάρχοντα. Néanmoins, il est à remarquer que l'unité va de pair avec la division aussi bien au niveau du logique qu'au niveau du réel. De même que la « pluralité » avec la « grandeur », qui s'impliquent réciproquement.

On peut tenter de montrer la complémentarité entre unité/divisibilité et pluralité/ grandeur, tant au niveau du logique qu'au niveau du réel. Au niveau du logique, le genre et les espèces, en tant que modes de l'unité qui implique la division, ne sont pas de même nature, dans la mesure où le genre enveloppe les espèces, et une espèce les individus. Au niveau du réel, en revanche, les parties quantitatives sont de même nature que la quantité divisée. Pourtant, ces parties ou bien s'additionnent, en tant que discrètes, et fondent la pluralité, ou bien se juxtaposent, en tant que continues, et fondent la grandeur. Aussi bien qu'en se juxtaposant s'additionnent pour fonder le tout. Or en partant de la division réelle d'une quantité en ses parties et de la division logique de la quantité, entendue comme genre, en ses espèces, ainsi que du rapport entre parties, et entre genre et espèces, on arrive à trouver une manière de lier le réel et le logique, en exprimant leur liaison en termes de relation entre le fondement et le fondé.

Finalement, la divisibilité, l'unité, la finitude et la permanence, en tant que principes de différenciation des quantités, non seulement expliquent l'écart entre la *Métaphysique* et les

Catégories, mais encore permettent de rapprocher les relations entre la grandeur (ὃ ἐκινήθη), le mouvement et le temps, de la *Métaphysique*, des relations entre la grandeur (μέγεθος), le mouvement et le temps, de la *Physique*. Pourtant, alors que dans la *Métaphysique* la formule ὃ ἐκινήθη renvoie au μέγεθος en tant que quantité continue par soi selon ses trois modes, le μέγεθος de la *Physique* désigne la distance parcourue. À propos de la *Métaphysique* on peut suggérer que la formule ὃ ἐκινήθη sert précisément à désigner le substrat concret du mouvement, une ligne, une surface, ou un corps, comme des réalisations effectives de l'espèce « grandeur », de sorte que l'espèce est ramenée à ses réalisations[426].

Quant à la *Physique*, la grandeur, le mouvement et le temps sont délimités par l'antérieur et le postérieur, de sorte que la délimitation de la grandeur, en vertu de se permanence, conditionne la délimitation du mouvement et du temps. En effet, pour qu'ils puissent être mesurés, le mouvement et le temps doivent être considérés comme finis, aussi bien que les parties, en lesquelles ils sont divisibles, comme permanentes. Parce que le mesurage suppose d'une part, la division d'une quantité en ses parties dont chacune constitue une unité, et d'autre part, la permanence de ces parties, afin que le tout puisse être mesuré. Ainsi, Aristote applique dans le cadre des rapports d'accompagnement l'enseignement de Δ, 13, que la quantité n'est telle et n'est connue comme telle qu'en tant qu'elle est divisible en ses composants continus ou discrets. Et l'on peut suggérer que le présupposé implicite aux rapports d'accompagnement, c'est la notion d'unité de mesure conformément à laquelle le mouvement et le temps sont aussi bien délimités que divisibles, et qui sera expressément thématisée aux chapitres 12 et 14 de la leçon.

§9. Se séparer de son lieu propre. Mobilité, mouvement et immobilité

En fondant alors la relation entre la grandeur, le mouvement et le temps sur leur continuité, Aristote procède, dans le cadre de sa leçon sur le temps, à leur délimitation à l'aide des repères locaux qu'il désigne comme antérieur et postérieur et qui correspondent aux positions successives du mû. Cette délimitation suppose la permanence non seulement de ce qui est

[426] Notons que Duminil-Jaulin traduisent la formule par « la grandeur de son mouvement ». Nous pensons qu'il serait plus juste de traduire simplement par « grandeur », puisque le ὧν ἐστὶ ταῦτα πάθη renvoie à la ligne, à la surface et au corps.

délimité et est ainsi connu dans son unité, mais aussi la permanence des deux limites étant donné leur interdépendance en tant que limites. De sorte que le datif instrumental τῇ θέσει n'exprime plus la relation réciproque entre deux parties d'une quantité, mais la relation entre deux lieux propres considérés comme s'ils coexistaient, et que le corps habite à l'état mobile. La trajectoire est alors tracée comme une suite d'empreintes que le corps mû laisse derrière lui, une fois qu'il a quitté son lieu en vue d'en créer un autre.

On remarque que V. Goldschmidt se donne l'appui des rapports d'accompagnement pour distinguer le lieu de la grandeur. Il écrit : « Le repos n'est rien que la privation du mouvement ; si donc le mobile a un lieu pendant qu'il est privé de ce qui fait son essence, à plus forte raison, semble-t-il, devrait-il être dans un lieu quand sa mobilité est en acte. Or, pas plus qu'il ne se meut à travers le vide, le mobile ne se meut, à première vue, à travers un lieu, mais bien à travers un autre corps, c'est-à-dire un "domaine" ou "milieu". Ce milieu à travers quoi (ou le long duquel) il se meut, est une "grandeur" continue, grâce à laquelle le mouvement même est continu »[427]. La grandeur, comme milieu qui se structure au fur et à mesure que le mouvement progresse, le porte à la connaissance, comme un et fini. Mais la trajectoire, qui graduellement se dessine comme le tracé du mouvement effectué par le mû, contraste avec l'immobilité du lieu qui contient le corps en repos et marque la suspension de son mouvement. Le contraste entre l'acte et la puissance, entre le mouvement en cours et l'état de repos, se reflète dans la relation paradoxale entre le corps et son lieu, pour autant que le lieu est le contenant immobile d'un corps, dont la nature s'accomplit au moment où il se met à se mouvoir, et « ni avant, ni après » (οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον, *Phys.*, III, 1, 201b7), à savoir au moment où ce corps quitte le lieu qui le contient.

Dans sa thèse, *Quid Aristoteles de loco senserit*, H. Bergson écrivait : « En effet, puisque le lieu premier est défini comme la limite du contenant, que nous appelons contenant ce qui, immobile, entoure un corps mobile, il doit en résulter que le contenant revendique la force et le nom de lieu de préférence au moment où, le corps s'en séparant, il rend évidente sa propre stabilité : mais il n'est déjà plus un lieu »[428]. C'est au moment où le corps actualise sa puissance de se mouvoir et rompt le contact avec son lieu propre que l'immobilité de celui-ci se manifeste, de même que l'absoluité du mouvement du corps, qui ne saurait, alors, se confondre avec le lieu qu'il quitte.

---

[427] V. Goldschmidt, « La théorie aristotélicienne du lieu », p. 54.

[428] H. Bergson, « L'idée de lieu chez Aristote », *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, p. 49.

L'image qui illustre le mieux l'opposition entre le corps en mouvement et son lieu immobile, est celle du navire qui descend le fleuve. Le fleuve est comparé à un vase qui, en tant que fabriquée, est mobile, comme l'eau du fleuve, mais qui en tant que contenant, est immobile, comme les limites de ce fleuve. De sorte que le mouvement du navire est saisi par opposition, non pas à l'eau, mais aux limites internes du fleuve. Aristote décrit :

> « D'autre part, de même que le vase est un lieu transportable (μεταφορητός), ainsi le lieu est un vase indéplaçable (ἀμετακίνητον). C'est pourquoi, quand ce qui est dans un mû se meut et change, comme un navire sur un fleuve, il se sert davantage du contenant comme d'un vase que comme d'un lieu. Le lieu veut être immobile (ἀκίνητος), et c'est pourquoi le fleuve entier (ὁ πᾶς ποταμός) est plutôt un lieu, parce qu'entier il est immobile » (*Phys*., IV, 4, 212a14-20).

Le navire, entraîné par le courant du fleuve, fait un avec l'eau qui l'entoure par continuité. Or le lieu, aussi bien du navire que de l'eau, est la limite interne du fleuve, qui demeure immobile par rapport au navire et à l'eau. C'est pourquoi le fleuve est comparé à un vase, puisque la limite interne du vase reste immobile. Cependant, le vase en tant que vase peut être déplacé. Or l'image du vase est finalement inadéquate pour représenter le lieu, pour autant que le vase est de fait amovible, c'est-à-dire qu'il constitue lui-même, plutôt qu'un lieu, un corps dans son lieu. Le vase finit par ressembler à l'eau mobile du fleuve, qui entoure le navire, si bien que le navire est dans l'eau comme l'eau et l'air sont dans le vase et se déplacent avec lui. Or le navire et l'eau existent comme des parties dans un tout (ὡς μέρος ἐν ὅλῳ, l. 211a31), liées par continuité, et non comme deux corps, dont chacun serait dans son lieu propre auquel il se lierait selon un rapport de contact. Comme le dit H. Bergson : « Si un mobile est mû dans un mobile, et si celui-ci est contenu dans un troisième, nous ne trouvons que les limites mobiles d'objets mobiles : mais si nous avançons en franchissant ces limites, la première limite immobile que nous trouverons sur notre route, nous déciderons que celle-là est vraiment le lieu »[429].

V. Goldschmidt, à son tour, met en évidence l'absoluité du mouvement du navire dès lors que l'on considère le fleuve comme immobile. L'auteur tient compte d'une part, de la distinction entre le lieu et le milieu, et de l'autre, de la distinction entre le contenant, qu'il soit mobile ou non, et la limite interne du contenant, qui est en soi immobile. Abstraction faite du

[429] *Ibid*., p. 33-35.

mouvement du contenant, c'est-à-dire du flux d'eau, le fleuve entier, en tant qu'il se tient entre ses propres limites, est appréhendé comme immobile par rapport au navire. Si bien que le mouvement du navire, sur lequel on se focalise, est saisi dans son absoluité. Mais alors, le fleuve entier n'est justement pas le lieu propre du navire, car le lieu propre serre de près le corps mobile qui s'y installe. V. Goldschmidt est ainsi amené à considérer le fleuve comme le milieu que le navire traverse, et qu'il distingue des lieux propres auxquels ce dernier donne naissance au fur et à mesure qu'il se déplace. Comme il écrit : « Aristote lui assigne <*i. e.* au navire> comme lieu, non pas son contenant immédiat, mais le fleuve entier. Le fleuve, "immobile dans son tout", est alors, non pas précisément le lieu (exégèse qui contredirait la définition, en confondant, une fois de plus, les limites du contenant avec le contenant même), mais seulement le milieu ou domaine. Le lieu, c'est, ici encore, la succession infinie des limites naissant et s'évanouissant au cours du trajet »[430].

On ne s'y attendrait pas, mais la conception aristotélicienne du lieu comme emplacement créé par le corps mobile, qui se situe en donnant au « quelque part » (που) son sens, se révèle être proche de la conception de l'espace selon Einstein, qui rétablit l'ancienne théorie, qu'Aristote défend également, selon laquelle le vide n'existe pas. On revient ainsi à l'ouvrage de F. Balibar, où elle met en évidence l'opposition entre la conception d'Einstein et celle de Newton, qui fonde l'existence de l'espace absolu sur l'existence du vide. L'auteure explique : « On voit s'affronter là deux conceptions de l'espace ; l'une qu'Einstein notera par la suite *a)* dans laquelle *l'espace n'existe que par les objets qui s'y trouvent*, et où donc espace et matière se trouvent indissolublement liés (si bien qu'il ne peut exister d'espace vide) ; et l'autre, notée *b)*, dans laquelle *les objets matériels n'existent que dans l'espace*, qui du coup préexiste. Dans cette dernière conception, l'espace est en quelque sorte la forme du monde la matière en constituant la substance ». La première option résumerait la conception aristotélicienne du lieu. Et l'on pourrait rapprocher la seconde des acceptions de Démocrite et de Leucippe. F. Balibar poursuit : « Le problème posé par le choix entre ces deux conceptions (si tant est qu'il s'agisse d'une question de choix) est celui des relations qu'entretiennent l'espace et la matière, ou, ce qui revient au même, celui de l'existence du vide. Problème philosophique s'il en est auquel Einstein n'a cessé de réfléchir et auquel — disons-le tout de suite — il a répondu de façon claire : "Il n'existe pas d'espace vide." Il apparaît donc que la "révolution" opérée par Einstein

[430] V. Goldschmidt, « La théorie aristotélicienne du lieu », p. 38, 46-47 et 55-56. Son interprétation est développée en plusieurs endroits, dans la mesure où « l'explication exacte de ce texte suppose une interprétation d'ensemble de la théorie d'Aristote ».

est en fait une “restauration”, un retour à la conception *a)*, une fois détrônée la conception *b)*, celle de Newton ; ce dont Einstein feint de s’excuser »[431].

Compte tenu du rapprochement que l’on opère entre ces acceptions de la physique antique et de la physique moderne, revenons à l’analyse de V. Goldschmidt pour la mettre en lien avec les rapports d’accompagnement. Nous avons dit que les deux lieux qui contiennent successivement le corps mobile servent de repères qui permettent de délimiter sa trajectoire. Or les rapports d’accompagnement mettent en évidence les quatre conditions de manifestation et de connaissance du temps, quand celui-ci accompagne la locomotion. Ces conditions sont le mû (ou le navire), le lieu propre, le chemin (ou l’eau), et la marche (ou la croisière). Ce qui est remarquable dans le cas de la locomotion, c’est que le substrat du mouvement peut être compris de deux manières. Le substrat dans lequel le mouvement s’ancre, c’est le corps mobile, qui actualise sa puissance, et marche, en tant que le porteur du mouvement. Aussi bien que le substrat sur lequel ce corps, mû, laisse ses traces, et qui accueille son mouvement, est le chemin. Et l’on se souvient qu’Alexandre désigne le ὃ ἐκινήθη de Δ, 13, comme ὑποκείμενον μέγεθος (l. 398, 21). Aristote ne pose pas directement la question : « Lequel des deux est-il substrat ? ». Ou plutôt il la pose mais non pas en ces termes. On aurait affaire, selon lui, à deux types de mouvement différents. Altération dans le premier cas, locomotion dans l’autre. Mais s’il en est ainsi, on se rend compte qu’Aristote n’oppose pas l’intériorité et l’extériorité, qui sont, au contraire, associées. Il distingue pourtant entre la mobilité, le mouvement, et l’immobilité.

En effet, le corps se caractérise par sa possibilité de changer de quatre manières, et le mouvement est l’expression de cette possibilité comme telle. En passant à l’état de repos (ἠρεμία), le corps, situé dans son lieu propre, est provisoirement privé de son mouvement. Le repos se lie ainsi au mouvement au sens où la mobilité se lie à son actualisation en tant que possibilité, de sorte que la distinction entre la mobilité et le mouvement s’opère à l’intérieur du phénomène du mouvement. C’est pour cette raison que le temps est nommé, au chapitre 12 du livre IV, « mesure du mouvement et du repos » (ὁ δὲ χρόνος κινήσεως καὶ ἠρεμίας μέτρον, l. 221b22-23). Aussi le mouvement et le repos s’opposent-t-il à l’immobilité (ἀκινησία), qui n’implique aucun possible et est absence absolue de mouvement.

[431] Le problème de l’espace n’est pas pour autant résolu, dans la mesure où le problème du vide se fait jour au niveau microscopique. Comme l’indique F. Balibar : « Il est clair, cependant, que la question de l’existence de l’espace vide ne peut être disjointe de celle des constituants ultimes et fondamentaux de la matière », *Galilée et Newton lus par Einstein*, p. 105-106.

La distinction entre la mobilité, le mouvement et l'immobilité explique la relation entre une pluralité de corps en mouvement, considérés alors comme continus l'un à l'autre, à savoir comme parties dans un tout, lequel se tient entre ses propres limites qui sont immobiles. Mais cette observation nous conduit à la problématique du lieu commun. Il appert que l'univers, tel qu'il est décrit par Aristote, est un organisme vivant, un tout achevé en plein mouvement, mû en vertu des mouvements de ses parties qui se complètent pour former cet univers en tout.

La distinction entre la mobilité, le mouvement et l'immobilité explique également cette autre distinction qu'Aristote opère dans la leçon sur le lieu, entre le mouvement par soi et celui par accident, et que l'on évoque au Chapitre IV. Or le mouvement par accident se ramène au mouvement des parties d'un corps mû par soi, lequel, considéré dans sa singularité, est considéré comme un tout. On se rend ainsi compte qu'Aristote voit aussi bien le tout comme un être singulier, que l'être singulier comme un tout.

Finalement, au Chapitre IV, on verra que Descartes, critiqué par Heidegger de réduire le mouvement à la seule translation, rend compte, dans les *Principes de la philosophie*, du mouvement et du repos à titre de relation entre deux corps et l'oppose au mouvement des parties d'un corps qui se déplace dans son entier. Selon lui, le second type de mouvement correspond au mouvement comme on le prend d'ordinaire et, pour l'illustrer, il emploie des exemples qui rappellent la leçon sur le lieu. Mais pour Aristote aussi, on l'a dit, le mouvement des parties d'un corps mû d'un mouvement autonome et saisi comme un tout, est accidentel. En qualifiant le mouvement des parties par rapport au corps mû par soi comme accidentel, Aristote tout comme Descartes, le distingue. Mais contrairement à Descartes, pour qui le mouvement et le repos sont des états relatifs, Aristote différencie le mouvement accidentel des parties, du mouvement par soi d'une pluralité de corps qui fondent un tout fini. Ce qui rapproche Aristote de Descartes, c'est que pour tous les deux, le vide n'existe pas. Ce qui éloigne l'un de l'autre, c'est que le mouvement pour Aristote n'est pas une relation entre deux corps, mais l'expression du possible inhérent à chacun de ces corps constitutifs du tout, aussi singulier que chacun de ces corps en mouvement. De ce point de vue, on pourrait dire que le mouvement selon Aristote est l'expression de la relation entre les corps mus et le tout fini qu'ils fondent. D'où son absoluité, ainsi que son opposition à l'immobilité, qui vont de pair avec l'idée du tout matériel achevé. Ces trois acceptions séparent à jamais Aristote de Descartes, et des découvertes modernes. Et elles se ramènent à cette différence première, que pour Aristote, non seulement le lieu, mais aussi le mouvement, naissent du corps. En dernière instance, l'étude du lieu nous mène à l'étude du corps, pour autant que la nature l'habite comme principe et cause de son mouvement, et donne à ses possibilités leur sens.

Chapitre IV : L'interprétation heideggérienne du problème de la circularité de la définition aristotélicienne du temps et ses assises phénoménologiques

§1. Le sens ontologique de l'ἀκολουθεῖ

Il est à remarquer que Heidegger se donne l'appui du problème de la circularité de la définition du temps en introduction de sa lecture de la leçon aristotélicienne dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Il insiste sur le sens éminemment temporel de l'antérieur et postérieur, ce qui lui permet de mettre en lumière la conception *originaire* du temps qui, en tant que temporalité, est l'horizon à l'intérieur duquel le temps selon Aristote est compris. Cependant, Heidegger ne pense point que la définition est circulaire et récuse la conception selon laquelle Aristote aurait réduit le temps à la grandeur par l'attribution à la grandeur des déterminations temporelles. Au contraire, il fait valoir que la primauté accordée au lieu doit être appréhendée comme la marque d'une attitude proprement phénoménologique de la part d'Aristote lors de sa tentative de tirer au clair le temps. Il écrit :

> « Aristote ne réduit pas le temps à l'espace, pas plus qu'il ne le définit exclusivement à l'aide de l'espace, comme si une détermination spatiale s'introduisait subrepticement dans sa définition du temps. Il veut simplement montrer que et dans quelles conditions le temps est quelque chose du mouvement. Or pour ce faire, il est nécessaire de reconnaître ce qui est déjà co-expérimenté dans l'expérience du mouvement et comment le temps devient visible dans ce qui est ainsi co-expérimenté »[432].

Heidegger étaie sa critique sur l'emploi du verbe ἀκολουθεῖ dont il souligne le sens ontologique (*ontologisch*), qu'il faut comprendre par opposition à une relation de type ontique (*ontisch*). Ce verbe ne désigne pas la procession génétique du temps à partir du mouvement, et

[432] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Band 24, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, p. 345. Traduction française par J.-F. Courtine, Gallimard, Paris, 1985. « Aristoteles führt die Zeit nicht auf den Raum zurück, noch definiert er sie auch nur mit Hilfe des Raumes, als ginge eine Raumbestimmung in die Zeitdefinition ein. Er will nur zeigen, daß und inwiefern die Zeit etwas an der Bewegung ist. Zu diesem Zweck wird es aber notwendig sein zu erkennen, was im Erfahren von Bewegung schon miterfahren ist und wie in diesem Miterfahrenen die Zeit sichtbar wird. »

du mouvement à partir de la grandeur entendue comme extension spatiale. Une telle procession aurait comme conséquence la réduction de l'être aussi bien du mouvement que du temps à l'espace. Compris ontologiquement, l'ἀκολουθεῖ exprime la relation structurelle entre la grandeur, le mouvement et le temps, laquelle se fonde sur la continuité qui détermine les termes corrélés quant à leur essence. Aussi, la compréhension ontologique de l'ἀκολουθεῖ conduit Heidegger à comprendre le mot μέγεθος de la *Physique* selon un sens élargi.

En effet, au niveau ontologique, la continuité caractérise la structure de « dimension » (*Dimension*) ἔκ τινος εἴς τι, de quelque chose…vers quelque chose, qui appartient en propre au mouvement. L'expérience du mouvement implique la pensée de la continuité et de la dimension, qui conditionnent aussi bien l'être du mouvement que notre appréhension[433]. Or, Heidegger fonde le primat de la grandeur sur son caractère de dimension, qui constitue son sens originel et dont le sens de dimension spatiale dérive. En conséquence, le μέγεθος auquel se réfère la leçon sur le temps, ne désigne pas un étant, l'extension spécifiquement spatiale (*Ausdehnung*), mais, compris ontologiquement, c'est-à-dire en tant que structure, il caractérise l'« être-étendu » (*Ausgedehntheit*), qui conditionne notre expérience du mouvement.

Ainsi, dans l'expérience du temps, nous saisissons conjointement le mouvement, la continuité et l'être-étendu, sans pour autant que le temps s'identifie à l'un de ces phénomènes. Plus précisément, l'expérience du temps comme écart réside dans la coordination d'un antérieur et d'un postérieur et se réalise en tant que rétention et anticipation des phases successives du mouvement. Cependant, la rétention et l'anticipation impliquent déjà la compréhension originelle du temps comme condition de la perception du mouvement. Il en résulte que la perception du mouvement s'inscrit elle-même dans l'horizon de la compréhension du temps comme ce qui conditionne la rétention et l'anticipation des étapes de sa progression, et c'est à cette compréhension originelle que renvoient le πρότερον et le ὕστερον de la définition aristotélicienne. Heidegger montre que la définition n'est pas tautologique mais, comme il le dit, « Aristote parle ici sous la contrainte des choses »[434] en fournissant une description

---

[433] Pour mettre en évidence la connexion originaire entre le mouvement et le temps, H. examine l'expérience du mouvement à la lumière de la continuité et de l'extension en tant qu'elles sont co-pensées. Il écrit : « In der Zeiterfahrung ist Bewegung, Stetigkeit, Ausdehnung und bei Ortsveränderung Ort mitgedacht. Wenn wir eine Bewegung verfolgen, begegnet uns dabei die Zeit, ohne daß wir sie eigens erfassen oder ausdrücklich meinen », p. 345-346.

[434] *Ibid*., p. 362 : « Zugleich betonten wir, daß die Aristotelische Zeitdefinition keine Tautologie in sich schließt, sondern daß Aristoteles aus dem Zwang der Sachen spricht. »

phénoménologique de notre expérience ordinaire du temps en tant que le nombre du mouvement. La définition aristotélicienne est une « définition d'accès » (*Zugangsdefinition*)[435], au sens où elle rend accessible le temps comme l'horizon à l'intérieur duquel s'inscrit l'expérience ordinaire du mouvement et du temps à titre de mesure de celui-ci.

Étant donné que l'interprétation de Heidegger constitue une partie intégrante de sa propre conception du temps, nous la considérons en vue de mettre en relief son apport spécifique en partant du problème de la circularité de la définition aristotélicienne. Heidegger met en évidence et thématise le rôle du mouvement dans la compréhension du temps. Mais d'autre part, en comprenant l'ἀκολουθεῖ ontologiquement, bien qu'il relie ce sens aux conditions de manifestation et de connaissance du temps, il le détache d'une compréhension ontique. Aussi, c'est le sens ontologique de l'ἀκολουθεῖ qui sert à Heidegger de fil conducteur pour appréhender la définition aristotélicienne.

À ce propos on remarque que, à la différence de la *Métaphysique* Δ, 11, qui établit la distinction entre la priorité selon la connaissance (τὸ τῇ γνώσει πρότερον, l. 1018b30), et la priorité selon la nature et la substance (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, l. 1019a2-3), que nous désignons comme priorité ontologique, Heidegger opère la distinction entre un niveau ontique et un niveau ontologique[436].

---

[435] *Ibid*.

[436] *Sur l'histoire du mot* ὀντολογία. La distinction heideggérienne entre l'ontique et l'ontologique nous conduit à un examen bref du mot « ontologie ». On se reporte à trois études : 1) J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990 — notamment Quatrième Partie, Chapitre II, « Ontologie ou métaphysique ? », p. 436-457 ; 2) O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2013 — notamment le Chapitre 10, « Naissance de l'ontologie (XVIe-XVIIe siècles) », p. 381-410 ; 3) P.-F. Moreau, « Wolff dans l'histoire de la métaphysique. Wolff et Goclenius », in : *Archives de la philosophie*, T. 65, 2002/1, p. 7-14. Le mot est forgé au début du XVIIe siècle dans un contexte de longs débats, déjà animés au sein de l'école scotiste, sur la division tripartite des sciences théorétiques, suivant la *Métaphysique*, ainsi que sur la réalité de l'objet et, corrélativement, sur l'universalité, de chacune de ces sciences. Le mot « ontologie » se substitue progressivement à la dénomination, πρώτη φιλοσοφία (E, 1), pour désigner la science de l'étant en tant qu'étant, à l'exclusion de toute considération sur la première des substances. O. Boulnois signale que le terme apparaît pour la première fois en 1606, dans l'ouvrage de Lorhard, intitulé *Ogdoas Scholastica, continens Diagraphen Typicam artium* : *Grammatices (Latinae, Graecae), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*. L'ouvrage, constitué uniquement des diagrammes pédagogiques, vulgarise la pensée de Timpler, et l'apparition du terme ὀντολογία est liée au débat entre celui-ci et Goclenius. Dans l'ouvrage de Lorhard, comme le précise O. Boulnois, « l'ontologie est définie comme la science de l'intelligible pur, abstrait de toute matière par l'intellect humain. La première page de cet opuscule, destiné à

présenter l'ensemble du savoir humain, est occupée par un vaste diagramme intitulé : "Diagrammes de la métaphysique ou ontologie" (*Metaphyisicea seu ontologiae diagraphe*) ». Mais la théorisation du concept d'ontologie est due à Goclenius. Selon P.-F. Moreau : « Il a été ce que l'on pourrait appeler le fondateur de la métaphysique calviniste, non pas simplement en ce sens qu'il était d'un côté métaphysicien, et de l'autre religieusement calviniste, mais aussi en un sens plus précis, à savoir qu'il est le premier de ceux qui ont donné au calvinisme une métaphysique qui peut se reconnaître en tant que telle. » En 1598, Goclenius publie son *Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam*, et, dans la Préface, exprime son approbation de la distinction entre la philosophie première et la métaphysique qui, désignée comme *humana theologia*, doit traiter de Dieu et des esprits créés. Or les deux termes, « philosophie première » et « métaphysique », associés par la tradition, se trouvent dissociés. En 1613, Goclenius emploie le terme ὀντολογία dans son *Lexicon Philosophicum*. J.-F. Courtine repère le terme en marge de l'article *abstractio*, tandis que dans le corps du texte l'adjectif ὀντολογική, qui qualifie l'abstraction mathématique. On lit : « Mathematica haec est, et ὀντολογική, id est philosophia de ente seu transcendentibus. » — « C'est justement ce passage », J.-F. Courtine signale-t-il, « qui porte en marge les mots déjà cités : ὀντολογία et *philosophia de ente* ». La dissociation des deux questions, celle de l'étant en tant qu'étant et celle de la substance éternelle, immobile et séparée, au sommet de la hiérarchie des substances, ainsi que la naissance de l'ontologie, dans un contexte où le mode d'existence est appréhendé relativement au mode et au degré d'abstraction de la matière, selon la matière singulière (physique), selon la raison (mathématique et ontologique), selon la matière et selon la raison (*transnaturelle*), suivant la division de Goclenius, peuvent avoir une conséquence. Selon les mots de J.-F. Courtine : « Le trait ontologique à l'intérieur du questionnement général de la métaphysique ayant été ainsi isolé et mis en évidence, le moment de l'ontologie ressort unilatéralement, il s'absolutise, il *se nomme*, et dès lors s'impose une nouvelle distribution du savoir, une nouvelle systématisation. » Pourtant, à propos de l'équivalence entre l'ontologie et les mathématiques, opérée par Goclenius, O. Boulnois précise : « L'ontologie consiste donc à séparer par la pensée et selon l'essence ce qui n'est pas réellement séparé dans la matière et dans l'existence. Elle pratique une abstraction par dépouillement de certains caractères, qu'il ne faut pas confondre avec la séparation réelle du divin. » Un peu plus loin, il ajoute : « Elle porte sur *l'ens* pris dans une abstraction de type mathématique, et dans sa plus vaste communauté. » Il en conclut : « Dès la naissance de l'ontologie, son concept hésite entre les deux extrêmes : pure représentation (Lorhard), être réel (Goclenius), la seconde interprétation jouissant de l'immense réputation de Goclenius dans la scolastique protestante. Par la suite, les reprises du concept d'ontologie doivent être examinées au cas par cas, dans leur diversité rebelle. » Mais revenons à Aristote. On a signalé au Chapitre II, à propos de l'expression πρώτη οὐσία de Γ, 3, que la primauté est assujettie à l'équivoque : s'agit-il de la primauté de l'étant en tant que tel, ou bien de la primauté d'un étant déterminé ? Néanmoins, il se peut aussi que ce qui constitue pour nous une équivoque ne le soit pas pour autant pour A., et qu'il y ait là, plutôt qu'une équivoque, un indice justement, qu'A. n'oppose pas à l'intérieur de la philosophie première la science de l'étant en tant qu'étant et la théologie. Comme le dit P.-F. Moreau : « Du moins une chose est sûre : quand on regarde les différents textes d'A., qui décrivent le contenu de cette science qu'est la philosophie première, il ne semble jamais énoncer qu'il y a deux sciences, ni même qu'il y aurait une science unique dans laquelle existerait une tension. Lorsque nous, nous énonçons que dans la métaphysique d'A. il y a tension, c'est nous qui le disons. » Notre recherche est axée sur la substance composée et la notion de substrat. On se situerait ainsi au niveau de la philosophie seconde. Mais la problématique

Avant d'avancer dans l'interprétation de Heidegger, rappelons ce qu'Aristote dit dans la *Métaphysique*, Δ, 11, pour mettre en relief le glissement sémantique du mot « ontologique ». Il dit :

> « τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή· ᾗ διαιρέσει ἐχρήσατο Πλάτων. »
>
> « Il y a aussi l'Antérieur et le Postérieur selon la nature et la substance : sont, en ce sens, antérieures les choses qui peuvent exister indépendamment d'autres choses, tandis que les autres choses ne peuvent exister sans elles, selon la distinction usitée par Platon » (*Mét.*, Δ, 11, 1019a2-4, trad. J. Tricot)[437].

Ainsi, la *Métaphysique* affirme la priorité de ce qui jouit d'une existence autonome et maintient la distinction entre ce type de priorité et la priorité selon la connaissance. Si l'on applique la distinction entre la priorité ontologique et la priorité cognitive à la problématique du temps, on l'a vu au Chapitre II, on comprend que le temps dépend existentiellement du mouvement, alors que la grandeur en constitue une condition de connaissance.

En revenant à Heidegger, au niveau ontique, l'existence du temps serait due à l'existence du mouvement, et l'existence de celui-ci à l'existence de la grandeur entendue au sens strict d'extension spatiale. Pour reprendre le terme de J. Greisch, il s'agirait d'une « onto*génie* », c'est-à-dire d'une « explication génétique-généalogique d'un étant à partir d'un autre étant »[438]. Or la compréhension ontique de l'ἀκολουθεῖ aurait comme unique conséquence la réduction

---

de l'ὑποκείμενον nous mène vers le questionnement de la philosophie première entendue au sens de la science de l'étant en tant qu'étant. Quand on emploie le mot « ontologie », on se réfère à cette science et, nécessairement, à la problématique de l'οὐσία, à savoir τὸ καθ' ἕκαστον ou ὂν ἁπλῶς, comme la désigne Z, 1. Par rapport à la distinction qu'opère H., entre le niveau ontique et le niveau ontologique, notre recherche se situe au niveau ontique.

[437] La traduction de Tricot est jugée préférable. On ne voit pas pourquoi Bodéüs-Stevens traduisent κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν par « selon la nature et l'être ». Mais leur commentaire éclaire le texte : « l'antériorité existentielle permet d'opposer ce qui est principe et ce qui est dépendant du principe », *op. cit.*, p. 147. Aussi, il va dans le sens de celui de St Thomas : « On observe, en effet, que l'antérieur ne dépend pas du postérieur, alors que cela n'est pas réciproque. Quel que soit son sens, l'antérieur peut toujours se passer du postérieur, et non pas l'inverse », *op. cit.*, n° 953. L'irréversibilité impliquée par l'antériorité existentielle peut alors concerner aussi bien un cas d'attribution, où l'attribut est postérieur, qu'un cas de génération, où la progéniture dépend du géniteur.

[438] J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 2003, 1e éd. 1994, p. 78.

de la constitution de l'être du temps à la distance, à laquelle on peut éventuellement reconnaître la primauté au niveau ontique mais nullement au niveau ontologique.

Mais d'un autre côté, si l'on considère que l'antériorité selon la substance de Δ, 11, n'exclut pas le cas de la génération, on se rend compte qu'aux yeux de Heidegger, la primauté du vivant compris dans son unicité et sa différence se situe au niveau ontique. Ce qui nous mène à reposer la question sur ce qui est désigné par « sens ontologique » (*ontologischen Sinn*), selon Heidegger, à partir duquel il comprend également l'ἀκολουθεῖ. En partant de l'ἀκολουθεῖ, celui-ci renvoie à la communauté de structure de l'être de la grandeur, du mouvement et du temps, qui fonde et dicte la description de leur rapport. Heidegger écrit :

> « Là où il y a mouvement, μέγεθος et συνεχές (συνέχεια) sont déjà *a priori* co-pensés. Cela ne signifie pas pourtant que le mouvement est identique à l'extension (espace) et à la continuité, comme il ressort déjà du fait que tout mouvement n'est pas translation, mouvement spatial, bien qu'il demeure déterminé par la structure de l'ἔκ τινος εἴς τι. L'extension (*Ausdehnung*) a ici un sens plus large que celui de dimension spécifiquement spatiale. Le mouvement accompagne la continuité, celle-ci accompagne l'être-étendu (*Ausgedehntheit*). L'ἀκολουθεῖ exprime la *relation apriorique de fondation* (*Fundierungszusammenhang*) du *mouvement* eu égard à la *continuité* et à l'*être-étendu* »[439].

La structure de la continuité comme écart (*Erstreckung*) « de quelque chose vers quelque chose », qui caractérise le mouvement en son essence, fonde l'expérience du mouvement et du temps, et rend possible l'établissement des relations d'accompagnement entre la grandeur, entendue comme distance, le mouvement, entendu comme translation, et le temps, appréhendé comme son nombre. La description des relations est conditionnée par la structure d'être du mouvement, laquelle est antérieure à la description et la dicte. Or le verbe ἀκολουθεῖ compris ontologiquement renvoie à la structure *a priori* de l'être du mouvement comme continuité et écart ἔκ τινος εἴς τι, qui détermine les modalités de la manifestation de celui-ci et fonde

[439] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 344-345 : « Wo Bewegung ist, da ist schon apriori mitgedaht : μέγεθος und συνεχές (συνέχεια). Das besagt aber nicht, Bewegung sei mit Ausdehnung (Raum) und Stetigkeit identisch, was schon daraus hervorgeht, daß nicht jede Bewegung Ortsveränderung, räumliche Bewegung ist, aber gleichwohl durch das ἔκ τινος εἴς τι bestimmt ist. Ausdehnung hat hier einen weiteren Sinn als spezifisch räumliche Dimension. Bewegung folgt der Stetigkeit, diese der Ausgedehntheit. Das ἀκολουθεῖ drückt den *apriorischen Fundierungszusammenhang* der *Bewegung* in Rücksicht auf *Stetigkeit* und *Ausgedehntheit* aus. »

l'expérience que l'on fait du temps. Contrairement à une compréhension ontique qui se rapporte à l'expérience de la translation en particulier, la compréhension ontologique implique la révélation de la structure interne de l'être du mouvement, c'est-à-dire de ce qui fait qu'il est mouvement et qu'il se réalise comme tel. L'antériorité ne caractérise pas une relation chronologique entre étants, on l'a dit, encore moins la subjectivité en tant que condition suprême de la possibilité de l'expérience, mais relève de la nécessité, qui est celle de l'être de la chose en question et qui détermine les modalités aussi bien de sa phénoménalisation que de son appréhension.

§2. Les racines husserliennes de l'interprétation de l'ἀκολουθεῖ : mise en relation de l'*a priori* et du *Sachverhalt*

Dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Heidegger présente la découverte du concept d'*a priori* qui constitue, avec celle de l'intentionnalité et de l'intuition catégoriale, un des trois piliers sur lesquels repose la recherche phénoménologique. Il rejoint ainsi son maître, E. Husserl, dont il intègre l'analyse dans sa propre problématique axée sur la question de l'être. Concernant plus précisément le concept d'*a priori*, Heidegger met en évidence l'extension du domaine de sa validité en soulignant sa « portée universelle » (*die universale Reichweite*) et corrélativement « son indifférence spécifique vis-à-vis de la subjectivité » (*seine spezifische Indifferenz gegenüber der Subjektivität*). La révision de ce concept opérée par la phénoménologie de Husserl s'oppose, ainsi, à son confinement à la subjectivité suivant Kant. En détachant l'*a priori* de l'étant qu'est le sujet de la connaissance, Heidegger fait valoir son statut ontologique et le comprend comme structure de l'être de l'étant. Il écrit :

> « L'"antérieur" ne caractérise pas l'ordre de succession du connaître, mais ne concerne pas non plus l'ordre de succession de l'étant, ou plus exactement l'ordre de succession de l'engendrement de l'étant à partir de l'étant. L'*a priori* est bien plutôt un *caractère de la succession dans laquelle se constituent l'être et l'étant, la structure d'être de l'être* »[440].

[440] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Band 20, Klostermann, Frankfort am Main, 1979, p. 102. Traduction française par A. Boutot, Gallimard, Paris, 2006. « Das "Früher" ist kein Charakter in der Ordnungsfolge des Erkennens, aber auch kein solcher in der Folgeordnung des Seienden, genauer in der

Le cours *Histoire du concept de temps* a été professé à l'université de Marbourg lors du semestre d'été 1925. Heidegger n'ayant pas achevé cette « histoire du concept de temps », le cours fut publié sous le titre *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, en tant que plus conforme à son contenu effectif. Mais, professé l'année qui a précédé l'achèvement d'*Être et Temps*, le cours se tient sous l'aura du *Hauptwerk*. D'autant plus que Heidegger l'introduit par un exposé circonstancié de la méthode phénoménologique, intitulé « Sens et tâche de la recherche phénoménologique », qui constitue la « Partie préliminaire » du texte édité. Ce développement est sous-jacent à la conception de la phénoménologie qui guide les recherches d'*Être et Temps* aussi bien qu'à travers lui Heidegger trace l'histoire de la phénoménologie depuis Kant. De sorte qu'il se situe lui-même dans cette histoire en se donnant l'appui des analyses de Husserl qu'il prolonge en direction de la question de l'être.

En effet, suivant Husserl, l'*a priori* caractérise la structure de l'objet de la perception qui constitue, par sa nécessité, la condition de possibilité de son existence[441]. Ce qui est antérieur, c'est la structure essentielle de l'objet, qui se manifeste en tant qu'ensemble de prédicats hiérarchisés et sans laquelle l'objet ne pourrait pas être tel qu'il est en soi-même, de sorte que

---

Folgeordnung der Entstehung von Seiendem aus Seiendem. Das Apriori ist vielmehr *Charakter der Aufbaufolge im Sein des Seienden, in der Seinsstruktur des Seins.* »

[441] Notre présentation bien concise n'épuise nullement l'analyse husserlienne du concept d'*a priori*. Des lois *a priori* déterminent également la possibilité de l'expression d'un état-de-choses (*Sachverhalt*) du type « cet arbre est vert », dont le fondement est l'objet de l'intuition sensible, composé lui-même des objets « arbre » et « verdure », lesquels se trouvent dans un certain rapport exprimé par la forme « est ». Le *Sachverhalt* révèle, ainsi, les formes catégoriales, telles que la forme conjonctive « et », la forme disjonctive « ou », la forme « quelque chose », l'« être-copule » la forme démonstrative « ce » etc., qui, eu égard à leur fonction de mise en relation des données perceptives, sont indifférentes aux contenus sensibles ainsi articulés. Cependant, si Husserl distingue, en partant de l'analyse de la signification, des lois *a priori* qui garantissent contre le *non-sens* et le *contre-sens*, qualifiées de « *lois et nécessités analytiques* a priori » (*Recherche Logique III*, §11), il importe de voir que les formes catégoriales ne résultent pas d'une réflexion sur le sujet du jugement, mais un état-de-choses est un nouveau type d'objet existant dont le mode d'apparition est essentiellement déterminé par l'articulation des contenus sensibles qui le constituent. Ainsi, dans la Sixième *Recherche Logique*, §45, Husserl écrit : « De fait, à la question de savoir ce que veut dire : les *significations de forme catégoriale* trouvent leur remplissement, se confirment dans la perception, nous ne pouvons que répondre ceci : cela ne signifie rien d'autre sinon qu'elles se rapportent à l'objet lui-même dans sa *formation catégoriale* ; que l'objet avec ses formes catégoriales n'est pas simplement visé comme dans le cas d'une fonction purement symbolique des significations, mais qu'il est mis lui-même sous nos yeux, précisément dans ces formes ; en d'autres termes : que l'objet n'est pas seulement pensé, mais précisément *intuitionné* ou encore *perçu*. »

ses déterminations spatiotemporelles demeurent contingentes relativement à la nécessité de son essence. L'objet individuel, fonctionnant comme exemple, est alors la réalisation contingente de la nécessité propre à l'essence qui est indépendante de toute circonstance liée au lieu et au temps de l'effectivité de l'objet. Dans les *Ideen I*, Husserl introduit sa définition de l'essence, de l'*eidos* qu'est l'essence qui régit le perçu et qui apparaît comme le caractère permanent au fondement de la variation des prédicats secondaires, conditionnant, ainsi, l'existence de l'objet individuel :

> « Quand nous disions : chaque fait, "en vertu de sa propre essence", pourrait être autre, nous exprimions déjà *que, par son sens, tout ce qui est contingent implique précisément la possession d'une essence, et donc la possession d'un Eidos qu'il importe de saisir dans sa pureté,* et qui à son tour se subordonne à des *vérités d'essences de différents degrés de généralité*. Un objet individuel n'est pas seulement quelque chose d'individuel, un "ceci là" (*ein Dies da !*), quelque chose d'unique ; du fait qu'il a *"en soi-même"* telle ou telle constitution, il a sa *spécificité* (*Eigenart*), son faisceau permanent (*seinen Bestand*) de prédicats *essentiels* qui lui surviennent nécessairement (en tant "qu'il est tel qu'en soi-même il est"), de telle sorte que d'autres déterminations, celles-là secondaires et relatives puissent lui échoir »[442].

Or, l'essence est la structure *a priori* de l'objet, c'est-à-dire un ensemble déterminé de prédicats, qui conditionne l'existence de tel objet particulier. Comme l'explique E. Levinas : « L'essence de l'objet semble, ainsi, traduire les conditions qui doivent être réalisées pour que l'existence de l'objet soit possible. Les prédicats de l'objet peuvent varier, sans que la possibilité de l'objet soit mise en jeu ; les prédicats *essentiels*, seuls, ne sauraient souffrir une variation. Bien plus leur constance permet seule la variation des autres prédicats : toute variation suppose, en effet, quelque chose de constant, qui la rend possible »[443]. L'essence fonde les lois qui déterminent l'existence de l'objet individuel aussi bien que l'intuition de l'essence suppose l'intuition de l'individu, en tant qu'effectivement perçu ou imaginé. Il s'ensuit que l'antériorité de l'essence par rapport à l'individu n'est ni chronologique ni cognitive, dans le sens où

[442] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie,* §2, p. 9, trad. P. Ricœur, Gallimard, Paris, 1950.

[443] E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 2001, 1e éd. 1931, p. 164.

l'organisation du réel en singularités matérielles serait déduite suivant les lois d'essence posée comme son principe. De fait, Husserl écrit :

> « Sans aucun doute, l'intuition de l'essence a ceci de particulier qu'elle suppose à sa base une part importante d'intuition portant sur l'individu, à savoir qu'un individu apparaisse, qu'on en ait un aperçu (*Sichtigsein*) »[444].

Le terme « intuition » rend l'allemand *Anschauung* dont la traduction lexicale est « contemplation » ou « manière de voir ». Husserl fait usage du terme pour caractériser les actes de la perception (*Gegenwärtigung*), mais aussi les actes de l'imagination et de la mémoire, car dans ces actes les objets sont « donnés en personne » (*selbst-gegeben*). Le mot allemand renvoie ainsi à l'acte de voir. En traduisant par « intuition », on revient à l'usage premier du mot, fabriqué sur le latin *intuitio* qui signifie *vision* ou *regard*. L'« intuition » désigne, alors, ce mode de connaissance selon lequel l'objet est entièrement saisi, l'acte où l'objet est possédé, comme le fait la vue.

Or, il existe une vision de l'essence (*Wesensschau*), mais qui n'est possible que sur la base de la vision de l'individu. Contre tout platonisme, Husserl affirme la dépendance réciproque entre l'intuition de l'essence et l'intuition de l'individu de sorte que l'intuition de l'essence constitue un acte fondé. Le fondement de l'intuition de l'essence, qui est un acte d'*idéation*, c'est l'individu. Ce qui est visé dans cet acte, c'est l'unité de l'espèce, dont l'individu est un exemple mais déterminé quant à son identité existentielle par cette unité. L'essence est ainsi objet de l'intuition et rapportée à une pluralité d'objets en tant que leur caractère commun est définie comme « essence matérielle ». C'est parce que l'essence matérielle est condition de possibilité de l'existence des objets concrets que son antériorité est ontologique. L'essence matérielle se situe au principe de l'exister.

Or, en se fondant, d'une part, sur la conception de l'état-de-choses (*Sachverhalt*), en tant qu'union idéale du divers perçu déterminée par les formes catégoriales, et, d'autre part, sur la conception de l'essence matérielle, Heidegger, dans les *Prolégomènes,* peut caractériser phénoménologiquement l'*a priori* :

> « Dans l'idéal comme dans le réel, pour reprendre cette distinction, on peut mettre en relief, eu égard à leur objectivité, quelque chose d'idéal, quelque chose qui,

[444] *Ideen I*, §3, p. 12.

dans l'être de l'idéal et dans l'être du réel, est *a priori*, est structurellement antérieur. On voit déjà par là en toute netteté que l'*a priori*, au sens où l'entend la phénoménologie, ne caractérise pas un comportement, mais bien *l'être*. Non seulement l'*a priori* n'est rien d'immanent, rien qui appartienne primairement à la sphère de la subjectivité, mais il n'est pas non plus transcendant au sens où il serait attaché spécifiquement à la réalité »[445].

Heidegger associe, ainsi, l'état-de-choses, qui est la structure unifiant le divers perçu, et l'essence matérielle, qui est la structure prédicative de l'objet individuel, et les rapporte à la nécessité qui est celle de l'être. L'intuition des formes catégoriales, qui fait apparaître le *Sachverhalt*, et l'intuition de l'essence sont des actes fondés : elles ont lieu sur la base de la présence de l'objet concret ; mais, leur rapport à cet objet diffère. Comme le remarque E. Levinas : « Dans l'intuition des formes catégoriales, l'objet fondé inclut en lui les objets qui le fondent. Le *Sachverhalt* contient, en quelque façon, les choses qui le constituent ; les essences, par contre, tout en étant fondées sur la perception sensible, la transcendent, en quelque sorte »[446].

Cependant, il faut observer que, dans le cadre de ce développement, Heidegger passe sous silence la distinction décisive chez Husserl entre l'ontologie *formelle*, « toujours identifiée à la logique pure »[447], et les ontologies *matérielles*, qui correspondent aux différentes régions de l'être concret suivant la classification des essences matérielles qui sont les genres suprêmes. L'ontologie *formelle*, définie comme « la science éidétique de l'objet en général »[448], prescrit

---

[445] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 102 : « Im Idealen wie im Realen, wenn wir diese Scheidung einmal hinnehmen, gibt es hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit abhebbares Ideales, etwas im Sein des Idealen und im Sein des Realen, was a priori ist, strukturmäßig früher ist. Damit deutet sich schon an, daß Apriori im phänomenologischen Verstande kein Titel des Verhaltens, sondern ein *Titel des Seins* ist. Das Apriori ist nicht nur nichts Immanentes, primär der Subjektsphäre zugehörig, es ist auch nichts Transzendentes, spezifisch der Realität verhaftetes. »

[446] E. Levinas, *op. cit.*, p. 122. Notons que le rapport entre l'essence matérielle et l'objet perçu constitue un problème important dans le cadre de la théorie de la perception de Husserl, compte tenu du caractère non-mondain de l'essence, qui est, pourtant, un objet. C'est aussi la raison pour laquelle Husserl a été accusé de « réalisme platonicien ». Mais nous aurons l'occasion de revenir à cette question un peu plus loin ainsi que dans le cadre de notre étude spécifiquement axée sur Heidegger.

[447] *Ideen I*, §10, p. 22.

[448] *Ibid.*

les lois qui déterminent l'objectivité comme telle – ce que Husserl nomme « proto-objectivité » (*Urgegenständlichkeit*) -, c'est-à-dire les conditions de possibilité pour qu'il y ait pour nous des objets, abstraction faite de tout contenu matériel. C'est aussi pourquoi Husserl, dans les *Recherches Logiques I-IV*, se focalise sur les modalités de la signification, visant à déterminer les conditions auxquelles un énoncé a un sens, sans recourir à la présence effective de ce qui est signifié, plus précisément, à l'acte intuitif qui le donnerait comme présent. Or, l'ontologie *formelle*, eu égard à l'objet en tant que signifié mais non pas nécessairement perçu, porte sur les conditions de possibilité de l'unité de l'objet comme tel, c'est-à-dire sur les conditions déterminant ce qui pourrait être objet. Dans ce contexte conceptuel, l'« être-copule » est envisagé comme forme catégoriale qui se rapporte toujours à un certain objet et permet la mise en évidence de l'unité de ses déterminations constitutives sans en être lui-même une. C'est cette restriction de l'être au mode d'apparaître catégorial, dépourvu, alors, de tout contenu substantiel, que Heidegger critique lors du séminaire de Zähringen :

> « Pour pouvoir même déployer la question du sens de l'être, il fallait que l'être soit *donné*, afin d'y pouvoir interroger son sens. Le tour de force de Husserl a justement consisté dans cette mise en présence de l'être, phénoménalement présent dans la catégorie. Par ce tour de force, ajoute Heidegger, j'avais enfin le sol : "être", ce n'est pas un simple concept, une pure abstraction obtenue grâce au travail de déduction. Le point, cependant, que ne franchit pas Husserl est le suivant : ayant quasiment obtenu l'être comme *donné*, il ne s'interroge pas plus avant. Il ne déploie pas la question : que veut dire "être" ? Pour Husserl, il n'y avait pas là l'ombre d'une question possible, vu que pour lui va de soi qu'"être" veut dire : être-objet »[449].

Ainsi, dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* et lors de son examen de l'acte intuitif donateur du *Sachverhalt*, Heidegger prend comme fil conducteur la relation réelle « *a* est plus clair que *b* ». Il met en évidence l'acte de synthèse qui révèle l'articulation déterminant cet état-de-choses, la prédication « *être* plus clair que », qui, elle, n'est pas réelle, c'est-à-dire accessible à la simple perception, comme c'est le cas pour les objets *a* et *b* pris en eux-mêmes, mais requiert un nouvel acte fondé sur celle-ci et dirigé expressément sur cette articulation même. Mais, Heidegger s'abstient de relier cet état-de-choses, en tant que structure

[449] M. Heidegger, *Questions III et IV*, « Séminaire de Zähringen (1973) », Gallimard, Paris, 1976, p. 466.

unitaire, à l'énoncé prédicatif purement signitif, sans contenu réel donc, « *a* est plus clair que *b* ». Il omet, ainsi, la référence à l'ontologie *formelle* selon ses deux dimensions : en tant que science des déterminations de l'objet en général et, corrélativement, en tant que science de la signification pure, dans la mesure où celle-ci préside au jugement porté sur les objets. Du point de vue husserlien, comme l'exprime J.-F. Courtine : « En effet la notion d'état-de-choses inaugure un niveau d'analyse spécifique, étranger à l'ontologie "prédicative" et "moléculaire" de tradition aristotélicienne, le niveau de l'ontologie formelle précisément. Par là même, l'ontologie des *Sachverhalte* implique une doctrine ontologico-formelle qui marque une rupture historique avec l'ontologie traditionnelle, essentiellement définie comme ontologie de la relation : substance – accident, sujet – prédicat. Or l'ontologie formelle, qui est un versant de l'analyse des concepts purs de la signification, n'est prioritairement orientée ni sur la substance ni sur l'être pris comme objet singulier, corrélat d'une appréhension simple, mais elle se consacre à l'explicitation et à la compréhension des énoncés pour autant qu'ils ont une visée ou une prétention objective, laquelle est aussi prétention ou intérêt de connaissance et de vérité »[450].

Aussi, la mise en corrélation des déterminations formelles de l'objet avec les concepts logiques de la signification délimite la sphère de l'ontologie *formelle* qui recouvre les lois analytiques *a priori*, telles que le principe de contradiction, l'existence de la partie comme partie d'un tout etc. Ces lois, dans la mesure où elles concernent la possibilité de signification des objets, déterminent les conditions auxquelles l'objet en tant que tel peut être pensé, c'est-à-dire indépendamment de sa réalité factuelle. De même, les modalités de la signification sont conditionnées par les catégories de l'objet qui est leur corrélat nécessaire. Et il faut distinguer les lois analytiques des lois synthétiques *a priori*, qui relèvent de l'ontologie *matérielle* et dont le fondement est l'essence matérielle. C'est l'opposition entre forme vide et matière remplissant qui commande la distinction entre lois analytiques et lois synthétiques *a priori*. Comme l'explique bien R. Barbaras : « Ainsi, au niveau *matériel*, on a affaire à un rapport de *genre à espèce*, qui doit être distingué du rapport de matière à forme. Dans un cas, on *spécifie*, dans l'autre on *remplit*, on confère une matière. Bref, dans le premier cas, l'essence détermine les conditions de possibilité d'un *individu empirique* ; dans l'autre, on fait abstraction des faits pour dégager les conditions de possibilité de l'*existence en général*, du *quelque chose* »[451].

---

[450] J.-F. Courtine, « Husserl et la réhabilitation de l'ontologie comme ontologie formelle », *Quaestio 9*, Annuario di Storia della Metafisica, 2009, p. 373.

[451] R. Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Vrin, Paris, p. 63.

Or, la signification vise l'objet mais ne l'atteint pas. Elle se rapporte à son objet à vide ; celui-ci n'est pas présent « en personne ». Cette fonction de la signification permettrait de mettre en relief le passage du niveau formel au niveau matériel. Car elle implique la distinction entre le contenu d'un énoncé, c'est-à-dire son sens en tant qu'unité signifiante, et l'objet auquel cet énoncé renvoie, en tant qu'objet de l'intuition. C'est en dernière analyse l'intuition, l'acte remplissant (*Erfüllung*) la visée signifiante, qui confirme la vérité de l'énoncé. Mais l'acte intuitif n'est pas unilatéral, eu égard à la diversité des modes de donation de son objet. Or dans le cadre de sa thématisation du concept d'*a priori*, Heidegger s'appuie, d'une part, sur l'expérience du *Sachverhalt*, en tant qu'acte de synthèse qui fait apparaître les objets sensibles qui le constituent en même temps que les relations qui les lient, et d'autre part, sur l'intuition de l'essence matérielle, en tant qu'acte d'idéation. Ces deux types d'actes sont problématisés comme les deux actes fondamentaux de l'intuition catégoriale. Et il faut souligner que, quand Husserl, dans les *Ideen*, paragraphe 10, examine la différence et les rapports entre ontologie *formelle* et ontologie *matérielle*, il reconnaît à l'ontologie *matérielle* son statut de fondement réel à l'égard de l'ontologie *formelle* :

> « D'un côté nous trouvons les essences *matérielles* ; ce sont elles, en un certain sens, les *essences "authentiques"*. De l'autre côté nous avons bien encore quelque chose de caractère éidétique, mais pourtant de nature foncièrement différente : à savoir une *pure forme éidétique*, une essence certes, mais complètement *"vide"*, une essence qui convient à *la façon d'une forme vide à toutes les essences possibles*, qui, grâce à son universalité formelle, tient sous sa dépendance jusqu'aux universels matériels de plus haut degré et leur prescrit des *lois* en vertu des vérités formelles qu'elle implique. »

Ce qui est ainsi affirmé, c'est le primat de l'intuition, dont les différentes formes correspondent aux différents modes de donation de l'objet au sein de la corrélation nécessaire entre le sujet intuitionnant et l'objet intuitionné. La vérité de l'expression d'une intuition réside, alors, dans le recouvrement entre l'acte intuitif et l'acte signitif grâce au remplissement de l'expression par le sens contenu dans l'acte intuitif. Nous assistons à la transformation du concept traditionnel de la vérité, qui ne se comprend plus comme l'adéquation entre la représentation subjective, exprimée par le jugement, et l'objet, ce rapport étant extérieur et comme surajouté aux deux termes ainsi liés. La vérité consiste dans l'identification de ce qui est visé à travers l'acte signitif en tant qu'effectivement intuitionné. Autrement dit, le lieu de la

vérité n'est pas la proposition, mais le jugement présuppose la donation de l'objet qui conditionne sa formulation. L'acte signitif et l'acte intuitif se distinguent par le fait qu'il s'agit de deux modes différents de se rapporter au même objet. Corrélativement, c'est le même objet qui se donne tantôt en tant que visé dans la signification tantôt en tant qu'intuitionné, c'est-à-dire effectivement présent. Le phénomène de la vérité surgit au sein d'un double recouvrement, sous la perspective de l'objet qui se donne et sous la perspective de l'acte qui se le donne, où signification et intuition s'impliquent réciproquement. C'est en s'appuyant sur l'identité de ce qui est visé dans la signification et de ce qui est intuitionné que Heidegger rapporte la vérité à l'être « *au sens d'être-vrai* » (*im Sinne des Wahrseins*). Le modèle structurel du *Sachverhalt* lui permet d'incorporer l'analyse husserlienne de la signification à sa propre problématique, abstraction faite du thème de l'ontologie *formelle*, et il oriente ainsi son développement en direction de l'être compris comme « *rapport du vrai* » (*Wahrverhaltes*). Heidegger en conclut :

> « L'*état de choses en tant que rapport* a la structure formelle S=P. Dans l'expression "la chaise est jaune", les deux significations de l'être sont visées – *"être" en tant qu'opérateur de relation de l'état de choses en tant que tel, et "être" en tant que rapport du vrai*, plus exactement : *le fait que l'état de choses se tient et se maintient dans le rapport du vrai* »[452] .

En effet, Heidegger part du phénomène premier qu'est la vérité et thématise l'acte de la signification dans la perspective de l'acte qui la remplit, c'est-à-dire dans la perspective de l'intuition donatrice de l'objet dans sa plénitude. L'intuition est un voir, et la vision suppose la présence « en personne » de l'objet. Sous la forme d'intuition catégoriale, et plus précisément, en tant qu'intuition de l'état-de-choses, elle est révélatrice de l'être. Mais l'intuition catégoriale concerne également un second type d'actes, notamment les actes d'idéation, révélateurs du général qui est l'*eidos*. Et, ainsi que nous l'avons remarqué avec E. Levinas, ces deux types d'actes sont nécessairement fondés sur l'intuition sensible de l'objet concret qui est leur fondement. Le caractère de « fondé » se manifeste différemment s'agissant de la synthèse ou de l'idéation, parce qu'il est déterminé par le mode d'apparaître et d'exister de leurs objets

[452] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 72 : « Der *Sachverhalt als Verhalt* hat die formale Struktur S=P. In dem Ausdruck : "Der Stuhl ist gelb" sind beide Bedeutungen von Sein gemeint – *Sein als Verhältnisfaktor des Sachverhaltes als solchen und Sein als Wahrverhalt*, genauer : *Bestand und Stehen des Sachverhaltes im Wahrverhalt*. »

respectifs, qui est différent dans chacun des cas. Ainsi s'opère-t-il l'élargissement du concept d'intuition dans la mesure où l'intuition purement sensible fonde l'intuition catégoriale. Corrélativement le terme « objet » ne désigne pas uniquement la chose matérielle ou l'individu, mais aussi l'état-de-choses, le général, les propriétés, les relations, à savoir « un quelque chose quelconque, par exemple comme sujet d'un énoncé vrai (catégorique, affirmatif) »[453]. Pour désigner ce concept élargi d'objet, entendu comme une chose, quelle qu'elle soit, à laquelle la conscience fait face, Husserl propose le terme d'objectité (*Gegenständlichkeit*). Mais le fondement de la donation de divers types d'objets est l'intuition sensible à travers laquelle la conscience se trouve en présence de son objet de façon à ce qu'elle le possède. Aussi, Husserl prend soin de distinguer l'acte intuitif comme tel, sensible ou catégorial, du contenu de cet acte qui livre les déterminations de l'objet. Et cette distinction reçoit toute son importance car ni les formes catégoriales ni les essences, en tant qu'objets idéaux, ne sont de l'ordre de l'immanence de la conscience. L'objet se donne à la conscience en tant qu'il transcende l'acte qui le pense. Autrement dit, il appartient au mode d'exister des formes catégoriales de se concrétiser dans la structure de l'état-de-choses. De même, il appartient au mode d'exister des essences de se donner sur la base de la perception de l'individu factuel, qu'elles déterminent quant à son identité mais auquel elles sont irréductibles. Et Heidegger adhère à cette conception lorsqu'il cite Husserl dans le cadre de son cours sur l'*Histoire du concept de temps* :

> « *Ce n'est pas dans la* RÉFLEXION *sur des jugements ou plutôt sur des remplissements de jugements, mais dans les* REMPLISSEMENTS DE JUGEMENTS EUX-MÊMES *que réside véritablement l'origine des concepts d'états de choses et d'être* (au sens de la copule) ; ce n'est pas dans ces *actes en tant qu'objets*, mais *dans les objets de ces actes* que nous trouvons le fondement de l'abstraction pour la réalisation desdits concepts ; et, naturellement, un fondement tout aussi valable nous est fourni par les modifications conformes de ces actes »[454].

[453] E. Husserl, *Ideen I*, §22, p. 40.

[454] E. Husserl, *Recherches Logiques VI*, T. 3, §43, p. 141, trad. H. Élie, A.-L. Kelkel et R. Schérer, PUF, Paris, 1974. M. Heidegger, *Prolégomènes*, §6, p. 79.

L'être ainsi que le général appartiennent à la sphère des objets et ils sont irréductibles à la subjectivité. Ils se donnent à la conscience conformément à la manière d'exister qui leur est propre, en tant que cette donation se fonde sur la perception du concret matériel qui, en étant tel qu'il est, implique l'aperception, ne serait-ce qu'en puissance, des articulations qui le structurent et de l'unité spécifique qui détermine son identité. Heidegger se focalise ainsi sur la structure idéale du *Sachverhalt*, donateur de l'être, et sur l'essence matérielle, donatrice du général. La conception de l'essence matérielle, comme ensemble organisé de prédicats qui détermine l'existence individuelle, lui permet de thématiser le concept d'*a priori*. Mais ce choix théorique d'après lequel Heidegger s'approprie la problématique husserlienne met en relief les axes conceptuels autour desquels se déploie le questionnement sur l'être qui oriente la recherche ontologique entendue comme phénoménologie. Dans la mesure où les actes de synthèse révèlent l'être en tant que *« rapport du vrai »*, et dans la mesure où les actes d'idéation révèlent l'*a priori* structurel qui conditionne la facticité, la phénoménologie qu'est l'ontologie vise à la mise en évidence de la structure *apriorique* de l'être en tant que condition de possibilité de la vérité constitutive de l'étant qui se manifeste de soi-même tel qu'il est[455].

En reprenant le chemin frayé par Husserl, l'essence matérielle est le fondement des lois synthétiques *a priori*, qui sont des lois de dépendances nécessaires entre contenus intuitifs qui ne peuvent exister séparément l'un de l'autre, de sorte que la suppression de l'un de ces contenus entraîne la suppression du tout. Tel contenu est la couleur qui est nécessairement étendue. L'interdépendance des déterminations est inhérente à la nature de l'objet et caractérise sa structure d'être. Aussi, l'essence matérielle, en tant qu'*eidos*, se réalise dans des singularisations individuelles à partir desquelles elle est accessible en étant elle-même objet de l'intuition. L'essence matérielle se donne comme condition de possibilité de l'existence de la

[455] Nous mettons, ainsi, à la lumière l'arrière-plan conceptuel qui sous-tend la formulation de la définition de la philosophie dans l'introduction de *Sein und Zeit* et par laquelle Heidegger clôture l'ouvrage, en bouclant la boucle de l'analytique herméneutique de l'existentialité de l'existence : « La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de *l'existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit* ». Mais la proposition demeure problématique de l'aveu de Heidegger lui-même, à la fin de *SZ*, dans la mesure où elle enveloppe justement ce problème auquel nous reviendrons : « Bien entendu, cette thèse ne doit pas non plus être prise comme un dogme, mais comme la formulation d'un problème fondamental encore "enveloppé" : l'ontologie se laisse-t-elle *ontologiquement* fonder, ou bien est-il besoin pour cela d'un fondement *ontique*, et *quel* étant doit-il assumer la fonction de la fondation ? », §7, p. 38, et §83, 436, trad. E. Martineau.

singularisation individuelle. Il s'ensuit que la nécessité qui caractérise la connexion entre les déterminations de l'objet individuel est constitutive de son existence et est objective. Autrement dit, la nécessité selon laquelle un objet individuel a telle constitution, de sorte qu'il ne peut pas être autrement, et se manifeste conformément à cette constitution, n'est pas tributaire de l'impossibilité subjective de se le représenter autrement. Ainsi que l'affirme Husserl dans la Troisième *Recherche Logique* :

> « *Quand*, par conséquent, le petit mot de *pouvoir* apparaît en relation avec le terme prégnant de *penser*, ce que l'on vise par là, ce n'est pas une nécessité subjective, c'est-à-dire une *incapacité subjective* de ne-pas-pouvoir-se-*représenter*-autrement, mais une *nécessité idéale objective* de ne-pas-pouvoir-*être*-autrement. Cette nécessité devient, quant à son essence, une donnée dans la conscience de l'*évidence apodictique* »[456].

La notion d'*évidence* renvoie à l'unité du recouvrement entre l'acte signitif et l'acte intuitif en tant qu'ils se rapportent au même objet à la fois visé et intuitionné par la conscience à laquelle il se donne. La nécessité structurelle, qui conditionne l'existence de l'objet, conditionne par là même sa donation à la conscience et se révèle comme une loi de son essence. L'impossibilité dans laquelle se trouve la conscience suppose, en la montrant, la nécessité de structure qui caractérise l'objet. D'après le commentaire de R. Barbaras : « Autrement dit, si on ne peut imaginer une couleur sans étendue, c'est qu'il est dans l'essence de la couleur d'être étendue. La conscience d'impossibilité révèle une loi d'essence, c'est-à-dire une condition de possibilité ». Or, les lois de dépendance des contenus intuitifs constitutifs de l'objet concret[457] déterminent la possibilité de son existence, de sorte que la suppression par la

[456] E. Husserl, *RL III*, T. 2, §7, p. 239.

[457] Dans le §15 des *Ideen*, Husserl identifie le « contenu indépendant » au « concret », par opposition au « contenu dépendant » qu'il appelle « abstrait ». Et il précise : « Un "ceci-là", dont l'essence matérielle est un concret s'appelle un *individu*. » Un objet peut être donné avec d'autres contenus dont on peut l'imaginer comme séparé sans porter atteinte à son existence. Ainsi, le concret désigne l'objet indépendant, pour autant que cette indépendance définit la connexion entre propriétés desquelles l'objet est inséparable. Comme le note E. Levinas : « Or, c'est l'essence de l'objet indépendant qui détermine les limites entre lesquelles peuvent varier les contenus de l'objet. Une variation qui dépasserait cette limite imposée par l'essence, enlèverait à l'objet son caractère concret, son indépendance, c'est-à-dire, pour lui, la possibilité d'exister », *op. cit.*, p. 164.

conscience d'un de ces contenus aurait comme conséquence la suppression définitive de l'objet. Comme l'écrit bien R. Barbaras : « L'essence de quelque chose, c'est précisément ce dont on ne peut imaginer cette chose séparée, sauf au prix de sa disparition »[458].

Mais, l'essence matérielle, en tant que condition de possibilité de l'existence de l'objet individuel, ne se confine pas dans les limites perçues ou imaginées de celui-ci qui en est un modèle. L'essence matérielle se manifeste comme l'unité de caractère qui lie entre eux une pluralité d'objets et rend, alors, possible leur identification. Le principe de l'essence détermine la connaissance, mais Husserl souligne en même temps que la dépendance entre l'intuition de l'essence et l'intuition de l'individu est réciproque : pas d'intuition de l'essence sans en passer par l'individu ; mais, pas d'intuition de l'individu, en tant qu'identique à soi, sans que l'on puisse diriger le regard sur l'essence correspondante. Or, l'intuition empirique et l'intuition de l'essence sont deux types d'intuitions par principe différents, mais leur fonction à l'égard de l'objet auquel elles se rapportent est analogue. Il y a une « communauté radicale » entre ces deux types d'intuitions, puisque dans les deux actes leur objet respectif est donné de façon *originaire*, c'est-à-dire qu'il est présent « en personne ». C'est cette conception de la vision originaire de l'essence qui a valu à Husserl le reproche de « réalisme platonicien », reproche dû à la confusion entre *objet* (*Gegenstand*) et objet *naturel* (*Reales*), ainsi qu'entre *réalité* (*Wirklichkeit*) et réalité *naturelle* (*reale Wirklichkeit*). Mais cette confusion ne tient justement pas compte du concept élargi d'objet, entendu comme objectité, selon lequel Husserl emploi ce terme. Comme l'explique bien P. Ricœur : « Le platonisme – peut-être lui-même légendaire – consisterait à traiter les essences comme des existences analogues à l'existence empirique, matérielle, mondaine. Or Husserl s'appuie uniquement sur la définition de l'objet par l'ontologie formelle : c'est le sujet d'énoncé vrai. En ce sens Husserl professe l'inexistence des essences. Son originalité est de tenir à la fois le caractère *intuitif* de la connaissance éidétique (en entendant toujours par intuition le remplissement d'une signification vide) et le caractère *non mondain* de son objet. Ainsi les deux intuitions (sensible et éidétique) sont *analogues* comme mise en présence d'un plein d'objet, - mais le mode d'être de leurs objets n'est pas

[458] R. Barbaras, *op. cit.*, p. 51. Il serait instructif de rapprocher l'analyse de la conscience d'impossibilité, révélatrice de la nécessité de l'essence, de la structure ontologico-existentiale de la mort comme être pour la fin du *Dasein*, esquissée au §50 de *SZ* où Heidegger écrit : « En tant que pouvoir-être, le *Dasein* ne peut jamais dépasser la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*. Ainsi la mort se dévoile-t-elle comme la *possibilité la plus propre, absolue, indépassable* », p. 250, trad. E. Martineau. Nous comprenons le phénomène de la mort comme possibilité de suppression, corrélat d'une impossibilité de non-suppression, et qui en même temps la détermine.

analogue. Le premier *motif* semble rapprocher du platonisme, le second en éloigne réellement »[459]. P. Ricœur entend, ainsi, concilier la vérité de la vision de l'essence avec son caractère *non mondain*, et ce qui sous-tend cette conciliation, c'est la distinction opérée par Husserl entre l'acte intuitif et son contenu, qui renvoie à l'objet transcendant, de sorte que l'essence ne saurait être une construction mentale. On comprend, alors, la vision de l'essence matérielle comme vision des caractères communs d'une catégorie d'objets, à savoir comme vision de la communauté de caractère au fondement de leur coexistence. C'est ce mode d'exister de l'essence qui la différencie de l'objet *naturel* et de son mode de donation à la conscience, et qui commande son mode propre de se manifester en étant ainsi *objet* de l'intuition.

C'est en fonction de ces données que Heidegger, dans le cadre de son cours sur *L'histoire du concept de temps*, synthétise l'apport de Husserl, en se focalisant sur la découverte de l'intuition catégoriale avant de thématiser le concept d'*a priori* :

> « De plus, l'objectivité qui se donne dans des actes de ce type correspond à ce mode d'objectivité où la réalité elle-même peut devenir plus proprement objective. La mise au jour de la structure catégoriale a élargi le champ de l'idée d'objectivité de telle sorte que cette objectivité peut désormais être mise en lumière dans sa teneur en examinant l'intuition qui lui correspond. En d'autres termes, dans la recherche phénoménologique que l'on voit ici percer, c'est le genre de recherche auquel aspirait l'ancienne ontologie qui se trouve conquis. Il n'y a pas une ontologie *à côté* de la phénoménologie ; au contraire *l'ontologie scientifique n'est rien d'autre que la phénoménologie* »[460].

---

[459] *Ideen*, §22, p. 40, n. 1. Le problème, pourtant, persiste, si l'on considère que « objet » en général désigne quelque chose qui est posé devant la conscience, en tant que la conscience l'a en vue. Dans ce sens, tout « objet » est mondain. En réponse à P. Ricœur, R. Barbaras observe : « En effet, cela revient à penser l'être du monde à partir de l'intra-mondain, à déterminer l'être de ce qui est sur le mode ontique. En cela, en vertu de cette positivité inhérente à l'intuitionnisme, Husserl tomberait bien sous le coup de l'accusation de réalisme (platonicien) », *op. cit.*, p. 68. Peut-être faudrait-il revenir à la distinction de principe entre mondain et non mondain et la questionner quant à son applicabilité pour expliquer le divers perçu, qui constitue, avant toute séparation, le point de départ du questionnement.

[460] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, §6, p. 98 : « Weiter ist diese in solchen Akten sich gebende Gegenständlichkeit selbst die gegenständliche Weise, in der die Realität selbst eigentlicher

Le général est de l'ordre de la réalité objective et se phénoménalise en tant que structure qui la détermine quant à son être, en constituant ainsi l'objet propre de l'ontologie comprise comme phénoménologie. L'identification de l'ontologie et de la phénoménologie permet de mettre en lumière la conception phénoménologique de l'*a priori* comme le type de nécessité caractérisant la structure d'être de quelque chose, qui détermine son mode de manifestation. Or le concept d'*a priori*, reçu des recherches husserliennes et fondé sur l'analyse de l'essence matérielle, est sous-jacent à la compréhension ontologique du verbe ἀκολουθεῖ, dans les *Problèmes fondamentaux*, dans la mesure où ce verbe désigne « la *relation apriorique de fondation du mouvement* eu égard à la *continuité* et à l'*être-étendu* ». Et comme nous l'avons souligné, la compréhension ontologique axée sur l'être doit être distinguée d'une compréhension ontique en tant qu'explication du rapport existentiel entre étants conformément à une hiérarchie généalogique.

À ce propos, en lisant Δ, 11, au §1, on a remarqué la primauté assignée à l'existant, exprimée en termes d'antériorité « selon la nature et la substance ». Or, pour Heidegger, l'ancienne ontologie questionne l'étant considéré dans son être, dans ce qui fait qu'il est tel qu'il est, mais elle n'arrive pas à franchir le cap de l'étant compris comme « présence constante » en confinant, ainsi, le questionnement au niveau de cet étant, c'est-à-dire au niveau ontique. Heidegger s'approprie le questionnement et, à travers sa destruction (*Destruktion*), il met en lumière la question ontologique fondamentale du sens de l'être, laquelle demeure dissimulée par l'étant présent de la philosophie ancienne. J.-L. Marion décrit les enjeux et les acquis de la démarche de destruction de la tradition ontologique : « On ne saurait dire plus nettement que la destruction ne devient possible et nécessaire qu'à partir de la vérité de l'Être, dont la reprise (*Anfang*) à l'œuvre de l'histoire de la philosophie défait (*Abbau*) non tel ou tel concept, mais l'oubli qui recouvre en tous (et aucun) la question de l'Être comme tel au profit de l'organisation de l'étant dans son Être. La destruction soumet l'histoire de la philosophie à la reprise qui y lit une histoire de la métaphysique, et, du même geste, l'Être comme tel présent par contumace. La destruction met entre parenthèses, dans l'histoire de la philosophie, ce qui en fait l'histoire de la métaphysique – le primat de l'étant dans son Être – pour y lire ce qui

---

gegenständlich werden kann. Mit dem Aufweis der kategorialen Struktur ist die Idee der Objektivität erweitert, so zwar, daß diese Objektivität selbst nun in der Durchforschung der entsprechenden Anschauung in ihrem Gehalte aufweisbar wird. Mit anderen Worten : In der damit durchbrechenden phänomenologischen Forschung ist die Forschungsart gewonnen, die die alte Ontologie suchte. Es gibt keine Ontologie *neben* einer Phänomenologie, sondern *wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie*. »

précisément y manque, et, en cette absence, brille – l'Être comme tel. Pareille prise en vue détruit la métaphysique en la reconduisant à la question de l'Être. La destruction comme mise entre parenthèses de l'ontique, réduit phénoménologiquement l'histoire de la métaphysique à l'Être comme question »[461]. Or l'ontologie ancienne et plus précisément l'ontologie aristotélicienne, tend à rendre explicite l'étant dans sa phénoménalisation, tandis que l'ontologie fondamentale, en questionnant son fondement même, vise à rendre explicite l'être en tant qu'il se phénoménalise à travers le déploiement de l'étant. La question, alors, se pose de savoir quel est ce fondement, en répétant par là même la question qui clôture *Sein und Zeit* : « l'ontologie se laisse-t-elle *ontologiquement* fonder, ou bien est-il besoin pour cela d'un fondement *ontique*, et *quel* étant doit-il assumer la fonction de la fondation ? ».

§3. Application des concepts d'*a priori* et de *Sachverhalt* aux rapports d'accompagnement

Ayant mis en relief ce problème de fond, « enveloppé » (« *eingehüllten* ») comme le dit Heidegger lui-même, dans notre tentative de clarifier le sens du terme « ontologique » en l'opposant à l'« ontique » qui qualifie l'entité concrète, nous sommes en mesure d'appréhender la valeur ontologique que Heidegger assigne à l'ἀκολουθεῖ et conformément à laquelle il récuse une relation de dépendance existentielle entre les étants que seraient la grandeur, le mouvement et le temps. Compris ontologiquement, l'ἀκολουθεῖ exprime la nécessité selon laquelle la manifestation de quelque chose comme le mouvement est déterminée par sa structure en tant que « continuité » et « être-étendu ». Et Heidegger insiste sur le fait que « cette détermination de μέγεθος, extension ou grandeur, n'a *pas non plus un caractère primairement spatial* », que l'on pourrait considérer ontiquement, à la manière dont on considère un étant, telle distance parcourue. Mais le μέγεθος, que le mouvement accompagne et sans lequel il ne peut pas être, caractérise l'« être-étendu » et possède, alors, le statut de détermination ontologique du mouvement en général. Nous touchons, de telle façon, aux « lois de dépendance » entre contenus intuitifs, fondées sur l'« essence matérielle » et qui expriment, comme le note E. Levinas, des « lois matérielles ». Nous pourrions transposer son analyse sur l'intuition des essences matérielles dans ce nouveau contexte, pour autant que l'établissement des rapports d'accompagnement est rendu possible grâce à « la vision directe de la structure

[461] J.-L. Marion, « Du pareil au même », in : *Cahier de l'Herne. Heidegger*, Paris, 1983, p. 144.

nécessaire de l'essence »[462] – et nous ajoutons – du mouvement. Compte tenu des « lois de dépendance », nous pouvons mesurer la portée de la proposition heideggérienne : « Là où il y a mouvement, μέγεθος et συνεχές (συνέχεια) sont déjà *a priori* co-pensés ». En d'autres termes, la suppression d'une de ces déterminations aurait comme conséquence la suppression de l'objet qu'est le mouvement. Mais le mouvement dans sa progression révèle le temps qui l'accompagne, et Heidegger poursuit son analyse en appliquant au temps les acquis phénoménologiques tirés de l'expérience du mouvement :

> « Dans la mesure où le temps est κινήσεώς τι, quelque chose du mouvement, cela signifie que mouvement et repos sont à chaque fois co-pensés dans le temps. En termes aristotéliciens, le temps fait escorte au mouvement. Aristote dit directement : ὁ χρόνος ἀκολουθεῖ τῇ κινήσει. S'agissant du changement de lieu, on obtient la séquence suivante : multiplicité des lieux – extension (spatiale) – continuité – mouvement – temps. En prenant les choses à l'envers, du point de vue du temps, cela signifie : si le temps est quelque chose du mouvement, alors se trouve co-pensée en lui cette connexion originaire, ce qui ne veut précisément pas dire que le temps est identique à l'un des phénomènes co-pensés »[463].

En conformité avec Aristote, Heidegger part de l'acception première que le temps existe en tant que propriété du mouvement en général[464], de sorte qu'il ne saurait être pensé indépendamment ou séparément de lui. Parallèlement, la redéfinition du sens du terme de μέγεθος lui permet de mettre en lumière la structure essentielle du mouvement et il transfère, ainsi, les déterminations

---

[462] E. Levinas, *op. cit.*, p. 161 et 162.

[463] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 345 : « Sofern die Zeit κινήσεώς τι ist, etwas an der Bewegung, heißt das : In der Zeit ist je Bewegung bzw. Ruhe mitgedacht. Aristotelisch gesprochen ist die Zeit im Gefolge der Bewegung. Aristoteles sagt direkt : ὁ χρόνος ἀκολουθεῖ τῇ κινήσει. Für die Ortsveränderung ergibt sich der Folgezusammenhang : Orts-Mannigfaltigkeit – (Raum) Ausdehnung – Stetigkeit – Bewegung – Zeit. Rückwärts von der Zeit aus gesehen heißt das : Wenn Zeit etwas an der Bewegung ist, so ist in ihr der genuine Zusammenhang mitgedacht, was gerade nicht besagt, Zeit sei mit irgendeinem der mitgedachten Phänomene identisch. »

[464] Rappelons-nous qu'Aristote a clôturé le ch. 10 en remarquant qu'il ne distingue pas entre le mouvement et le changement. Conformément à cette remarque, le début du ch. 11 nous montre que le mouvement et le changement sont pris comme équivalents.

inhérentes à sa nature au temps. De façon corrélative, par cette redéfinition, Heidegger peut dissocier le temps de la distance parcourue. Or, la suppression du mouvement entraîne la suppression du temps, contrairement à la distance, dont la suppression n'implique pas nécessairement la suppression de ce dernier. La caractéristique de la distance spécifie le mouvement et est donc incommensurable avec le temps. Le rattachement du temps au mouvement implique son irréductibilité au lieu en tant que prédicat accidentel dans la hiérarchie des prédicats du mouvement. Que le mouvement fasse escorte à la « continuité » (*Stetigkeit*) et à « l'être-étendu » (*Ausgedehntheit*) signifie que ces caractères déterminent sa structure essentielle de « dimension » (*Dimension*) ἕκ τινος εἴς τι, de sorte que l'« extension » comprise comme étendue spatiale (*räumliche Ausdehnung*) constitue un mode de l'« être-étendu ».

Aussi, au paragraphe 19 de *Sein und Zeit*, « La détermination du monde comme *res extensa* », Heidegger examine la distinction cartésienne entre l'*ego cogito* et la *res corporea*. On le sait, avec son analyse du morceau de cire, Descartes ramène la substance corporelle à l'extension spatiale, si bien que le mouvement, appréhendé à partir de l'intuition de celle-ci, constitue une de ses propriétés. L'intuition a le sens de saisie purement mentale qui n'implique justement pas de représentation imagée de ce qui est saisi. Quant au mouvement, il est compris au sens restreint de translation [465].

---

[465] La définition cartésienne du mouvement, dans les *Principes de la Philosophie,* II, art. 25, découle de son appréhension à titre de translation : « il est le transport d'une partie de la matière ou d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres. » Il est à remarquer que Descartes oppose cette définition à la compréhension ordinaire du mouvement où l'on ne distingue pas entre le mouvement d'un corps transporté ensemble et le mouvement de ses parties susceptibles d'exécuter d'autres mouvements. Il écrit : « Car, par exemple, celui qui est assis à la poupe d'un vaisseau que le vent fait aller croit se mouvoir quand il ne prend garde qu'au rivage duquel il est parti, et le considère comme immobile ; et ne croit pas se mouvoir quand il ne prend garde qu'au vaisseau sur lequel il est, parce qu'il ne change point de situation au regard de ses parties. Toutefois, à cause que nous sommes accoutumés à penser qu'il n'y a point de mouvement sans action, nous dirons que celui qui est ainsi assis est en repos, puisqu'il ne sent point d'action en soi, et que cela est en usage », art. 24. Aristote caractérise le mouvement des parties d'un corps mû par soi comme accidentel, et l'on retrouve un exemple analogue à celui de Descartes dans la leçon sur le lieu. Il dit : « Quant au mû, il l'est ou bien par soi en acte (καθ' αὑτὸ ἐνεργείᾳ), ou bien par accident (κατὰ συμβεβηκός) ; et est mû par accident soit ce qui peut être mû aussi par soi (κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τὸ μὲν ἐνδεχόμενον κινεῖσθαι καθ' αὑτό), comme les parties du corps et le clou dans le navire, soit ce qui ne le peut pas mais est toujours mû par accident (τὰ δ' οὐκ ἐνδεχόμενα ἀλλ' ἀεὶ κατὰ συμβεβηκός), comme la blancheur et la science, car elles ne changent de lieu que parce que change ce à quoi elles appartiennent » (*Phys*., IV, 4, 211a17-23). Ross annote : « Of the things that are *actually* moving *per accidens* some are *capable* of moving *per se* », *op. cit*., p. 571, *ad* a18. La distinction entre mouvement par soi et mouvement par accident découle de

À travers son interprétation d'Aristote dans les *Grundprobleme*, Heidegger renverse l'argument cartésien, dans la mesure où l'extension spatiale ne constitue pas le fondement de la matérialité, mais un des caractères du mouvement, qui tirent leur origine de sa détermination essentielle d'« être-étendu », au sens de se-diriger-vers-sa-fin. En conséquence, le mouvement ne saurait être restreint à la seule translation.

Au reste, la grandeur (μέγεθος), pour Aristote, n'est pas une substance, mais relève de la catégorie de la quantité. L'opposition entre la conception cartésienne de l'extension spatiale et la conception aristotélicienne du μέγεθος est commentée par G. Romeyer-Dherbey. Il écrit : « En quoi l'aristotélisme conteste-t-il par avance une telle description ? Tout d'abord la chose n'est pas que matière ; ensuite il est impossible de déterminer une matière pure, ici spécifiée comme étendue ; enfin la grandeur, relevant de la quantité, est une catégorie, et ne peut être essence de la matière : "En effet la quantité n'est pas une essence" (*Mét.*, Z, 3, 1029a15). Or, l'*ousia* joue, par rapport aux autres catégories, le même rôle que joue l'*hypokeimenon* par rapport aux qualités qui s'y réfèrent. Le fait que la grandeur ne soit pas essence n'est nullement contradictoire avec le fait que jamais elle n'abandonne le corps : celui-ci peut changer de qualité en tant qu'il peut devenir grand ou petit, mais jamais il ne se présente in-qualifié quant à la grandeur »[466]. À quoi on peut ajouter le triple sens du terme μέγεθος qui désigne aussi bien ce qui est extérieur au corps, une ligne et une surface, que le corps lui-même.

Or Heidegger, lecteur de la leçon sur le temps, prend comme fil conducteur les relations d'accompagnement, et dans ce cadre il se focalise sur la compréhension du sens de l'ἀκολουθεῖ en tant que le fondement de ses relations. Il procède, ainsi, à l'élargissement du concept de μέγεθος, qu'il rapporte à la structure d'être du mouvement, laquelle détermine son existence et sa manifestation. L'ἀκολουθεῖ explicite le sens du μέγεθος en tant qu'« être-étendu » du point de vue de la raison d'être du mouvement. La compréhension ontologique de l'ἀκολουθεῖ va de pair avec la redéfinition du sens de μέγεθος. Les principes de l'inséparabilité entre le mouvement et le μέγεθος et de l'irréductibilité du temps à l'espace sont respectés. L'espace compris comme distance, μέγεθος au sens restreint, n'intervient que par le biais de la spécification réalisée du mouvement, ce qui implique, aussi, l'appréhension du mouvement selon ses diverses espèces, en conformité avec Aristote, et non pas uniquement comme

---

l'acception de l'absoluité du mouvement qui s'oppose à l'immobilité. En revanche, la définition cartésienne est expressive du refus de cette absoluité.

[466] G. Romeyer-Dherbey, *Les choses mêmes*, p. 190.

translation. Ce cas de spécification Heidegger le décrit, comme une référence implicite à Husserl, sous la forme d'un état-de-choses (*Sachverhalt*) :

> « Dans le cas de la translation, l'extension est locale-spatiale. Aristote exprime ce même état-de-choses d'un point de vue inverse, quand il écrit : ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἡ κίνησις – le mouvement fait suite (fait escorte) à la dimension (extension). Proposition qu'il importe de comprendre, non pas de manière ontique, mais ontologique. Cela ne signifie pas que le mouvement procède ontiquement de la "tension" ou de la continuité et que la dimension a pour conséquence le mouvement. Le mouvement fait suite à la continuité ou à la dimension, cela signifie que le mouvement comme tel et conformément à son essence est précédé par la dimensionnalité, et par conséquent par la continuité. Extension et continuité sont déjà impliquées dans le mouvement. Elles lui sont antérieures au sens de ses conditions *a priori* »[467].

La réflexion husserlienne se fait jour en arrière-fond de l'interprétation heideggérienne d'Aristote. La relation selon laquelle le mouvement accompagne le μέγεθος se donne à la perception en tant qu'état-de-choses, dont les articulations sont conditionnées par l'essence de ce qui est immédiatement et simplement perçu, à savoir le mouvement, avant que notre regard soit dirigé sur cette relation elle-même. Le mérite de Heidegger, c'est d'avoir attiré notre attention sur le mouvement comme le phénomène originel qui, en se déployant, est révélateur du temps. L'élargissement du concept de μέγεθος implique l'appréhension du mouvement ou du changement considérés quant à leur rapport au temps, à l'encontre de la restriction cartésienne. Mais ce qui se trouve, ainsi, élargi, c'est « le champ de l'idée d'objectivité », pour reprendre les mots de l'*Histoire du concept de temps*, et nous assistons, à travers la lecture heideggérienne de la leçon sur le temps, à un cas d'appropriation de l'ancienne ontologie et de

[467] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 344 : « Im Falle der Ortsveränderung ist die Ausdehnung die örtlich-räumliche. Aristoteles drückt diesen Sachverhalt in der umgekehrten Richtung aus, wenn er sagt ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἡ κίνησις, die Bewegung folgt (ist im Gefolge) der Dimension (Ausdehnung). Dieser Satz darf nicht ontisch, sondern muß ontologisch verstanden werden. Er besagt nicht, aus der Dehnung oder Stetigkeit gehe eine Bewegung ontisch hervor, die Dimension habe eine Bewegung zur Folge. Die Bewegung folgt der Stetigkeit bzw. der Dimension heißt : Der Bewegung geht als solcher ihrem Wesen nach Dimensionalität und damit Stetigkeit voraus. Ausdehnung und Stetigkeit liegen schon in der Bewegung. Sie sind früher als diese im Sinne der apriorischen Bedingungen ihrer selbst. »

reconquête de l'ontologie comme telle. C'est selon ces termes que nous comprenons la démarche de « destruction » de l'histoire de l'ontologie prise en charge par Heidegger et que J. Greisch thématise sous un triple aspect : « 1/ La destruction se présente comme une recherche généalogique, visant à établir à nouveaux frais "l'acte de naissance" de l'ontologie. C'est une sorte de "scène primitive" qu'il s'agira de reconstituer. 2/ La destruction ne peut pas avoir le sens négatif d'une évacuation de la tradition. Loin d'être une entreprise de débarras et de démolition, elle veut préparer les conditions d'une authentique appropriation créatrice de la tradition. En ce sens, elle a une *fonction positive*. 3/ S'y ajoute pourtant une fonction négative et critique qui concerne non le rapport au passé, mais le rapport au présent. La "destruction" est "intempestive" au sens où l'est la *2e Inactuelle* de Nietzsche. Ce qu'elle critique, c'est le mode dominant de traitement de l'histoire de l'ontologie »[468].

[468] G. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 98.

Chapitre V : L'appropriation herméneutique de la phénoménologie et de l'ontologie ancienne

§1. L'appropriation herméneutique de la phénoménologie : le retour à la chose elle-même

a. Le retour à la chose elle-même suivant Husserl et suivant Heidegger

La réception de l'ontologie ancienne se fonde sur l'appropriation de la phénoménologie par Heidegger, laquelle s'effectue selon deux directions. Cette appropriation implique la destruction nécessaire de l'ontologie ancienne selon les trois aspects exposés par J. Greisch, mais elle se fait elle-même critique en se réalisant comme démarche de refondation de l'histoire de l'ontologie, où le phénomène qu'il s'agit de mettre au jour en tant que le fondement de cette recherche, c'est précisément ce qui le plus souvent se soustrait au regard, c'est-à-dire l'être de l'étant. En posant la question du sens de l'être, thématisée comme différence ontologique entre l'être et l'étant, Heidegger s'approprie la phénoménologie mais se démarque, ainsi, de Husserl, qui a manqué cette question, ayant confiné l'être à la fonction copulative. De sorte que l'appropriation critique de la phénoménologie par Heidegger s'inscrit dans l'horizon herméneutique que cette question même ouvre. L'herméneutique, comprise comme explicitation (*Aulegung*) donnant sens à ce qui s'offre à l'intuition, qualifie, pour Heidegger, la méthode de la description phénoménologique, si bien que la phénoménologie dans sa dimension herméneutique accomplit sa vocation première du « retour aux choses elles-mêmes » (*Zurück zu den Sachen selbst*). C'est parce que la recherche phénoménologique en visant l'étant pose la question de la constitution de cet étant eu égard à son être, c'est-à-dire la question du sens de l'étant, que ce sens « de par son essence est *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *expresse* » (*SZ*, §7, p. 35). Cette mise en lumière est nécessairement « délibérée » (*ausdrücklichen*) eu égard au recouvrement (*Verdeckung*) qui appartient à l'être, mais ce recouvrement a lieu de manière à ce que l'être s'annonce (*meldet-sich*) par et dans la manifestation de l'étant, laquelle il fonde. L'herméneutique constitue, ainsi, le travail d'explicitation de ce qui demeure implicite mais impliqué dans la manifestation de l'étant, en annonçant le sens conformément auquel est déterminé le mode de se montrer de l'étant. L'herméneutique, en tant qu'interprétation de l'étant, porte à l'expression son sens, lequel « ne se montre que de manière *"dissimulée"* (*"verstellt"*) » (*SZ*, §7, p. 35), pour autant que l'étant lui-même s'offre à l'intuition. De telle sorte que l'herméneutique, comprise comme modalité

originaire de la phénoménologie, œuvre avec ce qui demeure inapparent au premier regard. Nous nous trouvons face au paradoxe constitutif de la phénoménologie qu'est l'ontologie, étant donné que la recherche phénoménologique vise, justement, à faire voir ce qui se montre, les choses elles-mêmes. C'est cette « aporie qui hante la phénoménologie et l'ontologie » que relève J. Grondin, en indiquant la ligne de démarcation qui sépare le questionnement heideggérien de la problématique husserlienne : « La phénoménologie doit s'occuper prioritairement de ce qui ne se montre pas ! C'est une thèse que Husserl en tout cas n'aurait jamais acceptée telle quelle, la phénoménologie étant pour lui la science des phénomènes *tels* qu'ils se montrent »[469]. Or, l'appropriation de la phénoménologie par Heidegger se fait critique à l'égard de Husserl tant quant à ce qui est « demandé » (*das Erfragte*, *SZ*, §2, p. 6) à travers cette recherche, le sens de l'être de l'étant, que quant à la modalité du questionnement qui vise l'inapparent. Ainsi, l'herméneutique est ce qui permettra la mise en lumière du sens qui se dissimule, de l'être, si bien que, comme méthode d'explicitation de ce sens dissimulé, elle se situe aux antipodes de la méthode descriptive husserlienne, qui préconise la légitimation du discours, en deçà de toute interprétation, à même les choses elles-mêmes. Le « retour aux choses elles-mêmes » exprime toujours l'impératif phénoménologique, mais la modalité du retour n'est plus la même.

En revenant aux analyses husserliennes à l'égard de la signification, le sens du discours repose sur le remplissement de la signification par le sens contenu dans l'intuition qui atteint quelque chose présent en personne. C'est ce quelque chose qui se donne de prime abord dans l'intuition, de manière à ce que dans cet acte ce quelque chose soit posé comme objet de l'intuition qui lui donne son sens. Le discours constitue ainsi le décalque de la chose dont il circonscrit les contours selon un certain aspect, à la manière d'une prise de vue, qui est conforme à l'intentionnalité qui anime l'acte intuitif. L'expression du sens par le discours est expression du sens de l'objet dont l'appréhension est corrélative au mode d'apparaître de celui-ci. La synthèse prédicative opérée dans le jugement exprime les articulations perçues qui structurent l'objet et est un nouveau mode de se rapporter à lui. La possibilité de synthèse réside, alors, dans la perception des articulations structurelles de l'objet, laquelle est un acte fondé. De telle sorte que c'est le même objet qui est reçu dans l'intuition tantôt en tant que quelque chose de simple, tantôt en tant que complexe, suivant la direction du regard, qui est orienté sur l'objet pris dans son unité ou bien sur ses articulations conformément auxquelles peut avoir lieu

[469] J. Grondin, « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », in : *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris, 1996, p. 184.

l'opération de synthèse. Mais, comme nous l'avons expliqué, les articulations structurelles appartiennent à l'objet lui-même et ne dépendent pas de la spontanéité du sujet du jugement qui relierait après coup les données de la perception. Il s'ensuit, comme le fait valoir E. Levinas, que « le jugement, en tant qu'il se rapporte à l'objet, a une structure analogue à la perception »[470]. C'est en faisant fond sur cette relation de solidarité entre la perception et la pensée discursive, que nous pourrions comprendre l'injonction husserlienne du retour aux « choses elles-mêmes », comme retour au sens que le discours exprime en s'opposant, ainsi, aux « simples mots », lesquels demeurent vides de sens. Cette injonction est formulée dans l'introduction de la Première *Recherche Logique*, où Husserl prend acte de l'*analyse phénoménologique* :

> « Les concepts logiques, en tant qu'on leur attribue la valeur d'unités de pensée, doivent tirer leur origine de l'intuition ; ils doivent provenir, par abstraction idéatrice, de certains vécus, pouvoir se vérifier toujours à nouveau si l'on réeffectue cette abstraction, et être appréhendés dans leur identité avec eux-mêmes. Autrement dit, nous ne voulons absolument pas nous contenter de "simples mots", c'est-à-dire d'une compréhension simplement symbolique des mots, telle que nous l'avons tout d'abord dans nos réflexions sur le sens des lois établies en logique pure, concernant des "concepts", des "jugements", des "vérités", etc., avec leurs multiples particularités. Des significations qui ne seraient vivifiées que par des intuitions lointaines et imprécises, inauthentiques, – si tant est que ce soit par des intuitions quelconques –, ne sauraient nous satisfaire. Nous voulons retourner aux "choses elles-mêmes" »[471].

---

[470] E. Levinas, *op. cit.*, p. 134, qui indique que « les actes et les "objectités" synthétiques, comme le jugement, sont des complications, au moyen des catégories, des actes et des objets à une seule articulation, des actes et des objets *monothétiques* ». Pour cette présentation, bien concise, nous nous fondons notamment au §119 des *Ideen I*, « Conversion des actes polythétiques en actes monothétiques », dans notre tentative d'exprimer de la manière la plus claire possible la relation de solidarité entre perception et jugement, en faisant abstraction de la complexité terminologique husserlienne à l'égard des corrélats *noèse/noème, qualité/matière, thèse/sens*, compte tenu de notre objectif de mettre en relief ce qui oppose Heidegger et Husserl quant à l'herméneutique, tout en essayant de faire voir le sol commun sur lequel se déploient leurs problématiques respectives.

[471] E. Husserl, *RL I*, T. 2, §1, p. 5-6.

Or, la validité de la signification, dans la mesure où celle-ci se rapporte à l'objet à vide, est tributaire du sens atteint dans l'intuition, qui confère à la forme de la signification sa matière. L'acte signitif et l'acte intuitif relèvent de deux intentionnalités distinctes, mais l'alliance des deux actes réside dans le sens qui est celui de l'objet de l'intuition. Cette conception de l'activité intentionnelle qui caractérise la signification et l'intuition, en tant que deux modes distincts de se rapporter au même objet, est mise au point par H. Spiegelberg, qui indique que l'intentionnalité signitive requiert l'acte remplissant le sens comme son complément nécessaire : « Now the first group, the merely "signitive" or "symbolic" intentions, always refer to such fulfilling acts <*i. e.* acts of *intuitive fulfillment*> as to their proper "sense", or proper destination. One might compare them with the check that refers to cash payment. Both acts are of course intentional in the larger sense of referring to intentional objects, and differ only in the way in which they refer to them. When Husserl calls the first group "intentions" and the second "fulfillments", he may give the impression that fulfillment is not really an intentional act – an impression which would be definitely misleading. There are thus two types of intentions, both having equal rights as far as their intentional structure goes : promising intentions, which are still intuitively empty, and fulfilling intentions, which also carry intuitive content. But the two are intimately related. The first even requires the second as its complement, as it were »[472]. Or, le discours, comme acte donateur de sens, requiert l'intuition, comme acte remplissant le sens, de sorte que, dans le recouvrement des deux actes, l'objet visé dans la signification, est vu dans l'intuition. C'est ainsi que nous comprenons l'injonction du « retour aux choses elles-mêmes » du point de vue husserlien, comme retour au sens atteint dans l'intuition, et auquel le discours renvoie.

Aussi, H. Spiegelberg voit dans l'injonction l'expression du véritable but de la philosophie : « What the phrase does mean is the refusal to make philosophical theories and the critique of such theories the primary and at times, the all-absorbing concern of philosophy, as does much linguistic analysis and criticism. Analysis of meanings and opinions, whether of common sense or of more sophisticated positions, is not the prime objective of philosophy. Instead, what philosophy must begin with are the phenomena and problems themselves ; all study of theories, however significant, must take second place. The only proper way to evaluate the fittingness of such an approach is by examining its fruits in one's own actual

[472] H. Spiegelberg, *The phenomenological movement. A historical introduction*, Third revised and enlarged edition, Martinus Nijhoff, The Hague / Boston / London, 1982, p. 98-99.

insights »[473]. En fonction de ces données que nous avons mises en place, nous pouvons conclure que l'intentionnalité qui caractérise la visée philosophique se constitue comme explicitation originaire (*Auslegung)* du rapport au sens tel qu'il se donne dans l'intuition et qui est reçu pour ce qu'il se donne. De telle sorte que le « retour aux choses elles-mêmes » s'effectue suivant la voie que la description de l'objet fraye axée sur le sens tel qu'il se montre dans l'intuition. Le sens manifesté détermine la méthode descriptive de la phénoménologie.

Nous effleurons, ainsi, le point de divergence quant à la définition et à l'application de la méthode descriptive, en tant que la modalité de travail en phénoménologie, entre Husserl et Heidegger. Nous l'effleurons seulement, car ce point est l'indice de deux problématiques qui divergent, mais qui se déploient sur le sol d'un questionnement commun, qui, lui, porte sur le sens de la chose même, de sorte que c'est la question commune du sens qui donne naissance à la divergence. Ce n'est qu'en creusant cette question que nous pourrions relever un aspect herméneutique, encore estompé, de la recherche husserlienne. Nous arriverons par là même à circonscrire la divergence, si bien que cette délimitation permettra la mise en relief de la dimension herméneutique de la double appropriation de la phénoménologie et de la philosophie ancienne par Heidegger. Nous reprendrons, alors, la lecture des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, afin de revenir, à l'aide des acquis tirés de cette étude, à l'interprétation de la leçon aristotélicienne, menée dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*.

Or, la conception de l'intentionnalité comme rapport de sujet à objet exprime ce fait, que le sujet existe en tant qu'il se transcende lui-même dans l'acte de visée du sens que l'intuition délivre pour le sujet, mais qu'elle délivre tel que ce sens lui-même se donne. La corrélation nécessaire entre sujet et objet exprimée dans la visée intentionnelle implique la donation de la chose de façon à ce que cette chose ait un sens pour le sujet. Mais la donation enveloppe en son sein le problème de la constitution du sens de la chose, en tant qu'elle est posée comme objet extérieur au sujet, transcendant le sujet, et en tant que son sens est relatif à la visée intentionnelle dont il procède. Que la chose se donne signifie qu'elle se donne en tant que corrélat du sujet qui se l'approprie dans l'acte de visée qui caractérise son être-sujet. L'acte de visée ne se produit pas après coup, étant donné l'existence du sujet, mais le sujet existe en se rapportant aux choses qu'il tient sous son regard. Les choses se donnent conformément au sens que le sujet lui-même leur donne. L'intuition en tant que l'acte originaire d'atteindre une chose qui, pourtant, se donne elle-même au sujet, renferme en elle le problème du comment de la donation en tant que

[473] *Ibid*., p. 109.

constitution corrélative du sens de ce qui est visé et de la visée comme telle. Ce problème est sous-jacent à la formulation du « principe des principes » de la phénoménologie :

> « Mais finissons-en avec les théories absurdes ! Avec le *principe des principes* nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur : à savoir que *toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout* ce qui s'offre à nous *dans "l'intuition" de façon originaire* (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) *doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne,* mais *sans non plus outrepasser les limites dans lesquels il se donne alors* »[474].

La phrase introductive rappelle l'exigence du dépassement « d'une compréhension simplement symbolique des mots », formulée dans l'introduction de la Première *Recherche Logique*, pour retourner à la chose dont le sens vivifie la signification du mot. Mais comme l'annote P. Ricœur : « Le rapprochement des deux expressions : l'intuition *donatrice*, et : ce qui *se* donne, – est frappante. Il tient en raccourci toutes les difficultés d'une philosophie de la constitution qui doit rester en même temps à un autre point de vue un intuitionisme »[475]. Il s'agit de concilier l'extériorité de la chose, sa différence par rapport au sujet, avec le mode d'exister du sujet comme intentionnalité, ce qui signifie que la chose se donne toujours comme le corrélat de l'intention qui lui prête son sens. Mais dans l'acte de donation de sens est porté à l'expression le sens du vécu intentionnel qui est révélateur du sens de la chose sur laquelle le sujet dirige son regard et dont il se distingue[476]. La question porte, alors, sur la constitution du sens, pour autant que la chose se donne comme sens de cette chose. Et si la constitution est donation de sens, et non pas création, il faut diriger le regard sur l'intentionnalité en tant que le mode

---

[474] *Ideen I*, §24, p. 43-44.

[475] *Ibid*. p. 44, n. 1.

[476] Dans cette tentative d'élargir notre recherche par ces remarques bien concises sur l'intentionnalité nous avons en vue le §85 des *Ideen*, « ὕλη sensuelle, μορφή intentionnelle », où Husserl établit que : « Ce qui informe (formt) la matière pour en faire un vécu intentionnel, ce qui introduit l'élément spécifique de l'intentionnalité, c'est cela même qui donne à l'expression de conscience son sens spécifique et fait que la conscience précisément indique *ipso facto* quelque chose dont elle est conscience », p. 174. De même, quant à notre manière de nous exprimer nous tenons compte de la distinction entre chose (*Sache*) et objet, entendu selon les sens de *Objekt* et de *Gegenstand*, d'après le §37, « Le Moi pur du Cogito considéré comme "être-dirigé-sur…" : la saisie attentive de l'objet ».

d'exister du sujet, qui oriente ses actes. Dans cette reconduction du regard vers l'intentionnalité, J. Grondin entrevoit un travail qui serait qualifié d'herméneutique, en remarquant, ainsi, la tension entre la visée comme telle et ce qui est visé. Comme il l'écrit : « On mesure toutefois la difficulté de l'entreprise : il s'agit de viser une visée, de s'engager intentionnellement dans l'intentionnalité ». Le retour à la chose impliquerait le retour au pouvoir constituant du sujet, de sorte que « c'est ici que se consomme l'union de la phénoménologie et de l'herméneutique : le retour à la chose elle-même qu'est l'intentionnalité se trouve devant une donnée qui est elle-même visée de sens. Ce qu'il faut "voir" ici a de soi-même le caractère d'une vision ou d'une visée »[477] .

Nous arrivons, ainsi, à circonscrire la divergence entre Husserl et Heidegger quant à la compréhension de l'injonction phénoménologique du « retour aux choses elles-mêmes », comme fin de cette recherche, qui a constitué notre point de départ et qui a permis d'envisager la possibilité d'un aspect herméneutique de la problématique husserlienne. Or dans les deux cas ce « retour » est compris comme retour au sens de la chose. Mais ce que le sens (*Sinn*) est n'est pas entendu de la même façon. Ainsi la description, qui, en tant que méthode, ouvre la voie du retour, se déploie-t-elle suivant deux directions divergentes. Dans le premier cas, la description mène à la question de la constitution du sens. Dans le second cas, la description commande la mise en lumière d'un sens dont le propre est de se soustraire au regard. L'explicitation du sens, en tant que le caractère herméneutique que revêt la description, s'oriente en direction du fondement de la constitution du sens qui se manifeste dans la donation de la chose, dans le premier cas, ou bien elle se dirige sur le sens même compris comme fondement de la manifestation de l'étant, dans le second cas.

Par cette compréhension de la sentence du « retour aux choses elles-mêmes » comme retour au fondement de la manifestation des choses, nous touchons à ce que P. Ricœur nomme « présupposition herméneutique » de la phénoménologie, c'est-à-dire « la nécessité pour la phénoménologie de concevoir sa méthode comme une *Auslegung*, une exégèse, une explicitation, une interprétation »[478]. Car, si le fondement est entendu différemment dans chacun

---

[477] J. Grondin, « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », in : *Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité, Philosophiques*, Vol. 20, n° 2, Automne 1993, p. 392-393.

[478] P. Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl… », in : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 62. Les observations qui suivent s'appuient sur la deuxième partie de l'essai et plus précisément sur sa deuxième section, intitulée « La présupposition herméneutique de la phénoménologie », en nous restreignant aux considérations de P. Ricœur sur « Le recours à l'*Auslegung* dans les

des cas, le retour comme tel implique, pour Husserl, un travail de clarification (*Aufklärung*) qui porte sur la signification de l'expression et qui est effectué par le recours à l'intuition correspondante. De sorte que l'écart entre Husserl et Heidegger, irréductible quant à l'acception du fondement de la manifestation, se voie réduit, dans la mesure où, pour Husserl, la compréhension de la signification repose sur la compréhension de ce qui se donne intuitivement. Or cette compréhension prend la forme de l'interprétation. C'est-à-dire que si un travail herméneutique est requis en direction du fondement de la constitution du sens, en suivant en cela l'étude de J. Grondin, des « amorces herméneutiques » sont pourtant constatées dans l'œuvre de Husserl, de sorte que, comme le montre P. Ricœur, « ce qui s'amorce, c'est l'inversion de la théorie de l'intuition en théorie de l'interprétation ».

En effet, P. Ricœur relève, dans le cadre des analyses des *Recherches Logiques*, et plus précisément dans le paragraphe 23 de la Première *Recherche*, intitulé « L'aperception (*Affassung*) dans l'expression et l'aperception dans la représentation intuitive », l'occurrence du concept de *Deutung* qui signifie interprétation. La « parenté » entre les deux types d'aperception est établie à raison de la compréhension ou de l'interprétation (*Verstehen oder Deuten*) qui œuvre aussi bien dans l'activité signifiante que dans l'activité intuitive, ce qui permet, justement, de caractériser ces deux activités comme des aperceptions. Or, P. Ricœur montre que « la tâche de clarification ne peut recourir à l'intuition "correspondante" qu'à la faveur de cette parenté entre les deux variétés d'*Auffassung* ». Sa conclusion s'accorde avec notre analyse de l'injonction phénoménologique formulée dans l'introduction de la Première *Recherche Logique*, que nous avons comprise sur la base de la relation de solidarité entre la perception et le discours, lequel a une structure analogue à la perception. Nous appréhendons maintenant cette analogie structurelle sous la perspective de l'interprétation dont est investie l'activité signifiante.

D'ailleurs, l'élargissement du concept de « représentation » (*Vorstellung*) qui désigne toute forme d'« acte objectivant » (*objektivierender Akt*), tels que le jugement, la perception, la « pure représentation » – au sens de la production de l'image de l'objet –, permet de saisir le lien de « parenté », mis en avant par P. Ricœur, du discours avec la perception. De sorte que, comme

---

Recherches Logiques », p. 62-67, sans dépasser ainsi les limites de notre étude quant à Husserl, et en conformité avec notre propos qui est la compréhension de l'interprétation heideggérienne d'Aristote. Nous ne nous référons pas aux *Méditations cartésiennes*, auxquelles P. Ricœur se rapporte pour montrer que « la phénoménologie ne peut exécuter son programme de *constitution* sans se constituer en une *interprétation* de la vie de l'*ego* », p. 55. Nous avons, pourtant, tenté de relever la question.

le fait valoir E. Levinas : « Pour la première fois, le jugement et la perception sont rapprochés et mis sur le même plan, en laissant ainsi deviner que la vérité doit être identique dans ces actes, que la justification du jugement a quelque chose peut-être de la justification de la perception »[479].

Aussi, il est à remarquer que P. Ricœur prend acte de l'usage élargi du terme de « représentation », dans la mesure où il désigne la visée du spécifique aussi bien que la visée de l'individuel, qui sont des « actes objectivants ». Il relève, ainsi, une seconde occurrence du concept de *Deutung*, dans le paragraphe 1 de la Seconde *Recherche Logique*, intitulé « Les objets généraux et les objets individuels se présentent à notre conscience dans des actes essentiellement différents ». Mais si la différence entre les deux types d'acte réside dans le rapport entre ce qui fonde et ce qu'il fonde, c'est le même phénomène qui donne lieu aux deux types de visée. Nous avons également insisté sur l'apparaître de « la même réalité concrète » (*dasselbe Konkretum*) comme origine des deux actes. Mais Husserl signale que ce même *Konkretum* est soumis à « la même "appréhension" ou "interprétation" » (*derselben "Auffassung" oder "Deutung"*) dans les deux cas. De sorte que l'intuition de l'individu, en tant qu'acte fondant, est déjà une interprétation sur laquelle se fonde l'intuition de l'espèce. Ce qui permet à P. Ricœur de tirer sa deuxième conclusion : « C'est ce noyau interprétatif qui assure la communauté "représentative" des deux visées et la transition d'une "appréhension" à l'autre. C'est donc parce que la perception est déjà le siège d'un travail d'interprétation qu'elle "représente", et c'est parce qu'elle représente que, en dépit de sa singularité, elle peut servir de "support" à la représentation spécifique ».

Ainsi, le discours et l'intuition s'unissent à raison de l'activité interprétative qui détermine aussi bien le déploiement de la pense que le contact avec les choses. Du point de vue husserlien, l'expression de la pensée est une aperception, de même que l'intuition du concret est une interprétation. De sorte que la description, en tant que modalité de la pensée, se conforme à la chose que l'intuition interprète et dont elle révèle le sens. L'analyse husserlienne de la signification et le problème de l'expression de la vérité, qui se phénoménalise dans la présence originaire de la chose, ont permis de mettre en relief le soubassement interprétatif de la description qui constitue la méthode de recherche de la phénoménologie. L'exigence du « retour aux choses elles-mêmes » ne saurait être satisfaite que par le biais de l'interprétation qui est déjà à l'œuvre dans l'intuition. L'application de la méthode descriptive par Husserl préparerait,

[479] E. Levinas, *op. cit.*, p. 100.

alors, le tournant herméneutique de la phénoménologie, tel qu'il s'est concrétisé dans le cadre de la problématique heideggérienne.

Or, dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Heidegger thématise le principe de la phénoménologie, *« droit aux choses mêmes »* (*"zu den Sachen selbst"*, p. 104), qui détermine le champ de cette recherche, c'est-à-dire le « contenu réel de la connaissance de cette recherche », sa perspective et sa méthode[480]. Il formule, alors, la définition de la méthode descriptive, mais tout en indiquant qu'il s'agit d'une définition « purement formelle » :

> « On qualifie traditionnellement de *description* cette sorte d'appréhension qui voit directement ce qui est en cause et le met en relief. *La méthode de la phénoménologie* est *descriptive* ; plus exactement, la description est une *articulation qui met en relief ce qui est intuitionné en lui-même*. Articuler en mettant en relief, c'est *analyser*, ce qui veut dire que *la description est analytique*. La méthode de la recherche phénoménologique se trouve caractérisée de la sorte, même si c'est à nouveau de façon purement formelle »[481].

Cette caractérisation de la méthode descriptive permet à Heidegger de définir la phénoménologie en tant que « *la description analytique de l'intentionnalité en son* a priori » (*Phänomenologie ist analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori*, p. 108). L'intentionnalité désigne le champ réal de la recherche dans les deux directions de l'*intentio* et de l'*intentum*. L'*a priori*, constitue la perspective de la recherche. Mais, en tant qu'il désigne la structure qui conditionne l'existence de l'étant, l'*a priori* fait référence à l'être de l'étant, c'est-à-dire à son sens au fondement de sa manifestation. La réception de la conception

---

[480] G. Heffernan, dans son ouvrage *Am Anfang war die Logik. Hermeneutische Abhandlungen zum Ansatz der Formalen und tranzendentalen Logik von Edmund Husserl*, Verlag B. R. Grüner, Amsterdam, 1988, p. 13, signale la reformulation du principe de la phénoménologie, opérée par Heidegger, dont l'énoncé est devenu dès lors lapidaire.

[481] M. Heidegger, *Prolegomena…*, §8, p. 107 : « Eine solche direkt sehende Erfassung und Hebung bezeichnet man traditionell als *Beschreibung, Deskription. Die Behandlungsart der Phänomenologie* ist *deskriptiv* ; genauer ist die Deskription ein *heraushebendes Gliedern des an ihm selbst Angeschauten*. Heraushebende Gliederung ist *Analyse*, d. h. *die Deskription ist analytisch*. Damit ist die Behandlungsart der phänomenologischen Forschung, obzwar auch wiederum nur formal, gekennzeichnet. »

husserlienne de l'*a priori* par Heidegger se fait sous le signe de la réorientation du questionnement qui vise la mise en lumière de l'être. La visée de sens est visée de l'être.

Eu égard à cette problématique sous-jacente à la définition de la phénoménologie, nous sommes en mesure de comprendre la réserve exprimée par Heidegger quant à la méthode, qui n'est caractérisée que « de façon purement formelle ». Car la définition de la méthode phénoménologique porte sur la forme de cette méthode, abstraction faite de la matière, c'est-à-dire sans conférer de contenu réal déterminant à chaque fois la modalité de sa description. Comme le précise Heidegger :

> « Ce qui caractérise la description ne se déterminera à vrai dire qu'à partir du contenu réal, précisément, de ce qui est à décrire, ce qui signifie que description et description peuvent être fondamentalement différentes suivant les cas »[482].

Et il est intéressant de voir que la même précision quant à la méthode descriptive est apportée dans *Sein und Zeit*, dans le cadre de l'élaboration de la définition de l'ontologie comme phénoménologie. Cette définition est précédée par la caractérisation de la phénoménologie et de sa méthode conformément au mot d'ordre « aux choses mêmes » :

> « Mais "phénoménologie" ne nomme point l'objet de ses recherches, ni ne caractérise leur teneur réale. Le mot ne révèle que le *comment* de la mise en lumière et du mode de traitement de *ce qui* doit être traité dans cette science. Science "des" phénomènes veut dire : une saisie *telle* de ses objets que tout ce qui est soumis à élucidation à leur propos doit nécessairement être traité dans une mise en lumière et une légitimation directes. L'expression tautologique de "phénoménologie descriptive" n'a pas au fond d'autre sens. Description ne signifie pas ici un procédé comparable – par exemple – à celui de la morphologie botanique ; bien plutôt ce titre a-t-il à nouveau un sens prohibitif : tenir éloignée toute détermination non légitimatrice. Quant au caractère de la description elle-même, c'est-à-dire au sens spécifique du λόγος, il ne peut être fixé qu'à partir de la "réalité" de ce qui doit être "décrit", c'est-à-dire porté à une déterminité scientifique conforme au mode d'encontre de phénomènes. Formellement, la

[482] *Ibid.* : « Der Charakter der Deskription wird sich gerade erst aus dem Sachgehalt des zu Beschreibenden bestimmen, so daß Beschreibung und Beschreibung in den verschiedenen Fällen grundverschieden sein kann. »

signification du concept formel et vulgaire de phénomène autorise à appeler phénoménologie toute mise en lumière de l'étant tel qu'il se montre en lui-même »[483].

De même que dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, qui caractérisent la phénoménologie comme « description analytique », dans *Sein und Zeit* la phénoménologie désigne un « mode de traitement », celui de la description. De sorte que la phénoménologie est à elle-même sa propre méthode. La méthode descriptive est comprise, dans les *Recherches Logiques*, en termes d'« analyse phénoménologique », dont la thématisation s'inscrit dans un contexte qui concerne la clarification de la signification des mots afin de déterminer le sens de la proposition. La détermination du sens propositionnel est tributaire de la compréhension ou interprétation à l'œuvre dans l'intuition, ainsi que nous l'avons vu. Avec Heidegger, l'unisson du discours descriptif et de l'intuition s'exprime dans l'identification de la phénoménologie à la description. De sorte que la description en tant que λόγος sur le phénomène est une reprise du λόγος du phénomène. Nous analysons ainsi le mot phénoméno-logie suivant la double acception du génitif, en tant qu'objectif et en tant que subjectif. C'est ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même qui fait subsister la description, laquelle est, ainsi, un faire voir de ce qui ce montre à partir de lui-même[484]. La consistance du discours descriptif est à chaque fois déterminée par la phénoménalisation de quelque chose qui confère au discours son sens. C'est cette détermination effective du discours « à partir de la "réalité" de ce qui doit être

[483] *SZ*, §7, p. 34-35 : « "Phänomenologie" nennt weder den Gegenstand ihrer Forschungen, noch charakterisiert der Titel deren Sachhaltigkeit. Das Wort gibt nur Aufschluß über das *Wie* der Aufweisung und Behandlungsart dessen, *was* in dieser Wissenschaft abgehandelt warden soll. Wissenschaft "von" den Phänomenen besagt : eine *solche* Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt warden muß. Denselben Sinn hat der im Grunde tautologische Ausdruck "deskriptive Phänomenologie". Deskription bedeutet hier nicht ein Verfahren nach Art etwa der botanischen Morphologie – der Titel hat wieder einen prohibitiven Sinn : Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens. Der Charakter der Deskription selbst, der spezifische Sinn des λόγος, kann allererst aus der "Sachheit" dessen fixiert werden, was "beschrieben", d. h. in der Begegnisart von Phänomenen zu wissenschaftlicher Bestimmtheit gebracht werden soll. Formal berechtigt die Bedeutung des formalen und vulgären Phänomenbegriffes dazu, jede Aufweisung von Seiendem, so wie es sich an ihm selbst zeigt, Phänomenologie zu nennen. »

[484] Nous reprenons la définition de la phénoménologie dans *SZ*, §7, p. 34 : « Phänomenologie sagt dann : ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα : Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. »

“décrit” » qu’exprime la réserve de Heidegger dans les *Prolégomènes à l’histoire du concept de temps* et qui concerne, précisément, non pas les modalités discursives, mais ce qui est appréhendé comme phénomène. Conformément à la maxime « aux choses mêmes », la concrétisation de la définition formelle de la description et, conséquemment, de la phénoménologie, dépend de la réponse à la question qui porte sur ce qui est susceptible d’assumer le statut de phénomène. Toute la difficulté réside dans le fait de poser la question, car la formulation de la question présuppose la détermination de ce qui est en question. Cette difficulté devient d’autant plus évidente que ce qui est en question est inapparent, en se soustrayant ainsi à sa fixation comme phénomène. Pourtant, la description fait fond sur ce qui se phénoménalise. En prenant acte de l’embarras quant à la détermination de ce qui est demandé, Heidegger s’approprie la phénoménologie et définit, dans *Sein und Zeit*, le « sens méthodique de la description phénoménologique » comme *herméneutique* (p.37). L’appropriation de la phénoménologie par Heidegger selon cette dimension herméneutique s’inscrit dans le cadre de l’élaboration d’une question qui porte sur le sens même du phénomène, c’est-à-dire sur ce qui fonde le phénomène, sur ce qui fait que le phénomène est phénomène. Mais le fondement n’est pas séparé de ce qu’il fonde. Le fondement structure le fondé et détermine sa phénoménalisation. Nous obtenons ainsi un premier aperçu de l’enjeu impliqué par la réorientation du questionnement husserlien. Du sujet ou de la conscience comme « donatrice de sens », Heidegger avance dans le chemin qui mène à la question de l’être en tant que fondement du sens de ce qui se manifeste, qui détermine le comment de la manifestation. La clarification du sens de l’être doit conduire à l’être en tant que « déterminé et porté au concept ». Nous comprenons alors que le sens de l’être recherché, réfère à l’être compris en termes de concept[485]. Or, la formulation de la question du sens de l’être détermine la coappartenance de l’ontologie et de la phénoménologie qui, en tant que « *la description*

[485] Nous citons le passage relatif à l’analyse que nous proposons du questionnement phénoménologique lié à l’herméneutique, en tant que ce questionnement porte sur le sens de ce qui est en question, qui introduit le §2 de *SZ*, « La structure formelle de la question de l’être » : « Die Frage nach dem Sinn von Sein soll *gestellt* werden. […] Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum “Untersuchen” werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht. Das Fragen hat als Fragen nach… sein *Gefragtes*. Alles Fragen nach … ist in irgendeiner Weise Anfragen bei… Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein *Befragtes*. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Interdierte das *Erfragte*, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt », p. 5.

analytique de l'intentionnalité en son a priori », est définitivement inséparable de l'herméneutique.

C'est donc à la lumière de *Sein und Zeit* que nous appréhendons la réserve qu'exprime Heidegger dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* quant à sa définition de la méthode, dont l'application dépend de ce qui est à décrire. La description analytique de l'intentionnalité dans les deux directions de l'*intentio* et de l'*intentum*, qui concrétise la maxime « aux choses-mêmes », concerne « l'ensemble des comportements et la totalité de l'étant dans son être » (*PGZ*, §8, p. 106). Mais la question porte sur « ce qui, dans ce donné, est structurellement constitutif, c'est-à-dire ce qui peut s'y trouver en tant que cela constitue son être » (*PGZ*, §8, p. 106). Cette question exprime la perspective de la recherche, qui est obtenue à travers l'appropriation de la conception husserlienne de l'*a priori*, et suivant laquelle les structures constitutives du champ réal que détermine l'intentionnalité peuvent être envisagées. Par ce biais nous assistons à la réception et à l'assimilation de la phénoménologie husserlienne par Heidegger et à sa réorientation en direction de la question du sens de l'être qui détermine la coappartenance de la phénoménologie et de l'herméneutique. Le devenir ontologique de la phénoménologie fait appel à l'herméneutique, pour autant que la recherche vise la monstration de ce qui est enclin à la dissimulation. En effet, dans la mesure où la description est déterminée en fonction de ce qui est à décrire, et dans la mesure où cette description fait voir ce qui se phénoménalise, la phénoménologie en tant que voie d'accès ne constitue pas une méthode toute faite, appliquée de l'extérieur, mais son déploiement est déterminé par ce à quoi elle donne accès. Or, ce dont il est question, eu égard à sa dissimulation, détermine le mode d'accès à lui sous forme d'explicitation. Autrement dit, l'explicitation est appelée par ce qui est en question lui-même, d'où la difficulté ou l'embarras quant à la formulation de cette question.

b. L'intuition herméneutique de la vie

Le caractère de l'explicitation en tant qu'inhérente à ce qui devient explicite et détermine, en s'explicitant, le déploiement de son explicitation, serait appréhendé à l'aune du premier cours du jeune Heidegger, professé lors du semestre de guerre 1919, intitulé « L'idée de la philosophie et le problème des visions du monde » (« *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungproblem* »), où le terme *herméneutique* apparaît pour la première fois dans

l'expression « intuition herméneutique » (*hermeneutische Intuition*)[486]. L'importance historique du cours est liée à la présence du terme *herméneutique* qui qualifie l'intuition, si bien que Heidegger s'inscrit dans le sillage de Husserl tout en indiquant la perspective herméneutique de son appropriation de la phénoménologie. Comme le remarquent les traducteurs du volume *Zur Bestimmung der Philosophie*, S.-J. Arrien et S. Camilleri : « Ce volume revêt une importance toute particulière dans la mesure où l'on y trouve le premier déploiement, chez Heidegger, d'une pensée philosophique proprement originale et s'affirmant comme telle »[487]. Cependant, la valeur conceptuelle du cours du *Kriegnotsemester* 1919 réside dans cette idée de l'« intuition herméneutique » ou « intuition compréhensive » (*verstehende Intuition*), pour autant que celle-ci est ancrée dans la vie et dans l'expérience vécue, et ainsi, elle « précède toute description théorique » (p. 117) qui résulte du « processus de théorisation » (*Prozeß der Theoretisierung*, p. 112), compris formellement comme « objectualisation » (*formale Vergegenständlichung*, p. 114) et caractérisé comme « processus de dévitalisation » (*Entlebungsprozeß*, p. 114). Aussi l'intérêt de ce cours pour nous consiste-t-il dans l'appréhension de la vie comme porteuse de significations, de sorte que c'est la vie même qui s'explicite en se révélant dans le fait de vivre quelque chose qui se donne à l'expérience. Ainsi, Heidegger dit :

> « Si on se place phénoménologiquement-intuitivement dans la vie en soi, dans sa motivation et dans sa tendance, il s'avère alors possible de comprendre la vie en tant que telle. C'est alors également que se révèle la *compréhensibilité absolue* de la vie en soi. La vie *n'*est *pas* irrationnelle. (Cela n'a rien à voir avec le rationalisme !!) L'intuition phénoménologique en tant qu'expérience vécue de

[486] Ce cours avec celui du semestre d'été 1919, intitulé « Phénoménologie et philosophie transcendantale des valeurs » (*« Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie »*), constituent le volume 56/57 de la *Gesamtausgabe*, *Zur Bestimmung der Philosophie*, et correspondent aux deux premiers cours donnés par Heidegger à l'université de Fribourg. Le volume comporte, en outre, deux annexes au premier cours, qui sont des transcriptions d'O. Becker et de F.-J. Brecht respectivement. Aussi, le cours fut prononcé lors du *Kriegsnotsemester*.

[487] M. Heidegger, *Vers une définition de la philosophie*, trad. S.-J. Arrien et S. Camilleri, Seuil, Paris, 2017, p. 7.

l'expérience vécue, la compréhension de la vie, est une intuition *herméneutique* (rendant compréhensible, donnant-sens) »[488].

Le passage est extrait de la « Seconde Annexe », qui prolonge l'analyse bien concise sur « L'ouverture phénoménologique de la sphère du vécu » du paragraphe 20, laquelle constitue le point culminant du cours du *Kriegnotsemester* 1919. D'après cette analyse, l'ouverture de la sphère du vécu s'annonce comme la « *sympathie absolue envers la vie* » (p. 110), qui s'exprime dans la réception d'un quelque chose qui se donne et est reçu tel qu'il se donne selon « l'intention originaire de la vraie vie en général » (p. 110). Ce qui s'ouvre, ainsi, c'est la vie comme intentionnalité, qui se donne elle-même dans la donation d'un quelque chose qui peut être vécu. La vie s'exprime comme donation d'un quelque chose qui peut être vécu en s'offrant à l'intuition. Le sens du quelque chose est sa possibilité en tant que « *ce qui peut être vécu en général* » (« *Erlebbares überhaupt* », p. 115), de sorte que ce quelque chose enveloppe en lui la potentialité de la vie comme pouvoir-vivre quelque chose. Or, le champ intentionnel de la vie s'étend dans les deux directions, de l'*intentio* et de l'*intentum*, dont l'affinité inhérente est impliquée par le vivre même, compris comme vivre quelque chose, se diriger vers quelque chose dont le sens est sa possibilité d'être vécu. En se donnant l'appui de l'événement de la vie et du fait de vivre, Heidegger entend dépasser la scission entre ce qui se donne et ce qui est vécu d'une part, et d'autre part, entre ce qui est vécu et ce qui est « *susceptible d'être connu* » (« *Etwas der Erkennbarkeit* », p. 116), pour autant que la connaissance résulte du processus d'objectualisation formelle. Il réinterprète, ainsi, le « principe des principes » de la phénoménologie, par lequel il amorce son étude sur « L'ouverture phénoménologique de la sphère du vécu » :

« Ce principe est l'intention originaire de la vraie vie en général, la posture originaire de l'expérience vécue et de la vie comme telles, la *sympathie absolue envers la vie* qui est identique à l'expérience vécue elle-même »[489].

---

[488] *Ibid.*, p. 219 : « Stellt man sich phänomenologisch-intuitiv in das Leben an sich, seine Motivierung und Tendenz, dann ergibt sich die Möglichkeit, das Leben als solches zu verstehen. Dann zeigt sich auch die *absolute Verstehbarkeit* des Lebens an sich. Das Leben ist *nicht* irrational. (Das hat nichts mit Rationalismus !! zu tun.) Die phänomenologische Intuition als das Erleben des Erlebens, das Verstehen des Lebens ist *hermeneutische* Intuition (verstehbar machende, sinn-gebende).

[489] *Ibid.*, p. 110 : « Es ist die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens und Lebens

En rapportant le « principe des principes » de la phénoménologie à la vie, Heidegger tente de résoudre le dilemme entre constitution du sens et donation du monde à la conscience, auquel se heurte la théorie husserlienne du sujet comme intentionnalité, et qui doit conduire, en dernière instance, à une « *interprétation* de la vie de l'*ego* », selon l'expression de P. Ricœur. L'intuition est un des modes d'actualisation de l'*intentio* dirigée sur l'*intentum* correspondant, dont la corrélation constitue l'essence du vivre qui se concrétise suivant une pluralité de formes de mise en rapport. L'intuition détermine la posture phénoménologique, laquelle est ainsi une expérience vécue tournée vers la vie elle-même, pour autant que c'est la vie qui fait émerger cette posture au fur et à mesure qu'elle s'offre dans la donation de quelque chose. Le quelque chose est la marque de la vie qui motive à le saisir, si bien que la saisie motivée du quelque chose se constitue en expérience vécue. Or, l'ouverture de la sphère du vécu n'est possible que comme immersion dans la vie selon la posture phénoménologique qui est posture de vie. L'ouverture de la sphère du vécu ne peut être que phénoménologique. L'examen du « principe des principes » est repris dans la « Seconde Annexe » par référence à la posture phénoménologique :

> « Principe des principes de l'attitude phénoménologique : tout ce qui se donne originairement dans l'intuition doit être accepté tel qu'il se donne, exactement comme il se donne. Aucune théorie ne peut rien y changer, car ce principe des principes lui-même n'est plus rien de théorique ; en lui la posture fondamentale de la phénoménologie, posture de vie, vient à l'expression : la sympathie de l'expérience vécue vis-à-vis de la vie ! Telle est l'intention originaire. – Cela n'a rien à voir avec l'irrationalisme et la philosophie du sentiment. Cette posture fondamentale est plutôt claire en soi, à l'instar de la vie dans sa couche fondamentale elle-même »[490].

---

als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische *Lebenssympathie*. »

[490] *Ibid*., p. 216 : « Prinzip der Prinzipien der phänomenologischen Einstellung : alles, was sich in der Intuition originär gibt, ist so hinzunehmen, wie es sich gibt. Daran kann keine Theorie als solche etwas ändern, denn dieses Prinzip der Prinzipien ist selbst nichts Theoretisches mehr ; in ihm kommt die Grund – und Lebenshaltung der Phänomenologie zum Ausdruck : die Sympathie des Erlebens mit dem Leben ! Das ist die Urintention. – Nichts mit Irrationalismus und Gefühlsphilosophie zu tun. Vielmehr ist diese Grundhaltung in sich klar, wie das Leben in seiner Grundschicht selbst. »

Par cette exégèse Heidegger relie l'homme au monde ambiant, destiné à être vécu par l'homme dont la vie se définit comme exploration de ce monde. L'exploration, qui est ouverture au monde, s'effectue comme réalisation de l'expérience possible, dont l'actualisation de la possibilité est en même temps origine d'un nouveau possible. L'exploration est la marche qui conduit vers l'identification des choses mondaines et elle s'inscrit dans le *continuum* de la vie qui lui donne naissance. La possibilité d'identification réside dans la vie et s'actualise au fur et à mesure que la vie se déploie dans la donation de quelque chose, qui peut, dès lors, être reçu et identifié comme tel qu'il se donne. La potentialité de la vie exprime le potentiel du quelque chose en tant qu'identifiable. Si l'identification implique la scission entre le « donné originel » (*originär Gegebenem*) et la « considération intuitive » (*intuitive Betrachtung*, p. 216), cette différence est absorbée par la vie, pour autant que ce qui se donne se donne comme ce vers quoi peut se tourner l'homme. Ce qui donne sens à l'exploration humaine des choses mondaines, c'est la vie, dont la potentialité constitue le noyau de leur corrélation. La compréhensibilité de la vie se dévoile au fur et à mesure que la vie éclot à partir du potentiel du quelque chose en tant que ce qui peut être vécu. Heidegger dépasse la scission entre le donné et l'intuition du donné, constitutive du vécu, en considérant la compréhensibilité de la vie sous la perspective de sa potentialité, de sorte que la compréhensibilité est inhérente au déploiement de la vie. Lorsque l'homme dirige son regard vers la vie, se penche sur elle et l'appréhende dans sa potentialité, sa couche fondamentale paraît en relief, et cette posture humaine est la posture phénoménologique originaire en tant qu'expérience vécue de l'expérience vécue, suivant le déploiement de la vie à mesure que la vie se donne. La donation tient à la potentialité de la vie, de sorte que la donation se précède elle-même. Dans cette précédence de la vie par rapport à elle-même réside le caractère du quelque chose comme possible, donc non pas encore différencié, c'est-à-dire le caractère du quelque chose en tant que « pré-mondain en général » (*Vor-weltliche überhaupt*, p. 115). Le sens du quelque chose est son caractère prémondain, c'est-à-dire préthéorique, et se constitue à l'intérieur de la possibilité de ce quelque chose de se donner en vue d'être vécu. Heidegger écrit :

> « L'indifférence propre au quelque chose en général à l'égard de tout ce qui revêt le véritable caractère de la mondanité et, en particulier, à l'égard de tout ce qui revêt le caractère déterminé de l'objectité, n'est en aucun cas identique au vécu dévitalisé ni même à son plus haut degré de dévitalisation, à savoir la plus sublime des théorisations. Il ne s'agit pas d'une interruption absolue du rapport à la vie, ni d'un relâchement propre à la dévitalisation, ni d'une fixation ou d'une

cristallisation théorique de ce qui peut être vécu. Il s'agit bien plutôt de l'indice de la potentialité la plus haute de la vie. Son sens repose dans la vie même en sa plénitude et signifie justement que celle-ci n'est encore marquée d'aucune caractérisation véritable (mondaine), même si une telle caractérisation vit bien dans la vie en la motivant. Il s'agit du "*pas-encore*", c'est-à-dire ce qui n'a pas encore fait irruption dans une vie véritable : le *prémondain* essentiel. Mais c'est pourtant là que réside, dans le sens du quelque chose (en tant que ce qui peut être vécu), le moment du "vers", de la "direction vers", du "*jusque* dans un monde (déterminé)" – et ce, dans son "élan vital" non affaibli »[491].

Le quelque chose préthéorique fonde et détermine le processus de théorisation qui peut prendre la forme de description. L'objectualisation découle du caractère prémondain du quelque chose qui renferme en lui la motivation de la vie et l'exprime, dans la mesure où le quelque chose est quelque chose qui peut être appréhendé en se donnant dans l'intuition. L'appréhension se fonde sur la donation du quelque chose suivant la motivation de la vie, de sorte que la vie elle-même constitue une pensée en gestation dont le sens naît à même le quelque chose qui se donne. La signifiance est portée par la vie et réside dans le potentiel du quelque chose comme ce qui peut être vu. La signifiance est immanente au déploiement de la vie et précède, ainsi, la différence entre le donné et sa considération intuitive. Dans l'intention virtuelle de la vie, qui est celle du non-pas-encore-vu, dans cette inactualité, réside la compréhensibilité de la vie en tant que celle-ci peut être comprise. De telle sorte que l'actualité et la potentialité ne déterminent pas « l'intention originaire de la vraie vie en général », mais elles présupposent la vie en tant qu'intentionnelle en soi. L'intentionnalité qu'est la vie s'exprime dans le caractère prémondain du quelque chose dont la constitution du sens précède

[491] *Ibid.*, p. 115 : « Die in dem Etwas überhaupt gelegene Indifferenz gegen jede genuine Welthaftigkeit und im besonderen gegen jede bestimmte Objektartigkeit ist in keiner Weise identisch mit Entlebtheit oder gar mit der höchsten Stufe dieser, der sublimsten Theoretisierung. Es besagt nicht absolute Unterbrochenheit des Lebensbezuges, keine Entspannung des Entlebens, keine theoretische Fest- und Kaltgestelltheit eines Erlebbaren. Es ist vielmehr der Index für die höchste Potentialität des Lebens. Sein Sinn ruht im vollen Leben selbst und besagt gerade, daß dieses noch keine genuine, welthafte Charakterisierung ausgeprägt hat, daß sehr wohl aber motivierend eine solche im Leben lebt. Es ist das "*Noch-nicht*", d. h. noch nicht in ein genuines Leben Herausgebrochene, es ist das wesenhaft *Vorweltliche*. Dabei liegt aber doch in dem Sinn des Etwas als dem Erlebbaren das Moment des "Auf zu", der "Richtung auf", des "In eine (bestimmte) Welt *hin*ein" – und zwar in seiner ungeschwächten "Lebensschwungkraft". »

sa donation « dans une vie véritable », c'est-à-dire actuelle. La vie précède elle-même dans le possible, en se devançant elle-même, pour autant que le possible s'actualise et que s'y ajoute un nouveau possible en tant qu'un non-pas-encore-vu. À travers l'écoulement de la vie se constitue son historicité, pouvant être transposée en mots qui ressaisissent le sens qui en découle au fur et à mesure que cette historicité se constitue. Le dilemme entre constitution du sens et donation de quelque chose dans l'intuition se trouve dissous dans le flux de la vie porteur de sens à travers la manifestation du quelque chose. Heidegger dépasse ainsi la scission entre ce qui se donne et ce qui est « *susceptible d'être connu* », c'est-à-dire susceptible d'être communiqué et partagé, caractérisé par la neutralité de l'objet en tant que l'objet est détaché du vécu personnel. Mais ce dépassement en suppose un premier : Heidegger dépasse la scission entre ce qui se donne et ce qui est vécu, pour autant que le vécu est actualisation de l'intentionnalité qu'est la vie, qui motive à saisir le quelque chose qu'elle donne et qui l'enveloppe en son sein lorsqu'il se donne.

Cette saisie, qui est une ressaisie du sens animé par la vie et qui l'exprime, Heidegger l'appelle « *intuition herméneutique* » :

> « Les fonctions de signification pré-mondaines et mondaines ont en soi ceci d'essentiel qu'elles expriment des caractères événementiels, c'est-à-dire qu'elles avancent avec l'expérience vécue (expérimentant la vie et le vécu de la vie), elles vivent dans la vie même et, en même temps qu'elles avancent avec la vie, elles en proviennent et portent cette provenance en elles. Elles la pré-saisissent et simultanément la ressaisissent, c'est-à-dire qu'elles expriment la vie dans sa tendance motivée ou dans sa motivation tendancielle. Cette saisie de l'expérience vécue, qui s'emporte elle-même, dans l'expérience vécue est l'intuition compréhensive ou *intuition herméneutique*, c'est-à-dire la formation phénoménologique originelle des ressaisies et des pré-saisies, de laquelle est issue toute position théorique-objectivante, voire transcendante. L'universalité de la signification des mots veut dire en premier lieu ce quelque chose d'originel qu'est la mondanité de la vie vécue »[492].

[492] *Ibid.*, p. 117 : « Die vor-welthaften und welthaften Bedeutungsfunktionen haben das Wesentliche an sich, Ereignischaraktere auszudrükken, d. h. sie gehen (erlebend und Erlebtes erlebend) mit dem Erleben mit, leben im Leben selbst, und mitgehend sind sie zugleich herkommend und die Herkunft in sich tragend. Sie sind vorgreifend zugleich rückgreifend, d. h. sie drücken aus das Leben in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden

La vie porte en germe le sens du quelque chose, qui se constitue en tant que la vie se devance elle-même à travers la création de nouveaux possibles destinés à être vécus. De sorte que l'explicitation appartient à la vie même qui se donne dans la donation du singulier et suivant une multiplicité de modes de donation, lesquels actualisent son intention originaire, pour autant que ce qui se donne se donne en tant que ce qui peut être vécu. À travers la donation du singulier la vie se conjugue au pluriel. La réception du singulier façonne le vécu constitutif de la vie personnelle. Mais la réception n'est pas uniquement réceptivité. Elle est tout autant action en tant que se-diriger-vers-quelque-chose, qui actualise la potentialité de la vie en tant que pouvoir-vivre quelque chose. Le « moment du "vers", de la "direction vers" » est éminemment herméneutique, car dans son sein est porté à l'expression le sens du quelque chose qui jusqu'alors restait muet. L'intuition, en tant que modalité d'actualisation du « moment du "vers" », n'est plus une saisie, mais une « ressaisie » du sens du quelque chose, qu'elle dévoile en rendant explicite la motivation dont ce quelque chose tire son origine et conformément à laquelle il se manifeste. L'intuition herméneutique, en tant que λόγος sur le phénomène, est, ainsi, une « ressaisie » du λόγος du phénomène qu'elle révèle comme sa motivation jusqu'alors implicite. L'intuition est herméneutique en soi comme retour à la source du sens du phénomène et dont elle-même provient. Elle est simultanément une « pré-saisie » en tant qu'elle se saisit elle-même comme herméneutique en provenance de la vie dont elle actualise la potentialité. La source du sens, c'est la vie comme potentialité, qui s'explicite au fur et à mesure qu'elle se déploie à travers l'actualisation de son intention originaire qui se manifeste dans la donation du singulier. Lors du retour à la source, ce qui est vécu, c'est la vie elle-même qui se réalise dans la vie personnelle. L'intuition phénoménologique en tant qu'intuition herméneutique est l'expérience vécue qui se comprend elle-même à partir de l'intention qui l'anime et qui caractérise le fait de vivre. L'intuition est l'expression de l'intention originaire de la vie, qui « ressaisit » la vie, pour autant qu'elle se réalise comme retour à la source du sens de ce qui se donne, et la « pré-saisit », pour autant que l'intuition, en se réalisant et en se comprenant comme telle, est motivée par la vie elle-même. L'intuition, comme « ressaisie » et « pré-saisie » de la vie dont elle jaillit et à laquelle elle retourne en la comprenant, à mesure qu'elle se comprend elle-même comme expérience de vie, s'identifie à la vie en tant qu'herméneutique en soi.

Motivation. Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die *hermeneutische Intuition*, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente Setzung herausfällt. Allgemeinheit der Wortbedeutungen besagt primär etwas Originäres : Welthaftigkeit des erlebten Erlebens. »

c. De l'intuition (Intuition) *au comprendre* (Verstehen)

L'appréhension de l'herméneutique conformément à son caractère d'immanence à ce qui s'offre au regard en se révélant graduellement, permettrait, en effet, de saisir son rôle dans le cadre de l'élaboration de la question de l'être, dans *Sein und Zeit*, auquel on s'est reporté en vue de comprendre les implications contenues dans la définition de la phénoménologie comme « *la description analytique de l'intentionnalité en son* a priori », d'après les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, lors de notre tentative de mettre en évidence les enjeux que la maxime du « retour aux choses elles-mêmes » comporte suivant les thématisations husserlienne et heideggérienne respectivement. En se référant au cours du *Kriegnotsemester* 1919, nous faisons, provisoirement, abstraction de la différence d'aspects entre ce cours, qui porte sur la vie, et les *Prolégomènes*, dont la problématique prépare la formulation de la question insigne de *Sein und Zeit*, qui est celle du sens de l'être. Mais, nous retenons cette idée, que l'herméneutique en tant que donatrice de sens est antérieure à son expression langagière, que la donation est révélation graduelle d'un sens latent qui détermine le mode de manifestation de ce qui se manifeste. C'est relativement à ce rapprochement, que nous tentons d'opérer entre le cours du *Kriegnotsemester* 1919 et les recherches qui encadrent la problématique de *Sein und Zeit*, que nous lisons le commentaire de J.-F. Courtine sur ce premier cours de Heidegger à propos de l'« intuition herméneutique » : « S'il est encore possible d'utiliser le lexique de l'"intuition", Heidegger précise, dès le début, que l'intuition (*Intuition*) ici à l'œuvre est "intuition herméneutique" : la signifiance à la mesure de laquelle advient dans son caractère d'événement (*Ereignis*) toute rencontre, fût-celle du "quelque chose" en général encore indéterminé (*etwas*), est originairement liée à la vie et au vécu. C'est la vie elle-même, quand elle s'éprouve elle-même, quand elle se vit dans son vécu (*das sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens*), qui est "intuition herméneutique" ou compréhensive : cette intuition, qui est toujours présupposée par toute attitude théorique, objectivation et conceptualisation – que Heidegger caractérise comme "Ent-leben" – est aussi herméneutique en ce qu'elle renvoie toujours, dans l'effectuation de son appréhension, et pour constituer le sens même de l'appréhension de ce qui vient à l'encontre ou s'offre à travers un premier "es gibt etwas", à une "motivation" et à une "tendance" (*Rückgriff – Vorgriff*), soit encore, en termes husserliens, à l'unité imbriquée de la passivité ou de l'habitualité et de la visée ou de l'intention »[493]. C'est

[493] J.-F. Courtine, « Phénoménologie et/ou ontologie herméneutiques », in : *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Beauchesne, Paris, 1993, p. 162-163.

en faisant fond sur cette idée de l'herméneutique comme « donnant-sens » (*sinn-gebende*, p. 219), laquelle a introduit notre analyse du cours, que nous tentons le rapprochement avec le questionnement qui domine la période de *Sein und Zeit*, dans la mesure où l'ἑρμηνεία, comme l'exprime J.-F. Courtine « a pour tâche principale d'élucider cet être-explicite originaire (l'*Ausgelegtheit*) en lequel se meuvent et se déploient toujours déjà toute interprétation et toute compréhension »[494]. Or, en lisant les analyses qui fondent le questionnement de *Sein und Zeit* à travers le prisme de l'herméneutique, appréhendée comme auto-explicitation qui précède et conditionne la communication par le langage de ce qui est compris à mesure qu'il s'explicite lui-même en se manifestant, suivant le développement du cours du *Kriegnotsemester* 1919, ce qui se dégage, dans un premier temps, c'est l'appropriation de la phénoménologie par Heidegger selon cette dimension herméneutique qui conduit à la redéfinition du sens même du phénomène.

Ainsi, la perspective herméneutique de la recherche qui porte sur le fondement du phénomène en accord avec l'injonction du « retour aux choses elles-mêmes » détermine la problématisation aussi bien dans le cadre du cours de 1919 que dans *Sein und Zeit*, dont la période, d'après la remarque de J.-F. Courtine, « on doit sans doute faire commencer *après* la Conférence de 1924 sur le *Concept de temps* »[495]. Bien que cette remarque soit juste du point de vue du contenu de la problématique, qui différencie ce cours des recherches entreprises à partir de 1924, l'herméneutique, comme auto-explicitation de ce qui se manifeste, détermine la modalité du déploiement de la problématique dans les deux cas. À cet égard, il s'avère intéressant de lire le commentaire de P. Ricœur sur la tâche de l'herméneutique, le philosophe se reportant aux paragraphes 29-34 de *Sein und Zeit*, qui traitent de la structure du comprendre dans le cadre de la thématisation de la constitution existentiale du « Là » : « Vient alors le comprendre. Mais il n'est pas encore un fait de langage, d'écriture ou de texte. La compréhension, elle aussi, doit d'abord être décrite, non en termes de discours, mais de "pouvoir-être". La première fonction du comprendre, c'est de nous orienter dans une situation. Le comprendre ne s'adresse donc pas à la saisie d'un fait, mais à l'appréhension d'une possibilité d'être. Nous ne devrons pas perdre de vue ce point lorsque nous tirerons les conséquences méthodologiques de cette analyse : comprendre un texte, dirons-nous, ce n'est pas trouver un sens inerte qui y serait contenu, c'est déployer la possibilité d'être indiquée

[494] *Ibid.*, p. 162.

[495] *Ibid.*, p. 172, n. 67.

par le texte ; ainsi serons-nous fidèles au comprendre heideggérien qui est essentiellement un *projeter* ou, de façon plus dialectique et plus paradoxale, un *projeter* dans un *être-jeté* préalable »[496]. Le *projet* (*Entwurf*) est la structure existentiale du comprendre (*Verstehen*) qui appartient à l'*être-jeté* (*Geworfenheit*), lequel désigne la facticité (*Faktizität*) en tant qu'immersion de l'homme dans le monde. Le *projet* et l'*être-jeté* co-appartiennent, dans la mesure où « le *projet* concerne toujours la pleine ouverture de l'être-au-monde » (*SZ*, §31, p. 146). Comme l'explique bien F. Dastur quant à la structure de l'« être-au-monde » (*In-der-Welt-sein*) : « C'est cette structure fondamentale qui constitue le point de départ de l'analyse existentiale (*SZ*, p. 53). Il est en effet essentiel pour le *Dasein* dont l'essence réside dans son "avoir *à* être", c'est-à-dire dans son existence (*SZ*, p. 42) de ne pas être confondu avec une chose intramondaine qui est *déjà* donnée (*vorhanden*). C'est la raison pour laquelle le monde n'est pas dans un rapport d'extériorité avec le *Dasein*, mais forme plutôt un constituant de celui-ci (*SZ*, p. 52) »[497]. De sorte que l'homme est dans le monde non pas comme dans un contenant dont il serait le contenu, mais le « dans », ou l'allemand *« in »*, désigne le « rapport d'habitation avec le monde »[498], qu'il faut comprendre existentialement comme rapport de familiarité avec lui, en étant « auprès » du monde. En saisissant le rapport existential avec le monde comme « être auprès » (*Sein bei der Welt),* on l'oppose au rapport de contiguïté qui implique précisément la séparabilité des corps contigus, si bien que la *mondanéité* (*Weltlichkeit*) est constitutive de l'être du *Dasein* qu'est l'homme.

Or le comprendre, conformément à sa structure de *projet*, est un « pouvoir-être » (*Seinkönnen*), de sorte que la saisie compréhensive s'effectue suivant des guises possibles d'être-au-monde, dont la possibilité est ouverte avec l'immersion dans le monde. Le comprendre implique, ainsi, l'enracinement dans un monde rempli de possibles et dont la mondanéité est saisie à partir de la significativité de ce qui peut à chaque fois être vu, pour autant que la vue est ce qui permet, corrélativement, l'ouverture du monde et l'ouverture de

---

[496] P. Ricœur, « La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey », in : *Du texte à l'action II*, p. 91-92.

[497] F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris, 3e éd. 1999, p. 44.

[498] *Ibid*., p. 46. Il est à remarquer que le concept aristotélicien du lieu trouve son point de départ dans l'analyse du ἐν de l'expression ἐν τόπῳ, en tant que le lieu est la première limite immobile du corps enveloppant le corps mobile. Un rapprochement entre le concept aristotélicien du lieu et l'être-au-monde serait envisageable, dans la mesure où le mobile donne naissance au lieu qu'il occupe en tant que son lieu propre.

l'être-au-monde comme « pouvoir-être ouvrant » (*SZ*, §31, p. 144). Aussi l'explicitation se fonde-t-elle dans le comprendre et met-elle en lumière la structure signifiante du monde, dont les articulations sont appréhendées eu égard à la présence et à la situation dans celui-ci. Le monde s'ouvre suivant des possibilités à l'œuvre dans l'ouverture du monde dont la signification surgit à mesure que l'étant à l'intérieur du monde fait encontre et qu'il est à chaque fois saisi de façon compréhensive sous la perspective du « en tant que » (*als*). Le « en tant que » caractérise la structure de l'explicitation en laquelle « le comprendre s'approprie compréhensivement ce qu'il comprend », de sorte que l'explicitation consiste dans « l'élaboration des possibilités projetées dans le comprendre » (*SZ*, §32, p. 148). Or, la saisie compréhensive de quelque chose est saisie qui l'explicite en mettant en lumière la modalité selon laquelle il fait à chaque fois encontre à l'intérieur du monde. La saisie compréhensive suppose l'orientation du regard axé sur le « pour-quoi » (*warum*) de la chose, la réponse à cette question rendant intelligible la présence de la chose dans le monde. Ainsi, l'acte de comprendre est interprétatif en ce que l'interprétation est l'orientement de la compréhension lors de la saisie de la chose. Conformément à sa structure de *projet*, le comprendre s'oriente sur la chose en mettant en lumière sa possibilité comme ce en vue de quoi cette chose est. Lors de la mise en lumière de la chose en sa possibilité du « en-vue-de-quoi » (*Worumwillen*), le comprendre se réalise comme saisie de la chose sous cette perspective particulière qui est ainsi explicitée. Dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, nous lisons :

> « L'explicitation apprésente ce *pour quoi* une chose est, et ainsi *met en relief* à quoi renvoie le "pour". Elle fait ressortir ce "*en tant que quoi*" il convient de prendre, c'est-à-dire d'entendre la chose qui fait encontre dans le monde ambiant »[499].

Le « en-vue-de-quoi » de la chose, saisie de façon compréhensive, est explicité sous la perspective du « en tant que quoi » cette chose est présente dans le monde. Or, l'explicitation se déploie conformément à la perspective du « en tant que quoi » de la chose, qu'elle met en lumière et qui détermine son déploiement même, pour autant que l'explicitation est la réalisation de la compréhension suivant une de ses possibilités d'approchement de la chose.

[499] *Prolegomena…*, §28, p. 359-360 : « Die Auslegung appräsentiert das *Wozu* eines Dinges, und damit *hebt* sie die Verweisung des "Um-zu" *heraus*. Sie bringt das zur Hebung, "*als was*" das begegnende Weltding zu nehmen, d. h. zu verstehen ist. »

L'explicitation est la « configuration » (*Ausbildung*) de l'approchement compréhensif de la chose, et sa fonction consiste dans la mise en lumière du « en tant que » de celle-ci, lequel détermine structurellement le déploiement de celle-là. Le « en tant que » est la structure de l'explicitation, dans la mesure où son déploiement configure l'orientation du comprendre lors de l'approchement et de l'appropriation de la chose vers laquelle il se projette en l'ouvrant en sa possibilité du « en-vue-de-quoi ». Eu égard au fait que le « en tant que » détermine structurellement l'explicitation quant à son déploiement lors de l'appropriation compréhensive, il est antérieur à son expression langagière en la fondant. L'être-au-monde s'ouvre lors de l'approchement de la chose qu'il ouvre en sa possibilité du « en-vue-de-quoi », explicité conformément à la structure du « en tant que » qui détermine le déploiement de l'explicitation, de sorte que le sens de la chose est saisi à partir de son avenir possible[500]. En conséquence, l'explicitation se trouve liée au possible suivant deux directions. D'une part, elle se fonde dans l'être-au-monde compréhensif qui est un pouvoir-être-au-monde ouvrant. D'autre part, avec l'ouverture du monde, l'étant intramondain s'ouvre en s'explicitant quant à la possibilité en vue de laquelle il est. L'explicitation se constitue en deçà d'un pouvoir, qui est le pouvoir-se-révéler à mesure que la possibilité du comprendre et la possibilité d'être compris se co-réalisent. Cette constitution de l'explicitation implique qu'elle est antérieure au langage qui l'exprime, qu'elle est déjà à l'œuvre dans l'ouverture du monde sur lequel se dirige le regard en l'ouvrant, si bien que « le voir de cette vue est à chaque fois déjà compréhensif-explicitatif » (p. 149). Ainsi, « la perception est déjà le siège d'un travail d'interprétation », pour reprendre dans ce contexte l'expression de P. Ricœur qui se réfère à l'emploi du concept de *Deutung* dans le cadre des *Recherches Logiques* husserliennes. En termes heideggériens, ce constat renvoie au travail de

[500] Notre analyse fait fond sur le passage suivant de *SZ*, §32, p. 149 : « Auf die umsichtige Frage, was dieses bestimmte Zuhandene sei, lautet die umsichtig auslegende Antwort : es ist zum… Die Angabe des Wozu ist nicht einfach die Nennung von etwas, sondern das Genannte ist verstanden *als* das, *als* welches das in Frage stehende zu nehmen ist. Das im Verstehen Erschlossene, das Verstandene ist immer schon so zugänglich, daß an ihm sein "als was" ausdrücklich abgehoben werden kann. Das "Als" macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus ; es konstituiert die Auslegung. Der umsichtig-auslegende Umgang mit dem umweltlich Zuhandenen, der dieses *als* Tisch, Tür, Wagen, Brücke "sieht", braucht das umsichtig Ausgelegte nicht notwendig auch schon in einer bestimmenden *Aussage* auseinander zu legen. Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend. » Nous faisons abstraction, à ce niveau de notre recherche, de la thématisation des trois moments de l'explicitation qui sont la *pré-acquisition* (*Vorhabe*), la *pré-vision* (*Vorsicht*) et l'*anti-cipation* (*Vorgriff*), dans la mesure où ces moments reflètent la constitution temporale du *Dasein* qui, en ouvrant le monde, se comprend et s'explicite lui-même. Nous considérons l'explicitation uniquement sous le prisme de la structure du *als*.

l'interprétation qui rend le comprendre effectif à mesure que se réalise le pouvoir-être-au-monde, lequel à son tour se déploie en se projetant vers le monde. De même, la significativité du monde se manifeste pour autant que l'étant y fait encontre et est accessible conformément à sa possibilité du « en-vue-de-quoi » il fait encontre, dont la réalisation est l'explicitation du « en tant que quoi » l'étant est présent. L'explicitation naît d'une double réalisation qui se fonde elle-même dans la possibilité du sens, si bien que le dévoilement du sens détermine le déploiement de l'explicitation.

C'est, alors, par référence à cette appréhension de l'explicitation ou interprétation, comme réalisation de la possibilité d'être au monde en le comprenant, que nous lisons le commentaire de P. Ricœur sur le comprendre qui, comme adresse à une possibilité d'être, est antérieur au discours. L'ancrage de l'explicitation dans le possible qui s'explicite au fur et à mesure qu'il se réalise en se manifestant comme possible et non comme impossible dans et par cette réalisation, constitue l'idée de fond qui permettrait le rapprochement du cours du *Kriegnotsemester* 1919 et de *Sein und Zeit*. Car ce qui est communément en jeu dans le cadre de ces enquêtes, c'est le retour à la chose même comme retour à ce qui fonde la possibilité pour qu'il puisse y avoir quelque chose comme une chose. La signifiance réside dans le possible en tant qu'un ne-pas-encore *prémondain,* c'est-à-dire un possible « qui n'a pas encore fait irruption dans une vie véritable », mais dont le sens est porté par la vie qui le motive, d'après le cours du *Kriegnotsemester* 1919. L'explicitation se déploie suivant le déploiement de la vie qui se donne dans la donation d'un quelque chose en vue d'être vécu.

En faisant pencher la balance du côté de *Sein und Zeit*, l'explicitation est expression la saisie compréhensive du monde, dont le sens se révèle pour autant que l'étant à l'intérieur du monde fait encontre et que la possibilité, en vue de laquelle il est, est réalisée. De sorte que sa possibilité est dévoilée comme telle au fur et à mesure qu'elle se réalise. Mais lors du dévoilement de l'étant en sa possibilité de l'« en-vue-de-quoi », c'est le monde lui-même qui est ouvert comme signifiant.

Ainsi, l'explicitation s'inscrit dans le pouvoir-vivre quelque chose ou bien dans le pouvoir-être-au-monde ouvrant. Et nous touchons de cette façon à la différence de point de vue entre le premier cours de Heidegger et *Sein und Zeit*. Mais les deux enquêtes, en faisant fond sur le possible, traduit en termes de potentialité de la vie ou de pouvoir-être, visent le dépassement de cette scission première entre sujet et objet, en aspirant de la sorte à une réponse au dilemme husserlien entre donation de quelque chose dans l'intuition et constitution du sens par la conscience.

Dans le cadre du rapprochement que nous tentons d'opérer, le commentaire de P. Ricœur sur le comprendre peut être transposé dans le contexte du cours du *Kriegnotesemester* 1919. C'est du point de vue de ce rapprochement que nous lisons ses observations sur le problème de l'objectivité et sur son dépassement par la coappartenance de l'homme et du monde : « On n'a pas assez remarqué que ces analyses appartiennent à une méditation sur *la mondanéité du monde* et qu'elles visent essentiellement à ruiner la prétention du sujet connaissant à s'ériger en mesure de l'objectivité. Ce qu'il faut précisément reconquérir sur cette prétention du sujet, c'est la condition d'*habitant* de ce monde à partir de laquelle il y a situation, compréhension, interprétation. C'est pourquoi la théorie du comprendre doit être précédée par la reconnaissance de la relation d'enracinement qui assure l'ancrage de tout le système linguistique, et donc des livres et des textes, dans quelque chose qui n'est pas, à titre primordial, un phénomène d'articulation dans le discours. Il faut d'abord *se trouver* (bien ou mal), se trouver *là* et se *sentir* (d'une certaine manière), avant même de s'orienter ; si *Sein und Zeit* exploite à fond certains sentiments comme la peur et l'angoisse, ce n'est pas pour *faire de l'existentialisme*, mais pour dégager, à la faveur de ces expériences révélatrices, un lien au réel plus fondamental que le rapport sujet-objet ; par la connaissance, nous posons les objets en face de nous ; le sentiment de la situation précède ce vis-à-vis en nous ordonnant à un monde »[501]. C'est la conclusion que P. Ricœur tire de sa lecture de *Sein und Zeit*. Mais Heidegger pose le problème en 1919. Il y répond par une méditation sur « la mondanité de la vie vécue » (*Welthaftigkeit des erlebten Erlebens*, p. 117) :

> « Ce qui relève de la signification à savoir l'expression langagière, n'implique pas nécessairement une visée théorique ou objective, bien plutôt est-elle originairement vivante, *prémondaine ou mondaine* »[502].

L'explicitation, appréhendée comme rapport entre ce qui se manifeste pour être reçu et celui qui le reçoit en se l'appropriant, renvoie ainsi à un sens originaire qui donne naissance à ce rapport et qui s'explicite lui-même à travers le déploiement du rapport. Dans le cadre du

[501] P. Ricœur, *op. cit.*, p. 91.

[502] M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 116-117 : « Bedeutungsmäßiges also, Sprachausdruck, braucht nicht ohne weiteres theoretisch oder gar objektartig meinend zu sein, sondern ist ursprünglich erlebend, *vorwelthaft bzw. welthaft*. »

cours du *Kriegnotsemester* 1919, ce sens originaire définit « l'intention originaire de la vraie vie en général » (p. 110), qui fonde la posture phénoménologique comme expérience vécue de l'expérience vécue en tant qu'elle expérimente la vie et le vécu de la vie dans la donation du quelque chose. Mais dans le cadre des recherches menant à *Sein und Zeit*, l'explicitation se constitue à partir d'un réseau des « rapports de renvoi (du pour…) » (*Verweisungsbezüge (des Um-zu)*, §32, p. 149), qui fondent la modalité selon laquelle l'étant à l'intérieur du monde fait encontre, si bien qu'avec la découverte de cet étant est ouvert l'être-au-monde qui, en se saisissant comme *projet* vers des possibilités, se découvre et se comprend lui-même quant à son être. En effet, nous lisons :

> « L'ouverture du Là dans le comprendre est elle-même une guise du pouvoir-être du *Dasein*. Dans l'être-projeté de son être vers le en-vue-de-quoi et, indissociablement, vers la significativité (monde), est incluse une ouverture de l'être en général. Dans le projeter vers des possibilités, la compréhension de l'être est déjà anticipée. L'être est compris dans le projet, non pas conçu ontologiquement. L'étant qui a le mode d'être du projet essentiel de l'être-au-monde a pour constituant de son être la compréhension d'être »[503].

Se dessine alors, nettement, la distance qui sépare le premier cours du jeune Heidegger de *Sein und Zeit*. Le questionnement sur la compréhensibilité du sens comme « ouverture de l'être en général » se substitue au questionnement sur la compréhensibilité qui appartient à la vie quant à son intention originaire. L'analyse sur la compréhension que l'homme acquiert de lui-même quant à son être, à mesure qu'il se réalise en se projetant vers ses possibilités qui sont ouvertes avec l'ouverture de son être-au-monde, se substitue à l'analyse sur l'intentionnalité qu'est la vie. L'herméneutique, comme « ressaisie » ou « pré-saisie » des significations « pré-mondaines et mondaines », se déploie, selon *Sein und Zeit*, comme retour au sens de la présence dans le monde, saisi à partir de l'avenir – intentionnel, si l'on ose dire – de cette présence.

---

[503] *SZ*, §31, p. 147 : « Die Erschlossenheit des Da im Verstehen ist selbst eine Weise des Seinkönnens des Daseins. In der Entworfenheit seines Seins auf das Worumwillen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt. Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinverständnis vorweggenommen. Sein ist im Entwurf verstanden, nicht ontologisch begriffen. Seiendes von der Seinsart des wesenhaften Entwurfs des In-der-Welt-seins hat als Konstitutivum seines Seins das Seinsverständnis. »

En effet, si l'on fait valoir l'idée commune à ces travaux selon laquelle l'herméneutique se constitue en auto-explicitation d'un sens originaire qui fonde la possibilité du possible et se dévoile à mesure que le possible se réalise, ce qui est dégagé, c'est la perspective herméneutique de l'appropriation de la phénoménologie par Heidegger. Mais, si l'on quitte le domaine du possible, qui a permis ce rapprochement, ce qui est dégagé, c'est le fond ontologique sur lequel repose la problématique de *Sein und Zeit* et qui le sépare définitivement des analyses sur la vie, autour desquelles est organisé le cours du *Kriegnotsemester* 1919. Or moyennant cette distinction, ce qui est mis en évidence, c'est la perspective ontologique de l'appropriation de la phénoménologie par Heidegger, selon laquelle est élaborée et posée la question du sens de l'être, qui a été omise par la phénoménologie husserlienne. L'appropriation ontologique de la phénoménologie est inséparable de l'appropriation de l'ontologie ancienne suivant la démarche de « destruction » de la tradition ontologique, si bien que ce double mouvement conduit à la « radicalisation ontologique de la phénoménologie », selon l'expression de J.-F. Courtine. Aussi, dans son article cité plus haut, J.-F. Courtine retrace les étapes de l'appropriation heideggérienne de la phénoménologie selon la modalité éminemment herméneutique, depuis le cours du *Kriegnotsemester* 1919 jusqu'à *Sein und Zeit*, avec lequel est entériné le tournant herméneutique de la phénoménologie. J.-F. Courtine a en vue notamment, outre le premier cours, le cours de l'été 1923, *Ontologie. Herméneutique de la facticité*, le cours de l'hiver 1921-1922, *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote*, les *Remarques sur K. Jaspers*, rédigées entre 1919 et 1921, mais aussi le « Dialogue avec le Japonais » de 1954, qui permet d'envisager de façon rétrospective le parcours heideggérien quant à sa dimension herméneutique. Il observe également la concision avec laquelle Heidegger s'exprime au sujet de l'herméneutique dans *Sein und Zeit*, la thématisation étant restreinte aux paragraphes 7 et 32. Mais ce qui importe pour notre propos, c'est qu'à travers sa lecture J.-F. Courtine met en évidence la différence qui sépare le premier enseignement fribourgeois des travaux qui s'inscrivent dans la période de *Sein und Zeit*, concernant précisément la perspective ontologique de l'appropriation de la phénoménologie par Heidegger. Il écrit : « C'est dans le cadre de cette auto-explicitation de la vie facticielle, orientée sur le sens d'être du "sum" que se développe chez le premier Heidegger l'herméneutique phénoménologique qui n'est précisément pas "ontologie" ; l'herméneutique phénoménologique interroge, à partir de ce lieu originaire du transcendantal qu'est la vie et son historicité, la signification de l'être antérieurement à toute autonomisation ou absolutisation de celui-ci, en réponse à une improbable question : Qu'est-ce

que l'être ? »[504]. Quant à cette remarque J.-F. Courtine se donne, plus particulièrement, l'appui des *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote* et des *Remarques sur K. Jaspers*. Mais le problème de la vie, tel qu'il est exposé dans le cadre du premier cours, constitue le point de départ du questionnement heideggérien. Or, poser le problème de la vie, c'est poser le problème de l'individuation, étant donné que la vie n'est pas quelque chose comme une puissance qui plane au-dessus, attribuant l'existence à ce qui se trouve ainsi là, existant après coup. La vie ne se réalise que comme réalisation du singulier défini par sa possibilité d'être vécu, c'est-à-dire accueilli par la personne qui réalise dès lors sa possibilité propre, qui est celle de vivre ce qui se donne à elle. C'est cette référence à la personne et au vécu personnel qui est omise ou occultée dans le cadre de *Sein und Zeit*. C'est, aussi, parce que le problème de la vie implique nécessairement cette référence que nous pouvons transposer l'analyse de J.-F. Courtine dans le contexte précis du cours « L'idée de la philosophie et le problème des visions du monde ». La problématique sur la vie et le vécu irait, en quelque sorte, à rebours du questionnement sur l'être, pour autant que « le *demandé*, le sens de l'être, requerra lui aussi une conceptualité propre » (*wird auch das Erfragte, der Sinn von Sein, eine eigene Begrifflichkeit verlangen*, §2, p. 6), d'après *Sein und Zeit*.

Or, la détermination théorique du sens de l'être en termes de concept suppose l'absolutisation du questionnement, dans la mesure où le problème de l'être est envisagé à travers le prisme de la différence ontologique entre l'être, qui est la condition de possibilité de l'étant et « n'"est" pas lui-même un étant » (*SZ*, p. 6), et l'étant comme tel, dont la constitution est déterminée par le rapport de cet étant à l'être. Ainsi, à la différence de l'étant qui « est » (*ist*), « il y a » (*es gibt*) de l'être (§43, p. 212), en tant que condition universelle de possibilité de l'étant. L'étant « que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner » (§2, p. 7) est désigné sous le nom *Dasein*, « pure expression d'être » (*reiner Seinsausdruck*, §4, p. 12). C'est parce que cet étant, qu'est l'homme, aussi longtemps qu'il « est », est essentiellement déterminé par sa possibilité de se rapporter à son être en le comprenant, que le terme *Dasein* a été choisi comme « expression ontologique pure », pour désigner cet étant, qui se distingue ainsi, par cette possibilité qui lui est propre, de l'étant non-humain[505]. Mais, dans la mesure où le *Dasein* se distingue *ontiquement* d'autres étants par le

[504] J.-F. Courtine, *op. cit.*, p. 174-175.

[505] La traduction littérale, « pure expression d'être », de F. Vezin, est préférable en ce qu'elle renvoie au comprendre comme guise du pouvoir-être du *Dasein*, ce qui le distingue de l'étant intramondain. Cette traduction

fait « d'être *concerné par*, d'avoir *souci de* son être »[506], il est *ontologique* en tant que « *la compréhension de l'être est elle-même une déterminité d'être du* Dasein » (*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*, p. 12). Le *Dasein* se dévoile comme l'« étant exemplaire » (*das exemplarische Seiende*, §2, p. 8) à interroger *ontologiquement*, c'est-à-dire à interroger sur le sens de l'être, car la compréhension de l'être est inhérente à la constitution ontique de cet étant. Cependant, l'élaboration du sens de l'être ne se réduit pas à l'explicitation thématique de la structure d'être du *Dasein*. Comme l'annote F. Vezin, dans le cadre du paragraphe 4 de *Sein und Zeit* : « Mais être ici ne se restreint pas à l'être de l'homme (existence). Il ressort clairement de la suite que l'être-au-monde inclut *en soi* le rapport de l'existence à l'être en entier : entente de l'être »[507]. De sorte que l'*ontologie-fondamentale*, qui interroge le sens de l'être, ne s'identifie pas à l'analyse *existentiale* du *Dasein*, qui s'enquiert de ses modalités d'être fondamentales, mais celle-ci fournit le sol phénoménologique dans lequel s'enracine celle-là.

Mais après avoir ainsi circonscrit le questionnement dans le cadre de *Sein und Zeit*, nous sommes en mesure d'appréhender la réserve exprimée par J.-F. Courtine quant à la position du problème de l'être en tant que susceptible d'autonomisation. Car la question demeure de savoir comment effectivement s'articulent l'analytique du *Dasein* et l'*ontologie-fondamentale* considérée sous cet aspect précis, en tant qu'élaboration du sens de l'être dans l'horizon du temps. Le questionnement sur la vie et le vécu personnel cède sa place au questionnement ontologique et à l'*analytique existentiale*, mais les deux termes qui encadrent chacune des deux recherches, comme début et fin, paraissent s'être inversés. Le problème de la vie conduit nécessairement à poser le problème de la personne considérée dans sa singularité et unicité, à défaut de quoi le problème de la vie, en tant que questionnement général qui porte sur la vie en

---

rend ainsi intelligible l'intention de Heidegger dans ce contexte du §4. Nous citons, en second lieu, la traduction d'E. Martineau, « expression ontologique pure », dans la mesure où « *Dasein* » est un terme ontologique qui désigne l'être de l'homme.

[506] Nous citons la formule de J. Greisch, *op. cit.*, p. 86, qui permet d'expliquer, ne serait-ce que « provisoirement », comme le précise l'auteur dans le cadre de son analyse du §4, la locution heideggérienne quant à la constitution d'être du *Dasein* : « daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht ». La formule est rendue par E. Martineau : « pour cet étant, il y va en son être *de* cet être ». Il en va de même pour F. Vezin : « dans son être, il y va pour cet étant *de* cet être ».

[507] *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Gallimard, Paris, 1986, §4, p. 12, a.

général, n'aurait aucun sens. Le point en question, c'est le singulier et unique qui détermine le statut de sens du problème de la vie. Du point de vue de *Sein und Zeit*, l'*ontologie-fondamentale* doit « être nécessairement cherchée dans l'*analytique existentiale* du *Dasein* » (p. 13), pour autant que « le sens est un existential du *Dasein*, non pas une propriété qui s'attache à l'étant, est "derrière" lui ou flotte quelque part comme "règne intermédiaire" » (§32, p. 151). Mais, il n'en demeure pas moins que la question du sens de l'être est posée sur la base de la « compréhension pré-ontologique de l'être » (*vorontologische Seinsverständnis*, p. 13) qui appartient à la structure ontique du *Dasein*, c'est-à-dire sur la base que le *Dasein* est ontiquement déterminé par la compréhension non explicite, antéprédicative, de l'être. De sorte que, « même la possibilité d'accomplissement de l'analytique du *Dasein* dépend de l'élaboration préalable de la question du sens de l'être en général » (p. 13). C'est précisément ici, dans l'entrelacement de la problématique de l'être avec l'*analytique existentiale*, que réside la possibilité ou le risque d'autonomisation du problème de l'être aussi bien que le revirement dans l'orientation de la recherche qui a été amorcée par le questionnement sur la vie. Car la potentialité de la vie s'exprime dans le pouvoir-vivre quelque chose, si bien que sa réalisation, c'est le vivre. Aussi la vie s'éprouve-t-elle dans l'expérience du quelque chose dont l'appréhension est une « pré-saisie » (*Vorgriff*), en tant que cette appréhension renvoie à la tendance motivée de la vie. Le revirement dans l'orientation de la recherche réside précisément dans la détermination du sens, et non pas dans la détermination de sa signification lexicale, du *« vor- »* des deux termes, *« Vorgriff »* et *« vorontologisch »*. Car le « pré- » de la « pré-saisie » renvoie à la potentialité de la vie dont le sens se manifeste dans la donation du quelque chose qui est le concret. Le « pré- » du « pré-ontologique » fait référence à la compréhension qui appartient à l'homme en la qualifiant. Le sens auquel le préfixe « pré- » renvoie, c'est le concept en tant qu'universel, dans la mesure où la compréhension humaine est définie précisément par sa capacité, qui est son potentiel, de formation des concepts. Mais ce revirement, nous ne sommes en mesure de le constater que rétrospectivement, pour autant que nous gardons sous notre regard le cours de 1919, « Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem », et *Sein und Zeit*. De sorte, et nous tentons d'avancer cette hypothèse, que peut-être ce revirement expliquerait l'impasse heideggérienne quant à l'inachèvement de *Sein und Zeit*.

La portée éminemment anthropologique de la recherche heideggérienne se révèle dans la proposition conclusive de l'« Annexe II » au premier cours par la référence concrète à la vie personnelle :

« *La philosophie* en revanche ne parvient à des progrès que par une immersion absolue dans la vie, puisque la *phénoménologie* n'est jamais achevée, elle est seulement *provisoire*, elle ne s'immerge jamais que dans le provisoire. Elle ne se raconte pas d'histoires, elle est la science de la franchise absolue. En elle, nul bavardage, il n'y a que des *pas intuitifs* ; en elle ce ne sont pas des théories qui s'affrontent, mais d'authentiques et d'inauthentiques intuitions. Les intuitions authentiques ne peuvent être acquises que par une immersion franche et sans réserve dans l'authenticité de la vie en soi, et en fin de compte par l'authenticité de la vie *personnelle* elle-même et par elle seule »[508].

Ainsi est-elle affirmée la précarité de la phénoménologie comme immersion dans le possible qui définit la vie. Or, la phénoménologie n'est justement pas une « vision du monde », comme l'intitulé du cours le ferait croire, mais elle devient en étant en soi-même ce qu'elle n'est pas encore, en se déployant suivant le déploiement de la potentialité de la vie. La « vision du monde » est une prise de vue du monde de la vie qui l'immobilise. La phénoménologie s'immerge dans la vie en émergeant de la vie qu'elle réalise, pour autant qu'elle se fait expérience de la vie. Elle n'est pas une théorie sur la vie en tant que son vis-à-vis, elle est posture de vie. Et la vie se donne dans l'expérience concrète qui, en tant que rapport entre le vivant et ce qui est vécu, véhicule le sens de la donation. De sorte que la vie ne se réalise et n'a de sens que dans et par le vivant qui fait l'expérience de la vie en vivant quelque chose. Car ce qui est manifeste à, et aux yeux de, celui qui vit, c'est que la vie, avant toute conceptualisation, n'est pas sans le vivant. Dans la mesure où l'événement de la vie a lieu au sein de l'expérience concrète qui est un rapport et se révèle graduellement comme tel, le questionnement qui porte sur la vie et sur le sens de la vie devrait être posé en termes d'individu sans quoi ce rapport ne serait pas. En faisant un pas en avant dans le cadre de ce questionnement, nous émettrions cette idée, que le sens de la vie réside dans l'individuation. Et en déduisant ainsi les conséquences

[508] *Zur Bestimmung der Philosophie*, « Anhang II », p. 220 : « *Philosophie* aber gelangt nur durch absolute Versenkung in das Leben als solches zu Fortschritt, da *Phänomenologie* nie abgeschlossen ist, nur *vorläufig*, sie versenkt sich immer in das Vorläufige. Sie macht sich nichts vor, ist die Wissenschaft der absoluten Ehrlichkeit. In ihr gibt es kein Gerede, sondern nur *einsichtige Schritte* ; in ihr streiten keine Theorien, sondern nur echte Einsichten mit unechten. Die echten Einsichten aber sind nur zu gewinnen durch die ehrliche und rückhaltlose Versenkung in diEinsichten mit unechten. Die echten Einsichten aber sind nur zu gewinnen durch die ehrliche und rückhaltlose Versenkung in die Echtheit des Lebens an sich, letztlich nur durch die Echtheit des *persönlichen* Lebens selbst. »

du premier enseignement de Heidegger, nous sommes en mesure d'appréhender l'écart qui sépare le cours professé en 1919 du Séminaire de Zähringen prononcé en 1973 et axé sur la question du sens de l'être.

§2. L'appropriation phénoménologique de l'ontologie ancienne en tant qu'herméneutique de la question de l'être : le dépassement de la scission sujet/objet ou le sujet indépassable

a. La réception de l'intuition catégoriale et son intégration dans la démarche de l'appropriation de l'ontologie ancienne

À travers la lecture du cours du *Kriegnotsemester* 1919, et notamment du §20, nous avons mis en relief la dimension herméneutique de l'appropriation de la phénoménologie par Heidegger. En se reportant à *Sein und Zeit*, nous avons pu envisager la dimension ontologique de cette appropriation. De sorte que la perspective anthropologique de la recherche du premier Heidegger contraste avec la perspective ontologique qui détermine le questionnement de *Sein und Zeit*, alors que l'herméneutique s'ajuste au changement de perspective, pour autant qu'elle constitue la voie d'accès au phénomène à mesure qu'il s'explicite en se montrant. L'appropriation ontologique de la phénoménologie s'effectue ainsi sous le signe de l'herméneutique, mais la modalité du questionnement implique l'appropriation critique de l'ancienne ontologie, si bien que cette critique est inséparable de l'herméneutique. Aussi l'appropriation herméneutique de l'ancienne ontologie est-elle la marque de la coappartenance de la phénoménologie et de la philosophie ancienne. Eu égard à la dimension ontologique de la phénoménologie, l'appropriation herméneutique de la philosophie ancienne se fait sous le prisme de la différence ontologique entre être et étant, pour autant que la question directrice de la phénoménologie est celle du sens de l'être[509]. Cette question est le fil conducteur de la recherche déployée dans le cadre des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* qui assument le rôle de satellite orbitant autour de *Sein und Zeit*. La reconquête de l'ontologie

[509] J.-F. Courtine signale la « secondarité de l'ontologie » attestée dans les premiers cours du jeune Heidegger. La réception critique de la tradition philosophique a lieu « dans la perspective rigoureuse de la destruction phénoménologique et afin de reconduire, à travers la mise en évidence d'une "idée de l'homme", aux "expériences philosophiques fondamentales" qui ont motivé la catégorisation aristotélicienne », *op. cit.*, p. 173. Ainsi, le retour aux origines de la philosophie caractérise le parcours heideggérien dès ses débuts mais le statut de l'ontologie comme telle n'est pas le même.

antique s'inscrit dans le contexte de la réhabilitation du questionnement ontologique qui oriente la recherche phénoménologique en tant que sa « perspective », conformément au principe « aux choses mêmes » thématisé dans ce cours. Ainsi que l'affirme Heidegger :

> « Nous avons tiré au clair le principe de la recherche phénoménologique, et cela à vrai dire en mettant en relief ses acquis essentiels à partir de son travail effectif et en cherchant à les envisager unitairement, c'est-à-dire à établir qu'avec l'intentionnalité on a obtenu le champ réal, avec l'*a priori*, on a la perspective suivant laquelle les structures de l'intentionnalité sont envisagées, et enfin l'intuition catégoriale représente, en tant que mode d'appréhension originaire de ces structures, le mode de traitement, la méthode de cette recherche. Du même coup, c'est la tâche de la philosophie qui, pour la première fois depuis Platon, reprend pied sur un sol dans la mesure où une recherche catégoriale redevient enfin possible »[510].

Si le lexique employé renvoie immédiatement à Husserl, Heidegger se réapproprie les mots et redéfinit le sens de la recherche phénoménologique en réinterprétant le sens des mots utilisés pour exprimer la question au fondement de cette recherche. De sorte que c'est la phénoménologie elle-même qui se fait herméneutique eu égard à son fondement.

Or, la description analytique qui caractérise la méthode phénoménologique, ne serait-ce que « de façon purement formelle », fait fond sur l'intuition catégoriale qui se réalise dans les *actes de synthèse*, révélateurs de la structure du *Sachverhalt*, et les *actes d'idéation*, qui sont les actes d'idéation du général. L'intuition catégoriale a permis l'élargissement du « champ de l'idée d'objectivité » en rendant explicite la structure *apriorique* de l'étant, qui fonde sa manifestation. L'intuition catégoriale, en tant que donatrice de l'être de l'étant, détermine la consistance de la description analytique, si bien qu'elle s'accomplit comme herméneutique. Et il est à remarquer, en revenant à l'étude de P. Ricœur, que la visée du spécifique ainsi que la

[510] *PGZ*, §8, p. 109 : « Wir haben uns das Prinzip der phänomenologischen Forschung klar gemacht und zwar so, daß wir aus der faktischen Arbeit zunächst die Hauptleistungen heraushoben und versuchten, diese einheitlich zu sehen, d. h. zu bestimmen, daß mit der Intentionalität das eigentliche Sachfeld gewonnen ist, mit dem Apriori die Hinsicht, unter der die Strukturen der Intentionalität betrachtet werden, und die kategoriale Anschauung als die originäre Erfassungsart dieser Strukturen die Behandlungsart, die Methode dieser Forschung darstellt. Damit ist die Aufgabe der Philosophie seit *Plato* überhaupt erst wieder auf wirklichen Boden in dem Sinne gebracht, daß jetzt die Möglichkeit einer Kategorienforschung besteht. »

visée de l'individuel chez Husserl impliquent le travail de l'interprétation, de sorte que la perception est en elle-même interprétative. Mais, le fondement de la recherche phénoménologique, qu'elle aspire à reconquérir en y retournant, n'est plus le même. L'intuition catégoriale reçoit son sens de l'être qu'elle vise et détermine, ainsi, le déploiement de la phénoménologie comme herméneutique. Ainsi, « dans la recherche phénoménologique que l'on voit ici percer, c'est le genre de recherche auquel aspirait l'ancienne ontologie qui se trouve conquis ». Les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* relient la phénoménologie à l'ontologie ancienne, et l'on assiste de la sorte à la double appropriation de la phénoménologie et de l'antiquité par Heidegger, qui a lieu selon la perspective ouverte par l'herméneutique.

Mais, les critères de l'appropriation de l'ontologie ancienne sont ces assises mêmes sur lesquelles celle-ci repose, de sorte que le ralliement entre l'ontologie ancienne et la phénoménologie peut s'opérer. Car la notion d'intentionnalité reçue de Husserl, et qui détermine le champ réal de la recherche phénoménologique, suppose précisément le dépassement de la scission entre sujet et objet, dans la mesure où le sujet n'existe qu'en se transcendant lui-même dans les actes de visée de sens, en tant qu'il se dirige sur quelque chose qui n'est pas lui. L'intentionnalité désigne le « rapport à » et caractérise le mode d'exister du sujet comme conscience *de* quelque chose. Ainsi, l'élargissement du champ de l'objectivité est réalisé avec l'acte fondé de l'intuition catégoriale donatrice du général. Selon l'analyse des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, l'intuition catégoriale est l'intuition qui correspond à la saisie du général, lequel, selon Husserl, se constitue en objet dont le support est l'objet individuel fonctionnant comme exemple. Le général est ce vers quoi le sujet comme intentionnalité tend dans le mouvement qui l'amène hors de lui.

b. L'être excédant les catégories

Avec *Sein und Zeit* le lexique de l'intuition s'avère inadéquat, pour autant que la « vue » (*Sicht*) du *Dasein* est le comprendre, qui le détermine quant à son existence comme projet vers le monde qu'il habite en l'ouvrant. Or, l'intuition se fonde dans le comprendre existential dont l'ouverture est la marque de l'ouverture de l'être-au-monde du *Dasein*. Heidegger écrit :

> « Montrer que toute vue se fonde primairement dans le comprendre – la circonspection de la préoccupation est le comprendre comme *entente* – revient à enlever au pur intuitionner sa primauté, laquelle correspond noétiquement à la primauté

ontologique traditionnelle du sous-la-main. “Intuition” et “pensée” sont déjà toutes deux des dérivés lointains du comprendre. Même la “vision des essences” phénoménologique se fonde dans le comprendre existential »[511].

Le comprendre doit être distingué du rapport cognitif entre, d’un côté, le sujet connaissant et, de l’autre, le monde en tant qu’il est posé après coup comme son objet, car ce rapport implique la séparation et ainsi l’indépendance des deux termes. Au contraire, le rapport de connaissance est ancré dans le comprendre qui constitue « l’être du “Là” » (*das Sein des “Da”*), c’est-à-dire l’être du *Dasein* comme ouverture. Le *Dasein* existe en tant que situé dans le monde vers lequel il se tourne, il accueille le monde en le comprenant, et dans cette ouverture du monde il se comprend lui-même quant à son être ouvrant à partir de son « Là ». De sorte que le monde n’est pas un objet extérieur par rapport au *Dasein* existant mais un caractère de celui-ci. Il appartient au *Dasein* de se projeter vers le monde qu’il ouvre en ses possibilités en vue desquelles il est, si bien que, lors de l’appropriation compréhensive du monde, le *Dasein* se saisit en tant que présent au monde. La présence au monde est ce en vue de quoi le *Dasein* est, pour autant qu’il s’approprie ce monde en le comprenant. Heidegger dépasse la scission sujet/objet en considérant dans la présence au monde la coappartenance du monde et du *Dasein*.

En passant, ainsi, en revue le cours du *Kriegnotsemester* 1919 suivi des *Prolégomènes* de 1925 qui préparent l’avènement de *Sein und Zeit* en 1927, nous assistons aux ajustements du vocabulaire de l’intuition, pour autant que ces ajustements correspondent aux étapes de l’appropriation de la phénoménologie par Heidegger. L’intuition herméneutique (*hermeneutische Intuition*), comme retour à la motivation originaire de la vie qui se donne, cède sa place à l’intuition catégoriale (*kategoriale Anschauung*), qui est réorientée en direction du sens de l’être. Mais dans le cadre de *Sein und Zeit*, l’intuition catégoriale trouve son fondement dans le comprendre, lequel désigne l’ouverture du *Dasein* quant à son être, qu’il comprend à partir de la compréhension de sa propre présence au monde. Or, les choix opérés sur le plan du vocabulaire sont tributaires de la redéfinition du sens des mots employés. Car si l’intuition s’empare de la chose qui est là devant les yeux présente en personne, le « comprendre en son

[511] *SZ*, §31, p. 147 : « Dadurch, daß gezeigt wird, wie alle Sicht primär im Verstehen gründet – die Umsicht des Besorgens ist das Verstehen als *Verständigkeit* –, ist dem puren Anschauen sein Vorrang genommen, der noetisch dem traditionellen ontologischen Vorrang des Vorhandenen entspricht. “Anschauung” und “Denken” sind beide schon entfernte Derivate des Verstehens. Auch die phänomenologische “Wesensschau” gründet im existenzialen Verstehen. »

caractère de projet, constitue existentialement ce que nous appelons la *vue* du *Dasein* » (*SZ*, §31, p. 146). De sorte que ces glissements sémantiques se ramènent à la détermination du sens du mot « vue ». Comme le dit J. Greisch : « Dans l'optique heideggérienne il faut dire que le terme "vue" n'exprime rien de plus que ce que contient déjà le terme "ouverture" (*Erschlossenheit*). L'ouverture, pourrait-on dire, comporte sa propre "lumière" ou plutôt son "éclaircie" (*Gelichtetheit SZ*, p. 147) »[512]. La « vue », comme « être-éclairci » qui caractérise l'ouverture du « Là », est motivée par la structure d'être du *Dasein*, dont le mode d'être est de comprendre l'être lors de son projet vers le monde qu'il ouvre en découvrant son sens à partir de ses possibilités en vue desquelles il est. Dans la compréhension du monde le *Dasein* se comprend lui-même comme être-au-monde ouvrant, pour autant que cette compréhension est motivée par l'être du *Dasein*. De sorte que dans la compréhension du monde, ce qui est compris, ce n'est pas l'étant intramondain comme tel, mais l'être qui motive la saisie de cet étant. En comprenant le monde le *Dasein* se transcende en se saisissant à chaque fois en sa possibilité de comprendre l'être qui motive l'acte de comprendre du *Dasein*. Ainsi, l'élargissement du regard est accompli avec l'analytique de l'être-au-monde, qui prolonge en dépassant la conception husserlienne de l'intuition catégoriale, laquelle a permis l'élargissement du « champ de l'idée d'objectivité ».

En effet, la conception de l'intuition catégoriale comme « acte objectivant » se rattache à la différence sujet/objet, si bien que la transcendance de la catégorie « être » par rapport à l'étant se voit estompée. Comme nous l'avons remarqué, les formes catégoriales constitutives du *Sachverhalt* sont indifférentes aux contenus sensibles de la perception dont elles déterminent à chaque fois l'articulation. Et Heidegger lui-même souligne, dans les *Prolégomènes* ainsi que lors du séminaire de Zähringen, l'apport décisif de Husserl qui est parvenu à la notion d'intuition catégoriale dans laquelle l'être est phénoménalement présent en tant que moment structurel d'un état-de-choses. Mais dans la mesure où le *Sachverhalt* est objet de la vie consciente, il s'ensuit que la notion de l'être trouve son origine dans la notion d'objectité, de sorte que l'être comme tel reste confiné au niveau ontique. L'être, appréhendé comme « être-copule », caractérise la relation structurelle entre étants telle qu'elle se donne à la conscience dans l'intuition de l'état-de-choses, sans, pour autant, que l'être se libère de cette séquence en tant qu'origine de la donation comme telle qui la détermine. Si la forme catégoriale copulative excède les données sensibles, il reste que le lieu de la donation est la conscience comme donatrice de sens de ce qui est visé par elle et est son objet. C'est au problème de l'origine de

[512] J. Greisch, *op. cit.*, p. 193.

la donation du sens, auquel Heidegger entend répondre et qui constitue « le véritable problème qui meut Husserl *lui-même* » – nous répétons ainsi la question que Husserl pose à propos de Hume dans le §25 de la *Krisis*. Mais la considération de la conscience comme donatrice de sens voile la transcendance de l'être, de sorte que le chemin ouvert avec l'intuition catégoriale se trouve obstrué et reconduit ainsi au point de départ du questionnement, à savoir à la différence sujet/objet. C'est la question du lieu originaire où le sens surgit que J. Taminiaux pose lors de son examen de la découverte de l'intuition catégoriale, dont le cadre théorique recouvre l'excédentarité de l'être, que Husserl, pourtant, aurait lui-même entrevue : « Si le rapport à la manifestation de l'étant présuppose que l'être même soit phénomène, ne faut-il pas inventer pour désigner le lieu où ce rapport transi d'excédentarité fait irruption, d'autres noms que celui de conscience, qui comme tel ne désigne pas autre chose que l'intériorisation de la *Vorhandenheit*, la re-présentation du donné ? »[513]. En caractérisant l'objet de la conscience comme *vorhanden*, le problème husserlien est formulé et interprété en termes heideggériens, pourtant le nom désigne, selon la première traduction, mais partielle, de *Sein und Zeit*, établie par R. Boehm et A. de Waelhens, le « subsistant ». Dans son « Avertissement » à propos de la traduction des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, J.-F. Courtine propose en outre les variantes « présent-subsistant » ou « présent-donné »[514]. Cependant, en posant le problème en ces termes, J. Taminiaux se demande si le sujet lui-même n'est pas saisi en dernière instance comme *vorhanden*.

---

[513] J. Taminiaux, « Le regard et l'excédent. Remarques sur Heidegger et les *Recherches Logiques* de Husserl », in : *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, t. 75, n°25, 1977, p. 97. Le texte est inclus dans le recueil, *Le regard et l'excédent*, La Haye, 1977.

[514] Dans leurs traductions respectives de *SZ*, F. Vezin rend le terme *vorhanden* par « l'étant là-devant », tandis qu'E. Martineau par « sous-la-main » en conservant ainsi la référence à la « main » selon la décomposition du mot en *vor die Hand*. J.-F. Courtine observe que la traduction par « être-sous-la-main » ne permet plus de maintenir l'opposition entre *vorhanden* et *zuhanden*, et rend alors ce dernier par « disponible / sous-la-main, à portée-de-la-main ». Il convient pourtant que la traduction de *vorhanden* par « présent-subsistant » ne tient pas compte de la référence au manier (*Handeln*). Il revient à la solution évoquée par J. Beaufret, pour qui la distinction est « celle de ce qui est simplement présent "sous les yeux" <*i.e. vorhanden*> et de ce qui est "à portée de la main" <*i.e. zuhanden*> », *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr., p. 12. Aussi, dans l'« Avant-propos » à sa traduction de *SZ*, p. 12-13, E. Martineau distingue entre *vorhanden* et *zuhanden* par référence à l'état de puissance de ce qui est *vorhanden* en tant qu'« ustensile ». Nous pensons que les deux choix se complètent et nous comprenons le *vorhanden* comme ce qui est donné là « sous les yeux », susceptible d'occasionner l'action, se tenant, comme le suggère E. Martineau, « "entre" outilité et choséité pure ».

En effet, la caractérisation de la conscience comme intentionnalité s'oppose à sa considération comme du donné, mais sa désignation comme le lieu du sens confine celui-ci à la subjectivité en tant que son fondement. De sorte que la question de la constitution du sens se ramène à la question de la constitution de la conscience, dans la mesure où le sens dénote un mode d'être conscient et qu'il est lui-même l'objet considéré par la réflexion dans un de ses modes d'apparaître. Or, dans la donation du sens l'objet est posé comme existant, mais les déterminations de l'objet ne s'identifient pas aux sensations qui sont les contenus vécus de la conscience, si bien que l'objet phénoménal est transcendant par rapport à la conscience. Le sensualisme est nié : les sensations ne sont pas des constituants de l'objet extérieur. Néanmoins, le problème de la différence entre sujet et objet est déplacé au niveau de la conscience, dans la mesure où c'est à l'intérieur du phénomène de la conscience que s'opère le partage entre subjectivité et objectivité, entre la conscience et son objet noématique. De façon synoptique R. Barbaras met en évidence le sens de l'absoluité de la conscience : « Au total, on pourrait dire que la démarche husserlienne parcourt trois sens de l'absolu. *A)* Les vécus sont absolus en ce qu'ils existent sur le mode de l'immanence ou de la présence à soi, ils sont donnés absolument à eux-mêmes, en une identité de l'être et de l'apparaître. *B)* Par là même, la conscience est l'absolu comme cela dont l'*existence* ne dépend pas d'autre chose qu'elle-même, et à quoi tout est relatif. *C)* Enfin, elle est l'Absolu comme ce dont tout être tire son être, *productivité* absolue. C'est au sein de cette conscience transcendantale que la *différence* même de la conscience et du monde, du sujet et de l'objet se constitue »[515].

Or aux yeux de Heidegger, la considération de la conscience comme fondement ne permet plus de penser la donation du sens en dehors de la différence relationnelle entre sujet et objet, mais la donation est subordonnée à cette différence même que la conception husserlienne de l'intentionnalité entend justement dépasser. C'est ainsi que nous comprenons la critique de J. Taminiaux quand il transpose le terme *vorhanden* dans le contexte husserlien pour caractériser tant l'objet de la conscience que la conscience elle-même. La conscience se révèle porteuse de la différence sujet/objet, de sorte qu'elle subsiste en tant que déjà donnée eu égard à cette différence. Et l'objet de la conscience est donné en tant que déjà constitué quant à son sens par la conscience dont il est le corrélat. Ainsi, la donation du sens est commandée par la subjectivité qui s'auto-détermine dans les actes intentionnels, lesquels conditionnent la phénoménalisation de la donation. Le lieu du sens est le lieu du surgissement de la conscience qui se révèle en

[515] R. Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, p. 153.

manifestant ce sens en tant que son corrélat objectif, si bien que la donation se situe au niveau ontique de la corrélation entre étants, entre un sujet et son objet.

C'est ce confinement du sens du phénomène au niveau de la conscience que nie Heidegger et subordonne ainsi de façon définitive, avec *Sein und Zeit*, l'intuition au comprendre existential qui est la vue du *Dasein*. Car l'intuition, comme acte objectivant privilégié, renvoie implicitement à la séparation initiale entre sujet et objet en tant que déjà constitués et que l'intentionnalité viendrait relier ; ou bien l'intentionnalité qu'est la conscience n'est pas constituée mais elle crée elle-même sa propre existence en s'auto-déterminant à chaque fois comme « rapport à ». Face à ce dilemme, qui reconduit à la conception de la souveraineté du sujet, Heidegger se voit contraint d'« enlever au pur intuitionner sa primauté, laquelle correspond noétiquement à la primauté ontologique traditionnelle du sous-la-main », c'est-à-dire de ce qui est « présent-donné ». Or, l'étant à l'intérieur du monde subsiste selon le mode d'être du *Vorhandenes*, c'est-à-dire à la manière d'une chose donnée tout d'un block susceptible d'être maniée conformément à ce en vue de quoi elle est donnée. Et dans l'intuition le sens apparaît en tant que déjà constitué, il subsiste comme ce dont la conscience est conscience. De sorte que l'objet, tel qu'il est donné dans le « pur intuitionner », se tient ainsi là-devant selon le mode de la *Vorhandenheit* qui caractérise l'inertie de la chose et fonde sa constitution en objet de l'action. Or, la mise en cause de la primauté de l'intuition réside dans le mode dont cet acte fait apparaître l'objet, c'est-à-dire en tant que déjà constitué quant à son sens par la conscience intentionnelle, lieu originaire de la donation, laquelle définit son mode d'exister propre.

Mais en mettant en œuvre l'analytique de l'être-à, Heidegger s'oppose tant à l'intériorisation du sens qui se donne en tant que constitué par la conscience qu'à l'intériorité de la conscience qui vit dans les actes de donation de sens et se constitue, ainsi, selon une nécessité qui lui est immanente. L'être-à, en tant que moment constitutif du rapport du *Dasein* au monde, exprime l'ouverture de sa situation comme « Là » et caractérise le *Dasein* quant à son existence, de sorte que la spatialité existentiale du *Dasein* se fonde dans l'être-à qui détermine le mode d'être de cet étant comme être-au-monde. Les limites de la sphère close de la conscience sont franchies avec l'immersion dans le monde qui n'est pas le corrélat objectif mais un constituant du *Dasein*, lequel est-au-monde *jeté* et ainsi motivé à découvrir le monde en existant sur le mode de la projection vers ses possibilités propres, ouvertes avec l'ouverture de sa situation en tant que « Là ». Le *Dasein* est l'être du « Là », il est son « Là », et lors de la saisie compréhensive du monde à chaque fois découvert il s'ouvre à lui-même en s'explicitant quant à son sens comme cet étant à qui appartient la compréhension de l'être, laquelle détermine son existence. Or, le lieu de surgissement du sens est l'être du « Là », qui est la source de la

compréhension de l'être comme tel, pour autant que le comprendre constitue l'être du « Là » et qu'en tant que « vue », il caractérise son mode d'accès à l'être comme tel. De sorte que le *Dasein*, se saisissant quant à son sens lors de l'ouverture de sa situation dans le monde, s'ouvre à l'être.

Sous l'éclairage de l'analyse de l'être-au-monde nous appréhendons, maintenant, la problématique sous-jacente à la définition de la philosophie comme « ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de *l'existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit* »[516]. Comme le remarque J. Grondin : « C'est Heidegger qui souligne les termes "existence" et les verbes "jaillir" et "rejaillir" afin de mettre en évidence l'enracinement du questionnement philosophique dans le problème que représente pour soi-même l'existence, là où émerge le "besoin" de la philosophie, pourrait-on dire avec le Hegel de la *Differenzschrift*, et là où il doit trouver à s'appliquer »[517]. Avec l'analyse de l'être-au-monde est mis en lumière l'enracinement de la question du sens dans le *Dasein* existant qui est le lieu où le sens « jaillit » et « re-jaillit » suivant la continuité de l'exister et conditionnant, ainsi, l'ouverture de cet étant à sa vérité propre. Le *Dasein* est son ouverture, pour autant que dans le comprendre il se saisit quant à la vérité de son être comme cet étant qui existe sur le mode de la compréhension de l'être. Heidegger s'attache à dépasser la scission sujet/objet en voyant dans la compréhension de l'être « une déterminité d'être du *Dasein* », c'est-à-dire en considérant le *rapport à* l'être, se déployant avec le déploiement du comprendre, en tant que constitutif de l'être du *Dasein*. De sorte que le rapport du *Dasein* à sa vérité propre lors de sa projection vers ses possibilités, pour autant qu'il est-au-monde, est expressif de son rapport à l'être.

Ainsi, le rapport à la vérité appréhendé comme entente de l'être, c'est même le point de jonction entre *Sein und Zeit* et les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Car le comprendre, en tant que mode d'accès à l'être, constitue lui-même un procédé de mise en rapport. D'après *Sein und Zeit*, le rapport à la vérité, en tant que saisie compréhensive du sens de l'être, détermine l'être du *Dasein* et fonde son sens propre. En revenant aux *Prolégomènes*

---

[516] *SZ*, p. 38 et p. 436 : « Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt* ».

[517] J. Grondin, « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », in : *Heidegger 1919-1929*, Vrin, Paris, 1996, note 1, p. 179.

où Heidegger prend acte de la structure du *Sachverhalt*, la catégorie « être » est revalorisée, et de moment structurel, « être » désigne maintenant le « rapport du vrai » légitimé dans l'état-de-choses lui-même. Comme nous l'avons vu, le recouvrement entre l'acte signitif et l'acte intuitif fait fond sur le rapport structurel entre les éléments constitutifs du *Sachverhalt* qui détermine son identité. De sorte que la catégorie « être » excède ces éléments en tant que principe de leur rapport, dont il conditionne le mode de manifestation dans laquelle réside la vérité comme « rapport du vrai ». Or, l'affinité entre l'analyse du comprendre en tant qu'il détermine le *Dasein*, suivant *Sein und Zeit*, et l'analyse du *Sachverhalt* dont la structuration détermine le mode de donation et de manifestation, suivant les *Prolégomènes*, serait envisagée par référence au sens de la notion de rapport. Car dans le comprendre le *Dasein* se dévoile comme cet étant dont le rapport à l'être comme tel est constitutif de son propre être et détermine son mode d'exister. D'après les *Prolégomènes*, la catégorie « être » ne désigne plus un moment structurel, mais en excédant les données sensibles elle détermine leur rapport même en tant qu'*a priori* structurel qui fonde la substantialité de l'état-de-choses, si bien que celui-ci se constitue en objet identifiable. Or bien que situées sur deux plans différents, les deux analyses mettent en lumière l'être en tant que le fondement par rapport auquel est défini le mode d'exister du *Dasein* et par rapport auquel est déterminée la substantialité de l'étant qui a le mode d'être du *Vorhandenes*.

Ainsi, ayant en vue le principe de la recherche phénoménologique, le retour à la chose même en tant que retour au fondement de la chose, à ce qui fait que la chose est telle qu'elle est et se manifeste comme telle, implique un regard qui excède le donné, orienté vers sa condition de possibilité, pour autant que celle-ci se phénoménalise dans la donation de ce qui est donné et l'excède. Le comprendre, qui est la « vue » du *Dasein*, anime ce regard qui se dirige sur le fondement, de sorte que cet étant dans son rapport à soi et dans son rapport à l'étant qui n'est pas à sa mesure se rapporte à l'être. L'analyse du comprendre constitue alors une critique de la primauté de la vision, dans la mesure où la représentation à laquelle la vision donne naissance renvoie à la séparation initiale entre sujet et objet.

J. Taminiaux, s'appuyant sur la lecture heideggérienne de la Sixième *Recherche Logique* lors du séminaire de Zähringen, en vue de montrer en quel sens les recherches husserliennes ont préparé le « sol » sur lequel est né *Sein und Zeit*, thématise l'excédentarité du regard, déterminée par l'excédentarité du phénomène de l'être. Et il fait valoir de la sorte la préséance de l'être à l'égard de la substance en tant que le substrat permanent qui conditionne l'objectivation du perçu. Il écrit : « La catégorie "substance" n'est pas de même niveau que la catégorie "être". C'est celle-ci qui fonde la fonction objectivante de celle-là. Lorsque Heidegger

dit discrètement que c'est "la substantialité qui, dans son inapparence, permet à ce qui apparaît d'apparaître", on est en droit d'ajouter, en stricte conformité avec le texte husserlien : c'est par la catégorie "être" qu'il peut s'avérer qu'un état-de-choses *est* substantiel et qu'il peut apparaître comme tel. C'est donc à la faveur d'une excédentarité de l'être par rapport à ce qui est simplement donné, c'est-à-dire à la faveur d'une précession de l'être, d'un a priori de l'être, que l'étant peut apparaître comme ce qu'il est, se donner à voir lui-même, exhiber son identité ou sa vérité. Mais l'être entendu dans son excédentarité a priorique n'est pas moins donné que ce qui est simplement donné, encore qu'il le soit autrement. Pour excédentaire qu'il soit, il se donne pourtant à une intuition. La catégorie "être" est donc apparente, elle est phénomène, et comme sa fonction est fondatrice par rapport à ce qui apparaît, on peut dire "qu'elle est plus apparente que l'apparent lui-même", qu'elle est le phénomène de tout phénomène, le phénomène par excellence de la phénoménologie, celui vers lequel il faut acheminer ce qui bientôt s'appellera "réduction". Il y a là comme une duplicité du phénomène strictement solidaire d'une duplicité du regard. L'excès de l'être par rapport au donné, loin d'empêcher l'être d'être aussi phénomène que le donné, lui confère le statut de phénomène originaire : c'est à la lumière de l'être que les choses apparaissent comme étant ce qu'elles sont. Corrélativement il y a une excédentarité au centre même du regard. Le regard qui saisit les choses en leur apparition, l'intentionnalité, est lui-même transi d'excédentarité, c'est par-delà le donné qu'il lui faut être pour qu'à ses yeux les choses soient et soient ce qu'elles sont. Et ce mouvement de dépassement est pourtant solidaire d'une exposition à l'étant puisque, comme l'écrit Husserl, "le concept d'être ne peut surgir que si quelque être est placé sous nos yeux" »[518].

L'expression s'ajuste à l'objet de l'étude de J. Taminiaux, de sorte que la référence à l'intuition catégoriale et à l'intentionnalité met en relief le patrimoine phénoménologique dans lequel a puisé *Sein und Zeit*. Mais, ainsi que nous l'avons vu, J. Taminiaux est amené à questionner la conception husserlienne de la conscience en tant que le fondement du sens, dans la mesure où par cette conception l'excédentarité du phénomène de l'être est estompée. Ce qui expliquerait la critique heideggérienne de l'intuition selon les mots précis de *Sein und Zeit*. Car ce qu'était l'intuition pour la conscience est, dans *Sein und Zeit*, le comprendre pour le *Dasein*.

En effet, le comprendre comme procédé de mise en rapport qui conditionne le mode d'exister du *Dasein* est la voie d'accès à l'être, si bien que ce qui est intentionné dans le comprendre, c'est l'être. Heidegger dépasse définitivement la scission sujet/objet en voyant dans le comprendre le déploiement du rapport à l'excédant, pour autant que ce rapport est

[518] J. Taminiaux, *op. cit.*, p. 95-96.

constitutif de l'être du *Dasein* existant. Si l'être du *Dasein* est défini comme ouverture, c'est-à-dire comme « absence de fermeture » (*Unverschlossenheit*, p. 132), cet étant situé au monde s'oriente vers l'être comme son horizon auquel il s'ouvre et dans lequel il s'inscrit. La reconnaissance en soi de l'être auquel le *Dasein* se rapporte dans la préoccupation de son propre être pour autant qu'il est-au-monde fonde l'affranchissement à l'égard de l'absoluité de la conscience en tant que ce par quoi il y a des choses, ce par quoi un monde est donné. Avec son analyse du monde en tant que caractère du *Dasein* (*SZ*, §14), Heidegger renverse l'argument husserlien.

Toujours est-il que le lieu de la manifestation du sens de l'être est le *Dasein* existant qui se révèle porteur du sens tel qu'il peut être articulé lors de l'ouverture compréhensive qui détermine cet étant. Dans la mesure où le sens est la structure de l'ouverture compréhensive, *« seul le Dasein peut, en conséquence, être chargé de sens ou vide de sens »* (*Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein*, p. 151, trad. F. Vezin). Ce qui nous reconduit à la définition de la philosophie qui introduit et conclut *Sein und Zeit*, et qui met en lumière le lieu originel dans lequel s'enracine tout questionner philosophique et depuis lequel ce questionner même reçoit son sens. D'où le problème que cette définition enveloppe, auquel nous avons fait allusion et par lequel s'achève *Sein und Zeit*, en même temps où la position de ce problème donnerait lieu à la reprise de la recherche à nouveaux frais. Ainsi que l'exprime Heidegger : « Bien entendu, cette thèse ne doit pas non plus être prise comme un dogme, mais comme la formulation d'un problème fondamental encore "enveloppé" : l'ontologie se laisse-t-elle *ontologiquement* fonder, ou bien est-il besoin pour cela d'un fondement *ontique*, et *quel* étant doit-il assumer la fonction de fondation ? »[519]. La recherche qui s'est déployée en direction du fondement du phénomène rejoint son commencement, là où le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique est fixé, à savoir l'homme existant.

c. La persistance de la question du fondement ontique et son expression à travers l'interprétation de la leçon sur le temps

Et il est à remarquer que, dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger amorce sa lecture de la leçon sur le temps d'Aristote en opérant discrètement un

[519] *SZ*, p. 436 : « Freilich darf auch die These nicht als Dogma gelten, sondern als Formulierung des noch "eingehüllten" grundsätzlichen Problems : läßt sich die Ontologie *ontologisch* begründen oder bedarf sie auch hierzu eines *ontischen* Fundamentes, und *welches* Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen ? »

déplacement de la question qui concerne la relation entre le temps et le mouvement en tant que condition d'existence et de manifestation du temps, et qui serait formulée en termes de priorité ontologique du mouvement sur le temps suivant le lexique aristotélicien. Or Heidegger, ayant en vue la définition aristotélicienne, reformule le problème du statut du temps en envisageant celui-ci sous l'angle de son rapport au mobile. Il écrit :

> « La définition implique d'abord que le temps est quelque chose que nous rencontrons d'emblée à même le mouvement, c'est-à-dire en un se-mouvant en tant que mobile, οὔτε κίνησις οὔτε ἄνευ κινήσεως. Prenons un exemple simple : une baguette verticale se meut sur le tableau de gauche à droite. Nous pouvons également lui faire accomplir un mouvement de rotation en prenant l'extrémité inférieure comme pivot. Le temps est quelque chose du mouvement qui se montre à nous à même un mobile. Quand nous nous représentons que cette baguette se meut ou pivote sur elle-même, nous nous interrogeons : où est ici le temps s'il doit être à même le mouvement ? Ce n'est point cependant une propriété de cette baguette, rien de corporel, rien de lourd, rien de coloré, rien de résistant, rien qui appartienne à son étendue et à sa continuité (συνεχές) en tant que telles, aucune chose, aucun élément provenant de la multiplicité ponctuelle de la baguette, considérée alors comme une ligne. Mais Aristote ne dit précisément pas que le temps est quelque chose [*aliquid*] à même une *chose* mue comme telle, mais à même son *mouvement* »[520].

À l'exemple d'Aristote, Heidegger distingue le temps du mouvement, mais en interrogeant leur rapport il met l'accent sur le mobile qui génère le mouvement et le rend manifeste. Car ce

[520] *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 337 : « In der Definition liegt zunächst : Die Zeit ist etwas, was wir an der Bewegung vorfinden, d. h. an einem Sichbewegenden als Bewegtem, οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως. Nehmen wir ein einfaches Beispiel. Ein senkrechter Stab bewege sich auf der Tafel von links nach rechts. Wir können ihn sich auch in der Weise einer Drehung bewegen lassen, das untere Ende als Drehpunkt genommen. Die Zeit ist etwas an der Bewegung, das sich uns an einem Bewegten zeigt. Wenn wir uns vorstellen, dieser Stab bewege sich oder drehe sich, dann fragen wir : Wo ist hier die Zeit, wenn sie an der Bewegung sein soll ? Sie ist doch keine Eigenschaft dieses Stabes, nichts Körperliches, nichts Schweres, nichts Farbiges, nichts Hartes, nichts, was zu seiner Ausdehnung und Stetigkeit (συνεχές) als solcher gehört, nicht etwas, kein Stück aus der Punktmannigfaltigkeit des Stabes, wenn wir ihn als Linie denken. Aber Aristoteles sagt ja auch nicht, die Zeit sei etwas am bewegten *Ding* als solchem, sondern an seiner *Bewegung*. »

que nous voyons du mouvement à proprement parler, c'est la chose mue. Mais l'énumération des propriétés qui caractérisent la chose lui permet aussitôt de distinguer le temps de celle-ci. L'inventaire des propriétés rappellerait la distinction cartésienne entre qualités premières et secondes, si bien que ni l'extension spatiale ni la matérialité ne caractérisent le temps. La différence entre le temps et la chose ainsi établie, Heidegger entreprend l'examen du mouvement. Cependant, la mise en avant de la chose mue évoque le texte aristotélicien, si l'on se souvient qu'Aristote a introduit les rapports d'accompagnement par l'observation que « τὸ κινούμενον κινεῖται ἔκ τινος εἴς τι » (219a10). Et nous avons insisté sur la portée de cette observation, dans la mesure où l'antérieur et postérieur n'est identifiable que par référence au mû parcourant la grandeur et occupant à chaque fois un lieu comme le sien. De telle sorte que ce constat sert de prémisse à l'établissement des rapports d'accompagnement, d'autant plus qu'il est introduit par la conjonction de cause ἐπεί, qui porte également sur le deuxième constat que tout μέγεθος est continu, servant ainsi de deuxième prémisse.

Mais l'enjeu principal tient au fait que la φύσις, en tant que « un certain principe, à savoir une cause du fait d'être mû et d'être en repos pour ce à quoi elle appartient immédiatement par soi et non par accident »[521], ne saurait être appréhendée en dehors de l'étant qui possède en lui le principe de ses mouvements et changements et est nommé φύσει ὄν. Ainsi, la φύσις détermine l'étant composé d'une forme et d'une matière en le faisant exister en tant que condition de son devenir. Or le mouvement, comme processus de développement, est inséparable du mû, si bien que ce phénomène ne saurait être élucidé que par la désignation d'un tel étant qui, en se mouvant, le manifeste. J. Patočka met en relief le schéma qui régit l'exposé de la *Physique* : « Chaque mouvement part d'un porteur, il en est la détermination active-passive — en tout état de cause, quelque chose d'interne. Il n'y a aucun mouvement en soi, aucun mouvement constitutif des déterminations des choses (comme le mouvement en géométrie qui "génère" les figures supérieures). Ce moment est à la racine de l'idée de la φύσις. Il n'y a pas non plus de mouvement sans direction, pas de mouvement ayant un moteur, mais dépourvu de but, comme celui des atomes de Démocrite ; le mouvement est toujours déterminé par son point de départ et son but, ce vers quoi il tend. La direction du mouvement n'est pas déterminée d'abord de façon spatiale – ce n'est pas un simple paramètre géométrique dans l'espace homogène. La direction du mouvement n'est pas du tout une question originellement spatiale, au contraire, ce sont les dimensions et les directions spatiales qui sont données par le direction originelle du mouvement. Or, cette direction originelle va vers le haut, c'est une

[521] *Phys.*, II, 1, 192b21-23, trad. P. Pellegrin.

croissance, une progression du moins-être au plus-être. Cela est donné par le fait que le point de départ est la στέρησις, le point d'arrivée l'εἶδος. Le mouvement va du – vers le +, du non-être vers l'être, du vide vers le plein (le cas échéant, vers une plus grande plénitude). Cette direction originelle appartient au mouvement en tant que formation temporelle. L'alternance de la στέρησις et de l'εἶδος dans un substrat commun (en d'autres termes : le fait que le substrat parcourt une gamme continue allant de la στέρησις à l'εἶδος) est rendue possible par le fait que chaque mouvement se déploie dans le temps »[522].

J. Patočka nous offre une synopsis de la problématique aristotélicienne du mouvement en mettant en lumière le principe de la φύσις qui la sous-tend en tant que « détermination fondamentale » de l'étant qui devient. Ses observations sur la structure du mouvement défini par référence à son origine, désignée comme στέρησις, et sa fin, désignée comme εἶδος, font valoir le statut du mobile en tant que source du mouvement et corroborent notre analyse sur le lieu, dans la mesure où les coordonnées spatiales tirent leur sens des emplacements successifs du mobile auxquels il donne naissance et les habite en tant que son lieu propre. Ainsi qu'H. Bergson concluait son étude : « le lieu d'Aristote n'existe pas avant les corps, mais il naît des corps ou plutôt de l'ordre ou de la disposition de ceux-ci »[523]. Si l'immobilité du lieu ne se révèle qu'au moment où le mobile devient mû et l'abandonne, de même la manifestation du mouvement est conditionnée par le mobile qui se réalise quant à sa possibilité de se mouvoir conformément au principe qui détermine son existence. De sorte que la φύσις s'avère être principe et cause de l'étant composé d'une forme et d'une matière en tant qu'il se meut ou est en repos, et le détermine, en lui étant immanente, quant à son mode d'exister. Nous lisons, ainsi, l'expression d'Aristote, « ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ᾽ αὑτό », qui concerne précisément le rapport entre la φύσις et le φύσει ὄν. Aussi, P. Pellegrin traduit πρώτως par « immédiatement », en soulignant que « tout attribut par soi n'est pas immédiat »[524]. Et l'on se souvient de la remarque de V. Goldschmidt qui, dans le contexte des rapports

[522] J. Patočka, *Aristote, ses dévanciers, ses successeurs*, p. 209.

[523] H. Bergson, « L'idée de lieu chez Aristote », *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, p. 54.

[524] *Physique*, trad. P. Pellegrin, p. 116, note 6. P. Pellegrin recours à Simplicius qui fait la différence entre attributs par soi πρώτως et διὰ μέσου : « οὐ μέντοι πρώτῳ τῷ ἰσοσκελεῖ τὸ δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχειν ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ μέσου τοῦ τριγώνου » (267, 30-31).

d'accompagnement, rapproche πρῶτον de κυρίως en observant que ces deux adverbes réfèrent au sens fondamental du mot qu'ils déterminent. Or, le mot φύσις se dit de deux façons :

> « ἡ πρώτη ἑκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὑτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. »
> « la matière prochaine substrat de chacune des choses qui possèdent en elles-mêmes un principe de mouvement et de changement, mais, d'une autre façon, c'est la forme et la spécificité conforme à la raison d'être »[525].

De sorte que ce qui détermine l'étant nommé φύσει ὄν, en tant que son fondement, et qui permet de le définir, est ce qui lui appartient immédiatement et lui est immanent, pour autant qu'il fait naître en lui le mouvement qui conduit à son plein épanouissement. La cause du mouvement de cet étant, qui exprime son essence et qui se donne à voir une fois le mouvement achevé, c'est la φύσις comme forme et spécificité de cet étant. Est ainsi affirmée la soumission

---

[525] *Phys.*, II, 1, 193a29-31. Nous citons la première traduction d'A. Stevens (Vrin, Paris, 1999), étant plus conforme au texte ancien. Aussi, avec L. Couloubaritsis, elle annote : « D'après plusieurs passages situés surtout dans ses traités biologiques, nous comprenons l'expression "la forme et la spécificité conforme à la raison d'être de la chose" (ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον) comme explicitant la forme à partir, non pas de la définition (qui dit la spécificité), mais de la raison d'être. Celle-ci rend possible, dans le devenir, la manifestation phénoménale de l'étance en suivant un processus ordonné, tout comme le fait l'artisan qui possédant la spécificité et la *technè* qui lui correspond, la réalise dans une matière en suivant des mouvements ordonnés, en accord avec ce qui est à réaliser, à savoir la raison d'être. Tandis que la forme manifeste l'étance selon une fin, la spécificité qui la caractérise y est déjà présente avant sa manifestation, tant dans la cause extérieure qui la produit que sous la forme privative tout le long du processus. On pourrait donc comprendre ce passage dans le sens : la forme, c'est-à-dire la spécificité qui est conforme à l'ordonnance de l'étance », note 2, p. 99. Cette remarque qui relie la forme à la fin est justifiée dans le chapitre 2, 194a27-30, où A. définit la nature comme « fin et ce en vue de quoi » : « ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα (ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος, τοῦτο ⟨τὸ⟩ ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα) ». Dans sa deuxième traduction (Vrin, Paris, 2012), A. Stevens annote : « La nature est fin en tant qu'elle est le développement complet de la forme », note 1, p. 111. Ainsi, la φύσις, en tant que cause interne de l'épanouissement de l'étant, donne naissance à son changement qu'elle détermine conformément à sa fin, en se manifestant de la sorte dans la forme achevée de l'étant. C'est ce qu'exprime le mot φύσις rapporté au verbe actif φύω signifiant « naître » et « faire naître », si bien que la φύσις comme naissance (ὡς γένεσις) se dévoile être ὁδὸς εἰς φύσιν, dans le sens où « ce qui s'épanouit à partir de quelque chose vient vers quelque chose en tant qu'il s'épanouit » - τὸ φυόμενον ἐκ τινὸς εἰς τὶ ἔρχεται ᾗ φύεται (193b17, trad. L. Couloubaritsis, *La Physique d'Aristote*, Ousia, Bruxelles, p. 250). Or, ce vers quoi s'épanouit ce qui s'épanouit est la φύσις comme forme - ἡ ἄρα μορφὴ φύσις (193b18).

de la « matière qui gît » (ὑποκειμένη ὕλη) à la forme et la spécificité, mais en même temps on comprend que la φύσις est inséparable de la matière appréhendée comme substrat qui, avec la forme et la privation, constitue un des trois principes du devenir de l'étant qui devient (τὸ γιγνόμενον).

Si l'on tient compte des tenants et des aboutissants de l'analyse aristotélicienne du mouvement, en la situant dans le cadre théorique établi en vue de rendre possible la connaissance scientifique de la nature et qui conditionne l'intelligibilité de cette analyse, nous sommes en mesure d'évaluer la référence au mû dans le contexte des rapports d'accompagnement, en tant que le sujet qui donne corps au mouvement. Qu'il s'agisse d'un φύσει ὄν ou d'un étant technique (τὸ κατὰ τέχνην), auquel cas la cause du mouvement serait externe, n'est pas précisé, mais dans le présent contexte cette omission n'est pas gênante compte tenu de l'analogie qu'Aristote a opérée dans le livre II entre φύσις et τέχνη, dans la mesure où la τέχνη, bien qu'elle ne soit pas principe, est siège de la mobilité. Aristote résume cette analogie en la ramenant à la finalité comme la norme qui détermine aussi bien le mouvement naturel que la production technique :

> « ἔτι ἐν ὅσοις τέλος ἔστι τι, τούτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς. οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον, ἂν μή τι ἐμποδίζῃ. πράττεται δ᾽ἕνεκά του· καὶ πέφυκεν ἄρα ἕνεκά του. »
> « En outre, partout où il y a une fin, c'est en vue de cette fin que sont faites les étapes précédentes et suivantes. Donc chaque chose est par nature comme elle est faite, et est faite comme elle est par nature, si rien ne l'en empêche. Or, elle est faite en vue d'une fin, donc elle est par nature en vue de cette fin » (*Phys*., II, 8, 199a8-12).

En envisageant le mouvement du point de vue de sa fin, Aristote met en évidence la connivence profonde qui lie la φύσις et la τέχνη, mais qui plus est, cette mise en rapport, fondée sur la finalité qui détermine la production naturelle et la production technique, implique la communauté des principes d'après lesquels sont considérés l'étant naturel et l'étant technique qui se font jour à l'issu de ces processus. Or, les principes de l'ὕλη, de la στέρησις et de l'εἶδος rendent compte du devenir aussi bien de l'étant naturel que de l'étant technique, la différence résidant dans la modalité du devenir appréhendé comme épanouissement ou bien comme fabrication. La modalité du devenir est déterminée par la cause qui motive celui-ci, en

tant que cette cause est la nature ou l'homme, mais le devenir comme tel s'incarne dans le sujet (ἕκαστον) qui en s'épanouissant ou en étant produit le rend manifeste, si bien que le devenir se déploie en une succession d'étapes en vue de la réalisation de l'εἶδος qui définit le sujet quant à son essence et dont il est inséparable.

Nous relisons alors le texte sur les rapports d'accompagnement, en tant que ces rapports visent à la description des conditions de manifestation du temps qui déterminent les conditions de sa perception, étant donné que, pour que la perception ait lieu, quelque chose se manifeste, et non pas l'inverse. Nous avons insisté sur la dimension épistémique des rapports d'accompagnement et avons mis en relief le statut de modèle du mouvement local qui justifie la mise en place des rapports en fonction de cette espèce de mouvement. Mais pour qu'il y ait mouvement, il faut nécessairement que quelque chose se meuve. Or, si la manifestation du temps est conditionnée par la manifestation et la progression du mouvement, la manifestation du mouvement est conditionnée par la présence de la chose qui se meut. La présence du corps mobile est la condition *sine qua non* du mouvement dont il détermine la manifestation et par là même la description. Mais s'il en est ainsi, la manifestation du temps en tant que quelque chose du mouvement implique nécessairement la présence du corps mobile, et l'on revient de la sorte à la question discrète que Heidegger a posée au texte d'Aristote. Car la question de Heidegger porte précisément sur le statut du sujet du mouvement pris dans son rapport au temps, si l'on admet avec Aristote que le temps est déterminé quant à son existence par le mouvement en tant qu'attribut de celui-ci. Or, c'est cette question, selon nous, qui oriente la démarche heideggérienne de l'appropriation herméneutique de la philosophie ancienne, telle qu'elle s'effectue plus particulièrement à travers la lecture du texte d'Aristote.

En effet, lors de notre lecture du *Kriegnotsemester* de 1919, des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* de 1925 et de *Sein und Zeit* de 1927, nous avons tenté de retracer les étapes de l'appropriation herméneutique de la phénoménologie par Heidegger, en mettant en évidence que cette démarche s'était doublée de la réception critique de l'ontologie ancienne, de telle sorte que Heidegger a procédé à l'appropriation ontologique de la phénoménologie. Nous avons ainsi tenté de dégager le sol sur lequel est née la question du sens de l'être et de circonscrire le problème auquel Heidegger fait face et qui guide son enquête. La recherche qui s'étale de 1919 jusqu'au semestre d'été 1927 avec *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, telle que nous la mettons en relief, vise au dépassement de la scission primaire entre sujet et objet, dans la mesure où cette scission implique ou bien l'inintelligibilité de l'objet pour le sujet, ou bien l'acception de la souveraineté du sujet pour qui les objets existent en tant qu'il se les donne.

Or ce que la philosophie ancienne, telle qu'elle se réalise en particulier à travers le système conceptuel d'Aristote, ne connaît justement pas, c'est la séparation entre le sujet percevant et l'objet qu'il perçoit. Pour cette philosophie le problème de la souveraineté du sujet ne se pose pas. Que la philosophie aristotélicienne soit ignorante de la dualité sujet/objet s'exprime encore dans la communauté des principes selon lesquels Aristote considère aussi bien l'étant naturel que l'étant technique. De sorte que la conception de la communauté de structure découle de l'appréhension d'une continuité entre le vivant qu'est l'homme et les choses qu'il crée, pour autant que l'homme, par son mouvement créateur, se situe au principe de la τέχνη en donnant forme à la matière et en imitant ainsi la nature qui œuvre en lui et se manifeste dans son mode d'exister.

Chapitre VI : L'étant par nature (φύσει ὄν) vu sous le prisme de l'ambiguïté du sujet (ὑποκείμενον) — substrat matériel ou substance composée ?

§1. La substance (οὐσία) : un ὑποκείμενον déterminé ?

Pour comprendre la continuité qui caractérise le rapport de l'homme aux choses, il faut partir de la désignation φύσει ὄν, en tant qu'elle s'applique à tout étant composé d'une forme et d'une matière et dont la nature est cause de son mouvement. Or la φύσις caractérise aussi bien les étants animés que les étants inanimés que sont les éléments. En effet, les éléments, bien qu'ils ne soient pas automoteurs, se portent par nature vers leur lieu propre, dans lequel ils demeurent et lequel est déterminé par référence aux deux des six dimensions absolues de l'univers que sont le haut et le bas[526]. Si la nature est en même temps principe de mouvement et forme en tant que sa fin qui l'oriente, le corps naturel se porte vers son lieu propre comme vers l'accomplissement de sa forme. Selon les mots d'H. Bergson : « Aux différents éléments qui composent l'univers, Aristote a attribué un ordre fixe et défini, issu non du hasard mais de la nature même des choses. Cela étant, et puisque les éléments possèdent leur lieu propre dans le monde comme les parties dans l'animal, il faut que la terre se porte vers la région terrestre, l'air vers l'air, sans qu'aucune force les pousse ou les attire, par une sorte de désir intérieur. Ils tendent donc à leur lieu propre de même qu'à l'achèvement de leur forme, comme si les différentes régions du monde se distinguaient par des fonctions différentes, ainsi que par des qualités différentes. »[527]. Considéré alors sous l'angle de sa constitution matérielle, qui résulte de la composition des quatre éléments, le produit de la τέχνη participe à la nature qui détermine furtivement sa réalisation. Ainsi, le monde de la technique s'allie à la nature selon ce rapport de continuité qui se fonde lui-même dans le mouvement, qui caractérise la corporéité, et est exprimé en se servant des principes communs qui rendent compte de la structure de l'étant naturel et de l'étant technique.

---

[526] Au début du chapitre 4 de la leçon sur le lieu, A. résume ses propriétés en vue de sa définition et se réfère alors aux dimensions haut et bas désignant les lieux où se portent les corps naturels : « πρὸς δὲ τούτοις πάντα τόπον ἔχειν τόπον ἔχειν τὸ ἄνω καὶ κάτω, καὶ φέρεσθαι φύσει καὶ μένειν ἐν τοῖς οἰκείοις τόποις ἕκαστον τῶν σωμάτων, τοῦτο δὲ ποιεῖν ἢ ἄνω ἢ κάτω » (l. 211a3-5).

[527] H. Bergson, *op. cit.*, p. 21-22.

Cependant, en nous exprimant ainsi, nous sommes en train de transgresser l'interdit aristotélicien selon lequel, la matière qu'il faut prendre en considération dans une explication causale, c'est la matière prochaine, la matière la plus appropriée au composé. Ainsi que l'affirme Aristote, dans le chapitre 4 du livre H de la *Métaphysique*, en s'opposant aux physiciens présocratiques :

> « δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἴτια λέγειν. τίς ἡ ὕλη ; μὴ πῦρ ἢ γῆν ἀλλὰ τὴν ἴδιον. »
> « Il faut par ailleurs désigner les causes les plus proches. Qu'est-ce que la matière ? Non pas le feu ou la terre, mais la matière propre » (*Mét*., H, 4, 1044b1-3, trad. P.-M. Morel).

Ce chapitre 4 porte sur les causes qu'il faut prendre en considération dans l'explication des étants en devenir du monde sublunaire et se focalise notamment sur la fonction de la cause matérielle. Il ressort de cette analyse que la matière n'existe qu'en tant qu'informée, si bien qu'elle est assujettie à la forme suivant des degrés de détermination[528]. Comme P. Aubenque résume cette idée : « Les notions de matière et de forme sont essentiellement relatives, parce qu'elles ne désignent pas des éléments, mais des moments dans la pensée de l'être en mouvement : ce qui est matière par rapport à telle forme est soi-même forme par rapport à une matière plus primitive »[529]. Plus précisément, Aristote distingue entre deux niveaux d'explication fondée sur la matière : d'une part, le niveau d'une matière ayant fonction de principe commun d'explication, en tant qu'origine commune de l'ensemble des composés ; d'autre part, le niveau de la matière propre à chaque étant, dont la composition ultime est déterminée par ce en vue de quoi elle est matière. Ce qui différencie les deux niveaux, c'est le

[528] Nous citons le passage de référence, *Mét*., H, 4, 1044a15-25 : « Concernant la substance matérielle, il ne doit pas échapper que, même si toutes choses viennent d'un même composant premier ou bien des mêmes composants premiers, et même si la matière a fonction de principe pour les êtres en devenir, néanmoins il y en a une qui est appropriée à chacun. Par exemple : pour le phlègme, ce sont les composants sucrés ou gras ; pour la bile, les composants amers ou autres. Peut-être toutefois ces composants viennent-ils du même composant. Par ailleurs, il y a plusieurs matières pour la même chose quand l'une est matière de l'autre. Par exemple : le phlègme vient du gras et du sucré, si le gras vient du sucré, et il vient de bile, par réduction de la bile à sa matière première. La relation "ceci vient de cela", en effet, s'entend en deux sens : ou bien au sens où il y a progression, ou bien au sens où il y a réduction au principe. »

[529] P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1966, p. 480.

degré d'information de la matière conformément auquel celle-ci est prise comme cause de la constitution matérielle d'un composé donné. La matière propre correspond au degré d'information selon lequel celle-ci n'est plus assujettie à d'autres *trans*-formations, c'est-à-dire à d'autres modifications de forme, de sorte que l'unité du composé en question est conservée. Mais aussi, la distinction entre deux niveaux d'explication par la matière, ainsi que la priorité qu'Aristote accorde à la matière propre pour expliquer l'étant en devenir, lui permettent de conserver la notion de pluralité et d'hétérogénéité des étants contre leur réduction à une matière homogène, indifférenciée. Et c'est peut-être parce qu'Aristote s'oppose à une telle réduction, en même temps où il envisage la matière en tant que principe commun des étants en devenir (ἡ αὐτὴ ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γιγνομένοις, l. 1044a17), qu'il caractérise la matière comme substance matérielle (ὑλικὴ οὐσία, l. 1044a15).

Mais l'οὐσία[530] est identifiée conformément à deux propriétés dont l'une seulement définit la matière. De sorte que le terme οὐσία référé à la matière est révélateur d'un paradoxe. D'une part, est désigné comme οὐσία ce qui subsiste par soi, ce qui jouit d'une existence autonome, autrement dit séparée et déterminée. La « séparation » de l'οὐσία est soulignée dans le chapitre 1 du livre Z de la *Métaphysique* :

« τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη. »

[530] Le mot οὐσία est porteur d'une première équivoque. Il peut désigner aussi bien ce qui fait qu'une chose est telle qu'elle est que la chose comme telle. La traduction latine par *essentia* renvoie au premier sens, tandis que la traduction par *substantia* au second sens. Le terme *substantia* a été introduit par Sénèque, le terme *essentia* s'est imposé avec l'œuvre de Saint Augustin. À propos de la substitution du terme de *substantia* par celui d'*essentia*, J. F. Courtine, en se reportant au *De Trinitate*, V, 2, 3, commente : « Il s'agirait donc d'un terme récemment forgé pour répondre littéralement (*hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia*) au grec *ousia* ; assurément le vocable *essentia* est destiné, de par sa formation même, à "traduire" *ousia*, mais lui-même ne peut apparaître comme tel qu'à partir d'une nouvelle compréhension de l'être différente de celle qui était directrice (*esse* au sens d'"avoir corps", "avoir substance"). Autrement dit encore, *essentia* ne peut s'imposer comme "traduction" d'*ousia* qu'à partir du moment où ce dernier terme est lui-même résolument interprété à partir du verbe *einai*, réinterprété dans l'horizon du néoplatonisme porphyrien. Saint Augustin est parfaitement explicite quant au sens de cette dérivation, sur laquelle il revient à maintes reprises. […] L'essence doit s'entendre d'abord *ab esse*, ou mieux *ab eo quod est esse* — à partir de ce que dit le verbe être, où l'acte d'être », *Vocabulaire européen des philosophies*, dir. B. Cassin, Seuil/ Le Robert, Paris, p. 412. Nous traduisons par défaut οὐσία par « substance » ou bien nous conservons le mot grec, dans la mesure où nous tenons compte de l'équivoque aristotélicienne et que nous souhaitons éviter de nous aligner sur l'une des deux interprétations reçues de la tradition latine en excluant l'autre.

« En effet, d'une part, aucune des autres catégories n'existe à l'état séparé, mais seulement la Substance » (*Mét*. Z, 1, 1028a33-34, trad. J. Tricot).

La « séparation » de l'οὐσία implique qu'elle existe comme quelque chose de déterminé. Le lien entre séparation et existence déterminée est mis en évidence dans le chapitre 3 du livre Z. Ces deux caractères de l'οὐσία constituent, précisément, la raison pour laquelle Aristote refuse d'attribuer à la matière le statut de substance :

« ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην· ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσία, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης. »
« À considérer la question sous cet aspect, il résulte donc logiquement que la matière est substance. Pourtant cela est impossible, car la substance paraît bien avoir surtout pour caractère d'être séparable et d'être une chose individuelle. D'après cela, la forme et le composé de la matière et de la forme sembleraient être substance bien plutôt que la matière » (*Mét*., Z, 3, 1029a26-30).

D'autre part, l'οὐσία n'est prédicat d'aucune autre chose, mais elle est le sujet permanent de la prédication, assumant ainsi la fonction d'ὑποκείμενον. Aristote caractérise l'οὐσία comme ὑποκείμενον dans le chapitre 1 du livre Z, compte tenu de sa permanence au fondement de son existence déterminée :

« διὸ κἂν ἀπορήσειέ τις πότερον τὸ βαδίζειν καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ καθῆσθαι ἕκαστον αὐτῶν ὂν σημαίνει, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁτουοῦν τῶν τοιούτων· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ᾽ αὑτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας, ἀλλὰ μᾶλλον, εἴπερ, τὸ βαδίζον τῶν ὄντων καὶ τὸ καθήμενον καὶ τὸ ὑγιαῖνον. ταῦτα δὲ μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἔστι τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον (τοῦτο δ᾽ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ᾽ ἕκαστον), ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ· τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ τὸ καθήμενον οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται. »
« Aussi pourrait-on même se demander si le *se promener*, le *se bien porter*, le *être assis*, sont des êtres ou ne sont pas des êtres ; et de même dans n'importe quel autre cas analogue : car aucun de ces états n'a par lui-même naturellement une existence propre, ni ne peut être séparé de la Substance, mais, s'il y a là quelque

être, c'est bien plutôt ce qui se promène qui est un être, ce qui est assis, ce qui se porte bien. Et ces dernières choses apparaissent davantage des êtres, parce qu'il y a sous chacune d'elles, un sujet réel et déterminé : ce sujet, c'est la Substance et l'individu, qui est bien ce qui se manifeste dans une telle catégorie, car le bon et l'assis ne sont jamais dits sans lui » (*Mét*., Z, 1, 1028a20-29).

Ce caractère de l'οὐσία en tant qu'ὑποκείμενον résulte de son autonomie, dans la mesure où ce qui est prédiqué d'elle n'a pas d'existence séparée. Pourtant, en nous reportant au livre II de la *Physique*, nous avons vu que la matière était caractérisée comme ὑποκείμενον en tant que le substrat permanent et perceptible du changement structuré par la forme dont le surgissement marque la fin de celui-ci. Et dans le chapitre 3 du livre Z, Aristote nous met en garde contre une identification de l'οὐσία à la matière comprise comme ὑποκείμενον, étant donné que la matière, contrairement à ce que croyaient les physiologues, ne subsiste pas par soi, elle est inséparable d'avec la forme qui détermine sa manière d'exister. Ce qui est réaffirmé par l'analyse du chapitre 4 du livre H où Aristote distingue entre deux niveaux d'explication par la matière, de sorte que la matière apparaît encore ici comme l'ὑποκείμενον de la forme. D'où le paradoxe que la matière est caractérisée comme οὐσία, dans le chapitre 4 du livre H, selon l'un des deux critères conformément auxquels un quelque chose l'est. Mais nous avons indiqué que le deuxième critère, c'est-à-dire le fait d'être le sujet sur lequel viennent se greffer les accidents, résulte du premier, de l'existence séparée en tant que complétude de la chose. Car la prédication suppose l'existence d'un fonds permanent, lequel, en se distinguant des prédicats, rend la prédication possible. De sorte que la caractérisation de ce qui est οὐσία séparée comme ὑποκείμενον découle de sa complétude, tandis que la caractérisation de la matière comme ὑποκείμενον exprime sa dépendance à l'égard de sa détermination formelle. La distinction entre deux types d'ὑποκείμενον est opérée dans le chapitre 7 du livre Θ de la *Métaphysique* :

« εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον ὃ μηκέτι κατ' ἄλλο λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη· οἷον εἰ ἡ γῆ ἀερίνη, ὁ δ' ἀὴρ μὴ πῦρ ἀλλὰ πύρινος, τὸ πῦρ ὕλη πρώτη <u>οὐ τόδε τι οὖσα</u>. τούτῳ γὰρ διαφέρει <u>τὸ καθ' οὗ καὶ τὸ ὑποκείμενον</u>, τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι· οἷον τοῖς πάθεσι τὸ ὑποκείμενον ἄνθρωπος καὶ σῶμα καὶ ψυχή, πάθος δὲ τὸ μουσικὸν καὶ λευκόν (λέγεται δὲ τῆς μουσικῆς ἐγγενομένης ἐκεῖνο οὐ μουσικὴ ἀλλὰ μουσικόν, καὶ οὐ λευκότης ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ λευκόν, οὐδὲ βάδισις ἢ κίνησις ἀλλὰ βαδίζον ἢ κινούμενον, ὡς τὸ ἐκείνινον)· — ὅσα μὲν οὖν οὕτω, τὸ ἔσχατον οὐσία· ὅσα

δὲ μὴ οὕτως ἀλλ' εἶδος τι καὶ τόδε τι τὸ κατηγορούμενον, τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὑλική. »

« Et s'il y a quelque chose de premier qu'on ne puisse plus affirmer d'une autre chose comme étant *de cela*, cette chose sera la matière première. Par exemple, si la terre est d'air et si l'air n'est pas *feu*, mais *de feu*, le feu sera la matière première, et non une chose déterminée et une substance. Les sujets ou substrats diffèrent les uns des autres par le fait qu'ils sont ou ne sont pas des êtres déterminés ; ainsi, le sujet des accidents est, par exemple, un homme, c'est-à-dire un corps et une âme, tandis que l'accident, c'est le musicien et le blanc. Lorsque la musique vient à se trouver, à titre d'accident, en ce sujet déterminé, on ne dit pas qu'il est *musique*, mais *musicien* ; et on ne dit pas que l'homme est *blancheur*, mais *blanc*, ni qu'il est *marche* ou *mouvement*, mais qu'il est *en marche* ou *en mouvement*, comme on dit *de cela*. Dans ces cas, le sujet dernier est une substance ; mais quand il n'en est pas ainsi et que le prédicat est lui-même une forme ou un sujet déterminé, le sujet ultime est matière et substance matérielle » (*Mét.*, Θ, 7, 1049a24-36, nous soulignons)[531].

[531] Nous citons la traduction de J. Tricot qui suit les corrections et le commentaire de Ross. 1) À propos de « οὐ τόδε τι οὖσα » : « The substratum of a *πάθος* is a "this" or substance ; the substratum of a substance is matter. An opposition is therefore wanted between *ὕλη* and *τόδε τι* or *οὐσία*, and we should read *οὐ τόδε τι οὖσα* or *οὐ τόδε τι καὶ οὐσία*. » Tricot traduit « οὐ τόδε τι καὶ οὐσία », mais à nos yeux l'identité de οὖσα et de οὐσία ne va pas de soi, dans la mesure où οὖσα est participe féminin apposé à ὕλη et on aurait la traduction « le feu sera la matière première *qui n'est pas un ceci* », qui est la traduction de Duminil-Jaulin. Le τόδε τι est bien pris pour ὑποκείμενον, mais nous pensons que la construction de la proposition « ὅσα μὲν οὖν *οὕτω*, τὸ ἔσχατον οὐσία » ne nous permet pas de prendre le τόδε τι et l'οὐσία comme des termes immédiatement interchangeables. En effet, si l'on analyse *οὕτω* nous comprenons : « ὅσα μὲν οὖν *ἐστι τόδε τι, οἷον ἄνθρωπος,* τὸ ἔσχατον οὐσία ». En analysant ainsi, nous comprenons que l'οὐσία est identifiée comme τόδε τι mais, plus précisément, en tant que le substrat qui persiste à travers les changements qui affectent le τόδε τι qui est, selon l'exemple d'A., οὐσία συγκειμένη. Nous comprenons alors que l'attribut ἔσχατον se réfère à la permanence du substrat désigné comme οὐσία. La difficulté réside dans l'omission de détermination adjectivale ou adverbiale pour le mot οὐσία, contrairement à l'ὕλη explicitement comprise comme οὐσία ὑλική. 2) À propos de « καθ' οὗ », où Ross suit Apelt : « Alexander who reads *καθόλου*, has no reasonable explanation to give of it, and Bz. says "τὸ καθόλου cur h. l. comparetur cum substrato, equidem non intelligo". With *καθ' οὗ* we get a good sens — "the subject or substratum (*καί* explicative) differs in different cases by being or not being a this". For *διαφέρει* in this sens with a singular subject cf. Δ, 1016a14, *Meteor*. 341b24. *καθόλου* was probably introduced by a copyist who thought that "the subject and the substratum differ" must mean that they differ from one another (which would be absurd). But A. would almost certainly have expressed that by *διαφέρει τοῦ ὑποκειμένου*. […] What precedes *καὶ τὸ*

L'exemple de l'homme concret — entité déterminée, composée d'une forme, l'âme, et d'une matière, le corps, désignée comme τόδε τι et considérée comme ὑποκείμενον sur lequel se greffent les accidents (πάθος) tels que la musique, la blancheur, le mouvement —, indique que l'ὑποκείμενον ne doit pas être compris selon le sens de sujet logique de la prédication propositionnelle. L'ὑποκείμενον n'a pas uniquement une valeur logique, mais cette valeur est déterminée par référence au statut ontologique du terme. Autrement dit, le sens de la prédication propositionnelle réside dans l'existant en tant qu'il est affecté[532].

ὑποκείμενον, then, must be a synonyme of *τὸ ὑποκείμενον*, and *τὸ καθ' οὗ* is exactly what we want », *Metaphysics*, V. II, p. 256-257.

[532] Nous touchons au problème de l'ambiguïté du terme d'ὑποκείμενον, si l'on doit l'entendre comme sujet logique de prédication ou si le terme renvoie au sujet réel des accidents. Aussi, les exemples d'A., non seulement ici, mais également dans le livre Z et même dans les *Catégories*, sont des exemples des substances composées. De sorte que l'emploi de ce terme implique la référence au concret matériel. Pour mettre en évidence ce problème, il serait instructif de se reporter à la définition de la substance dans les *Categories*, 5, 2a11-14 : « Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος ». P. Pellegrin traduit : « La substance est ce qui se dit proprement, premièrement et avant tout ; ce qui à la fois ne se dit pas d'un certain sujet et n'est pas dans un certain sujet ; par exemple tel homme ou tel cheval ». Et il signale la portée ontologique de la thèse de la priorité de la substance première : « Dans notre interprétation, la phrase veut dire que tout ce qui est dit signifie quelque chose parce que le discours se réfère toujours en fin de compte à une réalité ultime, qui est la substance. De cette façon, les deux critères négatifs qui définissent la substance (elle "n'est dite d'aucun sujet" et "ne se trouve en aucun sujet") se trouvent expliqués et justifiés. Cette interprétation a aussi l'avantage de réduire la tension — ou l'incompatibilité — que de nombreux interprètes ont voulu voir entre les *Catégories* et la *Métaphysique*. De fait, si l'on adopte les traductions courantes, il est difficile d'échapper au sentiment qu'avec cette phrase, A. souligne de façon emphatique […] que cet emploi du mot *ousia* est le seul véritablement légitime, ce qui revient à une thèse ontologique forte », p. 220. Pourtant, E. Balibar, B. Cassin et A. de Libera traduisent tout autrement : « Est essence, quand on le dit au sens le plus propre, premier et principal, celle [ou ce] qu'on ne dit pas d'un sujet et qui n'est pas non plus dans un sujet, comme l'homme en question ou le cheval en question ». Toute traduction est inévitablement interprétation. Comme ils remarquent : « On traduit *ousia*, contrairement à l'usage reçu, par "essence", pour indiquer qu'il s'agit ici de déterminer ce qui est, et non par "substance" qui biaiserait en faveur de la physique — substance/accidents — la conjonction de la logique et de la physique. […] L'essence est deux fois *hupokeimenon* en tant qu'elle n'est ni prédicat […] ni accident. On est bel et bien devant le nouage grossier d'une juxtaposition, effectuée à la faveur du mot *hupokeimenon* qui assied doublement et simultanément la prééminence de l'essence dans la physique et dans la logique », *Vocabulaire européen*…, p. 1234. Nous voyons alors la tension, mais nous pensons qu'il faut tenir compte des exemples qu'A. donne et qui concrétisent ses propos. Et l'on peut penser, suivant l'indication de P. Pellegrin, que lorsqu'A. opère la distinction entre substance première (ἡ

§2. L'ὑποκείμενον discursif et son ancrage dans l'existant : λόγος, φαντασία, αἴσθησις

*a. La valeur existentielle et la valeur logique de l'*ὑποκείμενον

Aristote ne thématise pas les sens de l'ὑποκείμενον, mais Bonitz relève trois sens principaux de ce mot, qu'il relie :

> « In hoc Aristotelico usu voce *ὑποκεῖσθαι*, *ὑποκείμενον* tria potissimum genera distingui possunt, siquidem *τὸ ὑποκείμενον* vel est *ἡ ὕλη* quae determinatur per formam, vel *ἡ οὐσία* cui inhaerent *πάθη*, *συμβεβηκότα*, vel subjectum logicum cui tribuuntur praedicata ; sed quoniam *ὕλη* et ipsa ad notionem *οὐσίας* refertur (cf *οὐσία* p 545a27, *ὕλη* p 786a43), primum genus ab altero, et quoniam *εἶναι* (*ὑπάρχειν*) et *λεγέσθαι* (*κατηγορεῖσθαι*) arte inter se cohaerent, alterum genus a tertio non ubique certis finibus est distinctum »[533].

Nous pouvons ainsi considérer l'ὑποκείμενον : a) comme la matière indéterminée par rapport à la forme qui la détermine ; b) comme l'οὐσία déterminée par rapport aux accidents qui l'affectent ; c) comme le sujet logique de la prédication propositionnelle. Le premier et deuxième sens correspondent précisément à la distinction opérée dans Θ, 7. Ainsi, la matière est un substrat réel susceptible de détermination, tandis que l'οὐσία, composée d'une forme et d'une matière et identifiée comme τόδε τι, est un substrat réel déterminé. Selon ce deuxième sens, l'ὑποκείμενον désigne l'individu concret qui a subi une transformation sous l'effet du πάθος, terme qui désigne une altération physique. Et Bonitz relie la valeur d'existence et la valeur logique du terme, étant donné la cohésion entre εἶναι et λέγεσθαι qui ne permet pas de tracer une ligne de démarcation qui séparerait les deux sphères. Mais, précisément, cette cohésion implique que le dire ne peut être considéré de façon autonome et qu'il requiert un référent auquel il renvoie et dont il se distingue. Le renvoi à un référent extérieur détermine le statut signifiant du mot, si bien que le signifiant est lié au signifié selon un rapport de

---

κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη) et substance*s* secondes, au pluriel, (δεύτεραι δὲ οὐσίαι), exprime la différence ou la complémentarité entre un fait d'être et son effet exprimé par le langage.

[533] H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, G. Reimeri, Berolini, 1870, p. 798.

réciprocité. Les conditions logiques de la signification résident dans l'identité de ce à quoi le mot renvoie et qui fournit le sol dans lequel s'ancre le sens du mot[534].

Avec l'exemple du « bouc-cerf » on est aux limites de l'autonomisation du mot. L'absence du signifié n'annule pas le rôle de renvoi du mot, mais celui-ci renvoie alors à lui-même et possède uniquement une valeur propositionnelle. Le principe de non-contradiction assume alors une double fonction. Du point de vue du signifiant, il est principe d'identité qui énonce indifféremment une présence ou une absence. Du point de vue du signifié, il est principe d'identité qui énonce une existence. C'est dans la liaison des deux fonctions que réside la valeur proprement « onto-logique » du principe de non-contradiction. Et c'est dans la mesure où le sens du signifiant repose sur l'identité du signifié en tant qu'extérieur au signifiant que le principe conduit à l'être.

Dans l'*Introduction à la métaphysique*, Heidegger examine le principe de non-contradiction, et discerne dans sa double fonction les conditions de possibilité de la « discession » (*Auseinandertreten*) entre être et dire, qui s'est produite à travers l'évolution de la philosophie occidentale :

> « Or le *logos*, φάσις, le dict au sens de la proposition, décide de l'être de l'étant si originairement que, chaque fois qu'un dict se dresse *contre* un autre, c'est-à-

[534] Les considérations qui suivent partent de l'analyse de B. Cassin sur le livre Γ de la *Métaphysique*, *La décision du sens*, p. 58-59 : « Pour conclure, faisons la topologie du paysage aristotélicien créé par la seule exigence de signification. Au centre, prenant toute la place, le lieu de l'équivalence ou de la réciprocité entre sens et essence (signifier quelque chose = signifier une seule chose = signifier l'essence de ce que le mot nomme) ; en ce lieu, le principe de non-contradiction fonctionne, selon la description heideggérienne, et comme principe logique et comme principe ontologique : comme principe onto-logique. C'est le lieu de la philosophie aristotélicienne, qui a pour paradigme à la fois l'homme et "homme" ; c'est sans doute le lieu de la philosophie tout court, comme métaphysique occidentale, lieu que regagnent les sophistes, avec leurs insuffisances, quand ils sont convaincus de philosophie. Délimitant ce centre, et donc, comme toute limite, nécessaire au territoire, le lieu du sens sans essence, que nos contemporains nomment sens sans référence. On est dans le domaine du signifier quelque chose tout court, du suspens créé par l'exigence de la signification et la radicalité de la réfutation transcendantale : le paradigme en est le "bouc-cerf", pur effet de la définition aristotélicienne du sens. Le principe de non-contradiction y règne seulement comme principe d'identité du sens, si bien qu'on peut encore y raconter à soi-même et aux autres des histoires de bouc-cerf, et des histoires de fleuve. Mais ce sont là des mots, des fictions sans attache dans le réel ; et la ligne sur laquelle cette sophistique se trouve assignée à résidence devient progressivement l'espace de la rhétorique, qui prend le masque de la politique tout comme la sophistique prenait celui de la philosophie. On l'y trouvera sept siècles plus tard, avec la seconde sophistique, à l'aube du roman. »

dire lorsqu'il y a une contra-diction, ἀντίφασις, ce qui se contredit ne peut pas *être*. Inversement, ce qui ne se contredit pas est au moins pouvant-être. Le vieux débat, où l'on demande si le principe de contradiction a chez Aristote une signification "ontologique" ou "logique", est mal engagé, parce qu'il n'y a pour Aristote ni "ontologie" ni "logique". L'une comme l'autre ne prennent naissance que sur le terrain de la philosophie aristotélicienne. Le principe de contradiction a bien plutôt une signification "ontologique" parce qu'il est une loi fondamentale du *logos*, un principe "logique" »[535].

Ainsi, Heidegger relève la tension à l'état latent, qui sous-tend la philosophie aristotélicienne et dont « le principe le plus ferme de tous » (βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν, Γ, 3, 1005b12) est porteur. Car la fonction du principe de non-contradiction en tant que principe d'identité suppose la distinction, si non la séparation, entre signifiant et signifié, laquelle comporte le risque d'autonomisation du discours, de sorte qu'il revient à lui de décider de l'être.

Mais en thématisant le principe, Aristote entend, précisément, répondre aux sophistes pour qui le discours se substituait à l'être[536]. Or pour Aristote, le mot exprime le fait d'être, pour autant que la signification est ce qui est visé par le mot comme signe qui renvoie hors de lui, à quelque chose dont il tire son sens. Aristote s'oppose à la chosification du λέγειν, quand il reconnaît son pouvoir de « signifier quelque chose » (σημαίνειν γέ τι, Γ, 4, 1006a21), et de « signifier une chose unique » (τὸ ἓν σημαίνειν, 1006a32), pour autant que le λέγειν l'identifie sans s'identifier à lui.

---

[535] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (1935) M. Niemeyer, 1952, p. 143, trad. G. Kahn, Gallimard, Paris, 1967, p. 191 : « Der Logos, φάσις, Spruch im Sinne der Aussage, entscheidet aber so ursprünglich über das Sein des Seienden, daß jedesmal dann, wenn ein Spruch *gegen* den anderen steht, wenn ein Wider-spruch, ἀντίφασις, besteht, das Widersprechende nicht *sein* kann. Umgekehrt ist das, was sich nicht widerspricht, zum mindesten seinsmöglich. Die alte Streitfrage, ob der Satz vom Widerspruch bei *Aristoteles* eine "ontologische" oder eine "logische" Bedeutung habe, ist falsch gestellt, weil es für *Aristoteles* weder "Ontologie" noch "Logik" gibt. Beides entsteht erst auf dem Boden der aristotelischen Philosophie. Der Satz vom Widerspruch hat vielmehr "ontologische" Bedeutung, weil er ein Grundgesetz des Logos, ein "logischer" Satz ist. »

[536] Nous renvoyons à l'analyse de P. Aubenque dans *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 100-106, qui écrit précisément : « C'est cette absence de distance entre le mot et l'être qui justifie seule les paradoxes par lesquels Antisthène, probablement disciple de Gorgias, tirera, "non sans quelque opportunité" (*Mét.*, H, 3, 1043b25), les conséquences extrêmes de la position sophistique », p. 100.

Il est néanmoins vrai que la propriété du discours de « signifier » recèle son caractère oxymorique. Le verbe σημαίνειν signifie, d'une part, « marquer d'un signe ; se montrer en forme de signe », d'autre part, « faire savoir ; faire comprendre ; expliquer ; révéler ». Le discours désigne une chose, au sens où il en signale l'existence, mais peut aussi l'inventer à travers la construction des mots. De sorte que les catégories du langage déterminent le découpage du réel plutôt que d'être déterminées par lui en le reflétant. Mais Aristote met en exergue la signification à titre de désignation, si bien que ce qui est visé par le mot, c'est la chose même.

Heidegger dans l'*Introduction à la métaphysique*, aussi bien que dans *Sein und Zeit* auquel il se réfère lors de son cours, reconnaît qu'Aristote attribue au discours la fonction désignatrice, dans la mesure où le λέγειν est compris comme ἀποφαίνεσθαι. Dans le cadre de son examen du fragment 93 d'Héraclite, il dit[537] :

> « On peut poser ici une question simple : "Comment le mot λέγειν, recueillir, peut-il avoir reçu le sens de "rendre manifeste" (déceler), par opposition à celer, si ce n'est en raison de sa relation essentielle au λόγος compris comme φύσις ?" La perdominance qui se montre en s'épanouissant est la non-latence. En vertu de cette relation, λέγειν signifie : pro-duire le non-latent comme tel, pro-duire l'étant en sa non-latence. Ainsi le λόγος a le caractère du δηλοῦν, du manifester, non

[537] Nous citons le fragment 93 d'Héraclite : « ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. » Heidegger traduit : « "Der Herrscher, dessen Wahrsagung zu Delphi geschieht, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, er sammelt weder, noch verbirgt er, ἀλλὰ σημαίνει, sondern er gibt Winke." Sammeln steht hier im Gegensatz zum Verbergen. Sammeln ist hier ent-bergen, offenbarmachen », *Einführung in die Metaphysik*, p. 130 et p. 175 de la traduction. En opposant le λέγει au κρύπτει, Heidegger comprend le λέγει comme dévoilement, pour autant que dans le λόγος l'étant est recueilli et est amené à l'ouvert de son être. Ainsi, le σημαίνει est compris comme un « donner à voir ». Comme il le dit dans le texte ultérieur « Vom Wesen und Begriff der *Φύσις* » (1939) : « *Οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει : λέγειν* ist hier Gegenwort zu *κρύπτειν*, verbergen, weshalb wir es übersetzen müssen mit entbergen, d. h. offenbar machen ; das Orakel *ent*birgt nicht geradezu, noch verbirgt es einfachhin, sondern zeigt an, das will sagen : es entbirgt, indem es verbirgt, und verbirgt, indem es entbirgt. », in : *Wegmarken*, *GA* 9, éd. F.-W. v. Herrmann, Francfort : Klostermann, 1976, p. 279. Pour la traduction, cf. *Questions I et II*, trad. F. Fédier, Gallimard, Paris, 1968, p. 545. Pour une analyse plus approfondie sur la lecture heideggérienne d'Héraclite, nous nous permettons de renvoyer à notre étude : « Héraclite par Heidegger : le *logos* comme recueillement de la *physis* », in : *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 45, 1/ 2019, p. 197-226.

seulement chez Héraclite, mais chez Platon encore. Aristote caractérise le λέγειν du λόγος comme ἀποφαίνεσθαι, amener-à-se-montrer (cf. *Sein und Zeit* §7 et §44). Cette façon de caractériser le λέγειν comme déceler et manifester, témoigne d'autant plus fortement en faveur du caractère originaire de cette détermination que le déclin de la détermination du λόγος — lequel déclin rend la logique possible — commence précisément déjà chez Platon et Aristote. Depuis lors, c'est-à-dire depuis deux milllénaires, ces relations entre λόγος, ἀλήθεια, φύσις, νοεῖν et ἰδέα demeurent dans l'inintelligible, cachées et couvertes »[538].

En revenant au sens originel du λέγειν rendu par « recueillir »/*« sammeln »*, Heidegger met en relief la souche présocratique sur laquelle se greffe la compréhension aristotélicienne du λέγειν comme ἀποφαίνεσθαι. C'est parce que le λέγειν est originairement « recollection » de l'étant, qui se manifeste en s'épanouissant et est, alors, rencontré et accueilli, que le λόγος comme ἀπόφανσις peut être vrai ou faux. Autrement dit, la vérité judicative se fonde dans la fonction originelle du λόγος comme un « faire-voir » et ne la précède pas. Dans l'ἀποφαίνεσθαι l'étant se donne à voir tel qu'il est en soi-même, si bien que le λέγειν, au moyen de la signification, est premièrement désignation. Or l'ancrage du sens du discours dans la chose, suppose l'attribution de la primauté à la chose, que le discours, en la nommant, fait voir et n'invente pas. En revanche, la subordination de la chose au discours implique non seulement sa réduction au dire, mais aussi l'enfermement de l'homme dans la sphère de son propre discours. Aristote refuse cet enfermement. Heidegger écrit dans *Sein und Zeit* :

---

[538] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 130 et p. 175 de la traduction : « Hier darf wohl die einfache Frage gestellt werden : Woher kann das Wort λέγειν, sammeln, die Bedeutung von offenbarmachen (entbergen) im Gegensatz zu verbergen bekommen haben, wenn nicht aufgrund seines Wesensbezuges zum λόγος im Sinne der φύσις ? Das aufgehend sich zeigende Walten ist die Unverborgenheit. Gemäß diesem Bezug bedeutet λέγειν : das Unverborgene als ein solches, das Seiende in seiner Unverborgenheit her-stellen. So hat der λόγος nicht nur bei *Heraklit*, sondern noch bei *Platon* den Charakter des δηλοῦν, des Offenbarmachens. *Aristoteles* kennzeichnet das λέγειν des λόγος als ἀποφαίνεσθαι, zum-sich-zeigen-bringen (vgl. *Sein und Zeit* §7 und §44). Diese Kennzeichnung des λέγειν als entbergen und offenbarmachen zeugt umso stärker für die Ursprünglichkeit dieser Bestimmung, als gerade bei *Platon* und *Aristoteles* schon der Verfall der Bestimmung des λόγος einsetzt, wodurch die Logik möglich wird. Seitdem, und d. h. seit zwei Jahrtausenden, sind diese Bezüge zwischen λόγος, ἀλήθεια, φύσις, νοεῖν und ἰδέα im Unverständlichen versteckt und verdeckt. »

« Dans son accomplissement concret, le parler (faire-voir) a le caractère d'un parler au sens d'un ébruitement vocal en mots. Le λόγος est φωνή, plus précisément φωνὴ μετὰ φαντασίας — ébruitement vocal où à chaque fois quelque chose est aperçu. Et c'est seulement *parce que* la fonction du λόγος comme ἀπόφανσις réside dans le faire-voir qui met en lumière quelque chose que le λόγος peut avoir la forme structurelle de la σύνθεσις. Synthèse ne veut pas dire ici le fait de lier des représentations, c'est-à-dire de manier des événements psychiques dont la liaison soulèverait alors le "problème" de savoir comment, en tant qu'internes, ils peuvent s'accorder avec l'extériorité du physique. Le συν a ici une signification purement apophantique et veut dire : faire voir quelque chose dans son *être-ensemble* avec quelque chose, quelque chose *comme* quelque chose »[539].

Suivant Aristote, pour qui le λόγος se manifeste dans le parler, lequel caractérise l'homme en tant que créateur de parlers multiples, Heidegger ramène le λόγος à la voix dont l'articulation par la langue rend possible cet acte[540]. La voix donne naissance au λέγειν et matérialise le λόγος dont le sens se fonde dans ce que la φαντασία rend présent.

---

[539] M. Heidegger, *SZ*, §7, p. 32-33 : « Im konkreten Vollzug hat das Reden (Sehenlassen) den Charakter des Sprechens, der stimmlichen Verlautbarung in Worten. Der λόγος ist φωνή und zwar φωνὴ μετὰ φαντασίας — stimmliche Verlautbarung, in der je etwas gesichtet ist. Und nur *weil* die Funktion des λόγος als ἀπόφανσις im aufweisenden Sehenlassen von etwas liegt, kann der λόγος die Strukturform der σύνθεσις haben. Synthesis sagt hier nicht Verbinden und Verknüpfen von Vorstellungen, Hantieren mit psychischen Vorkommnissen bezüglich welcher Verbindungen dann das "Problem" entstehen soll, wie sie als Inneres mit dem Physischen draußen übereinstimmen. Das συν hat hier rein apophantische Bedeutung und besagt : etwas in seinem *Beisammen* mit etwas, etwas *als* etwas sehen lassen. »

[540] Le texte de référence se trouve dans la *Génération des animaux*, V, 7, 786b19-22 : « μάλιστα δ' ἐπίδηλον ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων τοῦτο· μάλιστα γὰρ τούτοις ταύτην τὴν δύναμιν ἀποδέδωκεν ἡ φύσις διὰ τὸ λόγῳ χρῆσθαι μόνους τῶν ζῴων, τοῦ δὲ λόγου ὕλην εἶναι τὴν φωνήν. » La suite du texte, 786b23-25, renvoie explicitement au *De Anima*, II, 8, 420b29-35. Sur la diversité des parlers en tant que le propre de l'homme, nous lisons dans l'*Histoire des animaux*, IV, 9, 536b19 : « καὶ οἱ ἄνθρωποι φωνὴν μὲν τὴν αὐτὴν ἀφιᾶσι, διάλεκτον δ' οὐ τὴν αὐτήν. »

b. L'intimité entre la parole et l'imagination

En définissant le λόγος comme « φωνή μετὰ φαντασίας », Heidegger doit avoir en vue le chapitre 8 du livre II du traité *De l'âme*, où Aristote distingue entre le son et la voix :

> « οὐ γὰρ πᾶς ζῴου ψόφος φωνή, καθάπερ εἴπομεν (ἔστι γὰρ καὶ τῇ γλώττῃ ψοφεῖν καὶ ὡς οἱ βήττοντες) ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός· σημαντικὸς γὰρ δή τις ψόφος ἐστὶν ἡ φωνή· καὶ οὐ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος, ὥσπερ ἡ βήξ, ἀλλὰ τούτῳ τύπτει τὸν ἐν τῇ ἀρτηρίᾳ πρὸς αὐτὴν. »
> « En effet, ainsi que nous l'avons dit, tout son émis par l'animal n'est pas voix, (car on peut encore faire du bruit avec la langue, ou même en toussant) ; ce qu'il faut, c'est que le corps qui frappe soit animé et que quelque représentation accompagne son action. Car la voix est assurément un son pourvu de signification, et elle n'est pas uniquement le bruit de l'air respiré, comme la toux : en fait, elle est un choc, produit au moyen de cet air, de l'air contenu dans la trachée-artère, contre la trachée elle-même » (*De An.*, II, 8, 420b29-35, trad. J. Tricot).

Si la voix est un son, elle se différencie pourtant des autres types de son par le fait qu'elle est porteuse de signification. Aristote considère dans ce passage la voix en tant qu'elle caractérise certaines espèces animales et non pas l'homme en particulier. Pour celui-ci la finalité signifiante de la voix se réalise dans la signification par symboles (σύμβολον), par opposition à la signification par signes (σημεῖον) qui est le propre des autres animaux[541]. Mais l'intérêt du passage réside dans le lien qu'Aristote opère entre la signification et la φαντασία et que Heidegger retient.

À propos de ce passage, J.-L. Labarrière commente : « L'émission d'un son significatif, ce qu'est la voix, entraîne à l'amont quelque chose comme une intentionnalité de l'être vivant, fonction ici jouée par la φαντασία. Voilà qui, de façon constante, se traduit physiologiquement

[541] La différence entre σύμβολον et σημεῖον devient claire quand on confronte le *De l'interprétation*, 2, 16a19-29 et les *Politiques*, I, 2, 1253a10-14. Sur cette différence, cf. J.-L. Labarrière, « Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », *Phronesis*, vol. 29, n° 1, 1984, p. 17-49, qui distingue, en partant de cette différence, la φαντασία αἰσθητική, commune à l'homme et à certains animaux, de la φαντασία βουλευτική-λογιστική, en tant que propre à l'homme.

par le recours à l'argument de la double fonction, principalement de la langue et de la respiration, mais aussi de la bouche, des lèvres et des dents. Toute la difficulté est que cet argument a lui-même une double fin : différencier les fonctions de certains organes selon qu'elles sont en vue du nécessaire ou en vue du bien, mais aussi différencier les humains des animaux car la fonction en vue du bien n'est pleinement honorée que par les premiers, tandis que les animaux ne l'honorent qu'imparfaitement, et encore pas tous »[542].

On tient compte de la différence de la finalité de la voix et de la fonction de la φαντασία chez l'homme et chez les autres animaux qui en sont dotés. Toujours est-il que la φαντασία est la faculté qui fait apparaître la chose en son absence ou qui remédie aux défaillances de l'activité perceptive en présence de la chose. D'où la possibilité que la φαντασία, par opposition à la sensation propre qui est toujours vraie, soit vraie ou fausse.

Que la φαντασία soit appréhendée comme un « faire apparaître », ressort aussi du sens étymologique de ce mot qui dérive du substantif φάος, « lumière », dont dérive également le verbe φαίνομαι. Aristote se réfère à l'origine étymologique du mot dans le chapitre 3 du livre III du traité *De l'âme,* quand il distingue la φαντασία aussi bien de la sensation que du jugement désigné comme ὑπόληψις (*De An*., 429a2-4). En s'appuyant sur la distinction entre la φαντασία et le jugement ainsi que sur le lien entre les verbes φαίνομαι et φαντάζομαι, J.-L. Labarrière remarque : « "Apparaître" est sans nul doute le maître mot qui nous permet de cerner au plus près ce que les Grecs entendaient par *phantasia* (pourvu du moins qu'on ne l'identifie pas à l'apparence prise en un sens péjoratif, à la semblance). En effet, sans qu'il soit pour autant nécessaire de faire appel au *seeing as* de Wittgenstein puisque Platon nous en fournit déjà les moyens, nous devons comprendre la *phantasia*, à quelque *phantasma* qu'elle donne lieu d'apparaître, comme une structure à double complément gouvernant le fait que quelque chose, quel que soit ce quelque chose, apparaisse à X ou à Y comme ceci ou comme

[542] J.-L. Labarrière, « Aristote et la question du langage animal », in : *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 8, n° 1-2, 1993, p. 250. L'auteur distingue en conclusion le λόγος de la φωνή, dans la mesure où ils « ne font pas sens de la même façon bien que tous deux mettent en œuvre des sons significatifs », car la voix animale « ne met pas en œuvre l'articulation "matérielle" des éléments et syllabes destinée à l'articulation "sémantique" des mots, noms ou verbes ». Si bien que l'homme est créateur de la signification symbolique conventionnelle, p. 258-259.

cela »[543]. Cette structure du « comme si », inhérente au φάντασμα que la φαντασία fait apparaître, permettrait de comprendre la φαντασία en tant qu'activité interprétative[544].

L'interprétation impliquée par l'exercice de la φαντασία est due à l'absence de la chose — dont le φάντασμα se substitue à sa présence en personne —, ou bien à la perception imprécise de la chose[545]. Le caractère interprétatif de la φαντασία se révèle dans le φάντασμα qui fait apparaître la chose en image et accompagne le son, de sorte que celui-ci devient voix signifiante. Néanmoins, le lien entre la fonction de renvoi du discours et l'apparition de la chose à titre de φάντασμα, recèle ici encore le caractère oxymorique du discours, pour autant que le renvoi est opéré par le biais du φάντασμα, qui est le produit de la φαντασία et au moyen duquel celle-ci présentifie la chose. Autrement dit, puisque le mot n'est pas la chose, alors il y renvoie. Si bien que son pouvoir de la désigner en la signifiant se révèle notamment quand la chose n'est pas présente.

§3. L'expérience de l'absence. L'enracinement de l'imagination dans la sensation et le caractère temporel de l'absence

a. La fonction de l'imagination au niveau du souvenir et du rêve

La constitution du langage humain est révélatrice du problème du rapport entre αἴσθησις et φαντασία, dans la mesure où les deux facultés se distinguent relativement à la présence où absence de la chose même qui les motive ainsi que relativement à leur degré de fiabilité. De

[543] J.-L. Labarrière, « Phantasia », in : *Vocabulaire européen des philosophies*, p. 935-934.

[544] On évoque l'étude de J.-L. Labarrière, « Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », p. 22, qui pose par ailleurs la question de savoir en quels termes l'ἑρμηνεία devrait être comprise chez les animaux dotés de φαντασία, autres que l'homme. Il écrit : « "Phantasmer" ne serait pas seulement percevoir un objet, mais le percevoir *comme* une chose d'une certaine sorte, ce qui est bien, en opérant une transformation, ajouter quelque chose à la simple sensation-perception. C'est pourquoi il faut comprendre la φαντασία comme une activité interprétative et non comme une simple faculté représentative s'exerçant sur la trace qu'a laissée la sensation. »

[545] La φαντασία œuvre, en produisant des φαντάσματα, dans le souvenir, le rêve, le désir et lors de l'exercice de la pensée, cf. *De Mem.*, 1 ; *Des rêves*, 1 ; *Mouv. an.*, 6, 701a1-6 et 7, 701a35-36 ; *De an.*, III, 7, 431a16-17. D'après le *De an.*, III, 3, 428b20-25, la φαντασία rend compte de la succession des sensations et est présente dans la perception des sensibles communs et des sensibles par accident, où il existe la possibilité de l'erreur.

sorte que la φαντασία se lie à la chose sensible selon un rapport de ressemblance, non seulement en l'absence de la chose mais aussi en sa présence, par contraste avec la fiabilité de l'αἴσθησις [546]. Mais bien qu'Aristote n'identifie pas αἴσθησις et φαντασία, il précise dans ce chapitre 3 du livre III du traité *De l'âme*, que la φαντασία ne peut pas « exister sans la sensation » (427b15 ; cf. aussi 428b10-14) et qu'elle consiste en « un mouvement engendré par la sensation en acte » (429a1-2).

En s'appuyant sur le cas du souvenir dont le référent est la chose — pour autant qu'elle a été là mais qu'elle n'est plus là —, et dans lequel la φαντασία est en œuvre, P.-M. Morel remarque : « Toutefois, la *phantasia* ne saurait être réduite à une simple reproduction de l'objet en son absence. Le souvenir, en effet, ne consiste pas seulement à reproduire la trace antérieurement déposée par la sensation, mais encore à identifier cette empreinte *comme* une reproduction ou une copie, c'est-à-dire *comme* une représentation et non comme la chose même. L'image-souvenir a une sorte d'aptitude interprétative immédiate, comparable à la fonction qu'elle remplit auprès du désir dans le domaine pratique, lorsqu'elle représente le bien *comme* désirable. Ainsi, en me souvenant de Coriscos, je considère son image comme une reproduction de Coriscos et non comme étant Coriscos lui-même (*De la mémoire*…, 1, 450b20-451a2). La *phantasia* est donc à la fois la trace physique laissée par une impression sensible et le signe d'une forme qui n'est pas matériellement présente. Comme la sensation, l'imagination à un double statut, à la fois matériel et immatériel »[547].

L'analyse du souvenir s'accorde avec l'analyse du rêve qualifié comme « résidu de l'impression sensible en acte » (ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθήματος, *De Ins.*, 3, 461b24-25). Le passage est d'autant plus intéressant qu'il reprend le même exemple de Coriscos mais en l'envisageant sous l'angle de la formation des rêves[548]. Le rêve paraît alors

---

[546] Dans son introduction aux *Parva Naturalia* et en se reportant plus précisément au *De Memoria*, P.-M Morel note que la φαντασία intervient également en présence de la chose, en tant que « principe de la continuité perceptive », pour autant que la mémoire, qui est un mouvement imaginatif (κινήσεις φανταστικαί, *Des rêves*, 3, 462a8-9), « est nécessaire à la continuité de l'activité perceptive, et même de l'activité mentale en général », GF Flammarion, Paris, 2000, p. 38.

[547] P.-M. Morel, *Aristote. Une philosophie de l'activité*, GF Flammarion, Paris, 2003, p. 148-149.

[548] *De Ins.*, 3, 461b21-30 : « Chacun de ces mouvements, comme on l'a dit, est un résidu de l'impression sensible en acte. Le résidu est encore présent alors même que la réalité <visée> a disparu et il est conforme à la vérité de dire qu'il est semblable à Coriscos, mais que ce n'est pas Coriscos. Au moment où la sensation s'est produite, l'instance principale et discriminante n'a pas désigné <cette impression sensible> comme étant Coriscos, mais

résulter de la rétention des sensations antérieures (2, 459a22-27), de même que l'on peut « se souvenir des affections que l'on éprouve aussi bien en tombant dans le sommeil qu'en se réveillant » (3, 462a10-12). Compte tenu de son caractère résiduel ou selon qu'il peut être remémoré, le rêve se lie au souvenir, mais contrairement au caractère intentionnel de ce dernier comme reproduction identifiée en tant que telle d'une sensation antérieure, le rêve surgissant pendant le sommeil, comme le dit P.-M. Morel, « ne sert à rien »[549].

Aussi, il faut souligner que dans le cadre de son étude sur le rêve, et comme il ressort également de l'exemple de Coriscos, Aristote opère la distinction entre l'impression sensible (αἴσθημα), en tant qu'état physiologique et sensation interne à l'homme qui sent, et la chose sensible extérieure (θύραθεν αἰσθητόν, 2, 460b2) qui cause la sensation. Et il est intéressant de remarquer que, à quelques siècles de distance, nous retrouvons la même distinction chez Husserl, exprimée en termes de *données hylétiques* de la conscience, qui sont des impressions brutes, des sensations vécues, auxquelles correspondent des moments qualitatifs dans les choses. Et cette distinction est importante pour la compréhension de la problématique husserlienne, d'autant plus qu'elle permet de préserver l'extériorité de la chose par rapport à l'intériorité de la conscience[550]. De telle manière qu'en partant de l'analyse du rêve chez

---

grâce à <cette impression>, elle a désigné telle personne comme le véritable Coriscos. Or cette même <instance> qui, au moment de la sensation dit cela, se trouve mue <dans le sommeil> — à moins qu'elle ne soit totalement dominée par le <mouvement du> sang — sous l'effet des mouvements présents dans les organes sensoriels, comme si elle percevait. Il lui semble alors que ce qui ressemble à l'objet est l'objet réel et la puissance du sommeil est telle qu'elle peut faire que cela nous échappe. »

[549] *PN*, Introduction, p. 44, où P.-M Morel remarque que par opposition à « l'explication téléologique du sommeil par le repos qu'il procure, les rêves n'ont en eux-mêmes aucune justification téléologique. »

[550] Pour illustrer cette différence nous citons le passage tiré de l'Introduction aux *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p. 10, où Husserl distingue entre le rouge senti et le rouge perçu : « Le rouge senti est un *Datum* phénoménologique qui, animé par une certaine fonction d'appréhension, présente une qualité objective ; il n'est pas lui-même une qualité. Une qualité au sens propre, c'est-à-dire une propriété de la chose apparaissante, ce n'est pas le rouge senti, mais le rouge perçu. Le rouge senti ne s'appelle rouge que de manière équivoque, car rouge est le nom d'une qualité chosique. » Et Aristote a reconnu le problème du rapport entre le sensible en tant que cause de la sensation et le sensible en tant que senti, quand il distingue entre sensation en acte et sensation en puissance dans la *Métaphysique*, Γ, 5, 1010b30-35 : « Et beaucoup plus généralement, s'il est vrai que seul est ce qui est sensible (τὸ αἰσθητόν), rien ne serait sans que soient les êtres animés : en effet il n'y aurait pas de sensation (αἴσθησις). En ce cas, il est sans doute vrai que ne sont ni les sensibles (τὰ αἰσθητά) ni les impressions ressenties (τὰ αἰσθήματα) (car c'est là une affection de celui qui sent (τοῦ αἰσθανομένου πάθος)),

Aristote nous touchons, presque, aux confins de la subjectivité ou bien nous nous trouvons face au problème de la constitution du substrat, de ce qui constitue l'ὑποκείμενον réel des affections, problème qui se situe à l'origine de notre examen sur la relation entre εἶναι et λέγεσθαι dont il détermine le déploiement. Car dans la mesure où le rêve est une dimension de la φαντασία, il constitue pour nous un point de départ et nous incite à explorer aussi son rapport au désir, qui pousse l'homme à se mouvoir et devient alors expressif du temps à venir. En effet, l'examen de ses deux dimensions permettrait d'appréhender comment la φαντασία se lie à l'αἴσθησις sur laquelle se fonde en dernière instance le discours qui dit l'être. Dans le cas du rêve, plus particulièrement, il s'avère assez difficile de tracer une limite le séparant nettement de l'impression sensible (αἴσθημα). Comme le signale P.-M. Morel : « De plus en caractérisant principalement la *phantasia* comme un mouvement dérivé de la sensation en acte, et bien qu'il distingue physiquement et logiquement l'imagination de la sensation, Aristote maintient une continuité mécanique entre l'impression sensible (*aisthèma*) et le rêve. Le concept d'*aisthèma* laisse en fait paraître, dans les *PN*, une certaine plasticité, au point qu'il désigne, non seulement l'état physiologique qui accompagne la sensation en acte, mais aussi l'état physiologique ou le mouvement résiduel de la trace de la sensation en acte. Il devient dans ce cas très difficile de le distinguer de l'image elle-même et notamment du rêve. Aristote est donc fondé à dire "le rêve, est d'une certaine manière, une impression sensible" (*De Som.*, 2, 456a26) »[551]. Aussi, P.-M. Morel remarque « l'embarras » d'Aristote, lorsque, dans son traité *Des rêves*, il refuse qu'il puisse y avoir de sensation pendant le sommeil et qu'il admet aussitôt après que « nous sentons le rêve ». Et P.-M. Morel se voit contraint d'expliciter sa traduction[552] :

---

mais que les substrats, même en l'absence de sensation (ἄνευ αἰσθήσεως), ne soient pas, eux qui font la sensation (αἴσθησιν), c'est impossible. » Il a reconnu également le problème posé du point de vue du langage, lorsqu'il s'agit de déterminer une qualité comme telle ou bien de déterminer une affection, et il dit dans les *Catégories*, 8, 9b2-11 : « Et de façon semblable, si l'on dit que la chaleur et le froid sont des effets qualitatifs (παθητικαὶ ποιότητες), ce n'est pas parce que les sujets qui les ont reçus ont eux-mêmes subi (πεπονθέναι) quelque chose, mais parce que chacune des qualités que l'on a mentionnées est capable de produire une impression passive sur les sens (κατὰ τὰς αἰσθήσεις… πάθους εἶναι ποιητικήν). En effet, la douceur produit une impression passive dans le sens du goût, la chaleur dans le toucher, et de même aussi pour les autres. Cependant, la blancheur, la noirceur et les autres couleurs ne sont pas appelées effets qualitatifs de la même façon que celles qu'on a mentionnées, mais parce qu'elles-mêmes ont été produites par une affection subie (ἀπὸ πάθους γεγενήσθαι). »

[551] *PN*, Introduction, p. 48.

[552] *Ibid.*, p. 47, note 143.

« δῆλον ὅτι οὐκ αἰσθανόμεθα οὐδὲν ἐν τοῖς ὕπνοις· οὐκ ἄρα γε τῇ αἰσθήσει τὸ ἐνύπνιον αἰσθανόμεθα. »
« il est clair que nous n'avons aucune *sensation* pendant les périodes de sommeil. Ce n'est donc assurément pas par la sensation que nous *percevons* / *sentons* le rêve » (*De Ins*., 1, 458b8-9, nous soulignons).

Or de même que la mémoire dépend de la sensation en acte à partir de laquelle elle se constitue et suppose la perception du temps, le rêve, qui est « l'image qui provient du mouvement des impressions sensibles, lorsqu'on est en train de dormir et en tant que l'on dort » (*De Ins*., 3, 462a29-30), suppose l'existence de la faculté de la sensation ainsi que la rétention d'une impression sensible antérieure[553]. En effet, pour étudier le rêve, Aristote tient compte de deux paramètres. D'une part, le sommeil et la veille ne constituent pas des genres contraires, mais il s'agit de deux affections contraires de la faculté sensitive[554]. D'autre part, le sens n'est pas mû seulement sous l'effet du sensible externe mais il se meut aussi par lui-même[555]. Ces deux paramètres permettent de rendre compte du prolongement du mouvement produit par la sensation d'un sensible externe ainsi que de la conservation de l'affection provoquée, ce qui donne lieu à un enchaînement des mouvements et des images pendant le sommeil. C'est en fonction de ces données que nous comprenons le résultat auquel parvient Aristote à la fin du premier chapitre de son analyse sur le rêve :

[553] C'est ainsi que nous comprenons la proposition aporétique d'A. dans le *De. Ins*., 1, 458b30-32 : « Mais, que la <faculté> imaginative (τὸ φανταστικόν) de l'âme soit identique à la <faculté> sensible (τὸ αἰσθητικόν) ou qu'elle en soit distincte, il n'en reste pas moins qu'elle ne vient pas à s'exercer sans la vision (ὁρᾶν) ou sans quelque sensation (αἰσθάνεσθαι). »

[554] Ce qui est établi dans le traité *Du sommeil*, chapitre 1, et qui ressort de l'exemple de Coriscos dans le traité *Des rêves* : « ὃ δὴ καὶ αἰσθανόμενον λέγει τοῦτο, ἐὰν μὴ παντελῶς κατέχηται ὑπὸ τοῦ αἵματος, ὥσπερ αἰσθανόμενον τοῦτο κινεῖται ὑπὸ τῶν κινήσεων τῶν ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις, καὶ δοκεῖ τὸ ὅμοιον αὐτό εἶναι τὸ ἀληθές » (*De Ins*., 3, 461b26-29).

[555] *De Ins*., 2, 460b23-28 : « La raison de l'erreur est que toute sortes d'images peuvent se produire, non seulement lorsque le sensible meut, mais aussi lorsque le sens se meut lui-même, pour autant qu'il soit alors mû de la même manière qu'il l'est sous l'effet du sensible. Je veux dire, par exemple, que les navigateurs ont l'impression que la terre se meut, alors que c'est la vision qui est mue par autre chose. »

« φανερὸν ὅτι τοῦ αἰσθητικοῦ μέν ἐστι τὸ ἐνυπνιάζειν, τούτου δ' ᾗ φανταστικόν. »
« il est manifeste que le fait de rêver relève de la <faculté> sensible, mais en tant qu'elle est imaginative » (*De Ins*., 1, 459a21-22).

Ce qui rapproche ainsi le rêve du souvenir en tant que dimensions de la φαντασία, c'est qu'ils impliquent la rétention d'une sensation antérieure dont ils procèdent, en même temps où ce qui les distingue, c'est leur rapport à l'intentionnalité qui ne caractérise que le souvenir. Aussi, le mouvement de la φαντασία, se déployant à partir d'un passé sensoriel, s'inscrit dans le vécu de celui qui sent. De sorte que le rêve, surgissant du passé, est vécu en tant que son reflet dégradé, tandis que le souvenir est la présentification du passé identifié comme tel.

b. La fonction de l'imagination au niveau du désir

1) *De Anima*, III, 10. L'imagination sensitive et l'imagination délibérative

Cependant, si la φαντασία se rapporte au temps passé à travers le rêve et le souvenir, elle se rapporte également au temps futur, dans la mesure où elle fait apparaître le bien comme désirable et suscite alors le désir, ὄρεξις, lequel motive l'action en vue de son acquisition. Or la faculté désirante, τὸ ὀρεκτικόν, assume la fonction motrice à l'égard de l'action dont le déploiement est déterminé par ce à quoi elle vise, désigné comme τὸ ὀρεκτόν[556]. Mais la

[556] Nous rendons ὄρεξις par « désir » suivant la traduction de J. Tricot mais aussi les commentateurs que nous avons sollicités à ce sujet. À titre indicatif, notons que dans l'Index des notions de l'ouvrage collectif *Corps et Âme. Études sur le De Anima d'Aristote*, Vrin, Paris, 2019, dirigé par G. Romeyer-Dherbey et édité par C. Viano, l'entrée « faculté désirante » correspond à τὸ ὀρεκτικόν, celle de « faculté appétitive » correspondant à τὸ ἐπιθυμητικόν. Mais l'entrée « désir » renvoie aussi bien à l'ὄρεξις qu'à l'ἐπιθυμία, apparaissant dans les textes réunis. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, III, 4, 1111b11, l'ἐπιθυμία, le θυμός et la βούλησις, sont considérés comme des espèces de l'ὄρεξις. D'autre part, R. Bodéüs rend l'ὄρεξις par « appétit » et l'ἐπιθυμία par « désir », tandis que J. Tricot fait le contraire. Afin d'éviter la confusion entre le texte traduit et les commentaires consultés nous citons dans notre texte la traduction de J. Tricot. Mais les textes du *De Anima* sur le désir et l'imagination s'avèrent assez problématiques, tant du point de vue des variantes que du point de vue de la compréhension du grec. Nous tenons compte des deux traductions et nous citons la traduction de Bodéüs selon le besoin en note. D'autre part, dans la mesure où nous souhaitons confronter les deux traductions de l'ὄρεξις, il faudrait peut-être revenir à l'origine latine des mots français. Ainsi, le verbe *desidero* a le sens de « regretter l'absence de », « éprouver le manque de », mais aussi « rechercher » et « étudier ». D'autre part, *appeto* signifie « approcher » et « chercher à

problématique aristotélicienne sur le désir donne lieu à de nombreuses questions que nous pourrions, au regard de notre examen sur le rôle de la φαντασία et comment, en se reliant à l'αἴσθησις, se rapporte au temps, en ramener à deux principales, lesquelles concernent plus particulièrement les actes délibérés, et qui sont associées[557]. D'une part, la distinction entre la faculté désirante, en tant que faculté motrice, et le désirable, en tant que cause finale de l'action provoquée, implique la subordination du désir au désirable qui, en actualisant la faculté désirante, constitue une fin et en même temps un moteur externe à celui qui le désire. D'autre part, à l'égard du rôle de la φαντασία, la question se pose de savoir si celle-ci crée le désir lui-même, pour autant qu'elle fait apparaître la chose comme désirable, auquel cas elle aurait la primauté sur la faculté désirante, mais sa fonction permettrait alors d'appréhender le désirable comme un moteur interne au désir qui y aspire en se le donnant comme sa fin « phantasmée ». Effectivement, les deux questions s'entrelacent dans le chapitre 10 du livre III du traité *De l'âme* où sont examinés les principes du mouvement local des animaux auto-moteurs. Aristote suggère l'interdépendance entre l'ὄρεξις et la φαντασία, en mettant en relief le rôle de l'ὄρεξις en tant que moteur mû au début du chapitre, tout en soulignant la nécessité de la

---

atteindre ». Aussi, ὀρέγομαι, à la voix moyenne, signifie « s'étendre vers », « tendre vers », « viser », « aspirer à », « chercher à atteindre ». De ce point de vue la traduction de R. Bodéüs nous paraît plus exacte. Selon le dictionnaire français l'« appétit » est « le mouvement qui porte à rechercher ce qui peut satisfaire à un besoin organique », tandis que le « désir » est « la tendance vers un objet connu ou imaginé ». Mais il se peut aussi que dans ces glissements de sens, en passant d'une langue à une autre suivant l'évolution des langues en question, se situe toute la dualité de l'ὄρεξις considérée dans son rapport à l'ὀρεκτόν, en tant qu'aspiration et en tant que recherche inspirée par ce à quoi l'homme qui l'éprouve aspire.

[557] Les textes de référence sont nombreux, mais nous notons surtout : *De Anima*, III, 9-11 ; *De Motu Animalium*, 6-8 ; *Éthique Nicomaque*, III, 1 et 5. L'intérêt de ces chapitres du *De Anima*, qui constituent une unité, réside dans l'objet de la recherche qui vise à mettre en évidence le principe d'explication du mouvement local, en tant que cette faculté caractérise diverses espèces d'animaux auto-moteurs. Nous nous focalisons sur le ch. 10 en raison de sa place centrale, où est thématisée la cause du mouvement des animaux supérieurs, pourvus des cinq sens, et des actions humaines. Aussi, au ch. 9, A. différencie les facultés de l'âme avant d'introduire le désir comme l'objet précis de sa recherche. Au ch. 11, il traite des animaux inférieurs et différencie entre trois modes de la φαντασία en fonction de la présence de la faculté sensible, locomotive et intellective : 1) οἷς ἁφῆς μόνον ὑπάρχει αἴσθησις (l. 434a1), 2) ἢ ὥσπερ καὶ κινεῖται ἀορίστως (l. a4), 3) et conclut avec quelques remarques très elliptiques sur le rôle de la φαντασία présente chez les étants par nature doués de raison, qu'il nomme délibérative, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς (l. a7).

φαντασία qui informe l'ὄρεξις relativement à son objet en conclusion. Nous citons les deux passages :

[A]
« καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. Ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν. καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως. Ἓν δή τι τὸ κινοῦν τὸ ὀρεκτικόν. »
« Tout désir aussi est en vue d'une fin, car ce qui est l'objet du désir, c'est là le principe de l'intellect pratique, et le dernier terme de la discursion est le point de départ de l'action. Il apparaît donc raisonnable de regarder, comme motrices ces deux facultés, savoir le désir et la pensée pratique. En effet, le désirable meut, et c'est pour cela que la pensée meut, attendu que son principe est le désirable. — De même l'imagination, quand elle meut, ne meut pas sans le désir. Il n'y a ainsi qu'un seul principe moteur, la faculté désirante » (*De An.*, III, 10, 433a15-21)[558].

[B]
« Puisque tout mouvement suppose trois facteurs, le premier étant le moteur, le second ce par quoi il meut, et le troisième le mû ; qu'à son tour le moteur est double, d'une part ce qui est immobile, d'autre part ce qui est à la fois moteur et mû, — il s'ensuit qu'ici le moteur immobile, c'est le bien pratique (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), le moteur mû, le désirable (τὸ ὀρεκτικόν) (car le mû est mû en tant

[558] Le problème du rapport entre l'ὀρεκτόν et l'ὀρεκτικόν comme causes corrélées du mouvement retentit sur le plan de l'édition, de la traduction et de la lecture du texte grec. Nous préférons l'édition de Biehl et Apelt surtout pour les variantes qu'ils retiennent des lignes 433a21, 433b17 et b18. En effet, l. 433a21, Tricot et Rodier lisent ὀρεκτικόν, tandis que Barbotin et Bodéüs lisent ὀρεκτόν. Mais nous ne comprenons pas l'argument d'A. en lisant ὀρεκτόν, puisqu'il vient de signaler que « l'imagination, quand elle meut, ne meut pas sans l'ὄρεξις ». Par ailleurs, A. dit clairement dans le développement qui suit qu'il y a deux moteurs, l'un mû, τὸ ὀρεκτικόν, l'autre immobile, τὸ ὀρεκτὸν, de sorte que quelle que soit la lecture que nous faisons de la l. 433a21 le problème n'est pas vraiment résolu. Ainsi, J.-L. Labarrière, « Désir, *phantasia* et intellect dans le *De Anima*, III, 9-11. Une réplique à Monique Canto-Sperber », et M. Canto-Sperber, « Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du *De Anima* d'Aristote », les deux articles in : *Les Études Philosophiques*, 1997/1, p. 106 et p. 61 respectivement, lisent ὀρεκτικόν, mais la divergence de leurs problématiques respectives demeure quant au problème de fond.

qu'il désire (κινεῖται γὰρ τὸ ὀρεγόμενον ᾗ ὀρέγεται), et le désir est une sorte de mouvement, ou plutôt un acte (ἡ ὄρεξις κίνησίς τίς ἐστιν ᾗ ἐνέργεια)), et le mû, l'animal. Quant à l'instrument par lequel (ᾧ… ὀργάνῳ) meut le désir, c'est dès lors quelque chose de corporel (σωματικόν) : aussi est-ce dans les fonctions communes (ἐν τοῖς κοινοῖς… ἔργοις) au corps et à l'âme qu'il doit être étudié. Pour le moment, qu'il nous suffise de dire d'une façon sommaire, que ce qui cause le mouvement par le moyen d'organes se trouve au point, où le commencement et la fin coïncident (τὸ κινοῦν ὀργανικῶς ὅπου ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τὸ αὐτό), comme, par exemple, la jointure (οἷον ὁ γιγγλυμός) : là, en effet, le convexe et le concave sont, le premier, fin, et le second, principe ; c'est pourquoi le concave est en repos, et le convexe en mouvement, et qu'ils sont logiquement distincts tout en étant inséparables dans l'étendue. Car tout se meut par poussée et par traction. Par suite, il doit y avoir, comme dans un cercle, un point en repos, d'où parte le mouvement. En général, donc, ainsi que nous l'avons dit, c'est en tant que l'animal est doué de désir qu'il est son propre moteur (ᾗ ὀρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτῃ ἑαυτοῦ κινητικόν) ; mais il n'est pas doué de désir sans l'être d'imagination, (ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας), et toute imagination, à son tour, est rationnelle (λογιστική) ou sensitive (αἰσθητική). C'est donc celle-ci que les animaux autres que l'homme ont aussi en partage (ταύτης μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ζῷα μετέχει) » (*De An.*, III, 10, 433b13-30)[559].

En lisant l'extrait [B], il est important de remarquer la tentative d'Aristote de déterminer la cause du mouvement local à titre de cause primitive ou élémentaire valable pour tous les animaux doués de la faculté de locomotion sans se restreindre au cas spécifique de l'homme. Il est ainsi amené à opérer la distinction entre deux modalités de la φαντασία, dont la calculatrice qualifie l'homme tandis que la sensitive qualifie les autres animaux. Pourtant, rien n'empêche

[559] Curieusement J. Tricot traduit, l. 433b17, « le désirable » comme s'il lisait τὸ ὀρεκτόν sans commenter ce choix. Mais τὸ ὀρεκτόν ne saurait être un moteur mû, car il est précisément le bien pratique, le moteur immobile du désir. Par ailleurs, il lit τὸ κινούμενον et non pas τὸ ὀρεγόμενον, toujours l. 17, d'après Rodier. Mais ce choix ne justifie pas non plus la considération du « désirable » comme un moteur mû. Aussi, l. 18 il lit ἤ ἐνέργεια et non ᾗ ἐνέργεια. L'ᾗ que préfèrent Biehl et Apelt remonte à Simplicius (303, 1). A. Jannone lit ἤ ἐνέργεια. Nous citons la traduction de R. Bodéüs qui lit ᾗ : « Or le moteur immobile, c'est le bien à exécuter dans l'action, et le moteur en mouvement, c'est la faculté appétitive. Si celui qui manifeste un appétit se trouve en mouvement, c'est, en effet, en tant qu'il manifeste cet appétit ; et l'appétit constitue une sorte de mouvement en tant qu'activité. »

de considérer la φαντασία αἰσθητική comme faculté de l'homme également, surtout si la différence entre l'αἰσθητική et la λογιστική peut être comprise comme une différence de degré[560]. D'ailleurs, la φαντασία en tant que condition nécessaire du mouvement et qui accompagne le désir caractérise communément tous les vivants doués de la faculté locomotrice. Compte tenu de la difficulté de l'entreprise de ramener à un principe commun d'explication le mouvement animal (κίνησις) et l'action humaine (πρᾶξις), laquelle implique la décision et la responsabilité, il faut cependant remarquer non seulement l'élargissement du champ de la recherche, mais surtout que l'homme est originairement considéré comme un être par nature qui partage avec les autres animaux certaines caractéristiques qui déterminent sa constitution primaire. C'était également dans ce cadre élargi que se déployait la recherche sur la signification par la voix chez les vivants dotés de parler (διάλεκτος), comme nous l'avons remarqué. L'enquête qui vise à embrasser l'ensemble des vivants, en tant que son point de départ et avant toute spécification ou subdivision, met en relief la compréhension de l'univers naturel comme un tout organique et homogène dont les parties sont continues les unes aux autres. Et l'homme est dans l'univers en tant que sa situation est expressive de son appartenance à cet univers. L'homme ne surplombe pas la nature, il en est une manifestation, ou plus précisément, il en est la manifestation par excellence, pour autant qu'en lui se réunissent l'intégralité des caractéristiques qui permettent d'appréhender la nature comme épanouissement.

Or ce qui distingue l'homme de certaines espèces animales quant à la cause du mouvement local, ce n'est pas la φαντασία comme telle qui accompagne le désir, mais une fonction déterminée de la φαντασία selon laquelle celle-ci est calculatrice (λογιστική) ou délibérative (βουλευτική). Cette modalité de la φαντασία donne lieu à la question concernant son rapport à l'intellect et à la délibération. Nous y reviendrons en conclusion de notre analyse sur le désir, mais notons pour le moment, avec M. Canto-Sperber, que ce type de φαντασία n'est mentionné que dans le cadre des chapitres 9-11 du livre III du *De Anima* et n'est problématisé que dans le chapitre 11. Aussi, en tenant compte du fait qu'Aristote opère cette distinction en vue de

[560] Ceci ressort plus clairement dans le chapitre 11, 434a5-7 : « ἡ μὲν οὖν αἰσθητική φαντασία, ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς. » Le καὶ compris comme « aussi » permet de comprendre l'attribution de l'αἰσθητική φαντασία aux animaux supérieurs ainsi qu'à l'homme. D'après Rodier : « Tout animal qui se meut, fût-il ἀτελές, possède donc l'imagination à quelque degré. Le doute ne porte pas tant sur l'existence de la φαντασία chez les animaux que sur le genre et le degré d'imagination qu'il convient de leur attribuer », *De l'âme*, Tome II, E. Leroux, Paris, 1900, p. 552.

spécifier l'homme, nous souhaitons voir comment la faculté de former des images comme telle (τὸ φανταστικόν) se lie à la faculté désirante (τὸ ὀρεκτικόν), afin de mettre en relief le caractère de projet de la φαντασία qui se reflèterait également dans le déploiement du discours.

En effet, il ressort de la lecture de ces deux passages du *De Anima* que l'initiation du mouvement implique deux moteurs, d'une part l'objet désiré en tant que moteur immobile, d'autre part la faculté désirante en tant que moteur mû. Mais le problème sur le rôle de la φαντασία en tant qu'elle se rapporte au désirable paraît en relief en conclusion de chacun des deux extraits où est affirmée, d'une part, la primauté de la faculté désirante en tant que moteur sur la φαντασία, et d'autre part, la nécessité de la φαντασία quant à l'expression du désir. Or le lien entre ces deux facteurs qui déterminent le désir — l'ὀρεκτικόν et la φαντασία —, peut être exprimé en termes de priorité temporelle, et de préexistence, de la faculté désirante par rapport à l'objet du désir que la φαντασία fait apparaître en tant que la fin, qui actualise la faculté désirante, laquelle restait jusqu'alors inactive. Une fois la faculté désirante actualisée, accompagnée de la φαντασία, elle met en œuvre les moyens de satisfaction du désir que cette dernière lui avait préalablement présentés.

2) La détermination du désir par l'imagination

C'est en fonction de cette description que nous comprenons la maxime de l'extrait [A] sur l'acheminement de l'action qui reprend en sens inverse le chemin de la pensée. J.-L. Labarrière propose une analyse du chapitre 10 où il fait valoir la préexistence d'un « état orectique », en tant que « principe/origine *(arkhê)* » du raisonnement pratique, qui implique la présence ainsi que l'extériorité du désirable par rapport à l'homme désirant : « Si donc du point de vue de la faculté motrice le moteur doit être spécifiquement un, à savoir la faculté désirante, en revanche du point de vue de l'explication du mouvement lui-même, les moteurs (et non les "facultés motrices") seront multiples et montés en chaîne, le premier étant le désirable (ou le bien pratique), c'est-à-dire la fin recherchée, le second la faculté désirante, et le troisième l'instrument *(organon)* corporel par lequel le moteur mû meut. Mais de la place éminemment prééminente du désirable — c'est bien lui le premier moteur — on ne peut conclure ni à la primauté de la faculté cognitive sur la faculté désirante, ni à leur égale parité dans l'explication

du mouvement sous prétexte que le désirable est lui aussi un moteur interne du fait qu'il est pensé ou "phantasmé" »[561].

Si, d'après cette analyse, le désirable demeure un moteur externe, il n'en reste pas moins que son extériorité ne contredit pas sa nécessité en tant que la cause finale qui détermine le déploiement du désir compris comme aspiration vers quelque chose. Or le travail de la φαντασία consisterait à rendre présent quelque chose en tant que la fin nécessaire du désir qui est lui-même une sorte de mouvement. Le principe de finalité est supposé par la caractérisation du désir comme mouvement qui tend vers quelque chose, si bien que la φαντασία oriente le désir en faisant apparaître ce de quoi le désir est désir. La faculté désirante en tant que moteur en mouvement d'un mouvement physique volontaire est à chaque fois caractérisée en fonction de l'intention de celui qui désire. Or le rôle de la φαντασία pourrait être appréhendé, au moins dans un premier temps, à partir de l'intentionnalité qui caractérise l'état de désir comme tel.

C'est dans ce sens que va l'étude de D.-J. Furley qui écrit : « Animals are clearly distinguished from inanimate natural bodies in that although both require external things to explain their movements, only animals require external things perceived (or otherwise apprehended) as having significance *for them*. Note that this is not just a difference in the complexity of the response to a stimulus, but a difference in kind. Only a being with a soul can move in this way. An animal is correctly described as a self-mover, because when it moves, its soul moves its body, and the external cause of its motion (the ὀρεκτόν) is a cause of motion only because it is "seen" as such by a faculty of the soul. There must *be* an external object, however, and hence the movement of an animal does not provide an example of a totally autonomous beginning of motion »[562]. L'analyse que propose D.-J. Furley vise à concilier les observations de la *Physique* VIII, et notamment celles des chapitres 2-6, où Aristote, dans le cadre de la thématisation du mouvement éternel de l'univers, remet en question le concept d'auto-motricité absolue du vivant, avec celles du *De Motu Animalium* et du *De Anima* sur la fonction motrice du désir comme cause de l'activité animale. Le problème est d'autant plus frappant compte tenu des considérations du livre II de la *Physique*, d'après lesquelles les étants

[561] J.-L. Labarrière, « Désir, *phantasia* et intellect dans le *De Anima*, III, 9-11. Une réplique à Monique Canto-Sperber », p. 110 et p. 111. Aussi, l'auteur souligne l'apport de M. Canto-Sperber qui a bien mis en évidence le statut du désirable en tant qu'il actualise la faculté désirante. Mais il s'en sépare, dans la mesure où sa lecture suppose l'intériorisation du désirable à titre de « représentation mentale », p. 118.

[562] D.-J. Furley, « Self-movers » [1978], repris dans Gill-Lennox, *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton UP, Princeton, 1994, p. 13.

qui sont par nature possèdent en eux-mêmes le principe de leur mouvement. Aussi, la subordination du mouvement humain à une cause externe compromet la théorie de l'action développée dans les livres III et IV de l'*Éthique à Nicomaque* et rend caduque la notion de responsabilité. D.-J. Furley tente d'harmoniser les différences en envisageant le désirable comme moteur externe à l'agent mais dépourvu d'efficience qu'à la condition d'être perçu comme désirable, tâche dévolue alors à la φαντασία.

En effet, dans la mesure où le désir est compris comme rapport à quelque chose, l'actualisation de la faculté désirante consiste en la reconnaissance de la chose comme désirable, de sorte que l'agent procède physiquement à la satisfaction de son désir. Or il s'agit de rendre compte de deux mouvements : un mouvement psychique, où le désir se rapporte au désirable en tant qu'effectivement désiré une fois la faculté désirante de l'agent actualisée, et un mouvement physique, où l'agent désirant se meut en direction de la chose en tant qu'il la désire. Comme le dit Aristote dans cette formule bien concise : κινεῖται γὰρ τὸ ὀρεγόμενον ᾗ ὀρέγεται[563]. C'est en tant qu'il désire ou dans la mesure où il désire, où il est déterminé par son désir, que celui qui désire se met à se mouvoir corps et âme. Le problème concerne alors le rapport entre la chose désirée et l'agent porteur du désir, qui dans l'acte (ἐνέργεια) de visée de la chose est instruit par la φαντασία quant au contenu de son désir, et se meut physiquement en direction de la chose en vue de son acquisition effective.

Comme l'observe M. Canto-Sperber, « ce qui semble distinguer radicalement la *phantasia* de la sensation est que la *phantasia* informe aussi le désir et peut être dite responsable de l'action », et elle souligne par là même qu'Aristote « n'a pas pour autant attribué à la faculté désirante le même type d'actualisation en présence du désirable qui caractérise la sensation en présence du sensible »[564]. On peut mesurer ses propos, si l'on pense que la saisie sensitive au

---

[563] Comme nous l'avons remarqué, Tricot avec Rodier lisent τὸ κινούμενον, mais ce qui importe pour la compréhension de la phrase, c'est l'opérateur de découpage ᾗ avant l'ὀρέγεται. Si nous lisons τὸ κινούμενον, l'ᾗ détermine l'ὀρέγεται, qui désigne un mouvement psychique, à partir duquel le mouvement physique (κινεῖται) est compris. Si nous lisons τὸ ὀρεγόμενον, le κινεῖται, explicité par l'ὀρέγεται, pourrait être compris éventuellement comme un mouvement psychique, si l'on considère que l'ὄρεξις est κίνησίς τις. Mais d'après la logique de l'extrait [B], le κινεῖται ne peut désigner qu'un mouvement physique, de sorte que la faculté désirante en tant que moteur mû est impliquée dans deux mouvements, un physique et un psychique.

[564] M. Canto-Sperber, « Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du *De Anima* d'Aristote », in : *Les Études Philosophiques*, 1997/1, p. 79 et p. 80. Repris dans *Corps et Âme. Études sur le De Anima d'Aristote*, dir. G. Romeyer-Dherbey, éd. C. Viano, p. 441-462.

moment où elle se produit suppose justement la présence de la chose en personne, contrairement au mouvement du désir où la chose n'est pas encore là pour celui qui y aspire. S'accouplant à la faculté désirante, la φαντασία présentifie la chose envisagée sous l'aspect du temps en tant que cette présentification reflète l'achèvement potentiel du mouvement. La projection vers le futur, qui permet d'appréhender le désir comme mouvement psychique intentionnel, s'effectue via l'activité imaginative dotant le futur du caractère d'un dessein et actualisant alors la faculté désirante. L'actualisation de la faculté désirante est corrélée à l'activité imaginative, si bien que cette actualisation se différencie de l'actualisation de la faculté sensible qui, en tant que telle, n'est pas intentionnelle. Dans cette présentification de la chose ayant le statut de la fin désirée réside le mirage du futur dans le présent qui éveille le désir. On pourrait relire sous un jour nouveau la maxime de l'extrait [A], que nous avons évoquée au début. On pourrait le relire à la lumière du temps. Pour autant que ce qui est principe pour la pensée est fin pour l'action que le temps accompagne.

3) L'intervention de l'imagination délibérative dans l'appréhension du temps à venir comme critère de l'action

Aristote se réfère au temps futur comme critère de hiérarchisation des désirs :

« ἐπεὶ δ' ὀρέξεις γίνονται ἐναντίαι ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμίαι ἐναντίαι ὦσι, γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἥδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἥδη ἡδὺ καὶ ἁπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἁπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον), εἴδει μὲν ἓν ἂν εἴη τὸ κινοῦν τὸ ὀρεκτικόν, ᾗ ὀρεκτικόν, πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν (τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον τῷ νοηθῆναι ἢ φανταασθῆναι), ἀριθμῷ δὲ πλείω τὰ κινοῦντα. »
« Et puisqu'il naît des désirs contraires les uns aux autres, ce qui arrive quand la raison et les appétits sont contraires (fait qui ne se produit d'ailleurs que chez les êtres qui ont la perception du temps : en effet, l'intellect commande de résister en considération du futur, tandis que l'appétit n'est dirigé que par l'immédiat, car le plaisir présent apparaît comme absolument agréable et bon absolument, parce qu'on ne voit pas le futur), il s'ensuit que le principe moteur doit être spécifiquement un, — et c'est la faculté désirante en tant que faculté désirante, et, le premier de tout, le désirable, car celui-ci meut sans être mû, par le seul fait d'être

pensé ou imaginé, — bien que numériquement les principes moteurs soient multiples » (*De An.*, III, 10, 433b5-13).

Vue à travers le prisme du temps, l'opposition entre désirs se ramène au mouvement requis, et plus précisément à la quantité du mouvement requise pour la réalisation de la fin à chaque fois désirée. L'opposition entre désirs est exprimée en termes d'opposition entre les catégories temporelles que sont l'ἤδη et le μέλλον. Si le μέλλον désigne le futur lointain, l'ἤδη se rapporte au présent en lui étant plus proche et peut donner lieu à l'idée d'un présent élargi qui contraste ainsi avec la conception du νῦν ponctuel et indivisible. L'ἤδη désigne la partie du futur proche du νῦν et, en s'opposant à l'instantanéité, tout en renvoyant au présent, il implique la considération d'une quantité de temps et de mouvement prise en bloc. Aristote définit l'ἤδη dans le chapitre 13 de sa leçon sur le temps, lors de son examen des fonctions du νῦν :

> « τὸ δ᾽ ἤδη τὸ ἐγγύς ἐστι τοῦ παρόντος νῦν ἀτόμου μέρος τοῦ μέλλοντος χρόνου (πότε βαδίζεις ; ἤδη, ὅτι ἐγγὺς ὁ χρόνος ἐν ᾧ μέλλει). »
> « L'expression "tout à l'heure" est la partie du temps à venir proche du maintenant présent indivisible : "Quand te promènes-tu ? —Tout à l'heure", parce que le temps où il le fera est proche » (*Phys.*, IV, 13, 222b7-9)[565].

Or la comparaison entre désirs du point de vue du temps nécessité pour leur réalisation suppose l'acception d'un temps universel rapporté à un mouvement continu, uniforme et éternel, qui est le mouvement circulaire du premier ciel à partir duquel une unité de mesure peut être définie, commune au temps et au mouvement. De sorte qu'une quantité de temps correspond à une quantité de mouvement — comme nous le voyons dans le cadre des rapports d'accompagnement —, que le temps comme nombre permet de mesurer. Ainsi, dans le *De Anima*, III, 10, Aristote fait prévaloir les mouvements ou actions qui se prolongent davantage sur ceux dont l'achèvement est prompt, car ces premiers mouvements demandent plus d'effort

[565] Notons que d'après la leçon sur le temps, l'ἤδη peut également désigner le temps passé proche du νῦν, ce qui est conforme à la notion de présent élargi en tant qu'il est divisible en un passé récent et en un futur proche (cf. *Phys.*, IV, 13, 222b9-11). Cette idée pourrait être rapprochée de la conception husserlienne, thématisée dans les *Leçons*, du présent élargi, dont la durée est engendrée par le maintenant en tant que point-source du temps. Cette conception se fonde sur le primat de la continuité temporelle qui enveloppe dans son sein la différence entre des laps de temps qui ne sont différents qu'en puissance. Aussi, pour établir sa thèse, Husserl privilégie le souvenir aux dépens de l'attente.

en corrélation avec ce qui est à chaque fois visé. Comme il le dit éloquemment en faisant un jeu de mots : φαίνεται γὰρ τὸ ἥδη ἡδὺ καὶ ἁπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἁπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον. Le suave plaisir que procure ce qui est facile à atteindre voile le fin fond où mène l'effort et le plaisir éphémère donne l'illusion du bien. Le plaisir l'emporte sur le bien, de telle sorte qu'il apparaît (φαίνεται) lui-même comme le bien à celui qui le désire.

On appréhende ainsi la fonction de la φαντασία, comme son nom l'indique, de faire apparaître quelque chose sous un aspect déterminé, ce qui implique que l'apparition est accompagnée d'un jugement de valeur. L'alliance entre la φαντασία et le jugement est propre à l'homme, pour autant qu'il aspire au bien et le vise à travers l'action. Or le temps par son universalité fait office de critère de l'action à entreprendre en fournissant au jugement la mesure conformément à laquelle celui-ci peut évaluer l'action en la rapportant à ce qui est visé par elle.

Et c'est précisément dans cet acte de visée de la chose désirée que la φαντασία prend le relais. D'où le dilemme : l'imagination est-elle la faculté qui aide l'homme à identifier le bien auquel, par nature, il aspire et qui le prédispose à agir pour l'obtenir, ou bien est-elle la faculté qui fait apparaître, en fonction des circonstances qui par définition sont aléatoires, telle chose comme le bien excitant le désir et instiguant l'action sans vérification préalable de l'image formée ? Néanmoins, le jugement, ou un certain degré de délibération, est impliqué dans les deux cas, pour autant que l'identification d'une chose comme bien ou comme mal résulte de la comparaison des choses différentes, en tant que condition de possibilité du choix. Autrement dit, l'identité n'est telle que par opposition à ce qui est autre et dont ce qui est identique à soi se distingue.

Parallèlement, la perception du temps qui sert ici de critère à la comparaison, doit impliquer le travail de la φαντασία. Car la perception du temps se lie aussi bien à la perception du mouvement, en tant que le temps est son nombre, qu'à la perception de la grandeur, en tant que le mouvement s'effectue sur une grandeur. Et comme il ressort de notre analyse aux Chapitres II et III, de la *Métaphysique*, Δ, 13, sur la quantité, la grandeur n'existe qu'en tant que délimitée, en possession d'une figure, aussi bien que la figure n'existe pas à l'état séparé. Or la figure, la grandeur, le mouvement et le nombre sont des sensibles communs, et la φαντασία est à l'œuvre dans la perception de cette catégorie des sensibles[566]. D'autre part, son travail au niveau de la

[566] Dans le *De Anima*, III, 3, 428b18-30, A. examine les trois cas d'erreurs perceptives imputées à la φαντασία, qui paraît assumer un rôle dans la perception des sensibles communs. Il dit : « En troisième lieu, vient la perception des sensibles communs, c'est-à-dire des sensibles dérivés des sensibles par accident auxquels appartiennent les

constitution de la mémoire, qui « appartient par soi à la faculté sensible première » (τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ, *De Memoria*, 1, 450a14), c'est-à-dire à la « sensation commune » (τῆς κοινῆς αἰσθήσεως, l. 450a13), et dans laquelle se reflète le passé sensoriel du vivant, permettrait de considérer son implication dans la perception de l'écoulement continu du temps, pour autant que « tout souvenir suppose le temps » (l. 449b29).

Finalement, la relation que la φαντασία entretient avec le jugement donne lieu au problème de sa fonction en tant que βουλευτική ou λογιστική, et c'est par rapport au statut de l'activité délibérative que l'on peut parler d'une prédisposition de l'homme à l'égard de ce qu'il désire, ou d'une action spontanée. Mais dans tous les deux cas, avec la φαντασία nous sommes dans la logique du « comme » : une chose apparaît « comme telle » ou « comme le bien ». D'autre part, si l'on admet la prédisposition, cela implique que la chose désirée est intérieurement identifiée, par le recours à sa définition par exemple, mais non pas nécessairement extérieurement reconnue comme telle. Si l'on admet la spontanéité, le moteur immobile demeure une chose extérieure déterminant de loin l'agir tout comme un aimant. M. Canto-Sperber fait une observation qui va dans le sens de la première possibilité : « Certes, l'objet désiré est le moteur extérieur à l'agent, mais le désir qui appréhende cet objet, et qui a été informé par la *phantasia bouleutikê*, appartient bien à l'agent ; son orientation dépend étroitement du caractère moral de l'agent et de l'éducation qu'il a reçue. Voilà qui pourrait justifier le rôle dévolu à l'imagination dans le *De Motu* et le *De Anima*. L'imagination y est en effet présentée comme une faculté constitutive du désirable, intermédiaire entre le monde et l'homme. Elle contribue à faire de l'agent, rejoignant ainsi la perspective de l'*Éthique à Nicomaque*, le responsable de ces actions. Mais en même temps, elle souligne, plus que ne le permettait peut-être la mention de tout autre faculté intellectuelle, la dépendance étroite entre l'objet que le désir se donne et ce qui doit être en général désiré »[567].

Nous reviendrons au problème de la relation entre l'imagination et la délibération, mais en empruntant un autre chemin. Aussi, M. Canto-Sperber opère certaines distinctions qui permettent de circonscrire le problème du rapport entre l'homme désirant et la chose désirée, et à partir desquelles nous pourrions appréhender l'activité projective de la φαντασία, qui la

---

sensibles propres : je veux dire, par exemple, le mouvement et la grandeur, qui sont accidents des sensibles propres, et au sujet desquels les plus grandes chances d'erreur sont dès lors possibles pour la sensation. »

[567] M. Canto-Sperber, *op. cit.*, p. 91.

distingue de la sensation, mais dans laquelle elle s'enracine en tant que sa condition d'existence nécessaire. En effet, l'auteure signale la différence entre la sensation et la φαντασία, en tant que celle-ci est impliquée dans l'actualisation de la faculté désirante, contrairement à la sensation. Mais elle remarque également leur lien, étant donné que la φαντασία est produite par la sensation en acte. Compte tenu de ce dernier rapport, elle distingue entre la φαντασία βουλευτική et la βούλευσις en tant qu'activité spécifique de l'intellect pratique. Elle est ainsi amenée à voir dans la φαντασία βουλευτική une forme d'« expérience de pensée » qui ne consiste pas à définir les moyens de l'action, ce qui incombe à l'intellect pratique à proprement parler, mais à spécifier le désir initial par la comparaison des plusieurs φαντάσματα en fonction d'une mesure commune permettant d'apprécier la désirabilité d'une fin.

Or le temps munit communément les hommes d'un critère d'évaluation de la fin visée en tant que mesure invariable du mouvement qui y mène. Et comme nous l'avons indiqué, la perception du temps dans sa continuité se produit à l'aide de la φαντασία. Aussi, d'après le *De Memoria*, la réminiscence est impossible sans image et suppose l'association des images temporellement identifiées. Cependant, pour nombrer le temps et, ainsi, mesurer le mouvement, la perception aussi bien que le travail de la φαντασία s'avèrent insuffisants[568]. Car la détermination exacte du temps en tant que nombré ne relève ni de la perception ni de la φαντασία seules, mais de l'intellect de l'âme. Comme le précise Aristote dans le chapitre 14 de sa leçon sur le temps :

> « εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον

[568] Dans le *De Memoria*, A. distingue entre la connaissance du temps, c'est-à-dire de son écoulement, et sa mesure. Il met en évidence que « le fait de se souvenir n'a pas en lui-même d'existence avant que du temps ne se soit écoulé » (χρονισθῆναι, 2, 451a30), si bien que pour se remémorer une chose, pour réacquérir sa possession, il faut « disposer d'un point de départ » (ἀρχῆς, l. 451b9), « en procédant mentalement à partir du moment présent ou de quelque autre <moment>, et à partir du semblable, du contraire ou du voisin » (νοήσαντες ἀπὸ τοῦ νῦν ἢ ἄλλου τινός, l. 451b19). Dans tous les cas « le plus important, c'est la nécessité de connaître le temps, qu'on le mesure ou qu'il reste indéterminé » (τὸ δὲ μέγιστον, γνωρίζειν δεῖ τὸν χρόνον, ἢ μέτρῳ ἢ ἀορίστως, l. 452b7). Et A. précise que « le mouvement du temps est d'ailleurs de deux sortes : tantôt on ne se souvient pas du temps écoulé par sa mesure (par exemple, qu'on a fait quelque chose il y a deux jours), tantôt on s'en souvient en le mesurant (μέτρῳ). Cependant on se souvient même sans mesurer le temps (μὴ μέτρῳ), et l'on a d'ailleurs coutume de dire que l'on se souvient sans pourtant savoir quand <l'événement> s'est produit, quand on ne connaît pas l'exacte quantité de temps écoulé (ὅταν μὴ γνωρίζωσι τοῦ πότε τὸ ποσὸν μέτρῳ) » (l. 452b30-453a4).

εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ᾗ ἀριθμητά ἐστιν. »

« Or, si rien d'autre ne peut par nature nombrer que l'âme et l'intellect de l'âme, il est impossible que le temps existe si l'âme n'existe pas, à moins que ce soit ce que le temps est en étant à un certain moment, par exemple s'il est possible que le mouvement existe sans l'âme. Or, l'antérieur et postérieur est dans le mouvement ; et le temps est ceux-ci en tant qu'ils sont nombrables » (*Phys*., IV, 14, 223a25-29).

L'emploi de l'adjectif ἀριθμητά, qui fait référence à la possibilité de nombrer un antérieur et un postérieur dans le mouvement, montre qu'Aristote ne met pas en cause l'existence du temps en le faisant dépendre de l'existence d'une âme qui nombre. Puisque le temps est quelque chose du mouvement, qu'il soit effectivement nombré ou non n'a pas d'effet sur son existence. Aussi, le « οἷον εἰ » suivi de l'indicatif, par lequel Aristote introduit dans ce contexte le mouvement comme condition de l'existence du temps, exprime le réel. Or Aristote conteste la possibilité d'une âme du monde en tant que principe de tout mouvement dans l'univers[569]. Mais le comptage du temps, selon l'antérieur et postérieur inhérent au mouvement, par l'intellect de l'âme (νοῦς), le fait passer du statut d'ἀριθμητόν à celui d'ἀριθμούμενον. Cependant, ce n'est pas le νοῦς qui déclenche le mouvement mais l'ὀρεκτικόν qui est lui-même mû sous l'effet de l'ὀρεκτόν. Et comme nous l'avons évoqué plus haut, il s'agit de rendre compte de deux mouvements, un mouvement physique, corporel, et un mouvement psychique. Et s'il s'agit de deux types de mouvement, on peut considérer deux types d'intentionnalité ou deux manières selon lesquelles l'homme se rapporte à ce qu'il se donne comme fin.

Avant d'entrer dans l'analyse de l'intentionnalité du mouvement, il importe de faire une remarque au sujet du temps, et précisément au sujet de son mode, ou plutôt, de ses modes d'être. Au Chapitre II nous avons distingué entre la condition d'existence du temps, qui est la rotation du premier ciel, et ses modalités de manifestation, conformes aux quatre modalités du changement, qui déterminent les conditions de connaissance du temps. Aussi, le temps se constitue en tant que le nombre nombré du mouvement. D'autre part, à travers l'étude du souvenir et du désir, on appréhende le temps en tant qu'il se rapporte au passé et au futur du

[569] R. Brague thématise cette construction de l'οἷον εἰ et propose la traduction de la phrase qu'il introduit : « Puisque, de fait, il est possible qu'il y ait mouvement sans âme », « Sur la formule aristotélicienne ὅ ποτε ὄν », in : *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, Paris, 1981, p. 144.

vivant. Dans le souvenir, le temps est lié à l'expérience vécue, sans pour autant qu'il soit nécessairement nombré. En revanche, dans le désir, le temps se révèle comme critère de l'action et de la vie en société. Cette dernière appréhension du temps, on le verra, suppose sa détermination comme nombre et mesure. Mais nous n'avons pas là trois aspects du temps qui se disputent la primauté. On discerne chez Aristote trois manières, au moins, d'être du temps, qui se complètent : en tant que dimension de la nature qui enveloppe en son sein l'ensemble des choses, en tant que connu par l'âme, et en tant que critère social. Mais c'est toujours du même temps dont on parle, le nombre nombrable ou nombré de la rotation du premier ciel.

4) La complétude du désir et l'incomplétude du mouvement en tant qu'actes

En partant du mouvement physique, qui est l'entéléchie du possible en tant que possible, on y discerne l'activité d'appropriation graduelle de la fin, pour autant que lors du mouvement la fin se révèle comme ce en vue de quoi le possible est possible. Le possible se réalise dans sa possibilité en tant que mouvement, de sorte que la fin en vue de laquelle il est possible est constitutive de sa possibilité. Autrement dit, le mouvement comme manifestation de la possibilité du possible est activité d'appropriation graduelle de la fin, parce que la fin, en tant que l'en vue de quoi du possible, actualise le possible quant à sa possibilité. Le mouvement physique volontaire qui tend vers sa fin est ainsi expressif d'un acte psychique dans laquelle l'homme désirant vise la chose désirée en tant que la fin de son désir. Et cet acte psychique qu'est l'ὄρεξις est caractérisé comme κίνησίς τις ᾗ ἐνέργεια (l. 433b18)[570]. Il est remarquable que l'ἐνέργεια détermine ici la κίνησις, dans la mesure où d'après la *Physique*, III, 2, le mouvement est caractérisé comme « un certain acte, mais incomplet » :

> « τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἔστιν θεῖναι αὐτήν· οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσόν, ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν

[570] Nous avons signalé que Tricot suivant Rodier lit ἤ. Rodier pourtant note que les leçons ἡ ἐνεργείᾳ, suivant Torstrik, ou ᾗ ἐνέργεια, suivant Simplicius (303, 1), ou même ᾗ ἐνεργείᾳ « fournissent à peu près le même sens […] : le désir en acte ou en tant qu'acte ». Il lit ἤ en expliquant que « le désir est un mouvement, ou plutôt un acte, car le passage à l'acte des puissances de l'ὀρεκτικόν n'est pas un mouvement au sens mécanique du mot », *op. cit.*, p. 546. Nous pensons que c'est précisément pour cette raison qu'il serait plus juste de lire ᾗ.

εἶναί τις δοκεῖ, ἀτελῆς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὗ ἐστιν ἐνέργεια. »

« Or, la raison pour laquelle le mouvement semble être indéterminé est qu'on ne peut le placer absolument ni du côté de la puissance des étants ni du côté de l'acte, car ni la quantité en puissance ni la quantité en acte n'est mue nécessairement, et le mouvement semble être un certain acte, mais incomplet, à cause du fait que le possible dont il est l'acte est incomplet » (*Phys*., III, 2, 201b27-33).

Nous comprenons alors que l'ὄρεξις est κίνησίς τις ᾗ ἐνέργεια et que la κίνησις est ἐνέργεια μέν τις ἀτελῆς δέ. Et l'on remarque la correspondance entre les deux formulations : la fonction du τις, supposant une chose partiellement connue mais qu'on peut rattacher à une catégorie, permet de corréler ces énoncés, de façon à ce que la différence entre le désir et le mouvement physique ressorte. Ainsi, l'ὄρεξις, activité psychique, est bien une sorte de mouvement, pour autant que celui-ci est considéré dans l'optique de l'acte, et, à son tour, le mouvement physique est une sorte d'acte, mais incomplet. Or le mouvement physique est ἡ τοῦ δυνατοῦ ἐντελέχεια[571] et ἐνέργεια ἀτελῆς.

L. Couloubaritsis distingue entre ἐντελέχεια et ἐνέργεια en considérant que la première implique la simultanéité entre actualité et puissance, tandis que la seconde est actualisation immanente ou activité par un processus d'actualisation. Il écrit : « Ce qui différencie *entelecheia* d'*energeia*, c'est une question de rapport à l'égard de la notion même de *telos* : l'*energeia* est une activité constitutive du *telos*, elle est le *telos* en tant qu'il se constitue — immédiatement ou progressivement ; au contraire, l'entéléchie est le *telos* comme tel, en lui-même, comme un constitué qui est en même temps fondement, origine d'une activité »[572]. Or le mouvement est ἐντελέχεια, pour autant que son actualisation — entéléchie première —, est manifestation de la fin en tant que possible, sa réalisation entraînant l'achèvement du mouvement — entéléchie seconde. D'autre part, dans sa nouvelle traduction, A. Stevens explique l'adjectif ἀτελῆς en

[571] Dans la *Phys*., III, 1, 201a10-11, 201a27-29 et 201b4-5, A. formule trois définitions du mouvement dont on envisage la dernière. Le mouvement est ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ὄντος, quant aux deux premières, ou ἐντελέχεια τοῦ δυνατοῦ, quant à la troisième. Les trois définitions se complètent en s'explicitant.

[572] L. Couloubaritsis, *Le Physique d'Aristote*, p. 277. Nous nous alignons sur cette distinction car elle permet de rendre compte, outre la définition du mouvement, de l'existence de l'infini δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ (*Phys*., III, 6, 206b13), et ainsi de l'infinité du nombre et de l'infinité du temps, mais également de la double fonction du maintenant qui relie le temps passé et à venir en acte et le divise en puissance.

l'opposant à τέλειος : « Un acte complet (*teleios*) est un acte qui à chaque instant atteint son résultat, comme la vue ou la pensée, tandis qu'un acte incomplet atteint son résultat au terme d'un processus »[573].

Or le mouvement est ἐνέργεια ἀτελῆς, pour autant qu'en lui la puissance se réalise quant à son être puissance. Ainsi, ce qui différencie le mouvement physique du désir, c'est leur rapport respectif à l'égard de la fin. Le désir est κίνησίς τις ᾗ ἐνέργεια et Aristote, sans apporter d'autres précisions, nous incite à voir dans le désir un acte complet, un acte qui n'admet aucun état de puissance. De ce point de vue on peut aussi bien lire ἤ, mais la différence spécifique qui sépare le mouvement physique du désir comme acte risque de nous échapper. Car le mouvement physique n'est acte que relativement à la puissance, comprise comme état de puissance de la fin visée, qui se réalise dans et par ce mouvement dont il détermine l'être. De sorte qu'il s'agit de rendre compte de deux manières de s'approprier la fin, de même qu'il existe une différence ou un écart entre la projection imaginative et l'agir. Ce qui sépare la projection imaginative de l'action, c'est précisément la différence quant à leur manière respective de s'approprier la fin à laquelle elles visent. Ainsi, la caractérisation du désir comme « un certain mouvement » fait référence à l'actualisation de la faculté désirante qui est mue sous l'effet du désirable et, assistée par la φαντασία, alimente le désir en lui livrant son contenu. Mais ce mouvement psychique est acte en tant que simple activité, c'est-à-dire activité qui est elle-même son résultat. Dès lors, la différence entre le désir et le mouvement physique réside dans la complétude de l'acte de désir, par opposition au mouvement physique caractérisé comme incomplet car porteur de puissance. C'est parce que le désir est un acte complet qu'il peut agir à titre de moteur générant le mouvement corporel. Et à Aristote de dire : κινεῖται τὸ ὀρεγόμενον ᾗ ὀρέγεται : l'homme désirant se meut en tant qu'il est ému.

En partant de ces observations on peut considérer la problématique aristotélicienne du désir, non pas en termes d'extériorité du désirable et de son intériorisation par la φαντασία — ce qui impliquerait une forme de séparation primitive entre l'homme désirant et la chose désirée —, mais en termes d'appropriation physique et psychique des choses à l'intérieur de ce lieu commun qu'est l'univers, lequel n'est dans aucun lieu. De ce point de vue le problème posé par D.-J. Furley pourrait recevoir une première réponse, si l'on mettait en rapport les énoncés de la *Physique* VIII sur l'auto-motricité avec les considérations sur le lieu commun, au chapitre 5 de la leçon sur le lieu, qui parle des transformations des éléments, si bien que ce qui paraît être une

[573] *La Physique*, nouvelle traduction annotée par A. Stevens, p. 142, note 1. Elle renvoie : *Mét.*, Θ, 6, 1048b18-36 ; *Éth. Nic.*, X, 3, 1174a13-b14 ; *Phys.*, I, 3, 186a3.

remise en question, est plutôt un exposé des conditions de l'auto-motricité des étants par nature. Nous évoquons cette possibilité, mais compte tenu de sa spécificité, ce problème ne relève pas de la présente recherche.

5) Mouvement spontané et action délibérée

La considération du rapport désir/mouvement corporel en termes de rapport acte/puissance permet de reposer la question du temps, dans la mesure où il s'est révélé comme critère de l'action à entreprendre étant lié à l'idée du bien comme tel. Ce problème a donné lieu au dilemme que nous avons formulé, si le mouvement physique est le résultat de la prédisposition de l'homme désirant ou bien s'il est l'expression de sa spontanéité. L'opposition entre le commandement du νοῦς et l'ἐπιθυμία qui est le désir irrationnel a permis de mettre en relief ce dilemme, si l'on admet qu'entre l'effet de l'appétit et le déclenchement du mouvement du corps aucun intervalle de temps n'est supposé. C'est ce qui ressort d'un passage du *De motu animalium*, qui porte sur l'acte psychique du désir suscitant le mouvement corporel, de sorte que la relation entre l'action qu'exerce l'âme et la passion que subit le corps est exprimée en termes de simultanéité entre agir et pâtir :

> « τούτων δὲ συμβαινόντων τὸν τρόπον τοῦτον, καὶ ἔτι τοῦ παθητικοῦ καὶ ποιητικοῦ τοιαύτην ἐχόντων τὴν φύσιν οἵαν πολλαχοῦ εἰρήκαμεν, ὁπόταν συμβῇ ὥστ' εἶναι τὸ μὲν ποιητικὸν τὸ δὲ παθητικόν, καὶ μηδὲν ἀπολίπῃ αὐτῶν ἑκάτερον τῶν ἐν τῷ λόγῳ, εὐθὺς τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει. διὰ τοῦτο δ' ἅμα ὡς εἰπεῖν νοεῖ ὅτι πορευτέον καὶ πορεύεται, ἂν μή τι ἐμποδίζῃ ἕτερον. τὰ μὲν γὰρ ὀργανικὰ μέρη παρασκευάζει ἐπιτηδείως τὰ πάθη, ἡ δ' ὄρεξις τὰ πάθη, τὴν δ' ὄρεξιν ἡ φαντασία· αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δ' αἰσθήσεως. ἅμα δὲ καὶ ταχὺ διὰ τὸ <τὸ> ποιητικὸν καὶ παθητικὸν τῶν πρὸς ἄλληλα εἶναι τὴν φύσιν. »
>
> « Or, puisque les choses se passent de cette manière et qu'en outre l'agent et le patient ont cette nature que nous leur avons souvent attribuée, lorsqu'il arrive qu'il y ait d'une part l'agent et, d'autre part, le patient, et qu'aucun des deux n'est privé des propriétés qui le définissent, aussitôt l'un agit et l'autre pâtit. C'est donc pour ainsi dire simultanément que l'on pense qu'il faut avancer et que l'on avance, pourvu que rien d'autre ne nous en empêche. En effet, les affections préparent les membres de manière appropriée, le désir fait de même avec les affections, et

l'imagination avec le désir. Et celle-ci est produite soit par la pensée, soit par la sensation. La simultanéité et la rapidité tiennent au fait que l'agent et le patient sont relatifs l'un à l'autre par nature » (*De motu,* 8, 702a10-21, trad. P.-M. Morel).

Dans le *De motu* Aristote étudie les conditions psychophysiologiques du mouvement animal, si bien qu'après la thématisation des principes mécaniques applicables au mouvement de tous les animaux doués de la faculté locomotrice, il incorpore dans son enquête l'examen des conditions mentales de l'action humaine. Sur le plan physiologique, Aristote reconnaît au cœur le rôle de principe interne du mouvement, pour autant que le souffle connaturel (σύμφυτον πνεῦμα), qui a son origine dans le cœur, transmet le mouvement provoqué par le stimulus externe aux membres locomoteurs. Le souffle connaturel est l'instrument par lequel le cœur, lui-même immobile, agit sur les membres du corps, de sorte que cet organe est l'intermédiaire entre l'âme et le corps et la manifestation concrète de leur communion. Aussi, Aristote, dans le chapitre 10 du *De Anima*, se réfère au cœur, sans le nommer, en tant que l'instrument corporel (ὄργανον) par lequel le désir meut, occupant alors une place parmi les trois facteurs impliqués dans le mouvement. Et il précise que sa fonction ressort des fonctions communes à l'âme et au corps. De sorte que l'âme communique la vie au corps par l'intermédiaire du cœur en tant que la fin de sa fonction vitale et en tant que le principe du mouvement du vivant. C'est ainsi que le met en lumière la métaphore du convexe et du concave qui coïncident dans le nez camus à la façon dont coïncident la fin et le principe dans le corps vivant. Or le cœur atteint par le désir suscité en présence de la chose désirée génère le mouvement corporel. Comme le principe et la fin coïncident dans la nature qui est à la fois principe du mouvement et forme, de même le cœur est le foyer de la vie du corps à partir duquel l'âme exerce son pouvoir. La coïncidence du principe et de la fin dans le vivant devient alors l'expression de son unité naturelle. Et c'est cette même coïncidence du commencement et de la fin que l'on observe dans la fonction du maintenant qui, en tant que début d'une partie du temps et fin d'une autre, assure sa continuité et ainsi son unité, en application de la définition du continu comme ce dont les limites des parties auxquelles il est divisible sont une. Nous reviendrons à cette idée mais nous souhaitons faire une dernière remarque à propos du cœur. En effet, on pourrait opérer une analogie et rapprocher le rôle qu'Aristote attribue au cœur du rôle que les neurosciences aujourd'hui attribuent au cerveau, en tant que le principal organe régulateur de toutes les fonctions vitales, en tenant compte de la différence du rapport entre la vie biologique et le fonctionnement du cœur dont d'une part, et entre la vie consciente et l'activité cérébrale de l'autre.

Après ces considérations liminaires revenons à l'extrait du *De motu* qui nous occupe. Il faut alors remarquer que le passage de l'examen des moteurs externes à l'appréhension de l'émoi généré chez le vivant s'accorde avec la distinction que nous avons vue en œuvre dans le traité *Des rêves* entre l'impression sensible (αἴσθημα) laissée chez le vivant et la chose sensible (θύραθεν αἰσθητόν) qui la cause[574]. Ainsi, dans le *De motu* sont mises en lumière, d'une part, la communion entre l'âme et le corps à travers l'étude de la fonction du cœur, et de l'autre, l'interaction entre le vivant et son milieu environnant, pour autant que l'expérience que le vivant fait de ce milieu laisse sur lui son empreinte en entraînant des modifications internes. Cette interaction se fonde dans la complémentarité originelle entre celui qui sent (αἰσθανόμενος) et le sensible (αἰσθητόν), si bien que le mouvement volontaire est une manifestation de l'interaction, en se déployant dans le sens de l'appropriation du milieu par le vivant, affecté par ce milieu même qu'il entend s'approprier. La spécificité de ce traité est par là même dégagée car l'intérêt porte sur la spontanéité de l'action surgissant sous l'influence du milieu dans lequel les choses à désirer ou à fuir s'offrent. Mais en même temps la spontanéité de l'action, qui est alors une réaction, est révélatrice précisément de l'immédiateté du rapport entre l'âme et le corps et de l'unité du composé. L'étude combine ces deux aspects, en tant qu'étude du vivant doué de la faculté locomotrice et, parallèlement, en tant qu'étude du vivant considéré dans le milieu dans lequel il peut exercer cette faculté. De sorte que l'intentionnalité de l'action effective constitue le centre de gravité de l'analyse dans le *De motu*. Et comme nous l'avons remarqué à propos du *De Anima*, Aristote examine les conditions communes qui permettent d'expliquer aussi bien le mouvement animal que l'action humaine qui a, pourtant, une signification morale.

P.-M. Morel signale cette particularité qui différencie le *De motu* des traités de l'éthique et observe que cette étude « établit une continuité de fait entre, d'une part, les conditions générales des mouvements et, d'autre part, la manière dont s'accomplissent les mouvements intentionnels, y compris les actions moralement significatives d'un être délibérant ». Il distingue ensuite entre le point de vue causal adopté dans le *De motu* et le point de vue

[574] Effectivement dans le chapitre 7, 701b16-24, A. dit : « Or les images, les sensations et les notions produisent des modifications. *Les sensations, en effet, constituent par elles-mêmes des espèces de modifications, et l'imagination et la pensée ont la puissance de leurs objets*. D'une certaine manière, en effet, *la forme, représentée par la pensée, du chaud ou du froid, ou de l'agréable ou de l'effrayant, possède effectivement la qualité de chacun des objets considérés, c'est pourquoi l'on tremble et l'on a peur à leur seule pensée*. Or ces états sont tous des affections et des modifications, et quand il y a des modifications à l'intérieur du corps, certaines parties deviennent plus grandes et d'autres plus petites » (nous soulignons).

axiologique de la valeur morale de l'action et, rapprochant le traité des *Parva Naturalia*, il conclut : « Le concept d'action apparaît dès lors comme un concept transversal, susceptible d'une grande diversité d'emplois qui, tous, ont en commun de s'appliquer à un type particulier de mouvement. La *praxis* ainsi entendue est assimilable à une opération ou fonction (*ergon*) commune à l'âme et au corps, opération qui est tout à la fois en train de s'accomplir et déjà réalisée. Elle peut donc recevoir une explication causale, au moins jusqu'à un certain point, comme tous les autres événements du monde physique »[575]. Or l'action, à titre de mouvement volontaire simplement, rend manifeste l'appartenance du vivant à son milieu qu'il aspire à maîtriser, tandis que, à titre d'action délibérée, rend manifeste la décision prise pour être réalisée. Dans la décision, qui vise l'appropriation, se révèle l'effet causal du milieu sur l'homme, mais aussi le pouvoir de l'homme d'orienter son désir pour conquérir ce qu'il désire.

6) Le temps en tant que critère de distinction du mouvement spontané et de l'action délibérée

Au chapitre 6 du *De motu*, Aristote dit au sujet de la délibération :

« βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις, ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως· ὥστε κινεῖ πρῶτον τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ διανοητόν. οὐ πᾶν δὲ τὸ διανοητόν, ἀλλὰ τὸ τῶν πρακτῶν τέλος. διὸ τὸ τοιοῦτόν ἐστι τῶν ἀγαθῶν τὸ κινοῦν, ἀλλ' οὐ πᾶν τὸ καλόν· ᾗ γὰρ ἕνεκα τούτου ἄλλο, καὶ ᾗ τέλος ἐστὶ τῶν ἄλλου τινὸς ἕνεκα ὄντων, ταύτῃ κινεῖ. δεῖ δὲ τιθέναι καὶ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν ἀγαθοῦ χώραν ἔχειν, καὶ τὸ ἡδύ· φαινόμενον γάρ ἐστιν ἀγαθόν. »

« Le souhait, l'impulsion et l'appétit relèvent tous du désir, tandis que la décision est un état commun à la réflexion et au désir, de sorte que le désirable et ce qui est objet de réflexion sont les premiers à susciter le mouvement ; non pas cependant tout objet de réflexion, mais la fin des activités. Dès lors, c'est un tel bien qui est moteur, et non pas tout ce qui est bel et bon. Il meut, en effet, en tant que quelque chose d'autre est en vue de lui, et en tant qu'il est fin pour les choses qui sont en vue de quelque chose d'autre. Il faut par ailleurs admettre que le bien apparent

[575] *Le mouvement des animaux suivi de La locomotion des animaux*, introduction, traduction, notes, P.-M. Morel, GF Flammarion, Paris, 2013, p. 35 et p. 46.

également tient la place du bien, et que c'est aussi le cas de l'agréable, car c'est un bien apparent » (*De motu*, 6, 700b22-29).

Ainsi, la décision qui suppose le choix est une coordonnée du désir, de sorte qu'en exerçant volontairement sa faculté de se mouvoir l'homme pénètre en tant qu'auteur conscient de ses actes dans le milieu environnant. La décision porte sur ce qui est identifié comme bien, mais cette identification, étant donné la spontanéité de la décision expressive de l'immédiateté du rapport entre l'âme et le corps, est susceptible d'erreur, si bien que la chose désirée a seulement l'apparence du bien sans pour autant coïncider avec le bien quant à son être. La fin de l'extrait du *De motu* nous rappelle le passage cité du *De Anima* sur l'opposition entre désirs, et plus précisément sur l'opposition entre le commandement du νοῦς et le désir irréfléchi, le désir non filtré par la raison. Mais comme nous l'avons montré, le *De motu*, qui se différencie ainsi du *De Anima*, s'intéresse à la spontanéité de l'action et du choix qui la déclenche, car la spontanéité est insigne de l'unité du vivant. L'action spontanée pourrait alors être définie comme l'action qui se produit par l'initiative de l'agent en réponse directe à une incitation venant du milieu environnant qui éveille son désir, de sorte que l'acte du désir et le déclenchement de l'action qui vise à sa satisfaction coïncident, ou quasi, temporellement. Conséquemment, le temps de la délibération entre l'acte de désir et le mouvement réel est supprimé ou réduit à un minimum. C'est ce qui ressort de l'analyse du chapitre 7, où Aristote dit :

« ὥσπερ δὲ τῶν ἐρωτώντων ἔνιοι, οὕτω τὴν ἑτέραν πρότασιν τὴν δήλην οὐδ' ἡ διάνοια ἐφιστᾶσα σκοπεῖ οὐδέν· οἷον εἰ τὸ βαδίζειν ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ, ὅτι αὐτὸς ἄνθρωπος, οὐκ ἐνδιατρίβει. διὸ καὶ ὅσα μὴ λογισάμενοι πράττομεν, ταχὺ πράττομεν. ὅταν ἐνεργήσῃ γὰρ ἢ τῇ αἰσθήσει πρὸς τὸ οὗ ἕνεκα ἢ τῇ φαντασίᾳ ἢ τῷ νῷ, οὗ ὀρέγεται, εὐθὺς ποιεῖ· ἀντ' ἐρωτήσεως γὰρ ἢ νοήσεως ἡ τῆς ὀρέξεως γίνεται ἐνέργεια. ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει· τοδὶ δὲ ποτόν, ἡ αἰσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς· εὐθὺς πίνει. »

« D'autre part, comme le font certains de ceux qui argumentent par interrogations, la réflexion ne s'arrête nullement pour examiner celle des deux prémisses qui est évidente. Par exemple, si l'on pose que la promenade est bonne pour l'homme, on ne s'arrête pas au fait que l'on est soi-même un homme. C'est pourquoi toutes les choses que nous faisons sans calculer, nous les faisons rapidement. En effet, quand on passe à l'acte en vue de la fin sous l'effet de la sensation, de l'imagination ou

de l'intellect, ce que l'on désire, on le fait aussitôt, car l'acte du désir vient à la place de l'interrogation ou de la pensée. "Il faut que je boive", dit l'appétit ; "voici quelque chose à boire", dit la sensation, l'imagination ou l'intellect, et l'on boit aussitôt » (*De motu*, 7, 701a25-33).

Il est à remarquer qu'Aristote, contrairement au *De Anima* et au chapitre 8 du *De mutu*, ne tranche pas la question sur le rôle de la φαντασία qui est ici mise sur le même plan que la sensation et l'intellect. Mais les textes s'accordent sur le fait que l'acte du désir nécessite le secours d'une opération cognitive permettant de décider du statut d'une chose comme désirable et de l'identifier. D'autre part, la suppression du temps de la délibération (ἐρώτησις ἢ νόησις) concernant les critères de la décision et de l'action qui s'y conforme entraîne aussitôt (εὐθύς) le déclenchement de cette dernière. Mais alors, la délibération suppose l'existence d'un écart temporel entre l'acte du désir et l'agir effectif, qui fait ressortir la différence spécifique entre les deux activités. Car la délibération par sa durée vient combler l'écart, parce qu'elle consiste précisément dans la stabilisation (ἐφιστᾶσα) du contenu du désir, pour examiner (σκοπεῖ) les critères du choix le concernant, et empêche (ἐμποδίζῃ, 8, 702a17) de la sorte l'actualisation du mouvement (ἀνθέλκειν, *De An.*, III, 10, 433b9). Il est intéressant de remarquer l'emploi du verbe ἀνθέλκειν, qui signifie littéralement « tirer de son côté » ou « tirer en sens contraire », pour désigner le sens du commandement du νοῦς, et renverrait à l'ἕλξις, la traction, qui est l'une des deux conditions élémentaires du mouvement local — la deuxième étant l'ὦσις, la poussée —, à laquelle justement le νοῦς s'oppose en mettant un frein au désir et en l'attirant alors vers son côté. Ainsi, la spontanéité caractérise l'homme en tant qu'il se trouve sous l'emprise de son désir (ἐνεργήσῃ), c'est-à-dire en tant qu'il se trouve sous l'emprise de la fin à laquelle il aspire, en s'appropriant le temps qui y mène via la présentification de la fin qui provoque le déclenchement immédiat du mouvement.

Si au chapitre 7 du *De motu* l'identification de la chose désirée est considérée indifféremment comme l'œuvre de la φαντασία, de la sensation ou de l'intellect, le chapitre 8 pourtant précise que c'est la φαντασία qui accompagne le désir, mais qu'elle est issue de la sensation ou bien de l'intellect. De sorte que l'activité projective de la φαντασία réside dans l'appropriation du temps à venir, pris en bloc et considéré en tant que déjà donné, pour autant que la fin visualisée reflète la réalisation de l'en vue de quoi du mouvement avec lequel advient le temps. Dans le regard en avant se profile le temps à venir, de même que l'achèvement du mouvement est révélateur du temps écoulé qui y a mené. Le souvenir et l'attente sont des expressions de la φαντασία, de sorte que celle-ci lie le passé retenu à l'avenir anticipé dans le

vécu personnel par le biais de la présentification de la chose en tant que remémorée ou en tant que désirée. Un passage du chapitre 8, sur les effets physiologiques des souvenirs et des attentes, laisserait entrevoir la conception d'un temps vécu, ou la possibilité d'une telle conception, chez Aristote :

> « τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῶν παθημάτων. θάρρη γὰρ καὶ φόβοι καὶ ἀφροδισιασμοὶ καὶ τἆλλα σωματικὰ λυπηρὰ καὶ ἡδέα τὰ μὲν κατὰ μόριον μετὰ θερμότητος ἢ ψύξεώς ἐστι, τὰ δὲ καθ' ὅλον τὸ σῶμα· μνῆμαι δὲ καὶ ἐλπίδες, οἷον εἰδώλοις χρώμεναι τοῖς τοιούτοις, ὁτὲ μὲν ἧττον ὁτὲ δὲ μᾶλλον αἰτίαι τῶν αὐτῶν εἰσιν. »
> « Les passions le montrent clairement : les états de hardiesse, de crainte, les excitations sexuelles et les autres états corporels qui sont pénibles ou agréables s'accompagnent de chaleur ou de froid, soit dans une partie, soit dans le corps tout entier. D'autre part, les souvenirs et les attentes, en se servant de ce genre d'états comme de représentations, sont causes des mêmes effets à des degrés variables » (*De motu*, 8, 702a2-7).

Les souvenirs et les attentes affectent le corps et sont causes des modifications internes. Mais c'est l'attente qui est le catalyseur du mouvement local et qui pousse le vivant à s'approprier le milieu environnant. Or Aristote connaît bien deux types de mouvement volontaire, le mouvement spontané et le mouvement réfléchi qui est étudié dans le *De Anima*. De sorte que le *De motu* viendrait compléter les considérations de ce dernier. La cause de ces deux types de mouvement, c'est l'attente, expressive du désir dont la complice est l'imagination. Et si le mouvement spontané est aussitôt exécuté par anticipation de la fin prochaine, en revanche, lorsque la délibération a lieu, le déclenchement du mouvement est ajourné ou annulé par anticipation de ses conséquences ultimes. C'est ici précisément, au sein de la différence entre la fin prochaine et la fin ultime, que s'opère le glissement et le passage du temps vécu au temps universel nombré, dans la mesure où cette différence résulte d'une comparaison par référence à une norme qui sert d'instrument à la délibération et à laquelle le jugement qui en découle se conforme.

Le temps nombre nombré suppose une unité de mesure invariable et valable pour tout mouvement continu, qui rend possible la comparaison d'une pluralité de mouvements et permet

ainsi de juger de leur finalité dans une perspective à long où à court terme[576]. L'opposition entre l'ἤδη et le μέλλον ne serait possible sans l'appréhension d'un continuum temporel dont les divisions résultent de l'application d'une unité de mesure fixe. Ce temps nombré, c'est le même temps qui est thématisé dans la physique, dont l'existence dépend du mouvement et dont les conditions de manifestation et de connaissance sont mises en évidence dans le cadre de l'établissement des rapports d'accompagnement. Dans le *De Anima*, le temps, excédant le vécu personnel par son universalité, devient alors critère infaillible de la décision qui détermine l'action et la conduite humaine. Le temps, pour autant qu'il est explicitement nombré, permet de reconnaître le bien comme tel, c'est-à-dire le bien en tant que la fin ultime de toute action humaine, et constitue de la sorte un des critères de la vie en société. La différenciation entre temps vécu et temps universel n'est pas explicite chez Aristote, mais nous en entrevoyons la possibilité, d'autant plus que cette différenciation s'accorde avec la distinction chez lui, que nous soulignons, entre le phénomène sensible et l'effet du phénomène sur le vivant. Cependant, cette distinction n'implique point de scission, mais elle fait fond sur la complémentarité entre ce qui apparaît et celui à qui il apparaît. Le temps universel naissant et renaissant, pour autant que le mouvement circulaire du premier ciel poursuit son cours, se reflèterait ainsi dans le vivant, en tant que souvenir et en tant qu'attente.

7) Un rapprochement possible : les rapports d'accompagnement et l'analyse du désir

Nous concluons notre examen du désir chez Aristote en revenant au dilemme que nous avons relevé, sur la part de spontanéité et la part de prédisposition à l'égard de l'actualisation du mouvement dont la fin ultime est le bien comme tel. Nous reprenons à nouveaux frais le problème de la φαντασία qui s'enracine dans la sensation en acte mais se lie aussi à l'intellect, dans la mesure où elle fait apparaître une chose comme bonne et se conforme ainsi aux critères moraux de celui-là. Mais l'imagination relie aussi l'action à entreprendre au temps à venir, et l'on est amené à penser que l'analyse du désir se situe au prolongement de la problématique qui sous-tend les rapports d'accompagnement. Parce que ces rapports : 1) mettent en avant le

[576] Comme le montre le chapitre 12 de la leçon sur le temps, la grandeur, le mouvement et le temps, en tant que quantités continues qui s'impliquent, se mesurent réciproquement selon un rapport de proportion : « Nous mesurons aussi la grandeur par le mouvement et le mouvement par la grandeur, car nous disons que la route est longue si le voyage est long, et que celui-ci est long si la route est longue. De même pour le temps, si le mouvement l'est, et pour le mouvement, si le temps l'est » (*Phys*., 12, 220b28-32).

mû, le porteur du mouvement, 2) servent de modèle permettant de rendre compte de la complémentarité entre l'homme connaissant et ce qui est connu par lui, 3) nous rappellent que la connaissance humaine est conditionnée par le mode de la manifestation de ce qui est connu, 4) mettent en relief l'intimité entre le temps et le mouvement.

Si l'on tente de transposer cette problématique dans le contexte de l'étude du désir, on arrive à la description suivante. Lorsque le vivant procède à l'appropriation du milieu environnant, en étant en entéléchie en vue de la réalisation de l'appropriation, son imagination fait apparaître la fin de son mouvement comme le reflet de son avenir dans son présent. Que le mouvement soit spontané ou bien l'effet d'une prédisposition, dans tous les deux cas l'imagination est impliquée. Elle fait apparaître la fin du mouvement à titre de perspective, *i. e.* sous l'optique du temps, et incite l'actualisation du mouvement qui suit le temps projeté. Mais une difficulté persiste, car Aristote, bien qu'il distingue nettement, dans le *De Anima*, entre la φαντασία αἰσθητική et βουλευτική, ne problématise pas la différence entre l'action spontanée et l'action réfléchie, qui permettrait de statuer sur la fonction de la φαντασία à chaque fois.

Aristote se limite à la description de l'opposition entre désirs, mais il est peu loquace sur le critère de l'opposition, sauf au moment où il se réfère au temps comme critère en incise. Il passe sous silence le problème du procédé requis afin de déterminer un tel critère ainsi que la raison pour laquelle ce critère est le temps. Le chapitre 11 du livre III du *De Anima* est si obscur qu'il est susceptible d'une pluralité d'interprétations qui, toutes, seraient légitimes. Mais il faut peut-être accepter qu'Aristote lui-même n'a pas toutes les réponses que nous attendons de sa part et que sa recherche consiste précisément dans la détermination de la méthode la plus exacte possible, conformément à laquelle la question doit être posée. Comme il signale en introduction de son livre des apories : « chercher sans avoir exploré d'abord les difficultés en tous sens, c'est marcher sans savoir où l'on doit aller, c'est s'exposer même, en outre, à ne pouvoir reconnaître si, à un moment donné, on a trouvé ou non, ce qu'on cherchait » (*Mét.*, B, 1, 995a34-b1). Il nous rappelle, ainsi, la tâche première de la philosophie, de bien formuler la question et de veiller, par là même, à sa légitimité en déterminant de façon impartiale les critères du questionnement. Si l'on suit son conseil, en nous appuyant sur ce qui est problématique, sur ce fait même que le rôle de la φαντασία βουλευτική est ambigu, nous pourrons peut-être tirer au clair la manière dont le critère de l'action à entreprendre est déterminé.

8) Le temps en tant que critère de choix entre le bien et le mal présentés par l'imagination

Selon l'extrait du *De motu*, 7, la φαντασία est intermédiaire entre la sensation et l'intellect, en tant qu'une des trois facultés aptes à montrer la chose désirée. Le chapitre 8 opte pour la φαντασία, mais sans dire plus sur le lien qu'elle entretient avec les deux autres facultés : elle est issue ou bien de la pensée ou bien de la sensation. Selon le *De Anima*, la φαντασία est issue de la sensation et accompagne la pensée, parce que « jamais l'âme ne pense sans image » (*De An.*, III, 7, l. 431a16). Or en faisant en quelque sorte le pont entre la sensation, qui est un état commun à l'âme et au corps, et l'intellect, qui est un état propre à l'âme, mais dont les contenus trouvent leur origine dans l'expérience sensible, la φαντασία est appelée à répondre au problème du rapport entre la sensation et l'intellect.

Le lien entre la φαντασία et la sensation est mis en relief à l'extrait du *De motu*, 8, selon lequel les souvenirs et les attentes, qui reflètent les passions, sont causes des réactions corporelles. Les réactions de chaleur ou de froid se différencient entre elles en fonction de l'image qui reflète un souvenir ou une anticipation, et génèrent le plaisir ou la douleur. Il paraît en quelque sorte que l'image soit porteuse d'une distinction que l'on pourrait saisir à partir des effets psychophysiologiques qu'elle provoque, et qui peuvent être catégorisés en tant qu'agréables ou pénibles. Un passage du *De Anima* nous renseigne sur la sensation relativement au rôle de la φαντασία, lorsqu'il s'agit de poursuivre ou de fuir ce qu'elle fait apparaître comme agréable ou pénible, de telle sorte que la φαντασία se lie à l'activité intellective :

> « τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει· καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ᾗ τοιαῦτα. καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις ταὐτὸ ἡ κατ' ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικόν, οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο. τῇ δὲ διανοητκῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει. ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει. διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. »
>
> « Ainsi donc la sensation est semblable à la simple énonciation et à la simple conception ; mais quand l'objet sensible est agréable ou pénible, l'esprit, émettant une sorte d'affirmation ou de négation, le poursuit ou l'évite ; et éprouver le plaisir et la douleur, c'est agir par la faculté sensible prise comme médiété et en relation avec le bon et le mauvais, en tant que tels. Et l'aversion et le désir sont donc les

actes de la même faculté, autrement dit : la faculté de désir et la faculté d'aversion ne sont distinctes ni l'une de l'autre, ni de la faculté sensitive, bien que leur essence soit différente. Quant à l'âme dianoétique, les images remplacent pour elle les sensations, et quand elle affirme ou nie le bon ou le mauvais, elle fuit ou poursuit. C'est pourquoi jamais l'âme ne pense sans image » (*De An.*, III, 7, 431a8-16).

Le corps réagit au contact du sensible, quand il éprouve le plaisir ou la douleur. Néanmoins, la sensation corporelle immédiate demeure une expérience muette tant qu'elle n'est pas investie de désir ou d'aversion à l'égard du sensible. De sorte que le désir se voit lié à la sensation comme si (οἷον) il en était le langage. Finalement, Aristote rapporte les états somatiques de plaisir et de douleur, au choix à opérer entre le bien et le mal (τὸ ἐνεργεῖν… πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν)[577]. Dans cette transition de l'agréable ou douloureux au bien ou mal à choisir, la sensation occupe la place d'un médium psychosomatique (μεσότητι) sur la base duquel on établit une proportion entre un état somatique — le plaisir ou la douleur —, et un état psychique — le bien ou le mal à choisir. Le choix entre le bien et le mal relève de l'intellect pratique qui caractérise spécifiquement l'homme. La voie est ouverte à l'imagination, car les images qu'elle produit tiennent lieu des sensations et peuvent même provoquer des réactions corporelles, comme le dit le *De motu*. Ses images accompagnent l'activité intellective, qui vise la décision et commande l'action de fuite ou de poursuite en canalisant le désir.

Le texte du *De Anima* complète le texte du chapitre 8 du *De motu*, selon lequel le désir « prépare » (παρασκευάζει) les affections — nous comprenons maintenant, en les faisant parler, en les poussant à s'exprimer en tant qu'agréables ou pénibles —, et l'imagination fait de

[577] Tricot et Bodéüs comprennent le ᾗ du ᾗ τοιαῦτα différemment. Tricot le réfère à τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι, tandis que Bodéüs à πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν. Mais Bodéüs supprime la virgule avant le ᾗ. Cette divergence ne gêne pas notre lecture. Il y a un second problème qui concerne le καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα. Nous comprenons qu'il se réfère à l'αἴσθησις, sous-entendue, et non à l'« esprit » ajouté par Tricot. D'autant plus qu'A. introduit le chapitre 7 — l. 431a1-7 qui précèdent immédiatement — en parlant du passage à l'acte de la faculté sensible (τὸ αἰσθητικόν). Aussi, le καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα est introduit par οἷον. Or ne peut pas sous-entendre νόησις, puisque celle-ci ou bien affirme ou bien nie ; elle n'émet pas « une sorte d'affirmation ou de négation ». On est d'accord avec Bodéüs, au moins concernant ce deuxième problème, et nous citons sa traduction jusqu'à l'ᾗ τοιαῦτα : « Donc, sentir équivaut à faire uniquement une énonciation, et à penser. Mais quand c'est agréable ou pénible c'est comme si la sensation disait oui ou non : il y a mouvement de poursuite ou de fuite. Éprouver du plaisir ou de la peine, c'est exercer une activité des sens en équilibre par rapport à ce qui est bon ou mauvais en tant que tels ».

même avec le désir — nous comprenons maintenant, en tant que ses images équivalent aux sensations et se ramènent alors à l'agréable, qui excite le désir, ou au pénible, qui l'anéantit. Et le *De motu* poursuit : « αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δ' αἰσθήσεως » — ce que le *De Anima* précise. Car si le désir, ou l'aversion qui en est la privation, est le parler de la sensation et se lie ainsi à la corporéité, l'imagination présentifie l'agréable ou le pénible en proportion avec le bon ou le mauvais. Nous revenons à l'observation faite plus haut, que l'image suppose par définition l'unité d'aspect, elle porte en elle une distinction élémentaire dont elle résulte, si bien que l'imagination est encore une fois l'axe de correspondance entre la sensation et l'intellection. Cependant, l'unité d'aspect de l'image ne suppose pas nécessairement un jugement de valeur, encore moins la distinction entre le bien et le mal, et l'ἢ διὰ νοήσεως du *De motu* n'est pas tout à fait expliqué. Mais la φαντασία en tirant son origine de la sensation paraît être déjà qualifiée, comme le suggère Aristote, lorsqu'il parle de la φαντασία αἰσθητική. Le contenu du φάντασμα se substituerait ainsi à ce qui dans la sensation est agréable ou pénible en y renvoyant. Quant aux contenus de l'intellection, plus loin au *De Anima*, III, 7, Aristote se réfère concrètement aux images qui accompagnent le calcul (λογίζεται) et la délibération (βουλεύεται). Il dit :

> « ὁτὲ δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν ὥσπερ ὁρῶν λογίζεται καὶ βουλεύεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα· καὶ ὅταν εἴπῃ ὡς ἐκεῖ τὸ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, ἐνταῦθα φεύγει ἢ διώκει, καὶ ὅλως ἐν πράξει. καὶ τὸ ἄνευ δὲ πράξεως, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ κακῷ· ἀλλὰ τῷ γε ἁπλῶς διαφέρει καὶ τινί. »
> « D'autres fois, au contraire, c'est par les images qui sont dans l'âme, ou plutôt par les concepts, qu'on calcule et qu'on délibère, comme dans une vision, les événements futurs d'après les événements présents. Et quand on a déclaré que là est l'agréable ou le pénible, alors on évite ou on poursuit ; et il en est ainsi dans l'action en général. Et, en outre, ce qui est indépendant de l'action, savoir le vrai et le faux, appartient au même genre que le bon et le mauvais, mais avec cette différence, du moins, que le vrai et le faux existent absolument, et le bon et le mauvais pour une personne déterminée » (*De An.*, III, 7, 431b7-13)[578].

[578] Le texte présente une double difficulté quant à la compréhension de l'ἐκεῖ et quant à celle de l'ὡς. À propos de l'ἐκεῖ, Torstrik (p. 211) le rapporte à τὰ μέλλοντα et l'oppose à l'ἐνταῦθα qu'il réfère à τὰ παρόντα. Rodier et Tricot ne voient point d'opposition, nous non plus. Le cas de l'ὡς est plus difficile. Apparemment Tricot le

Le texte éclaire l'incise du chapitre 10, sur le temps comme critère de l'action. La délibération, qui elle-même occupe du temps, prévient le mouvement en anticipant le futur par sa mise en relation avec le présent (λογίζεται καὶ βουλεύεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα). La délibération porte nécessairement sur le futur et élève ainsi le plaisir et la douleur éprouvés par les sens, lesquels s'expriment comme désir ou aversion, au niveau du bien et du mal. Mais bien que la distinction entre le bien et le mal soit relative à la personne, l'élévation de l'expérience sensible à une expérience morale suppose l'application d'un critère qui rend possible cette réévaluation. Ainsi, le temps, mesure universelle du mouvement, devient mesure de l'action. Plus précisément, compte tenu de la maxime du chapitre 10 sur le futur en tant que critère infaillible, le temps devient mesure de l'humanité de l'homme. Et si l'on considère que le bien et le mal sont déterminés en fonction de l'éducation, du milieu culturel et des efforts que chaque homme est prêt à fournir, le temps assume encore le statut de critère d'évaluation de l'action. Car il suppose une unité de mesure conformément à laquelle l'homme peut jauger le plaisir et la douleur éprouvés dans le présent en les rapportant à leur fin, de sorte que ces affections sont considérées sous le rapport du bien et du mal.

Or l'unité de mesure temporelle permet de lier l'expérience future et l'expérience présente et, en conséquence, d'établir la proportion entre ce qui est éprouvé et ce qui est désiré. Mais la réévaluation de l'expérience sensible implique également que le désir se détache de la sensation immédiate, plus précisément, qu'il se détache de l'effet immédiat que la chose désirée exerce sur l'homme désirant. Et en s'en détachant ainsi, il se plie au commandement du νοῦς dont l'homme seul est doté. L'homme délibérant calcule le temps et met en rapport son état présent et son état futur, en établissant des proportions entre l'effort requis par l'action à entreprendre et ce à quoi cette action vise. Lors de la délibération la φαντασία poursuit son activité habituelle qui est celle de produire des φαντάσματα, reflets mentaux des termes constitutifs du rapport mis en œuvre par la délibération pouvant mener à leur comparaison. Or le

---

comprend comme conjonction introduisant une proposition complétive, le rendant par « que ». Bodéüs le comprend comme adverbe relatif et le rend par « comme ». Nous citons sa traduction : « Mais parfois, grâce aux représentations ou aux idées que l'âme contient, on arrive à raisonner comme si l'on avait les choses sous les yeux, l'on délibère sur l'avenir en fonction du présent et, lorsqu'on prononce, comme là, sur l'agréable ou le pénible, on se met alors à fuir ou à poursuivre cet objet ». Nous lisons la phrase plutôt comme Bodéüs, si l'on rapporte l'ὡς ἐκεῖ à l'ὥσπερ ὁρῶν. Mais cette divergence au niveau de la traduction est révélatrice du problème de fond concernant le rapport entre sensation et intellect. Car l'intellection s'exerce en se donnant l'appui des données fournies par la sensation et se prononce ensuite sur le plaisir et la douleur éprouvés en affirmant l'un et en niant l'autre.

φάντασμα, l'apparition comme telle qui est un reflet de ce qui existe, n'implique pas en soi un jugement de valeur, ce qui incombe à la délibération justement. Mais la φαντασία offre le cadre dans lequel la notion d'unité de mesure peut apparaître, à défaut de laquelle la comparaison serait impossible. L'unité d'aspect constitutive du φάντασμα serait, ainsi, le reflet d'une unité de mesure qui se dégage dès que deux φαντάσματα se juxtaposent, en donnant lieu à la comparaison selon un plus et un moins. Car l'unité de mesure n'a pas une existence séparée de ce qui est mesuré, comme si l'on visualisait deux φαντάσματα renvoyant à deux actions distinctes et un troisième où l'on visualisait une unité de mesure séparée de quoi que ce soit, auquel, après coup, on l'appliquerait. En quelque sorte, l'unité de mesure est impliquée dans l'existence même du φάντασμα comme tel, mais elle ne se fait jour que lorsqu'au moins deux φαντάσματα apparaissent et en rend possible la construction d'un troisième qui résulte de la comparaison des deux[579]. Le temps, nombre nombré, munit tout homme d'une unité de mesure, et n'a pas d'existence séparée du mouvement ou de l'action qui correspondraient aux contenus d'au moins deux images. Ce sont peut-être là les trois raisons — universalité, inséparabilité et unité de mesure —, pour lesquelles Aristote, au moins dans les textes que nous avons consultés, ne donne finalement que le temps comme critère de l'action. Il le considèrerait comme le critère par excellence. C'est ce même temps aussi qui permet de distinguer entre action spontanée et action réfléchie. Or le plus et le moins, quantificateurs de

[579] Nous sommes peut-être en mesure de lire un extrait tiré du chapitre 11 du *De Anima*. Mais nous ne fondons pas notre compréhension du rôle de la φαντασία sur cet extrait. Cet extrait pourrait éventuellement la compléter en guise de conclusion. Nous citons la traduction de M. Canto-Sperber qui est une traduction littérale. Nous conservons sa surinterprétation pour ne pas altérer le sens de ses propos, *op. cit.*, p. 68 : « πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἑνὶ μετρεῖν· τὸ μεῖζον γὰρ διώκει. ὥστε δύναται ἓν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν. καὶ αἴτιον τοῦτο τοῦ δόξαν μή δοκεῖν ἔχειν, ὅτι τὴν ἐκ συλλογισμοῦ οὐκ ἔχει, αὕτη δὲ ἐκείνην ». — « Savoir si l'on fera telle ou telle chose, c'est l'œuvre du raisonnement ; et il leur (aux êtres rationnels) est nécessaire de mesurer, en fonction d'une chose unique. Car ce qu'ils recherchent, ils en recherchent la plus grande quantité ; et c'est ainsi qu'ils ont la capacité de former une chose unique à partir de (ou : après avoir considéré) plusieurs images mentales. Or la raison pour laquelle, ils (les autres animaux, c'est-à-dire les animaux non rationnels) n'ont pas la croyance (*doxa*, qui peut s'entendre aussi comme jugement ou opinion), c'est qu'ils n'ont pas cette *phantasia* (imagination) qui s'exerce selon le syllogisme (ou : en procédant à des rassemblements), alors que celle-ci (la *phantasia* ou l'imagination en question) implique celle-là (la *doxa* ou croyance) » (*De An.*, III, 11, 434a5-10).

l'action, sont élevés au rang du bien et du mal, en tant qu'ils sont envisagés sous le prisme du temps à venir.

L'appellation de la φαντασία comme βουλευτική/λογιστική s'éclaire, dans la mesure où, par le biais des images, elle fait apparaître à l'homme délibérant le plus et le moins, que celui-ci reconnaît comme bien ou comme mal. En avançant dans le chemin que nous avons emprunté, qui nous a révélé le temps à venir comme la source qui alimente le désir en vue du bien, nous clôturons notre lecture par la description qui suit. En partant des affections corporelles de chaleur et de froid, le plus agréable ou le moins pénible, qui sont donnés dans la sensation, deviennent pour l'animal raisonnable ce qui est le plus avantageux. Mais le plus avantageux, qui surgit de la différence entre le plaisir et la douleur, est porteur de cette scission primaire qui existe déjà dans la sensation et que le plus avantageux recèle en tant qu'il est lui-même l'expression de la tentative d'unification des causes qui déterminent l'agir mais qui s'opposent. L'unification est nécessaire pour que la décision puisse avoir lieu et son critère est le futur, révélateur du bien. Mais l'unification ne supprime pas la différence, elle la porte en elle, de sorte que le plus avantageux se voit lui-même scindé, en bien et en mal, ou mieux, en ce qui est ἀγαθόν et en ce qui est φαινόμενον ἀγαθόν. À travers ce récit on met en relief les proportions avec lesquelles travaille l'imagination et qui se reflètent dans l'unité d'aspect de ses images. Le plaisir et la douleur, qui s'expriment comme réchauffement et refroidissement, prennent l'allure du plus et du moins avantageux, qui sous l'optique du temps sont vus comme bien ou comme mal.

§4. Approches phénoménologiques de l'existence : Aristote, Husserl, Heidegger

Il est à remarquer que la conception du temps en tant que critère de l'action, suivant le *De Anima*, ne contredit pas sa conception en tant que nombre, suivant sa définition énoncée dans la leçon sur le temps. Tout au contraire, c'est parce que le temps est le nombre qui s'enracine dans le mouvement du premier ciel qu'il peut faire office de critère de l'action et de mesure du comportement de manière universelle. Le nombre du temps est une condition de l'interaction entre les hommes. Néanmoins, la question demeure de savoir comment d'une comparaison quantitative entre le plus et le moins passons-nous à une distinction qualitative entre le bien et le mal ? Pour quelle raison l'identification du bien implique la saisie d'un nombre toujours plus grand ? Si l'on tient compte du résultat de la recherche antérieure autour de la définition du temps, selon lequel le temps est l'expression mathématique de l'endurance du substrat du mouvement, on atteint une première réponse assez fiable, pensons-nous. Comme on l'a évoqué

plus haut, le bien exige plus d'effort, plus de mouvement. La conquête du bien implique le travail en endurance dont le temps est expressif. On voit à travers l'étude du désir que l'endurance dont nous parlons ne doit pas être assimilée à la résistance encore moins à la persistance du corps. Le désir en tant que moteur mû du mouvement local met en évidence la réciprocité action/passion qui se produit dans le même corps, aussi bien que, en tant que désir *de* quelque chose, il met en évidence l'interaction entre deux corps dont l'un attire et l'autre est attiré. L'étude du désir se situe au prolongement non seulement de la leçon sur le temps mais aussi de la leçon sur le mouvement. Il est par ailleurs remarquable qu'Aristote, dans la *Physique*, ne définit que le mouvement. Il ne définit pas à proprement parler le repos, ou plutôt la définition du repos découle de la définition du mouvement, en tant que le repos en est la privation, étant ainsi une espèce d'immobilité (ᾧ γὰρ κίνησις ὑπάρχει, τούτου ἡ ἀκινησία ἠρεμία, *Phys*., III, 2, 202a4-5). Ainsi, l'entéléchie du possible en tant que possible constitue pour nous la définition formelle de l'endurance du corps en mouvement. La caractérisation du désir comme moteur mû justement, et non pas immobile, exprime son enracinement dans le corps en mouvement, si bien qu'il se meut avec lui. Il est l'expression de l'affection, au sens de réponse du vivant aux divers stimuli qui proviennent de son milieu environnant.

Ce qui est dégagé à travers l'étude parallèle de la *Physique*, du *De Anima*, des *Parva Naturalia* et du *De motu*, c'est la modernité d'une réflexion sur le vivant. On découvre chez Aristote une véritable recherche psycho-physique au sens où l'étude de l'âme, en tant que la forme du corps, fait une avec l'étude de la nature, l'univers fini dont les vivants sont des membres. En tant que recherche en psychologie, on peut parler d'une psychologie descriptive en voyant en elle l'ancêtre lointain du projet husserlien d'une psychologie phénoménologique. Husserl objecterait très probablement que la psychologie aristotélicienne, et à condition que l'on convienne que les leçons d'Aristote sur l'homme sont des leçons de psychologie, est une psychologie empirique ancienne. Son objection s'expliquerait, parce que le projet de la psychologie phénoménologique s'inscrit dans le cadre de la phénoménologie transcendantale qui sous-tend ce problème persistant, que nous avons tenté de relever au Chapitre V, à savoir si le monde a besoin d'une conscience pour exister. Comme le dit R. Barbaras : « Il apparaît donc que la problématique de la réduction, c'est-à-dire la voie de la phénoménologie transcendantale, est commandée par le dépassement de l'attitude psychologique, ou encore naturelle, au niveau de l'analyse des vécus, c'est-à-dire par le dépassement du concept naïf de transcendance : l'extériorité vis-à-vis des vécus, et notamment des actes, ne signifie plus

extériorité à la conscience elle-même, mais immanence intentionnelle. On entrevoit comment on pourra alors référer l'être de l'objet à la conscience »[580].

La problématique d'Aristote sur l'existant s'écarte de celle de Husserl en ce que l'existant n'est pas étudié à titre de conscience, résidu de la réduction qui neutralise la thèse sur l'existence du monde et conduit à la découverte du monde comme appartenant à la conscience. Les textes du *De motu* et du *De Anima* où Aristote entend établir les principes du mouvement local, valables pour toutes les espèces animales douées de la faculté de locomotion, ainsi que les textes où il examine les conditions générales de la signification, avant de considérer la signification par symboles en tant que propre à l'homme, révèlent que l'homme est originellement compris dans sa relation de coappartenance avec le monde. La coappartenance de l'homme et du monde permet aussi de rendre compte de la relation entre l'homme désirant et la chose désirée, moteur immobile catalyseur du désir, qui ne saurait être un « moteur externe ». Le désir est révélateur de l'action que la chose exerce sur l'homme, de telle sorte que la relation entre l'homme et la chose est saisie dans son déploiement à l'intérieur du monde, où « monde » désigne l'univers naturel fini. Dans la hiérarchie des vivants, l'homme occupe le premier rang, mais en tant que membre d'un tout qu'il ne transcende pas. Ce qui éloigne Aristote aussi bien de Husserl que de Heidegger, c'est que lui, en thématisant l'existant, il tient compte de la corporéité. L'acte de présence du monde n'est pas tributaire de la présence de la conscience, et la coappartenance de l'homme et du monde implique la matière. C'est pourquoi à travers l'étude du désir nous sommes encore amenés à parler d'une *physique phénoménologique* chez Aristote. « Physique » en vertu de la matière, « phénoménologique » en vertu de la coappartenance de l'homme et de l'univers et de la complémentarité de ses membres.

Toutefois, on peut tenter un rapprochement entre Aristote et Husserl relativement à deux aspects bien précis de leur problématique. Le premier on l'a signalé dans le cadre de notre examen du souvenir chez Aristote, et concerne la distinction entre l'impression sensible et la chose sensible qui la cause, exprimée dans *Gamma* en termes de sensation en acte et sensation en puissance. Cette distinction est radicalisée chez Husserl et prend la forme de distinction entre la sensation vécue et la qualité qui appartient à la chose et qui est perçue en tant qu'elle lui appartient.

Le deuxième aspect concerne le statut du concept d'être. Aristote insiste sur l'emploi copulatif du mot « être » et l'acception de sa plurivocité s'accorde avec cet emploi. L'être est un être-quoi ou un être-comment : catégorial, en puissance/en acte, vrai/faux, accident. Pour

[580] R. Barbaras, *op. cit.*, p. 104-105.

Husserl « est » est un élément structurel d'un état-de-choses. Mais ici encore il ne s'agit pas d'une équivalence. La notion d'état-de-choses introduit à l'ontologie formelle qui ne regarde pas les faits, mais prescrit les conditions de possibilité de l'unité de la signification du pensable et marque la rupture avec l'ontologie aristotélicienne entendue comme science de l'étant en tant qu'étant (τὸ ὂν ᾗ ὄν), où l'ᾗ fait signe vers la première des catégories, l'οὐσία. Ce qui permettrait de rapprocher Aristote et Husserl à l'égard de la question de l'être, c'est que ni l'un ni l'autre ne désigne par le mot « être » (τὸ εἶναι/*sein*) une condition de possibilité transcendantale d'existence.

Aussi, la prise en compte par Aristote du facteur de la matière dans l'étude de l'homme a comme résultat non seulement une vision de la relation entre l'homme et le monde différente de celle de Husserl et de Heidegger, mais encore une conception différente du temps. Aristote ne peut pas concevoir la conscience-temps (*Zeitbewusstsein*), le temps immanent de la vie consciente, différent du temps cosmique que la réduction met hors circuit. Il ne peut pas non plus concevoir le temps au fondement de la constitution de l'être du *Dasein* qui, en tant qu'être pour la fin, nie la matière en tant que présent-subsistant. Pour Aristote le temps appartient à la catégorie de la quantité. Il est ainsi une propriété de l'οὐσία, mais finalement non essentielle, dans la mesure où il n'intervient pas dans sa définition. Mais le temps ne peut pas non plus se lier immédiatement au corps, parce que celui-ci change justement. Il vient ainsi se greffer sur son changement.

Il est à remarquer que dans le cadre de l'étude du souvenir, si l'on considère le souvenir comme le lieu par excellence de la manifestation du temps en tant que vécu, et auquel Husserl donne le privilège aux dépens de l'attente, Aristote ne modifie pas sa thèse que la perception du temps suppose la perception du changement et que le temps est une quantité mesurable. La définition du souvenir exprime l'enracinement du temps dans le changement considéré alors en tant que constitutif du vécu[581]. Néanmoins, le traité *De la mémoire* approfondit l'enquête sur la perception du temps, qui introduit le chapitre 11 de la leçon, suivant deux voies qui convergent. D'une part, Aristote affirme que le temps est un sensible commun et complète ainsi la liste du *De Anima*. D'autre part, il précise que le souvenir suppose la perception du temps, sans pour autant que la connaissance de sa quantité exacte soit nécessaire.

[581] *De Mem.*, 1, 449b24-25 : « ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος. » — « La mémoire n'est donc ni sensation, ni croyance, mais une disposition ou une affection se rapportant à l'une d'elles, lorsque du temps s'est écoulé. »

On a signalé plus haut que l'analyse du souvenir porte en germe la distinction, voire la séparation, entre le temps vécu, et le temps universel ou cosmique. Elle ouvre la voie à l'appréhension du temps en tant que constitutif de l'existant, ou en s'exprimant en termes aristotéliciens, en tant que caractère de son essence. Le temps se détacherait de l'impression sensible produite par le mouvement de la sensation. Ce problème que l'analyse du souvenir recèle se profile quand Aristote dit que : « Il n'y a pas de souvenir du maintenant dans le maintenant, comme il a été dit, mais sensation du présent, espoir du futur, et souvenir du passé » (l. 449b25-28, nous traduisons)[582]. Le présent est le présent élargi, non pas le maintenant indivisible. Nous avons alors la sensation du présent, non pas du maintenant. Ainsi, s'explique ce qui est dit dans la leçon, que la perception du temps suppose la perception du maintenant ou bien comme antérieur et postérieur dans le mouvement ou bien comme le même mais en tant qu'il est corrélé à un antérieur et à un postérieur. Mais qu'est-ce qui est désigné précisément par αἴσθησις τοῦ παρόντος ? Avons-nous une sensation du temps sans mouvement ? C'est peut-être en réponse à ce problème qu'Aristote intègre le temps parmi les sensibles communs. Le souvenir du passé éloigné peut encore s'expliquer par l'impression sensible résiduelle. Finalement, entre les deux traductions possibles d'ἐλπίς, « prévision » ou « espoir », on opte pour « espoir » pour deux raisons. La prévision comme on l'entend aujourd'hui implique un certain degré de délibération, ou un calcul approximatif du temps, tandis que l'espoir est une affection, une émotion. Aussi, l'espoir exprime le désir qui aspire au bien à venir, et la nature qui désire le meilleur qui est la vie.

La problématique aristotélicienne du temps est en quelque sorte l'antichambre qui donne accès à la temporalité. Heidegger montrera que l'essence est déterminée par le temps et que sa temporalisation manifeste le primat de l'avenir. La réception de la phénoménologie husserlienne et de l'ontologie aristotélicienne implique la réorientation de la première en direction de l'avenir et de l'unité de l'être, et le renversement de la seconde par la réévaluation du statut du temps. Néanmoins, à travers l'étude du mouvement et du désir nous avons pu voir que la pensée aristotélicienne du temps n'est pas une pensée du présent permanent. Le maintenant-présent est ouvert, comme le dit Heidegger, du côté du ne-plus-maintenant et du ne-pas-encore-maintenant. Et l'existant, pour Aristote, se met en mouvement parce qu'il aspire au meilleur et au bien. La pensée aristotélicienne du temps, comme la pensée heideggérienne, est une pensée axée sur l'avenir. Mais l'avenir n'est pas appréhendé de la même manière.

[582] *De Mem.*, 1, 449b25-28 : « τοῦ δὲ νῦν ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μνήμη, καθάπερ εἴρηται [καὶ πρότερον], ἀλλὰ τοῦ μὲν παρόντος αἴσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη. »

Heidegger saisit l'avenir à la lumière de l'être pour la mort. L'être pour la fin est être pour la possibilité ultime. Dans l'être pour la fin comme possibilité de l'impossibilité de l'existence le temps se rend manifeste en sa prééminence radicale. La thèse selon laquelle le temps est infini est déduite du possible qui détermine l'exister et sans lequel l'exister est aboli. Le possible constitutif de notre existence nous l'expérimentons dans l'instant de la résolution (*Augenblick*), dans ce clin d'œil qui abrite l'assomption du possible en tant que possibilité de réouverture. La résolution est assomption dynamique de la finitude, parce qu'elle est projet axé sur la réappropriation de la fin en tant que possible, de sorte qu'elle-même n'est pas une limite et un terme. Elle est ouverture qui se manifeste dans l'instant d'où jaillit la temporalité finie dans son unité et sa continuité. L'ouverture du maintenant-présent est le « *reflet* » (Widerschein) de l'ouverture inhérente à l'instant qui abrite la possibilité de réappropriation de la fin.

M. Haar dégage le double statut de l'*Augenblick* : en tant que lié au pouvoir-être propre ou impropre, et en tant qu'inhérent à la temporalité constitutive de tout être-là possible. Il écrit : « S'il est vrai que l'instant constitue la présentification répétée de l'être-résolu, celui-ci ne peut présentifier à volonté de tels instants. L'instant semble ainsi appartenir à une temporalité originaire *pure*, indépendante des variations de l'authentique et de l'inauthentique, une sorte de synthèse passive par laquelle s'opère d'elle-même l'*unité des trois ekstases*. Car cette unité se fait quel que soit le rapport du *Dasein* à sa temporalité, propre ou impropre »[583]. Ainsi, l'*Augenblick*, en tant que condition de l'unité de la temporalité, au fondement de l'unité de tout *Dasein* possible, serait l'analogon du νῦν. Mais contrairement au νῦν, l'*Augenblick* implique la référence à la finitude de la temporalité comme possible, que le *Dasein* soit résolu ou non, qu'il s'assume ou non. Aristote en *Physique*, IV, 13, 222a28-b7, examiné au Chapitre II, §8, extrait (2), (v), ainsi qu'en *Physique*, VIII, 1, 251b19-28, examiné au Chapitre III, §7, déduit l'infinité du temps de l'infinité des maintenant. Le temps infini prépare l'avènement de la temporalité originaire finie en tant que sa condition de possibilité. L'*Augenblick* ouvert à la finitude est le lieu de provenance du νῦν et du temps infini. L'appréhension de l'infini à la lumière du déterminable est mathématiquement valide, suivant l'intuitionnisme de Brouwer, et la fin du *Dasein* est indubitable.

Toutefois, la compréhension du temps comme infini, chez Aristote, est corrélée à la compréhension de la nature comme principe de la vie. La φύσις, comme son nom l'indique, en

[583] M. Haar, « Le moment (καιρός), l'instant (*Augenblick*), et le temps-du-monde (*Weltzeit*) [1920-1927] », in : *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 81.

partant de l'ensemble des leçons réunies sous le titre Φυσικῆς Ἀκροάσεως, en passant par les leçons de la cosmologie comme celles Περὶ γενέσεως καὶ φθοράς, pour atteindre les leçons sur l'homme et les autres vivants mortels comme celles Περὶ ψυχῆς et Περὶ ζῴων κινήσεως, désire la vie. Pour cette philosophie la mort est contre nature. La signification originelle de la φύσις est « naissance ». La φύσις est expression de l'être pour la vie, non de l'être pour la mort. La vie qu'Aristote nous décrit se réalise dans la coappartenance des hommes et de l'univers dans lequel ils agissent, dans la solidarité entre les hommes, dans la complémentarité entre les vivants qui constituent les diverses espèces, dans l'espoir du bien commun qui pousse la vie le plus loin possible.

Selon cette pensée de la vie, la matière est un réservoir des puissances qui se manifestent à travers l'interaction entre les vivants et leur manière d'agir à l'égard des choses sans âme. C'est parce que la matière est puissance, qu'elle implique la contingence, de sorte que la mort est un événement accidentel qui va à l'encontre de l'intentionnalité de la nature. Par le mot « accidentel » on se réfère à la première définition de l'accident formulée en Δ, 30, comme « ce qui s'attribue à quelque chose et peut se dire en vérité, mais pas en vertu d'une nécessité ni le plus souvent » (l. 1025a14-15). La mort ne devrait pas se produire, mais elle se produit malgré tout. Sous le prisme du tout en renaissance continue et incessante, la gravité de la mort touchant un homme, non volontaire, non provoquée par un autre homme, due exclusivement à son impuissance de maîtriser la contingence de la matière, se voit atténuée. L'événement de la mort est appréhendé dans ce maintenant-limite-accidentelle mais qui en tant que nombrable-nombrant ouvre la voie à l'infinité du temps expressive de la puissance de la vie qui se recrée continument.

Cette pensée de la vie et de la mort ressort de l'ensemble des textes d'Aristote que nous avons étudiés jusqu'à présent, et nous espérons avoir pu l'éclaircie. Au Chapitre VII on approfondit l'examen des textes tirés de Z.1, Z.3, H.4 et Θ.7, qui ont introduit le Chapitre VI. On veut tirer au clair le statut de la matière et considérer la continuité entre la nature et l'art. On conclut le Chapitre VII avec un texte de H.5 qui nous conduit à penser la continuité de la vie.

Chapitre VII : En guise de conclusion

§1. Le sujet compris comme substance composée

On reprend la lecture de Θ, 7[584]. Il est à remarquer qu'en différenciant entre deux sortes d'ὑποκείμενον, Aristote distingue, en conclusion, entre l'οὐσία tout court, identifiée comme τόδε τι, et l'οὐσία qualifiée d'ὑλική en tant que l'équivalent de l'ὕλη. Pour qu'il y ait différenciation, il faut qu'il y ait un élément identique qui y sert de critère. Ce critère est exprimé par le datif instrumental « τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι ». Et si ce n'est pas un τόδε τι, c'est-à-dire une entité déterminée, alors l'ὑποκείμενον, c'est l'ὕλη. Il en ressort que la référence à l'ὑποκείμενον implique la référence à la matière, en tant qu'elle est le sujet prochain qui pâtit sous l'action de la forme, ou en tant qu'elle fait avec la forme une unité désignée comme τόδε τι sur lequel se greffent les accidents. Ainsi, le τόδε τι tantôt assume le rôle de la forme agissante (κατηγορούμενον), tantôt il assume le rôle de la substance composée.

On signale l'emploi du mot κατηγορούμενον, pour caractériser l'action de la forme sur la matière, désignée alors comme ὑποκείμενον, en tant que la forme est ce qui en est prédiqué. Si le terme ὑποκείμενον renvoie à l'existant, il n'en va pas de même pour le terme κατηγορούμενον qui renvoie aux rapports logiques de la proposition. Si bien que l'emploi du mot κατηγορούμενον s'oppose à l'emploi du mot πάθος qui signifie « passion ». L'emploi du mot κατηγορούμενον, pour exprimer le rapport entre l'εἶδος ou le τόδε τι et la matière, permet de comprendre que la distinction entre les termes du rapport est de l'ordre de la logique de la proposition, qu'il ne s'agit pas d'une séparation physique. La matière est déterminée par l'εἶδος ou le τόδε τι et, en tant qu'ὑποκείμενον, est οὐσία ὑλική —, formule qu'Aristote

[584] On récite le texte cité au Chapitre VI, §1, et on renvoie à la note n°530. *Met.*, Θ, 7, 1049a24-36 : « εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον ὃ μηκέτι κατ' ἄλλο λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη· οἷον εἰ ἡ γῆ ἀερίνη, ὁ δ' ἀὴρ μὴ πῦρ ἀλλὰ πύρινος, τὸ πῦρ ὕλη πρώτη <u>οὐ τόδε τι οὖσα</u>. τούτῳ γὰρ διαφέρει <u>τὸ καθ' οὗ καὶ τὸ ὑποκείμενον</u>, τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι· οἷον τοῖς πάθεσι τὸ ὑποκείμενον ἄνθρωπος καὶ σῶμα καὶ ψυχή, πάθος δὲ τὸ μουσικὸν καὶ λευκόν (λέγεται δὲ τῆς μουσικῆς ἐγγενομένης ἐκεῖνο οὐ μουσικὴ ἀλλὰ μουσικόν, καὶ οὐ λευκότης ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ λευκόν, οὐδὲ βάδισις ἢ κίνησις ἀλλὰ βαδίζον ἢ κινούμενον, ὡς τὸ ἐκείνινον)· — ὅσα μὲν οὖν οὕτω, τὸ ἔσχατον οὐσία· ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀλλ' εἶδος τι καὶ τόδε τι τὸ κατηγορούμενον, τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὑλική. »

emploie également dans H, 4, l. 1044a15, cité au début du Chapitre VI. Et sur ce point, à propos de la désignation de l'ὕλη comme οὐσία ὑλική, on peut opérer un rapprochement.

En effet, dans la langue courante le mot οὐσία signifie la propriété, le bien-fonds qui appartient à quelqu'un. Selon l'usage ordinaire, l'οὐσία exprime l'appartenance. Cette signification de l'οὐσία ne se rencontre pas dans la *Métaphysique*. D'autre part, l'inséparabilité de la matière d'avec la forme, la confirme l'acte perceptif, car dans cet acte la matière se manifeste comme corps organisé. La matière apparaît comme l'ὑποκείμενον sur lequel s'empreignent graduellement des déterminations qui lui confèrent l'existence d'un τόδε τι. En partant de l'union entre la forme et la matière, on peut appréhender l'ὕλη comme οὐσία ὑλική, comme ce qui appartient au τόδε τι à titre de propriété matérielle qui réalise avec la forme l'unité du τόδε τι en tant que substance composée (οὐσία συγκειμένη)[585].

On dirait qu'il y a une ambivalence entre les considérations de Θ, 7, où Aristote reconnaît deux sortes d'ὑποκείμενον, et celles de Z, 3, où il refuse de reconnaître à l'ὑποκείμενον, compris comme matière indéterminée, le statut de l'οὐσία (ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην· ἀδύνατον δέ, l. 1029a26-27). Mais il s'agit de deux perspectives différentes qui se complètent plutôt qu'elles ne s'opposent. Car l'ambivalence réside dans la façon dont le substrat est envisagé en tant qu'il est pris en relation avec ce dont

[585] Notre rapprochement a été inspiré de deux remarques sur la signification primitive du mot οὐσία. La première se trouve dans la traduction du *Phédon* de M. Dixsaut, qui commente : « *Ousia* — traduit, faute de mieux, par "essence" —, est un terme qui acquiert avec Platon une signification nouvelle et qu'il éprouve donc le besoin de préciser par : "ce que chaque chose se trouve précisément être". Dans la langue courante, *ousia* signifie "ce qui appartient en propre" à quelqu'un (sa "propriété" au sens le plus concret du mot, son "avoir"). Ce sens persiste dans l'usage philosophique, à ceci près que ce qui appartient en propre à une chose, c'est son être — sa manière d'être propre, qui la distingue de toute les autres —, et sa consistance : le fait d'être toujours même qu'elle-même », GF Flammarion, Paris, 1991, p. 331, note 80. La matière s'oppose à l'οὐσία chez Platon et ne répond pas au problème de l'οὐσία chez A., mais nous retenons l'idée d'appartenance pour comprendre l'unité de la substance sensible. La deuxième remarque est celle de P. Aubenque : « A. ne rappelle ni ici <*i. e.* Z, 3>, ni dans l'analyse proprement sémantique du livre Δ, le sens populaire et concret du mot οὐσία, qui signifie le bien immobilier, la propriété ou encore le foyer. Ce sens se retrouve pourtant dans la plus concrète des significations savantes du mot : celle où il désigne l'ὑποκείμενον, le sujet ou substrat, c'est-à-dire ce qui gît (κεῖται) devant nous, sous nos pas ou encore au cœur de nos paroles », *op. cit.*, p. 458. P. Aubenque observe que la matière ne saurait être prise pour ὑποκείμενον, dans la mesure où elle n'existe pas par soi, mais il rapporte le terme ὑποκείμενον au composé. Nous retenons cette dernière idée ainsi que le lien entre le sens ordinaire de l'οὐσία comme propriété et l'ὑποκείμενον.

il est substrat. Ainsi, Θ, 7 et Z, 3 sont d'accord de voir dans la matière un ὑποκείμενον. Mais Θ, 7 fait un pas de plus et, en répondant à Z, 1 sur les conditions de l'individuation, (διότι ἔστι τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ *τὸ καθ ' ἕκαστον*), l. 1028a26-27, on souligne), considère comme ὑποκείμενον le τόδε τι compris comme substance composée.

À propos de la distinction entre les deux types d'ὑποκείμενον dans Θ, 7, W. D. Ross commente : « The difference which Aristotle here points out is that between two levels at which the cleavage between substratum and attributes may be made. You may distinguish accidental attributes from their subject, and in this case the subject is a substratum containing certain essential characteristics ; or again you may distinguish the essential characteristics from the substratum to which they belong, and in this case the substratum is bare unqualified matter »[586].

Or la distinction est exprimée en termes de rapport entre ce qui subit et ce qu'il subit. Le τόδε τι subit le πάθος, la matière subit l'action de l'εἶδος ou du τόδε τι et se constitue en corps organisé. Mais l'analyse aristotélicienne de l'ὑποκείμενον compris comme τόδε τι et οὐσία suppose la double acception de la permanence de la forme et de la résistance de la matière. Le problème de l'ὑποκείμενον se ramène au problème de déterminer ce qui survit au changement, de telle sorte qu'en y survivant le rend possible. L'adjectif ἔσχατον exprime tantôt la permanence de la forme (τὸ ἔσχατον οὐσία) en tant qu'unie avec la matière, tantôt la résistance de la matière (τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὑλική) en tant que possédée par la forme. Or le terme οὐσία qui explicite le terme τόδε τι désigne ce qui fait que le τόδε τι est un τόδε τι qui se manifeste et existe comme ὑποκείμενον à l'égard des attributs qui le qualifient de façon accidentelle.

Par opposition à la prise en compte de la matière dans Θ.7, Z.3 se focalise sur l'existence séparée et déterminée de l'οὐσία (καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσία, l. 1029a26-27), en excluant la possibilité qu'elle soit un ὑποκείμενον dépourvu de toute détermination. Mais Z.3 n'exclut pas pour autant la possibilité que la matière soit composant de l'οὐσία (διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης), en lui reconnaissant ainsi un statut à l'égard de la constitution de l'existant. Ainsi, Z.3 admet que le τόδε τι peut aussi être déterminé par sa matière qui le complète.

R. Boehm commente le passage de Z.3 : « Si "le ceci semble le plus apparaître initialement en une essence", c'est manifestement parce que l'on ne peut faire signe vers quelque chose comme vers un ceci que s'il peut, à partir de lui-même, être une "stabilité-autonome" et se

[586] W. D. Ross, *op. cit.*, p. 257.

révéler comme telle, se "distinguant" et se dé-limitant comme un "ceci". Mais ce par quoi un ceci se distingue, se dresse et se délimite comme un ceci et comme une stabilité-autonome, ce par quoi il entre ainsi dans l'Ouvert, ce n'est rien d'autre que son visage. Le visage, c'est le délimité en tant qu'il s'est dressé et distingué : ceci. Une matière, de même ne peut se montrer comme un ceci que grâce à un visage à elle propre, et il en va de même pour les "corps simples", l'eau et la terre, le feu et l'air. Mais la pure matière en elle-même, s'il en "est" une, est un indéterminé sans réserves, donc aussi un non-manifeste »[587].

R. Boehm entend montrer l'insuffisance du substrat pour recevoir le statut de substance. Le visage du τόδε τι est son εἶδος qui existe à part entière et est révélateur de l'οὐσία en tant que la cause qui fait que le τόδε τι est tel qu'il est et qu'il apparaît comme tel. Le τόδε τι ne saurait être l'ὑποκείμενον. Il s'y oppose, pour autant que l'ὑποκείμενον désigne la matière soumise à la détermination de la forme. Toutefois, Z.3 ne dit pas que la substance n'est pas le substrat, mais qu'il ne faut pas confondre la substance avec la matière seule, prise pour substrat.

§2. Approches phénoménologiques du sujet : Heidegger entre Aristote et Husserl

À la lumière de Θ, 7, sur les deux façons d'entendre le substrat, on peut reprendre la lecture de H, 4[588]. Car ce qui rapproche les deux textes, c'est l'expression « οὐσία ὑλική », qui désigne la matière. Dans H, 4 Aristote distingue entre deux niveaux d'explication du composé par la

[587] R. Boehm, *La Métaphysique d'Aristote. Le fondamental et l'essential*, trad. E. Martineau, Gallimard, Paris, 1976, p. 205.

[588] On récite le texte cité en note n° 528, Chapitre VI, §1, *Mét.*, H, 4, 1044a15-25 : « Concernant la substance matérielle (περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας), il ne doit pas échapper que, même si toutes choses viennent d'un même composant premier ou bien des mêmes composants premiers (ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρώτου ἢ ἐκ τῶν αὐτῶν ὡς πρώτων), et même si la matière a fonction de principe pour les êtres en devenir, néanmoins il y en a une qui est appropriée à chacun (ὅμως ἔστι τις οἰκεία ἑκάστου). Par exemple : pour le phlègme, ce sont les composants sucrés ou gras ; pour la bile, les composants amers ou autres. Peut-être toutefois ces composants viennent-ils du même composant. Par ailleurs, il y a plusieurs matières pour la même chose quand l'une est matière de l'autre. Par exemple : le phlègme vient du gras et du sucré, si le gras vient du sucré, et il vient de bile, par réduction de la bile à sa matière première. La relation "ceci vient de cela", en effet, s'entend en deux sens : ou bien au sens où il y a progression (ἢ ὅτι πρὸ ὁδοῦ ἔσται), ou bien au sens où il y a réduction au principe (ἢ ὅτι ἀναλυθέντος εἰς τὴν ἀρχήν). »

matière. En reconnaissant le primat de la matière propre, il conserve à la fois l'identité du composé et l'hétérogénéité des composés. La matière propre est la matière perçue qui manifeste son inséparabilité d'avec la forme. L'emploi des adjectifs οἰκεῖα (H, 4, 1044a18) et ἴδιον (l. 1044b3), pour désigner la matière propre, ferait référence à l'acte de l'appropriation de la matière par la forme qui la dote des caractères et la constitue en corps organisé différent des autres. Comme le dit Θ, 7, le τόδε τι, désignant une détermination formelle, est prédiqué de la matière et la possède (ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀλλ' εἶδος τι καὶ τόδε τι τὸ κατηγορούμενον, τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὑλική).

Quant au lien entre Z, 3 et H, 4, P. Aubenque met en évidence le problème que les analyses des livres Z et H recouvrent. Il écrit : « Mais la forme peut-elle dans tous les cas exercer cette fonction médiatrice de façon autonome ? Dans l'usage courant, on parle de la forme *d*'un composé ; ce qui subsiste alors et mérite pleinement le nom de substrat, de sujet de propriétés, c'est le composé, non la forme. La forme peut-elle subsister par elle-même ? Existe-t-il des formes qui coïncident sans reste avec l'étant dont elles sont la forme ou encore des étants qui sont leur propre forme ? Autrement dit encore : y a-t-il des substances qui non seulement ont une essence, mais sont leur essence ? »[589]. Ce questionnement exprime le nôtre, formulé au Chapitre II à la fin du §5. Quel est le degré d'ancrage de l'οὐσία comme forme dans la matière ? Plus précisément : quel est le degré de *nécessité* de l'ancrage de l'οὐσία comme forme dans la matière ? On peut trouver une première réponse à nos questions dans le lien qui unit Z.3, H.4 et Θ.7.

Selon Θ, 7, le τόδε τι, se distingue des accidents qui l'affectent en même temps où il constitue le sol ferme sur lequel peut avoir lieu leur alternance. Mais l'alternance des accidents, autrement dit le changement, suppose la présence de la matière. De sorte que celle-ci est οὐσία ὑλική, c'est-à-dire un corps organisé. Elle est οὐσία en tant que possession. Elle n'existe et n'est perçue que comme possession. L'analyse de Θ, 7, est liée à celle de H, 4, qui met en évidence la matière propre comme cause de constitution des réalités sensibles considérées comme autres l'une de l'autre[590].

---

[589] P. Aubenque, « Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance », in : *Ontologie et dialogue, Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Vrin, Paris, 2000, p. 100.

[590] On se souvient de I, 3, l. 1054b16-17, cité au Ch. II, §8, extrait (3), pour différencier l'altérité des voisins de l'altérité des nombres : « τὸ δ' ἐὰν μὴ καὶ ἡ ὕλη καὶ ὁ λόγος εἷς, διὸ σὺ καὶ ὁ πλησίον ἕτερος ».

Quant à H, 4, plus précisément, on remarque qu'Aristote introduit la distinction des deux niveaux de la matière en se référant à l'ὑλικὴ οὐσία comme cause commune de constitution de l'ensemble des composés. Autrement dit, l'ὑλικὴ οὐσία n'est pas nécessairement identifiée à l'οἰκεῖα ὕλη. Elle est plutôt le point de départ de la distinction entre la matière propre et la matière saisie par réduction en tant que principe commun de possession (ἀναλυθέντος εἰς τὴν ἀρχήν).

On a signalé au début du Chapitre VI qu'il se peut qu'Aristote, en parlant d'ὑλικὴ οὐσία, évite de réduire la matière propre à une matière homogène mais insuffisante pour expliquer l'altérité des réalités sensibles. Car la désignation de la matière en général comme ὑλικὴ οὐσία, en tant que principe de possession, renvoie à l'existence effective de la matière en tant qu'informée. Quoiqu'on puisse déduire logiquement la matière, dépourvue de toute forme, en tant que condition de possibilité de la corporéité, toujours est-il que ce qui se présente à nous et à quoi nous faisons face, ce sont des corps. Que l'on prenne la voie de progression en partant du, ou bien la voie de réduction conduisant au principe de la matérialité, ce que l'on trouve ce sont des composants concrets, c'est-à-dire des corps organisés et différenciés qualitativement, comme le montre l'exemple du phlègme et de la bile. L'ὕλη est οὐσία ὑλική au sens où elle existe en tant qu'organisée et c'est ainsi qu'elle se donne à la perception. Le statut de la matière comme ὑποκείμενον et comme cause se fonde dans son caractère d'être οὐσία, si bien que la forme détermine sa manière d'exister.

Faisons le bilan. En Z.1, Aristote caractérise la substance séparée comme ὑποκείμενον. En Z.3, il caractérise la matière comme ὑποκείμενον tout en interdisant qu'on la confonde avec la substance séparée. En H.4, la matière est l'ὑποκείμενον désigné comme ὑλική οὐσία. En Θ.7, Aristote distingue entre deux sens de l'ὑποκείμενον, le composé et la matière, et qualifie encore une fois la matière comme οὐσία ὑλική. Ces textes sont d'accord que l'ὑποκείμενον désigne ce qui gît et sert de sol ferme. Mais il y une évolution en passant de l'un à l'autre. On comprend l'ὑποκείμενον en tant qu'assujetti, et déterminé par autre chose, mais on le comprend aussi en tant que fondement qui détermine l'existant. Le substrat est la matière, mais il est aussi la substance composée. Dans tous les deux cas la matière est supposée, en tant qu'οὐσία ὑλική qui appartient à une forme ou en tant qu'ὑποκείμενον qui résiste au changement de forme.

La conception d'une matière informée est la réponse d'Aristote à ses prédécesseurs physiciens. Mais sa réponse suscite à Heidegger le désir de l'appropriation de sa philosophie. Parce qu'il cherche des réponses au problème de la différence entre le sujet et l'objet, dont il découvre le fil conducteur chez Aristote. Effectivement, l'appréhension de la matière en tant

qu'inséparable d'avec la forme renvoie, en termes d'ontologie moderne, au problème de la constitution de l'objet de la perception. Et ce problème ne se pose pas pour Aristote. D'une part, il ne conçoit pas de séparation entre celui qui perçoit et ce qu'il perçoit du type moderne *subjectum/objectum*. Il est intéressant de remarquer que le mot ἀντικείμενον chez lui, dont l'équivalent moderne est l'*objectum*, désigne l'opposé, en tant que les opposés appartiennent au même genre et non pas à deux genres différents, comme la distinction *subjectum/objectum* implique. D'autre part, la matière est appréhendée comme matière propre constitutive d'un quelque chose qui tient lieu de ce en vue de quoi cette matière est matière. La notion de matière propre répond au principe de finalité qui détermine sa manière d'exister. La matière est matière de quelque chose. Cette matière, quand on procède par décomposition, se ramène aux quatre éléments qui sont des corps primitifs, différents selon l'espèce et la forme[591]. La matière élémentaire est déjà une matière différenciée et spécifiée.

Si l'on traduit la problématique aristotélicienne de la matière en termes d'ontologie moderne, on peut dire que cette matière composée avec la forme est la chose objectivée, la chose constituée en objet. Mais, la constitution de la chose selon une forme et une matière est absolue et la définit quant à son mode d'exister, en tant qu'entité séparée, c'est-à-dire achevée. Si bien que la réalité de la chose s'épuise dans sa présence, avant que celle-ci soit perçue, et pour autant que celle-ci conditionne la perception quant à sa possibilité. La présence de la chose n'est pas exclusivement l'effet de l'intention humaine, mais il appartient à la chose même de se présenter et d'appeler l'attention, laquelle, étant attirée par la chose, s'actualise.

On se rend compte du déplacement du centre de gravité du questionnement sur le rapport entre l'homme percevant et la chose perçue, tel qu'il a été exprimé à travers la phénoménologie husserlienne et à travers les leçons d'Aristote. Le problème qui préoccupe Husserl aussi bien que Heidegger lors de son appropriation de la phénoménologie, c'est le problème du rapport entre sujet et objet. En revanche, la recherche aristotélicienne porte sur le rapport entre ce qui est à chaque fois pris comme sujet, ὑποκείμενον, et ce qui le détermine en tant que son catégorème. Aussi, ces distinctions sont communes à l'étant naturel et à l'étant fabriqué. L'enseignement de Θ, 7, notamment, éclaire la notion d'ὑποκείμενον en exposant les conditions de la substantialité d'une chose considérée, d'une part, du point de vue de l'unité de

[591] Nous faisons allusion à Δ, 3, sur la notion de στοιχεῖον, dont une des acceptions est celle d'élément naturel : « ὁμοίως δὲ καὶ τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα λέγουσιν οἱ λέγοντες εἰς ἃ διαιρεῖται τὰ σώματα ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλα εἴδει διαφέροντα· καὶ εἴτε ἓν εἴτε πλείω τὰ τοιαῦτα στοιχεῖα λέγουσιν » (1014a31-35).

sa forme et de sa matière, d'autre part, du point de vue de ses caractéristiques essentielles qui permettent de la définir.

Or le problème de la substantialité est transformé par la modernité de Descartes à Husserl, et est reposé en termes de constitution de la subjectivité comprise comme rapport à un objet en tant que différent d'elle. De sorte qu'à la question de savoir ce qui est catégorème pour un sujet se substitue la question de savoir ce qui est objet pour lui et comment il l'est. Cette dernière question revient à se demander si le rapport à l'objet est un caractère du sujet qui le détermine en tant que sujet. Mais cette possibilité implique le danger que le sujet, en se rapportant à l'objet, se rapporte en dernière instance à lui-même. Le problème porte finalement sur le statut de l'objet, s'il tient lieu de catégorème par rapport auquel la subjectivité est définie, ou non.

Heidegger s'abstient d'ériger la subjectivité en principe, face au risque de perdre de vue la chose même qui détermine le déploiement de la recherche phénoménologique et à laquelle celle-ci doit reconduire. Son questionnement vise à mettre en lumière l'être en tant que condition de possibilité de l'existence, et il s'oppose ainsi au pouvoir de la subjectivité en tant que donatrice de sens de ce qui se manifeste. Il s'inspire des recherches husserliennes, se conforme à l'injonction phénoménologique, et conserve, au moins dans un premier temps, le lexique de l'intuition. Mais, graduellement, il se tourne vers Aristote qui interroge la chose elle-même.

Le principe du questionnement, et la méthode à suivre, Aristote les met en relief en Z, 3 :

> « πρὸ ἔργου γὰρ τὸ μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμότερον. ἡ γὰρ μάθησις οὕτω γίγνεται πᾶσι διὰ τῶν ἧττον γνωρίμων φύσει εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον· καὶ τοῦτο ἔργον ἐστίν, ὥσπερ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ ποιῆσαι ἐκ τῶν ἑκάστῳ ἀγαθῶν τὰ ὅλως ἀγαθὰ ἑκάστῳ ἀγαθά, οὕτως ἐκ τῶν αὐτῷ γνωριμοτέρων τὰ τῇ φύσει γνώριμα αὐτῷ γνώριμα. τὰ δ' ἑκάστοις γνώριμα καὶ πρῶτα πολλάκις ἠρέμα ἐστὶ γνώριμα, καὶ μικρὸν ἢ οὐθὲν ἔχει τοῦ ὄντος· ἀλλ' ὅμως ἐκ τῶν φαύλως μὲν γνωστῶν αὐτῷ δὲ γνωστῶν τὰ ὅλως γνωστὰ γνῶναι πειρατέον, μεταβαίνοντας, ὥσπερ εἴρηται, διὰ τούτων αὐτῶν. »
>
> « Il est avantageux, en effet, de passer du moins connaissable au plus connaissable. Tout le monde procède ainsi pour apprendre : c'est par ce qui est moins connaissable en soi qu'on arrive aux choses plus connaissables. Et, de même que, dans le domaine de l'action, notre devoir est de partir de chaque bien particulier, pour faire que le bien général devienne le bien de chacun, ainsi doit-on partir de ce qu'on connaît mieux soi-même, pour rendre ce qui est connaissable en soi

connaissable pour soi-même. Ces connaissances personnelles et premières sont souvent des connaissances dépourvues de force, et ne renferment que peu ou point de réalité. Pourtant, c'est en partant de ces connaissances modestes, mais personnelles, qu'il faut s'efforcer d'arriver aux connaissances absolues, en passant, comme nous l'avons dit, par les premières » (*Mét*., Z, 3, 1029b3-12)[592].

La connaissance est passage du moins connaissable en soi mais plus connu pour un individu au plus connaissable en soi. La distinction entre l'en-soi (φύσει) et le pour-soi (αὐτῷ), comme le dit G. Romeyer-Dherbey, « se déploie à l'intérieur même de la connaissance et ne recoupe pas celle de l'inconnaissable et du connaissable »[593]. Cette distinction implique l'acception que la chose que la connaissance vise peut être atteinte telle qu'elle est, que la chose se montre par elle-même, si bien que c'est elle qui ouvre la voie d'accès à elle. Le mode de la connaissance, c'est-à-dire la méthode (μέθοδος), est prescrite par la chose à connaître. L'union de la méthode et du connaissable suppose aussi bien la communion que l'altérité entre celui qui connaît et ce qu'il connaît. L'autonomie aussi bien que la communion des deux termes de la connaissance, que la théorie aristotélicienne de la connaissance met en évidence, incitent Heidegger à s'approcher d'Aristote et à incorporer sa philosophie à la sienne propre.

§3. La continuité entre les étants naturels et entre les étants naturels et les étants fabriqués

La théorie aristotélicienne de la connaissance affirme l'inséparabilité de la matière d'avec la forme, autrement dit l'unité du composé, désigné comme substance, οὐσία συγκειμένη, s'il s'agit d'un étant naturel, ou seulement comme τόδε τι, s'il s'agît d'un étant fabriqué. La nature est cause du développement du vivant, ainsi que des transformations inhérentes à la matière du produit fabriqué qui résiste au changement. La relation de la matière et de la forme caractérise une étape de l'évolution du vivant ou de la manipulation du produit fabriqué, et exprime aussi bien la disposition du vivant que la résistance du produit. La ligne de démarcation entre

[592] A. se réfère à l'opposition entre ce qui est plus clair pour nous et ce qui est plus clair en soi dans plusieurs passages, dont les plus importants sont : *Phys*., I, 1, 184a16-25 ; *Anal. Post*., I, 2, 71b33-72a5 ; 3, 72b28-30. ; *De anim*., II, 2, 413a11-13. La référence constante à cette opposition est insigne de sa portée.

[593] G. Romeyer-Dherbey, *op. cit*., p. 177.

l'homme et ce qu'il fabrique se voit franchie, dans la mesure où leur différence s'inscrit dans l'horizon commun de la relation d'une forme et d'une matière. La matière, en tant que ce qui résiste au devenir, est qualifiée au niveau élémentaire et rend manifeste la nature en tant que cause de son changement et en tant que forme qui donne fin à celui-ci. La conception de la matière comme le support sur lequel s'empreignent graduellement les déterminations qui lui confèrent l'existence d'un corps organisé rend possible, premièrement, l'établissement de la continuité entre l'étant animé et l'étant inanimé naturel (φύσει) et, ensuite, le franchissement de la ligne de démarcation entre l'homme et l'étant fabriqué.

L'idée de la continuité des étants constitués par nature, Aristote l'exprime à l'ouverture de la *Physique*, livre VIII, en évoquant l'idée de l'éternité du mouvement :

> « Πότερον γέγονέ ποτε κίνησις οὐκ οὖσα πρότερον, καὶ φθείρεται πάλιν οὕτως ὥστε κινεῖσθαι μηδέν, ἢ οὔτ᾽ ἐγένετο οὔτε φθείρεται, ἀλλ᾽ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, καὶ τοῦτ᾽ ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν ; »
> « Le mouvement est-il apparu un jour, alors qu'il n'était pas auparavant, et disparaîtra-t-il ensuite de sorte que rien ne soit mû ? Ou bien est-ce qu'il n'est pas apparu et ne disparaîtra pas, mais il était toujours et sera toujours, et, immortel et incessant, il appartient aux étants comme une sorte de vie pour toutes les choses naturellement constituées ? » (*Phys.*, VIII, 1, 250b11-15).

Le mouvement qui anime la matière et donne naissance à ses transformations multiples se manifeste comme une vie pour les étants pour qui la nature est principe et cause de constitution. La formule φύσει συνεστῶσι réfère à l'inséparabilité de la matière d'avec la forme et à l'unité du composé dont le mouvement est un effet de la nature qui trouve sa réalisation dans le composé, de sorte que la matière se révèle être composante du réel. Le lien qui unit les étants animés et les étants inanimés naturels se fonde sur le mouvement impliqué par la matérialité qui se ramène aux éléments en tant que composants du corps naturel concret. Les transformations inhérentes à la matière marquent le corps, mais de telle sorte que la cause même des transformations, la nature, est ce qui détermine la résistance du corps.

La nature est principe déterminant les transformations du corps, en tant que leur fin et leur recommencement, et assure de la sorte la résistance de tout étant composé d'une forme et d'une matière. En partant des quatre éléments, les propriétés qui les définissent se révèlent dans l'étant technique confectionné conformément à ces propriétés qui déterminent sa résistance.

L'opposition entre le mouvement de l'art et le mouvement naturel se voit estompée, dans la mesure où la matière en tant que phénomène naturel est caractérisée par des propriétés qui l'organisent et déterminent la fin en vue de laquelle elle existe. Comme le dit P. Aubenque : « Le mouvement *artificiel*, imitation du mouvement naturel, n'a donc de sens que dans la sphère de la nature en général, qu'il prolonge de l'intérieur ou aux défaillances de laquelle il supplée »[594].

Ce qui conditionne l'imitation, c'est la finalité, qui détermine le déploiement du mouvement artificiel dont l'homme est la cause efficiente, de sorte que c'est l'homme par son art qui imite la nature, laquelle donne naissance à son mouvement. La fin se situe en amont du mouvement, dans la mesure où elle détermine l'usage que l'homme fait de la matière. Et étant donné que la matière est inséparable d'avec la forme selon des degrés d'information, sa qualification au niveau des éléments est insigne de la fin pour laquelle elle existe. Lors du mouvement qui va « du – vers le + » le corps se révèle porteur des déterminations qui indiquent son degré d'information et par là même son degré de résistance. Mais en tant que le corps est soumis à la corruption il retourne à la matière élémentaire qui est à l'origine de sa constitution.

§4. La continuité de la vie

Au chapitre 5 du livre H, Aristote dit :

> « ἀπορία δέ τις ἔστι καὶ διὰ τί ὁ οἶνος οὐχ ὕλη τοῦ ὄξους οὐδὲ δυνάμει ὄξος (καίτοι γίγνεται ἐξ αὐτοῦ ὄξος) καὶ ὁ ζῶν δυνάμει νεκρός. ἢ οὔ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἱ φθοραί, ἡ δὲ τοῦ ζῴου ὕλη αὐτὴ κατὰ φθορὰν νεκροῦ δύναμις καὶ ὕλη, καὶ τὸ ὕδωρ ὄξους· γίγνεται γὰρ ἐκ τούτων ὥσπερ ἐξ ἡμέρας νύξ. καὶ ὅσα δὴ οὕτω μεταβάλλει εἰς ἄλληλα, εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν, οἷον εἰ ἐκ νεκροῦ ζῷον, εἰς τὴν ὕλην πρῶτον, εἶθ' οὕτω ζῷον· καὶ τὸ ὄξος εἰς ὕδωρ, εἶθ' οὕτως οἶνος. »
>
> « Il y a d'ailleurs une difficulté, qui est de savoir pourquoi le vin n'est pas matière du vinaigre ni vinaigre en puissance (et pourtant c'est bien du vin que provient le vinaigre !) et pourquoi l'animal n'est pas non plus animal mort en puissance.

[594] P. Aubenque, *op. cit.*, note 6, p. 427.

Disons plutôt qu'il n'en est rien, et que c'est par accident que se produisent les destructions en question, que c'est la matière même de l'animal qui est, par destruction, puissance et matière de l'animal mort, et ainsi l'eau du vinaigre. <Vinaigre et cadavre> adviennent en effet <du vin et de l'animal> comme la nuit vient du jour. En tous cas, tout ce qui subit un changement réciproque doit revenir à la matière. Par exemple, et semblablement, si un animal provient d'un animal mort, il y a d'abord retour à la matière, et ensuite advient un animal ; et une fois le vinaigre redevenu eau, advient ensuite du vin » (*Mét.*, H, 5, 1044b34-1045a6).

Le chapitre 5, qui prolonge l'examen du chapitre 4 sur les degrés d'information de la matière, porte sur le rapport de la matière du composé aux états contraires qui le déterminent successivement. Selon le début du texte, le vin n'est pas vinaigre en puissance (ὁ οἶνος οὐχ ὕλη τοῦ ὄξους οὐδὲ δυνάμει ὄξος), ni, selon la fin du texte, le corps corrompu n'est animal en puissance mais retourne à la matière élémentaire (οἷον εἰ ἐκ νεκροῦ ζῷον, εἰς τὴν ὕλην πρῶτον, εἶθ' οὕτω ζῷον). La dénaturation du vin figure la mort de l'animal. Les quatre éléments sont matière et puissance de l'animal, comme l'eau est matière et puissance du vin (καὶ τὸ ὄξος εἰς ὕδωρ, εἶθ' οὕτως οἶνος). Le corps corrompu et le vinaigre se désagrègent en leurs éléments respectifs à partir desquels il peut y avoir génération ou fabrication conformément à la qualité et la combinaison des éléments. Aussi la corruption et la désagrégation sont-elles des privations de la forme et des morts contre le sens de la nature (κατὰ στέρησιν καὶ φθορὰν τὴν παρὰ φύσιν, l. 1044b33-34).

La nature fait coïncider la cause efficiente et la cause finale, de sorte que le mouvement aille vers le +. L'orientation du mouvement en direction de la forme (καθ' ἕξιν καὶ κατὰ τὸ εἶδος, l. 1044b32-33), caractérise aussi bien le mouvement par nature, comme épanouissement de l'étant naturel, que le mouvement artificiel, comme développement de l'étant technique. Ainsi, la distinction entre le mouvement par nature et le mouvement artificiel reste intérieure à la nature, dans la mesure où le mouvement artificiel se déploie, en dernière analyse, en fonction des qualités qui caractérisent la matière élémentaire.

La matière se révèle être un réservoir de puissances à partir desquelles naît la pluralité des mouvements et la multitude des étants dont la diversité est autant de réalisations de l'εἶδος, chacune se manifestant dans chacun de ces étants. Mais à cause du fait précisément qu'elle est puissance, la matière produit la contingence. Si bien que la mort, en tant que possible mais rare, est accidentelle (ἢ οὔ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἱ φθοραί).

Annexe aux Chapitres I-III : dernières remarques

a. Le rythme du mouvement

L'étude de U. Coope est importante en ce que l'auteur met en évidence la symétrie qui caractérise la relation mouvement/temps du point de vue de la connaissance, dans la mesure où la perception d'un mouvement entraîne la perception d'un certain temps, et qu'inversement, la perception d'un certain temps entraîne la perception d'un mouvement (11, 219a3-8). Elle considère que ce rapport se différencie des rapports d'accompagnement qui expriment la dépendance du mouvement à l'égard de la grandeur et la dépendance du temps à l'égard du mouvement. Elle est ainsi amenée à distinguer entre deux problématiques à propos de la formulation de la définition du temps, celle de l'ordre, qui en tant que tel est réversible, et celle de la direction, qui en tant que telle est asymétrique. Dans sa première interprétation, Coope infère l'ordre de la grandeur. Cette interprétation ne pouvant tenir compte de l'irréversibilité temporelle, Coope procède à l'inférence de la direction du mouvement de la grandeur. Son interprétation se fonde, d'une part sur l'analogie entre les parties de la grandeur et celles du mouvement, et de l'autre sur l'identification de l'origine commune des parties du mouvement, en tenant compte de sa finalité, selon laquelle le mû se meut vers son point d'arrivée dans chacune des parties de son mouvement, même s'il n'y arrive jamais en raison d'une interruption soudaine. La série asymétrique des étapes du mouvement ainsi produite est conçue en termes de relation de la partie au tout. Mais en se donnant l'appui de la grandeur, Coope est finalement obligée de fonder la priorité cognitive de celle-ci sur sa priorité ontologique, ce qui implique que c'est la grandeur qui conditionne l'existence du temps et non pas le mouvement[595].

Néanmoins Aristote part de l'observation du mû qui se meut de quelque part vers quelque part. Pour connaître ce mouvement il faut d'abord le localiser, aussi bien qu'il est nécessaire que ce mouvement, ou une partie de ce mouvement, soit déjà effectué. Or c'est la localisation du mouvement qui permet son identification et non pas l'inverse, à plus forte raison qu'aucune de ses parties ne subsiste. Coope se reporte aux *Catégories*, 6, et observe que l'antérieur et postérieur comme relation de positions est plus saisissable dans la grandeur étant donné sa persistance : « Aristotle is drawing attention to the fact that the parts of a spatial path persist, when he points out that the before and after in place is "in position (*thesei*)". What he means

[595] U. Coope, *Time for Aristotle : Physics IV.10-14,* Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 69-79.

by the expression "in position" is explained by a passage in the *Categories* (6. 5a15-37). […] It is because the parts of a change do not have "position" (in this sense) that an account of the before and after in change needs to invoke the analogy between change and magnitude »[596]. La persistance de la grandeur rend possible l'identification du mouvement en conditionnant sa circonscription. Aussi, M. Ghins signale le rôle épistémique des rapports d'accompagnement : « Aristotle wants to understand the connection between time and motion provided that motion (and thus the relation between before and after) is already given : the moving body is at X_2 after having been at X_1. This can be considered as having the status of an empirical evidence which nobody contests, and is taken as the *departure point* for the construction of the representation of time as number of motion »[597]. La persistance de la grandeur fait voir la manière dont le mouvement et le temps sont expérimentés, si bien que la grandeur est donnée comme condition de possibilité de connaissance du mouvement et du temps.

Il reste que la perception du mouvement et du temps est symétrique. En effet, le mouvement est délimité par un *terminus a quo* et un *terminus ad quem*, qui sont successivement occupés par le mû. Et c'est précisément cette succession, située aux antipodes d'une simultanéité de positions, qui fait que le mouvement est mouvement. Le mouvement est rythmé par la succession de positions que le mû à chaque fois occupe, si bien que ce rythme est inhérent au mouvement. Or lorsqu'on détermine la vitesse et la durée du mouvement, on rend explicite le rythme suivant lequel le postérieur succède à l'antérieur. Le mouvement comme succession de positions se trouve suspendu à son rythme traduit en termes temporels, si bien que sa description s'appuie sur le contraste que la succession révèle. Finalement, le mouvement ne peut être connu séparément de sa vitesse et de sa durée qui explicite le rythme selon lequel celui-ci évolue. L'analyse que nous proposons permet ainsi de rendre compte de la symétrie qui caractérise le rapport entre mouvement et temps, pour autant que le mouvement s'offre à la connaissance en tant que temporellement déterminé. Leur symétrie permet de faire abstraction de la grandeur, étant donné qu'elle est inapplicable s'agissant du rapport entre la grandeur et le mouvement.

[596] *Ibid.,* p. 78, n. 27.

[597] M. Ghins, « Two difficulties with regards to Aristotle's treatment of time », *Revue de Philosophie ancienne,* 9 (1), 1991, p. 93.

b. La direction du mouvement

Le mouvement lors de sa progression est gouverné par la fin vers laquelle il s'achemine, et la direction du mouvement rend manifeste cette finalité. Néanmoins, la direction intrinsèque du mouvement, au niveau de l'analyse du livre III, reste une propriété purement formelle qui, découlant directement de sa définition comme une exigence logique, paraît être vide d'un contenu qui puisse la déterminer[598]. Dans la mesure où la puissance est définie en termes d'acte et que le mouvement est l'actualisation de cette puissance en tant que telle, l'orientation vers sa fin du mouvement demeure une propriété définitionnelle.

Dans le cadre de la leçon sur le temps, Aristote ne peut que tenir compte de l'asymétrie, c'est-à-dire de l'irréversibilité, du mouvement, aussi bien que celle-ci se concrétise dans le mouvement du mû dont l'observation introduit les rapports d'accompagnement. Aussi le fait que le mouvement comprend par essence une direction réduit-il le rôle de la grandeur en une priorité purement cognitive. Pour comprendre la direction du temps il faut alors partir du mouvement, pour autant que le temps lui est immanent. Le constat que le mouvement et le temps sont perçus ensemble le confirme, si bien que le mouvement comme progression ne peut être intégralement appréhendé et décrit séparément de sa durée et vitesse exprimées en termes mathématiques. La priorité ontologique du mouvement sur le temps, le fait que les nombres n'ont pas d'existence séparée de ce dont ils sont prédiqués, et le fait que le temps est le nombre qui appartient uniquement au mouvement, fondent la direction du nombre du temps. Mais se pose alors la question de savoir comment concilier la symétrie qui caractérise la relation entre le mouvement et le temps au niveau de la perception avec la priorité ontologique du mouvement sur le temps.

C'est la réponse à un tel problème, pensons-nous, qui sous-tend la tentative de U. Coope d'inférer la direction du mouvement de la grandeur, en vue de donner une explication uniforme des relations mouvement—temps et grandeur—mouvement—temps. Ce problème est également signalé par J. Bowin qui infère, comme nous, la direction du temps de celle du mouvement en s'appuyant sur la finalité essentielle du mouvement. Mais J. Bowin, ayant

[598] S. Broadie (Waterlow), *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics,* Oxford Clarendon Press, 1982, p. 128-131, a insisté sur ce problème que l'idée de la direction intrinsèque du mouvement dans la *Physique,* III, 1 a une valeur logique.

assumé la distinction entre aspect cognitif et ontologique, fonde l'inférence sur la relation d'antériorité selon l'énoncé, d'après la *Métaphysique* Δ, 11, où il est dit que : « selon la raison (κατὰ τὸν λόγον) l'accident est antérieur au tout, par exemple le cultivé à l'homme cultivé, car l'expression entière (ὁ λογος) n'existera pas sans la partie » (1018b34-36). Ainsi, du point de vue de l'énoncé, le mouvement reçoit son ordre qui est réversible, de la grandeur, tandis que le temps reçoit son ordre et sa direction du mouvement : « Changes regarded as entities, are accidental compounds, and the formulas of changes reflect this. The formula of a change will contain an agent, a patient, a medium in which the change takes place, and a pair of contraries marking the limits, within this medium, to and from which the change proceeds. Thus magnitude is prior to change in formula and according to *Metaph*. Δ 11, in knowledge also, because it is included in the formula of a change but not *vice versa*. Change is prior in formula to time because change is included in the formula of time but not *vice versa* (time is "something of change"). But while change is prior to time ontologically, magnitude need not be prior to change ontologically ». Quant aux énoncés sur le mouvement il renvoie à la « *Ph*. V 4, 227b3-228a19 and VII 1, 242b31-42 which gives the criteria for a change to be "one change" »[599].

Cependant, cette façon de procéder s'avère arbitraire, car Aristote formule les définitions du mouvement au livre III, chapitre 1, 201a11, 201a27-29, 201b3-5, et puis chapitre 2, 202a7-9. Et ces définitions présupposent la direction du mouvement en tant que sa propriété formelle. Aussi, les développements du livre V, auquel J. Bowin renvoie, visent plus particulièrement à la « saisie *globale* » et synthétique du phénomène du mouvement ou changement en en précisant les conditions[600]. Par ailleurs, le livre VII, par un processus de division, met en évidence la prolifération des changements, qui conduit à leur comparaison en termes de vitesse, au chapitre 4, et à la dynamique aristotélicienne, au chapitre 5. Or les définitions du livre III et les énoncés citées par J. Bowin ne sont pas interchangeables, si l'on tient compte du contexte dans lequel ces énoncés apparaissent et le rôle accordé au temps par rapport au mouvement dans ce contexte. S'agissant précisément d'une saisie intégrale du phénomène du mouvement, non

[599] J. Bowin, « Aristotle on the Order and Direction of Time », in : *Apeiron,* 42 (1), 2009 p. 59, et n. 28.

[600] On reprend les formules de L. Couloubaritsis pour exprimer les analyses du l. V à propos du mouvement, qui remarque qu'il s'agit « d'appréhender dans une seule et même démarche l'essentiel des conditions de possibilité selon lesquelles se déploient les choses dans le monde sublunaire », *op. cit.*, p. 337.

seulement le temps, mais aussi le lieu et le mû, sont explicitement compris au même titre parmi les conditions requises pour circonscrire un mouvement. Aristote dit au livre V :

> « Les choses que nous évoquons pour dire un mouvement sont au nombre de trois : le mû, ce dans quoi et le moment. Je veux dire qu'il est nécessaire que quelque chose soit le mû, par exemple un homme ou de l'or, et qu'il soit mû dans quelque chose, comme un lieu, ou une affection, et à un certain moment, car tout est mû dans un temps »[601].

Il en résulte que la distinction entre aspect ontologique et épistémique, rendue nécessaire par l'acception de la priorité ontologique du mouvement sur le temps, ne permet pas de situer sur le même plan les rapports grandeur—mouvement et mouvement—temps.

c. Remarque sur l'ἀκολουθεῖν compris à la lumière de l'ἀνάλογον (proportionnellement) et du θατέρῳ θάτερον αὐτῶν (l'un l'autre de ceux-ci)

Le mouvement accompagne la grandeur et est délimité proportionnellement (ἀνάλογον, 219a17) à celle-ci, en fonction des emplacements successifs du mû. Cependant, dans le cas du rapport entre le temps et le mouvement, Aristote précise que l'un accompagne l'autre, en différenciant ainsi leur rapport du rapport entre la grandeur et le mouvement (διὰ τὸ

[601] *Phys.*, V, 4, 227b23-26 ; voir aussi V, 1, 224a34-b1, VII, 1, 242a32-b2. A. conclut l'extrait du l. VII par la remarque « mais on a parlé de cela précédemment », en renvoyant au l. V. Les critères de circonscription du mouvement sont les mêmes pour les livres V et VII, mais il s'agit de deux perspectives différentes : de la considération globale du mouvement ou changement, livre V, A. passe à la mise en évidence de la nécessité d'un premier moteur malgré la profusion des changements, livre VII. Or J. Bowin paraît opérer une sélection parmi les conditions de circonscription du mouvement et n'en retient que la grandeur. Il commet ainsi une double erreur au niveau définitionnel. D'une part, le mouvement est une capacité inhérente à la grandeur, ce serait, donc, plutôt lui antérieur selon l'énoncé. D'autre part le temps n'est pas un sujet dont le mouvement serait un attribut, mais le mouvement apparaît dans la définition du temps, en tant que son sujet nécessaire dont celui-ci est prédiqué, et Bowin le voit. Nous ne pouvons donc pas concilier ce fait avec l'interprétation, contestable, que la grandeur serait antérieure, selon la définition, au mouvement, en tant qu'attribut de celui-ci. Bowin commet également une erreur philosophique : le mouvement ou changement n'est pas une « entité », et le problème de la « composition » à son sujet se pose au niveau des intermédiaires qui relient les deux termes contraires du mouvement (cf. *Mét.*, I, 7, 1057b2 sqq.).

ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν, 219a19). Aussi, cette assertion s'accorde avec le constat que le mouvement et le temps sont perçus simultanément (ἅμα, 219a3), qui a permis d'établir que le temps « est nécessairement quelque chose du mouvement » (219a10).

Il est vrai que l'expression θατέρῳ θάτερον paraît à première vue insolite, étant donné qu'Aristote a instauré les rapports d'accompagnement en fondant la continuité du temps dans celle du mouvement et celle du mouvement dans celle de la grandeur, sans se référer à une réciprocité quelconque entre ces termes (219a12-13). C'est la raison pour laquelle P. Pellegrin, en traduisant par « toujours l'un suit l'autre », annote que « le temps suit le mouvement », en rappelant aussi les passages parallèles à cette affirmation. Mais P. Pellegrin part du principe que « au sens logique : on peut inférer des propriétés de la grandeur des propriétés correspondantes du mouvement »[602]. Il y a une certaine ambiguïté quant au terme de « logique ».

---

[602] *Aristote, Physique,* trad., intr. et notes P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 2000, p. 251, n. 1 et 3. Les passages cités par P. Pellegrin sont : ch. 11, 219a19, b15, b23, 220a6-9 et ch. 12, 220b24. Mais il ne cite pas le passage 12, 220b14-16. Nous donnons les deux passages du ch. 12 : a) « Et non seulement nous mesurons le mouvement par le temps, mais aussi le temps par le mouvement du fait qu'ils sont définis l'un par l'autre » (220b14-16, trad. P. Pellegrin). Quant à ce passage, P. Pellegrin renvoie au ch. 14, 223b14, où le mouvement circulaire est défini comme l'unité de mesure du temps. Et, b) « En effet nous mesurons le mouvement par le temps et le temps par le mouvement. Et c'est là une inférence raisonnable ; car le mouvement suit la grandeur, et le temps le mouvement, du fait que <tous> sont des quantités, sont continus et sont divisibles » (220b23-26, trad. P. Pellegrin). V. Goldschmidt rapproche les deux passages et commente : « Il ne s'agit donc pas de dépendance ontologique mais de l'accompagnement mutuel de déterminations », *Temps physique,* p. 33. Quant à la mesure réciproque entre le mouvement et le temps, d'après le premier extrait, A. Stevens dans sa nouvelle traduction annote, n. 2, p. 213 : « En revanche, ils se mesurent réciproquement car une unité de mesure temporelle (heure, jour, etc.) peut servir à mesurer un mouvement, et une unité de mesure cinétique (une marche du Lycée à l'agora, une chevauchée d'Athènes à Thèbes) peut servir à mesurer un temps, même si dans ce cas la mesure est moins précise ». La réciprocité entre le mouvement et le temps se révèle ordinairement, avant toute détermination expresse d'une unité de mesure, de sorte que nous ne pouvons pas rattacher les deux extraits à la problématique du ch. 14 sans aucune analyse préalable. C'est ce qu'indique également D. Ross, qui rapporte les références à la mesure réciproque du ch. 12 à l'expérience ordinaire : « The statement refers, therefore, not to an initial and fundamental measuring of movement by time and *vice versa,* but to the ordinary fact of experience that, if we already know that a certain time has elapsed (and this we know only in the sense that we know that a certain number of units of time of a certain length has elapsed), we know (in the same sense) the duration of any movement which has lasted through the time, and (if we know the pace of the movement) can also infer the distance covered ; and that similarly, if we know that a certain body moving at a certain known pace has covered a certain distance, we can infer the amount of time that has elapsed », *Physics*, Oxford, 1936, p. 66. Le commentaire d'A. Stevens se rapproche, ainsi, des observations de D. Ross. En revanche, le commentaire de P. Pellegrin rappelle la thèse de G. E. L. Owen, qui souligne que le verbe ἀκολουθεῖν exprime l'asymétrie des rapports entre la grandeur, le mouvement et le temps,

L'inférence logique des propriétés suppose-t-elle la dépendance ontologique du mouvement à l'égard de la grandeur et du temps à l'égard du mouvement ? Ou bien l'instauration des correspondances entre les trois quantités vise-t-elle à mettre en relief les conditions de connaissance du mouvement et du temps ? En effet, l'inférence ontologique implique la réduction du mouvement et par là même du temps à la grandeur, et elle résulte de la confusion des rapports mouvement—temps et grandeur—mouvement—temps. Mais, quant à notre manière de connaître, nous ne pouvons inférer les caractéristiques du mouvement, et conséquemment du temps, de la grandeur, que si nous considérons le mouvement en tant que délimité, c'est-à-dire en tant que déjà effectué sur cette grandeur, qui seule persiste et qui fournit, ainsi, les repères de *terminus a quo* et de *terminus ad quem* dans leur simultanéité.

En effet, il est justifié, d'une part, de tenir compte à l'intérieur de la relation ternaire entre grandeur, mouvement, temps, de la différence entre point de vue ontologique et point de vue épistémique, et de l'autre, plutôt que de neutraliser l'expression insolite, de tenter de la comprendre en la confrontant avec le terme d'ἀνάλογον qui, du moins explicitement, est réservé à exprimer la correspondance entre l'antérieur et postérieur dans la grandeur et l'antérieur et postérieur dans le mouvement, et non pas celle entre le mouvement et le temps. Plus précisément, l'analogie consiste dans l'association de ces deux couples de termes à raison de l'égalité de leur rapport. Or, en tant qu'égalité des rapports, l'analogie est comprise au sens mathématique de proportion. Mais, l'égalité des rapports ne nous renseigne pas sur l'être de chacun des termes pris séparément, étant donné que chaque terme est déterminé dans sa relation avec l'autre, de même que chaque couple est déterminé par référence à l'autre. Le fait que l'antérieur et postérieur dans le mouvement est proportionnel à l'antérieur et postérieur dans la grandeur s'avère en lui-même insuffisant pour établir une réduction ontologique du mouvement à la grandeur. Cependant, l'affirmation du rapport de proportion entre la grandeur et le mouvement se conjugue avec le procédé de délimitation de ces quantités en vue de la connaissance du mouvement, à savoir son mesurage, pour autant que l'antérieur et postérieur désigne le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* du mouvement en tant qu'emplacements successifs du mû qui délimitent la trajectoire. Et, c'est sur la divisibilité de la grandeur, qui persiste, que se fonde la délimitation du mouvement, pour qu'il puisse être connu dans son unité

---

et met ainsi en évidence l'aspect épistémique de ces rapports. Il traduit alors θατέρῳ θάτερον par « "the one to the other" not "each to each" ». Pourtant, G. E . L. Owen cherche la réalité du temps au sein de la grandeur, *op. cit.*, p. 22-23 et p. 27, n. 43 et 45.

et en tant que quelque chose de déterminé. C'est ainsi que l'antérieur et postérieur dans le mouvement est proportionnel à l'antérieur et postérieur dans la grandeur.

D'autre part, si nous comprenons le θατέρῳ θάτερον αὐτῶν comme indiquant un accompagnement réciproque entre le mouvement et le temps, cette réciprocité se différencierait du rapport de proportion entre la grandeur et le mouvement, en ce qu'elle serait conforme au constat que la relation entre le mouvement et le temps, quant à la perception, n'est pas asymétrique. Ainsi, le verbe ἀκολουθεῖν, appliqué au mouvement et au temps, exprime leur implication intrinsèque dans la mesure où l'appréhension de l'un des deux termes suppose l'appréhension de son corrélat. V. Goldschmidt porte une remarque sur l'emploi du verbe ἀκολουθεῖν, en se fondant sur l'expression θατέρῳ θάτερον αὐτῶν, comme désignant un rapport de concomitance, compte tenu de l'irréductibilité ontologique des domaines concernés. Il écrit : « Le verbe *akolouthein,* d'autre part, comme on le voit d'ailleurs dans cette même phrase, n'indique pas toujours un rapport de dépendance à sens unique : il peut désigner aussi bien une concomitance qu'une consécution. Comme le note Bonitz dans son commentaire à la *Métaphysique,* Aristote, par ce verbe, "indique qu'une notion est prédiquée d'une autre, de telle sorte que celle-ci étant posée, celle-là devra être posée aussi" »[603]. Ainsi, l'expression θατέρῳ θάτερον αὐτῶν indique en quoi la relation d'accompagnement entre le mouvement et le temps se différencie de la relation d'accompagnement entre la grandeur et le mouvement, au sens où le mouvement est appréhendé en fonction de sa durée. Le temps suit le mouvement en tant que sa durée, le mouvement suit le temps pour autant qu'il dure.

Finalement, d'après F. J. Gonzalez la relation d'accompagnement entre le mouvement et le temps exprime leur implication logique au sens où cette relation étant symétrique n'implique pas une inférence ontologique : « Yet a more careful consideration of the passage at 219a16-19 can show why this impression of a reduction of the properties of time to properties of place is misleading. First, with regard to the word ἀκολουθεῖν, what Aristotle says at 219a19 is not simply that time follows upon motion, but that the two *follow upon each other* (ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν). This shows conclusively that the word ἀκολουθεῖν expresses logical implication rather than any *one-way* ontological derivation. That motion is characterized as before and after logically implies that time is characterized as before and after,

[603] V. Goldschmidt, *op. cit.,* p. 32.

and vice versa »[604]. En effet, l'expression θατέρῳ θάτερον mise en parallèle avec le terme de ἀνάλογον, et tout en restant à ce qui est explicitement dit, permet de rendre compte en quoi le rapport mouvement—temps se différencie du rapport grandeur—mouvement quant à la connaissance. Et compte tenu de la non-implication entre point de vue ontologique et point de vue épistémique, l'accompagnement réciproque entre le mouvement et le temps ne contredit pas la priorité ontologique du mouvement sur le temps qui a ouvert la voie à la recherche de ce dernier.

[604] F. J. Gonzalez, « Time in a Moment. The temporality of Activity and Essence in Aristotle (with and against Heidegger) », *Dianoia,* 13, 2008, p. 17. La seconde remarque de Gonzales concerne le terme de ἀνάλογον, qui selon lui exprime implicitement la correspondance de l'antérieur et postérieur dans le mouvement avec celui dans le temps, ce qui ne contredit pas notre propos étant donné que l'accompagnement réciproque est réservé au mouvement et au temps. Mais, il importe de voir que les deux expressions préservent l'irréductibilité du temps : « The claim that "before" and "after" in time are analogous to "before" and "after" in motion and in magnitude preserves the distinctness, irreducibility and non-derivability of the temporal meaning ».

BIBLIOGRAPHIE

I. ARISTOTE

A. Textes-Traductions

a. *Physique*

Aristotle. *Physics*. *A Revised Text with Introduction and Commentary*, W. D. Ross, Oxford, 1936.

Aristote. *Physique,* édition, traduction, introduction par H. Carteron, T. I-II, C.U.F., Paris, Les Belles Lettres, 1926-1931.

Aristotle. *The Physics,* text and translation P. H. Wicksteed and F. M. Cornford, vol. I-II, Heinemann (Loeb Classical Library), 1929-1934.

Aristote. *La Physique*, nouvelle traduction annotée par A. Stevens, Paris, Vrin, 2012.

Aristote. *La Physique,* traduction par A. Stevens, introduction et notes par L. Couloubaritsis, Paris, Vrin, 1999.

Aristote. *Physique,* traduction, introduction et notes par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2000.

Aristotle. *Physics, Books III and IV,* translation, introduction and notes E. Hussey, New York, Oxford University Press, 1982.

b. *Traités de Physique*

Aristote. *Traité du ciel*, édition et traduction C. Dalimier et P. Pellegrin, présentation P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2004.

Aristote. *De la génération et la corruption*, texte établi et traduit par M. Rashed, Paris, Les belles lettres, 2005.

Aristotelis. *De Anima*, édition Biehl et Apelt, Leipzig, 1926.

Aristote. *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes par E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Aristotelis. *De Anima*, édition A. Torstrik, Berlin, 1862.

Aristote. *Traité de l'âme*, traduit et annoté par G. Rodier, Paris, Leroux, 1900, t. I : Texte et traduction, t. II : Commentaire (réimpression du t. II : Paris, Vrin, 1985).

Aristotle. *De Anima*, edited by W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1961.

Aristote. *De l'âme*, traduit et annoté par J. Tricot, Vrin, Paris, 2017 (1934).

Aristote. *De l'âme*, traduction, présentation, notes par R. Bodéüs, Paris, Flammarion 1993 (traduction fondée sur le texte de A. Jannone).

Aristotle. *Parva naturalia*, edited by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1955.

Aristote. *Petits traités d'histoire naturelle*, traduction et présentation par P.-M. Morel, Paris, Flammarion, 2000.

Aristotele. *De motu animalium*, a cura di L. Torraca, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, « Collana di studi Greci », 1958.

Aristote. *Le mouvement des animaux suivi de La locomotion des animaux*, traduction et présentation par P.-M. Morel, Paris, Flammarion, 2013.

Aristote. *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Les belles lettres, 1961.

Aristotelis. *De Generatione Animalium*, edited by H. J. Drossaart Lulofs, Oxford, Oxford University Press, 1965.

c. *Métaphysique*

Aristotelis Metaphysica, recognovit W. Christ, Leipzig, 1886, nova impressio correctior 1895 (réédité à plusieurs reprises). Réimprimé dans : *Aristoteles' Metaphysik*, grec-allemand, trad. par H. Bonitz, révisé avec une introduction et un commentaire, édité par H. Seidl (2 vol., *Philosophische Bibliothek* 307 et 308), Hambourg, 1978/1980.

Aristotelis Metaphysica, recognovit et enarravit H. Bonitz, 2 vol., Bonn, 1848/1849.

Die Metaphysik des Aristoteles, texte, traduction et commentaire avec des traités explicatifs de A. Schwegler, Tübingen, 1847/1848.

Metaphysica, W. Jaeger, Oxford University Press, 1957.

Aristotle. *Metaphysics*. *A Revised Text with Introduction and Commentary*, W. D. Ross, Oxford, 1924.

Aristote. *Métaphysique,* traduction, introduction et notes M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008.

Aristote. *La Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire, 2 vol., J. Tricot, Paris, Vrin, 1991 (1966).

La décision du sens. *Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, introduction, texte, traduction et commentaire par B. Cassin et M. Narcy, Paris, Vrin, 1989.

Aristote. *Métaphysique*. *Delta*, introduction, traduction et commentaire par R. Bodéüs et A. Stevens, Paris, Vrin, 2014.

Aristotle. *Metaphysics Book Iota*, translated with an introduction and commentary by L. M. Castelli, Oxford, Clarendon Press, 2018.

Aristote. Métaphysique. Èta, introduction, traduction et commentaire par P.-M. Morel, Paris, Vrin, 2015.

Aristotle's Metaphysics. Books M *and* N, edition J. Annas, Oxford, Clarendon Press, 1976.

d. *Organon*

Aristote. Catégories. Sur l'interprétation. Organon I-II, présentation et traduction par P. Pellegrin, M. Crubellier, C. Dalimier, Paris, Flammarion, 2007.

Aristote. Organon. I Catégories. II De l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1994 (1959).

Aristote. Seconds Analytiques. Organon IV, présentation et traduction par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2005.

Aristote. Topiques. Organon V, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.

e. *Éthique à Nicomaque*

Aristotelis. Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, Oxford Classical Texts, 1894.

Aristote. Éthique à Nicomaque, traduit et annoté par J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.

Aristote. Éthique à Nicomaque, traduction et présentation par R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.

B. Commentateurs anciens et médiévaux

Alexandri Aphrodisiensis. Aristotelis Metaphysica Commentaria, ed. M. Hayduck, Berlin, G. Reimeri,1891.

Simplicii. In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria, ed. H. Diels, Berlin, G. Reimeri, 1882.

Simplicii. In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria, ed. H. Diels, Berlin, G. Reimeri, 1885.

Simplicii. Aristotelis Categorias Commentarium, ed. C. Kalbfleisch, Berlin, G. Reimeri, 1907.

Simplicii. In libros Aristotelis De anima commentaria, ed. M. Hayduck, Berlin, G. Reimeri, 1882.

Simplicius. On Aristotle Physics, 4.1-5 and 10-14, translated by J. O. Urmson, general editor R. Sorabji, London, Bloomsbury, 1992.

Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria, édition H. Vitelli, Berlin, 1887.

Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores commentaria, édition H. Vitelli, Berlin, 1888.

Ioannis Philoponi in Aristotelis libros De Generatione et Corruptione Commentaria, édition H. Vitelli, Berlin, 1897.

Averroes, On Aristotle's De Generatione et Corruptione. Middle Commentary and Epitome. translation, notes and introduction by S. Kurland, The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1958.

Thomas d'Aquin. Métaphysique d'Aristote. Commentaire, traduction par G.-F. Delaporte, 2 tomes, Paris, L'Harmattan, 2012.

C. Autres textes de philosophie et d'histoire ancienne

Constitution d'Athènes, traduit et établi par G. Mathieu et B. Haussoulier, revu par C. Mossé, introduction et notes de C. Mossé, Paris, Les belles lettres, 2002.

Plato. Platonis Opera, edition J. Burnet, 5 vol., Oxford, Oxford University Press, 1900-1907.

Platon. Apologie de Socrate. Criton, traductions, introductions, notes, chronologie et bibliographies par L. Brisson, Paris, Flammarion, 2017.

Platon. Phédon, présentation et traduction par M. Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991.

Platon. Parménide, présentation et traduction par L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

Platon. Timée. Critias, présentation et traduction par L. Brisson, Paris, Flammarion, 2017.

Plotin. Ennéades, éd. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Thucydide. La guerre du Péloponnèse, texte établi et traduit par J. de Romilly, introduction et notes C. Mossé, 3 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

Die Fragmente der Griechischen Historiker, III, *Geschichte von Städten und Völkern*, éd. F. Jacoby, Leiden, E. J. Brill, 1964.

Timée de Tauroménion. Fragments, traduits et commentés par G. Lachenaud, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1903.

Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate, textes édités, réunis et traduits par A. Laks et Gl. W. Most, direction A. Badiou et B. Cassin, Paris, Fayard, 2016.

D. Index-Lexiques

Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache wissenschaftlich und mit Rücksicht auf den Schulgebrauch, F. Blass, B. Gerth et R. Kühner, Hannover, Hahn, 2005.

Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, par P. Chantraine, achevé par J. Taillardat, O. Masson et J.-L. Perpillou, rassemblées par A. Blanc, C. de Lamberterie et J.-L. Perpillou, Paris, Klincksieck, 2009.

Index Aristotelicus, H. Bonitz, G. Reimeri, Berlin, 1870.

Le grand Bailly. Dictionnaire grec-français, A. Bailly, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000.

Vocabulaire européen des philosophies, direction B. Cassin, Seuil-Le Robert, Paris, 2004.

Syntaxe grecque, M. Bizos, Paris, Vuibert, 2010.

E. Littérature secondaire

ANNAS J., « Aristotle, Number and Time », in : *The Philosophical Quarterly,* 25, 99, April 1975, p. 97-113.

AUBENQUE P., *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1966.

— « Sur la notion aristotélicienne d'aporie », in : *Aristote et les problèmes de méthode,* Louvain, 1961, p. 3-19.

— « Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance », in : *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris, Vrin, 2000, p. 93-105.

BALAUDÉ J.-F., « Être dans le temps », in : *Aristote et la pensée du temps,* dir. J.-F. Balaudé et F. Wolff, *Le temps philosophique,* 11, 2005, p. 145-172.

BALME D. M., « Aristotle's biology was not essentialist », in : *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, A. Gotthelf and J. Lennox eds., Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 291-301.

BARNES J., « Aristotelian Arithmetic », in : *Revue de Philosophie Ancienne,* 3, 1985, p. 97-133.

BERTI E., « Les méthodes d'argumentation et de démonstration dans la *Physique* (apories, phénomènes, principes) », in : *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature,* éd. F. De Gandt et P. Souffrin, Paris, Vrin, 1991, p. 53-72.

— « The intellection of “indivisibles” according to Aristotle, *De Anima* III. 6 », in : *Aristotle on Mind and the Senses*, ed. A. C. Lloyd-G. E. L. Owen, Cambridge, 1978, p. 141-163.

— « Reconsidérations sur l’intellection des “indivisibles” selon Aristote, *De Anima* III. 6 », in : *Corps et Âme. Études sur le De Anima d’Aristote*, dir. G. Romeyer-Dherbey et éd. C. Viano, Paris, Vrin, 2019, p. 391-404.

— « Aporiai 6-7 », in : *Metaphysics Beta. XVI Symposium Aristotelicum*, ed. M. Crubellier et A. Laks, Oxford, Oxford University Press, p. 105-133.

BIÉMONT É., « Le calendrier et son histoire », in : *Bulletin de la Classe des sciences*, t. 7, n° 1-6, 1996, p. 15-71.

BOEHM R., *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles’ Abhandlung « Über das Sein und das Seiende » (Metaphysik Z)*, M. Nijhoff, 1965. (*La Métaphysique d’Aristote. Le Fondamental et l’Essential*, traduit et présenté par E. Martineau, Gallimard, 1976).

BOLOTIN D., « Aristotle’s discussion of time : An overview », in : *Ancient Philosophy,* 17 (1), 1997, p. 47-62.

BOLTON R., « Definition and Scientific Method in Aristotle’s Posterior Analytics and Generation of Animals », in : *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, A. Gotthelf and J. Lennox eds., Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 120-166.

— « Aristotle’s Method in Natural Science », in : *Aristotle’s Physics,* ed. L. Judson, Oxford, 1991, p. 1-29.

BOSTOCK D., « Aristotle’s Account of Time », in : *Phronesis,* 25, 1980, p. 148-69.

BOUREAU M.-L., « Aristote contre les “faiseurs de monde” : enjeux de la cosmologie dans le système naturel d’Aristote », in : *Les études philosophiques*, 2018/2, n° 125, p. 205-226.

BOWIN J., « Aristotle on the Order and Direction of Time », in : *Apeiron,* 42 (1), 2009, p. 50-78.

BRAGUE R., *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Paris, PUF, 1982.

— « Note sur la définition du mouvement. (*Physique,* III, 1-3) », in : *La physique d'Aristote,* éd. F. De Gandt et P. Souffrin, Paris, Vrin, 1991, p. 107-120.

— *Aristote et la question du monde,* Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, 1e éd. 1988.

BRUNSCHWIG J., « La forme prédicat de la matière ? », in : *Études sur la Métaphysique d’Aristote. Actes du VI Symposium Aristotelicum*, dir. P. Aubenque, Paris, Vrin, 1979, p. 131-166.

CALVO MARTINEZ T., « Temps grammatical et temps physique chez Aristote », in : *Aristote et la pensée du temps,* dir. J.-F. Balaudé et F. Wolff, *Le temps philosophique,* 11, 2005, p. 79-97.

CAMPS-GASET M., « L'année des Grecs : la fête et le mythe », Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, vol. 131, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 530, 1994, p. 5-193.

CANTO-SPERBER M., « Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du *De Anima* d'Aristote », in : *Les Études Philosophiques*, 1997/1, p. 59-96. Repris sous le titre « Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action », in : *Corps et Âme. Études sur le De Anima d'Aristote*, dir. G. Romeyer Dherbey et éd. Cr. Viano, Paris, Vrin, 2019, p. 441-462.

CASSIN B., « Enquête sur le *logos* dans le *De anima* », in : *Corps et Âme. Études sur le De Anima d'Aristote*, p. 257-293.

CHEVALLEY C., « La physique quantique et les Grecs. Deux exemples et un problème », in : *Nos Grecs et leurs modernes*, textes réunis par B. Cassin, Paris, Le Seuil, 1992, p. 151-187.

CLEARY J.-J., *Aristotle and mathematics. Aporetic method in cosmology and metaphysics*, Leiden, New York ; Köln ; E. J. Brill, 1995.

CONEN P.-F., *Die Zeittheorie des Aristoteles,* Verlag C. H. Beck, München, 1964.

COOPE U., *Time for Aristotle : Physics IV.10-14,* Oxford, Clarendon Press, 2005.

COULOUBARITSIS L., *La Physique d'Aristote,* Ousia, Bruxelles, 1997.

— « Dialectique et Philosophie chez Aristote », in : Φιλοσοφία, 8-9, 1978-79, p. 229-256.

— « L'être et l'un chez Aristote », in : *Revue de la philosophie ancienne*, vol. 1, n° 1, 1983, p. 49-98, et vol. 1, n° 2, 1983, p. 143-195.

CRUBELLIER M., « En quel sens le temps est-il un nombre ? », in : *Aristote et la pensée du temps,* dir. J.-F. Balaudé et F.Wolff, *Le temps philosophique,* 11, 2005, p. 39-62.

DESTRÉE P., « Le nombre et la perception. Note sur la définition aristotélicienne du temps », in : *Revue de philosophie ancienne,* 9 (1), 1991, p. 59-81.

DIRLMEIER F., « *Physik,* IV, 10, (Ἐξωτερικοὶ λόγοι = *E. L.*) », in : *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Actes du IVe Symposium Aristotelicum de Göteborg*, août 1966, (Heidelberg, 1969), p. 51-58.

DÜRING I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens,* Heidelberg, 1966.

FATTAL M., « L'intellection des indivisibles dans le *De Anima* (III, 6) d'Aristote. Lectures arabes et modernes », in : *Corps et Âme. Études sur le De Anima d'Aristote*, p. 423-440.

FRÈRE J., « Fonction représentative et représentation. Φαντασία et φάντασμα selon Aristote », in : *Corps et Âme. Études sur le De Anima d'Aristote*, p. 331-348.

FURLEY D. J. « Self-movers » (1978), repris in : Gill-Lennox, *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton, Princeton UP, 1994, p. 3-14.

GANDT De F., « Sur la détermination du mouvement selon Aristote et les conditions d'une mathématisation », in : *La Physique d'Aristote,* éd. F. De Gandt et P. Souffrin, Paris, Vrin, 1991, p. 85-105.

GHINS M., « Two difficulties with regards to Aristotle's treatment of time », in : *Revue de philosophie ancienne,* 9 (1), 1991, p. 83-98.

GOLDSCHMIDT V., *Temps physique et temps tragique chez Aristote,* Paris, Vrin, 1982.

— « La théorie aristotélicienne du lieu », in : *Écrits, I. Études de philosophie ancienne*, Paris, Vrin, 1984, p. 21-61.

GONZALEZ F.-J., « Time in a Moment. The Temporality of Activity and Essence in Aristotle (with and against Heidegger) », in : *Dianoia,* 13, 2008, p. 7-46.

HAEFLIGER H., « *Physique* d'Aristote : Le temps. Livre IV, 10-14 », in : *Oriens- Occidens*, n° 2, 1998, p. 39-76.

HAMELIN O., *Essai sur les éléments principaux de la* représentation, Paris, F. Alcan, 1907.

HINTIKKA J., « Necessity, Universality and Time in Aristotle », in : *Ajatus,* 20, 1957, p. 65-90.

— « Aristotelian Infinity », in : *Philosophical Review,* 75, 1966, p. 197-218.

INWOOD M., « Aristotle on the Reality of Time », in : *Aristotle's Physics,* L. Judson eds., Oxford, 1991, p. 151-178.

JAEGER W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923.

JAULIN A., « Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir », in : *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 2003, n°1, p. 23-32.

KOSMAN L.-A., « Aristotle's definition of motion », in : *Phronesis,* vol. 14, n° 1, 1969, p. 40-62.

LABARRIÈRE J.-L., « Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », in : *Phronesis*, 29, n° 1, 1984, p. 17-49.

— « Désir, *phantasia* et intellect dans le *De Anima*, III, 9-11. Une réplique à Monique Canto-Sperber », in : *Les Études Philosophiques*, 1997/1, p. 97-125.

— « Aristote et la question du langage animal », in : *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 8, n° 1-2, 1993, p. 247-260.

— « Jamais l'âme ne pense sans phantasme », in : *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques*. Sept études sur Aristote… Textes réunis et présentés par P.-M. Morel, Bordeaux, Presses Universitaires, 1997, p. 149-179.

LEAR J., « Aristotelian Infinity », in : *Proceedings of the Aristotelian Society,* 80, 1979-1980, p. 187-210.

LE BLOND J.-M., *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1996.

LEFEBVRE R., « Aristote, l'imagination et le phénomène : l'interprétation de Martha Craven Nussbaum », in : *Phronesis*, vol. 37, n° 1, 1992, p. 22-45.

LOMBARD J., « Aspects de la *technè* : l'art et le savoir dans l'éducation et dans le soin », in : *Le Portique* [En ligne], *Soin et éducation* (I), 3-2006, mis en ligne le 08 janvier 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/leportique/876, p. 1-13.

MARTINEAU E., « Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Notes sur *Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger (§19) », in : *Archives de Philosophie,* 43, 1980, p. 99-120.

MASI F.-G., « The cause of accidental being. Matter and indeterminisme in Aristotle's *Metaphysics* », in : *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote : origines et interprétations*, édition Cr. Viano, C. Natali et M. Zingano, Leuven, Peeters, « Aristote. Traductions et études », 30, 2013.

MIGNUCCI M., « Aristotle's arithmetic », in : *Mathematics and Metaphysics in Aristotle. Akten des X Symposium Aristotelicum*, ed. A. Graeser, Bern : Haupt, 1987, p. 175-211.

MILLER F.- D., « Aristotle on the reality of time », in : *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 56, 1974, p. 132-155.

MOREAU J., « Le temps selon Aristote », in : *Revue Philosophique de Louvain,* 1948, 46, n° 9, p. 57-84 et n° 11, p. 245-74.

MOREL P.-M., *Aristote*, Paris, Flammarion, 2003.

— « Substance et artéfact. Sur Aristote, *Métaphysique* H », in : *Revue de philosophie ancienne*, 2017/2, T. 35, p. 169-196.

— « La nature ne fait rien en vain », *Philosophie antique*, [En ligne], 16, 2016, mis en ligne 01/11/2018, consulté 21/09/2021. URL: http//journals.openedition.org/philosant/577, p. 9-30.

—« Matière et philosophie première. À propos du livre H de la *Métaphysique* d'Aristote », *Philonsorbonne*, [En ligne], 10, 2016, mis en ligne 20/01/2016, consulté 08/06/2021. URL : http//journals.openedition.org/philonsorbonne/819, p. 153-168.

NARCY M. et TORDESILLAS A., *La « Métaphysique » d'Aristote. Perspectives contemporaines*, textes réunis et publiés par M. Narcy et A. Tordesillas, Paris, Vrin, Bruxelles, Ousia, 2005.

NATALI C., « Temps et action dans la philosophie d'Aristote », in : *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 2 / 2002 (T. 127), p. 177-194.

O'BRIEN D., « Aristote et la catégorie de quantité, divisions de la quantité », *Les Études philosophiques,* 1, 1978, p. 25-40.

OWEN G. E. L., « Τιθέναι τὰ φαινόμενα », in : *Aristote et les problèmes de méthode,* Louvain, 1961, p. 83-103.

— « Aristotle on time », in : *Motion and Time, Space and Matter : Interrelations in the History and Philosophy of Science*, ed. P. Machamer and R. Turnbull, Columbus, Ohio, 1976, p. 3-27.

— « Plato and Parmenides on the Timeless Present », in : *Monist,* 50, 1966, p. 317-40.

OWENS J. *The doctrine of being in the aristotelian « Metaphysics »*, Toronto, Canada, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, second edition revised, 1963.

PATOČKA J., *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, traduit du tchèque et présenté par E. Abrams, Paris, Vrin, 2011.

— *Papiers Phénoménologiques*, traduit du tchèque et présenté par E. Abrams, Grenoble, J. Millon, 1995.

RICŒUR P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954,* texte vérifié et annoté par J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2011.

ROBIN L., *Aristote*, Paris, PUF, 1944.

ROMEYER DHERBEY G., *Les choses mêmes,* Lausanne, L'âge d'homme 1983.

ROSS W. D., *Aristotle*, with a new introduction by J. L. Ackrill, London, Routledge, 1995.

SCHELLING F.-W., *Introduction à la philosophie de la mythologie*, traduction S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946.

SCHOLZ D. F., « The Category of Quantity », *Laval théologique et philosophique*, 1963, 19(2), p. 229-256.

SEDLEY D., « Parmenides and Melissus », in : *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy,* A. A. Long eds., Cambridge 1999, p. 113-133.

SÈVE M., « Les Grecs de l'Antiquité connaissaient-ils leur âge ? », *Le Portique* [En ligne], 21, 2008, mis en ligne le 05 juin 2010. URL : http://journals.openedition.org/leportique/1703.

SMITH J. E. H., « La génération spontanée et le problème de la reproduction des espèces avant et après Descartes », in : *Philosohiques*, vol. 34, n° 2, automne 2007, p. 273-294.

SORABJI R., *Time, Creation and the Continuum,* London, 1983.

STEVENS, A., « De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel », in : *Revue de philosophie ancienne,* 9 (2), 1991, p. 153-167.

— « Le rôle de la mesure dans la détermination du temps », in : *Aristote et la pensée du temps,* dir. J.-F. Balaudé et F. Wolff, *Le temps philosophique,* 11, 2005, p. 63-78.

STUDTMANN P., « Aristotle's Category of Quantity : A Unified Interpretation », in : *Apeiron,* 37, 2004, p. 69-91.

SWEENEY L., « L'infini quantitatif chez Aristote », *Revue Philosophique de Louvain,* 1960, 58, n° 60, p. 505-528.

VERBEKE G., « La perception du temps chez Aristote », in : *Aristotelica. Mélanges offerts à M. De Corte*, éd. A. Motte et Ch. Rutten, Bruxelles-Liège, 1985, p. 351-377.

— « Les apories aristotéliciennes sur le temps », *Aristoteles Werk und Wirkung. P. Moraux gewidmet*, T. I : *Aristoteles und seine Schule,* ed. J. Wiesner, Berlin-New York, 1985, p. 98-122.

WATERLOW S., *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics,* Oxford Clarendon Press, 1982.

— « Instants of Motion in Aristotle's Physics VI », in : *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 65, 1983, p. 128-146.

— « Aristotle's now », in : *Philosophical Quarterly,* 34, 135, 1984, p. 104-128.

WHITE J. M., *The Continuous and the Discrete. Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective,* Oxford, 1992.

WOLFF F., « Aristote face aux contradictions du temps », in : *Aristote et la pensée du temps,* dir. J.-F. Balaudé et F. Wolff, *Le temps philosophique,* 11, 2005, p. 7-38.

II. PHÉNOMÉNOLOGIE

1. MARTIN HEIDEGGER

A. Textes-Traductions

GA 1 *Frühe Schriften (1912-1916)*, édité par F.-W. von Herrmann, 1978.

Neuere Forschungen über Logik (1912), p. 17-43.

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (1914), p. 59-188.

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916), p. 189-411.

Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, traduction F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970.

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (Leçon d'habilitation du 27 juillet 1915), p. 413-433.

Sein und Zeit I, in : *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, édité par E. Husserl, t. VIII, 1927, p. 1-438. Édition séparée Halle, Niemeyer, 1927.

GA 2 *Sein und Zeit*, édité par F.-W. von Herrmann, Francfort, Klostermann, 1977 (La pagination est celle de l'édition Niemeyer, 1927. Elle est reproduite en marge dans le tome 2 de l'édition intégrale).

Être et Temps, traduction hors commerce E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

Être et Temps, traduction F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

L'Être et le Temps, traduction de la première section de R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.

GA 18 M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cours du semestre d'été 1924, édité par M. Michalski, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2002.

GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cours du semestre d'été 1925, édité par P. Jaeger, Francfort, Klostermann, 1979.

Polégomènes à l'histoire du concept de temps, traduction A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006.

GA 22 *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, cours du semestre d'été 1926, édité F.-K. Blust, 1993.
Concepts fondamentaux de la philosophie antique, traduction A. Boutot, Paris, Gallimard, 2003.

GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cours du semestre d'été 1927, édité par F.-W. von Herrmann, Francfort, Klostermann, 1975.
Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, traduction J.-F. Courtine, Paris Gallimard, 1985.

GA 33 *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, cours du semestre d'été 1931, ed. H. Hüni, Francfurt-am-Main, Klostermann, 1981.
Aristote, Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force, traduit par B. Stevens et P. Vandevelde, revu par F. Fédier, Paris, Gallimard, 1991.

GA 40 *Einführung in die Metaphysik*, cours du semestre d'été 1935, édité par P. Jaeger, Francfort, Klostermann,1985 (Cours publié en 1953 en volume séparé, servant de base à la traduction française).
Introduction à la métaphysique, traduction G. Kahn, Paris, PUF, 1958.

GA 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, cours du semestre d'hiver 1935/36, Niemeyer, Tübingen, 1962.
Qu'est-ce qu'une chose ?, traduit par J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Tel Gallimard, 1971.

GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie, 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (semestre de guerre 1919) *2. Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie* (semestre d'été 1919) 3. Anhang I, « Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums » (semestre d'été 1919) 4. Anhang II, « Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem » (semestre de guerre 1919), édité par B. Heimbüchel, Francfort, Klostermann, 1987 (L'annexe II fut intégré au volume lors de la 2e édition de 1999, revue et complétée).
Vers une définition de la philosophie, 1. L'idée de la philosophie et le problème des visions du monde 2. Phénoménologie et philosophie transcendantale des valeurs 3.

Annexe sur l'essence de l'université et des études académiques 4. Annexe II, L'idée de la philosophie et le problème des visions du monde, traduction S.-J. Arrien et S. Camilleri, Paris, Seuil, 2017.

GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung [Einleitung] in die phänomenologische Forschung*, cours du semestre d'hiver 1921/22, édité par W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2., durchgesehene Auflage, 1994.
Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique, traduit par P. Arjakovsky et D. Panis, Paris, Gallimard, 2016.

Der Begriff der Zeit, conférence prononcée en juillet 1924 devant la Société de Théologie de Marbourg, Tübingen, Niemeyer, 1989, (in : GA 64).
« Le concept de temps », traduction M. Haar et M. B. de Launay, in : *Heidegger. Cahier de l'Herne*, Paris, L'Herne, 1983, p. 33-54.

« Die Zeit des Weltbilds », conférence du 9.6.1938 à Fribourg, in : GA 5 *Holzwege*, Francfort, Klostermann, 1950, p. 69-104.
« Le temps des "conceptions du monde", in : *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction W. Brokmeler, Paris, Gallimard, 1962 p. 99-146

« Vom Wesen und Begriff der *Φύσις* » (1939), in : GA 9 *Wegmarken (1919-1961)*, édité par F.-W. von Herrmann, Francfort, Klostermann, 1976, p. 239-301.
« Ce qu'est et comment se détermine la *Φύσις* », traduction F. Fédier, *Questions II*, in : *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 471-582.

« Zeit und Sein », conférence du 31 janvier 1962, in : *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969.
« Temps et être », traduction F. Fédier, *Questions IV*, in : *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 189-227. À la conférence s'ajoute le texte du protocole, revu et complété par Heidegger, d'un séminaire sur la conférence « Temps et Être », qui a eu lieu du 11 au 13 septembre 1962, traduit par J. Lauxerois et C. Roëls, p. 227-268.

« Mein Weg in die Phänomenologie » (1963), in : *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 81-90.
« Mon chemin de pensée et la phénoménologie », traduit par J. Lauxerois et C. Roëls, in : *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 324-337.

« Seminar in Zähringen » (1973), in : *Vier Seminare. Le Thor, 1966, 1968, 1969. Zähringen, 1973* [Übersetzung der französischen Seminarprotokolle von Curd Ochwadt], Francfort, Klostermann, 1977, p. 110-138.
« Le séminaire de Zähringen », in : *Questions III et IV*, compte rendu original du séminaire par J. Beaufret *et alii*, Paris, Gallimard, 1990, p. 459-488. La conférence « Temps et être » et les séminaires ont paru in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.

B. Outils de recherche

CAMILLERI S. / PERRIN C., *Bulletin heideggérien* [bibliographie annuelle, concordance Heidegger, comptes rendus], 2011 et suivant.
FEICK H., *Index zu Heideggers* "*Sein und Zeit*", Tübingen, Niemeyer, ⁴1991.
SOMMER C., *Martin Heidegger. Bibliographie chronologique 1909-1976 / bibliographies des traductions françaises* (en ligne).
BOUVIER A., GEORGES M. et LE LIONNAIS F., *Dictionnaire des mathématiques*, Paris, PUF, 1979.

2. EDMUND HUSSERL

Textes-Traductions

Logische Untersuchungen. T. I, *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle, Niemeyer, 1900. T. II, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, comprenant les six Recherches, Halle, Niemeyer, 1901. Le T. II, considérablement augmenté, fut divisé en deux parties, dont la 1e parut avec le T. I, en 1913, et la 2e, sous forme de deuxième partie du T. II, en 1920.

Recherches Logiques. T. I, *Prolégomènes à la logique pure*. T. II, vol. 1, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Recherches I et II. T. II, vol. 2, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Recherches III, IV et V. T. III, *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Recherche VI. Traduction des *RL* H. Élie, A.-L. Kelkel et R. Schérer. Les tomes I et II ont paru, Paris, PUF, 1961. Le tome III, chez le même éditeur, 1963.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, publié pour la première fois en tirage à part du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. I, édité par E. Husserl, Halle, Niemeyer, 1913.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, éditeur K. Schuhmann, Den Haag, Nijhoff, 1976.

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, traduction P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), in : *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. IX, édité par M. Heidegger/E. Stein, sous le titre *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928.

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), in : *Husserliana*, t. X, édité par R. Boehm, La Haye, Nijhoff, 1966.

Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, traduction de H. Dussort, préface de G. Granel, Paris, PUF, 1964.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, La Haye, M. Nijhoff, 1954.

La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduction G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

II´. PHÉNOMÉNOLOGIE :
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE SUR HEIDEGGER/ HUSSERL

BAILEY C., « The genesis of existentials in animal life : Heidegger's appropriation of Aristotle's ontology of life », in : *Heidegger Circle Proceedings*, 1 (1), 2011, p. 199-212.

BARBARAS R., *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003.

— *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Vrin, 2015.

BECKER O., *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, Tübingen, Niemeyer, 1973 (1927).

BENOIST J., « Heidegger, les sens du sens et l'illusion herméneutique », in : *Heidegger*, édition Maxence Caron, Paris, Cerf, 2006, p. 329-360.

BERNET R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.

— « Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger », in : *Revue philosophique de Louvain*, 4e série, t. 85, n° 68, p. 499-521.

BOULNOIS O., *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2013.

BOURDEAU M., « Présentation. Intuitionnisme et philosophie », in : *Revue internationale de philosophie*, 2004/4, n° 230, p. 383-400.

BOUTON C., « À la source du temps : la notion d'*ekstatikon* chez Heidegger et Aristote », in : *Études philosophiques*, 2003 (2), p. 261-282.

BRAGUE R., « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Notes sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggérienne d'Aristote », in : *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984, p. 247-273. Repris in : *Heidegger*, édition Maxence Caron, Paris, Cerf, 2006.

BROGAN W.-A., *Heidegger and Aristotle. The twofoldness of being*, Albany, NY, State University of NYP, 2005.

CHAUVIER S., « L'étant sans l'être », in : *Revue de métaphysique et de morale*, 2006, n° 4, p. 495-513.

CHRÉTIEN J.-L., « De l'espace au lieu dans la pensée de Heidegger », in : *Heidegger*, édition Maxence Caron, Paris, Cerf, 2006, p. 495-525.

COURTINE J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

— *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

— « Phénoménologie et/ou ontologie herméneutique », in : *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 151-175. Repris in : *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007, p. 219-267.

— « Husserl et la réhabilitation de l'ontologie comme ontologie formelle », in : *Quaestio*, 9, Annuario di Storia della Metafisica, 2009, p. 353-378.

— « Heidegger, l'échec de *Sein und Zeit* », in : *Lectures d'"Être et temps". Quatre-vingt ans après*, édition Ph. Cabestan et F. Dastur, Argenteuil, Le cercle Herméneutique, 2008, p. 25-48.

DASTUR F., *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.

— *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain, Peeters, 2003.

— *Heidegger. La question du* logos, Paris, Vrin, 2007.

— « La constitution ekstatique-horizontale de la temporalité chez Heidegger », in : *Heidegger Studies*, vol. II, Eterna Press, 1986, p. 97-109.

— « La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger », in : *Archives de la philosophie*, 2011/4, tome 74, p. 565-580.

DAVID P., « *Tempus mortis*. La question de la mort à la lumière de la pensée de Heidegger », in : *Heidegger*, édition Maxence Caron, Paris, Cerf, 2006, p. 251-271.

DERRIDA J., « *Ousia* et *grammè*. Note sur une note de *Sein und* Zeit », in : *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 31-78.

— « Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique », in : *Langages*, *Épistémologie de la linguistique* [Hommage à E. Benveniste], 6e année, n°24, 1971, p. 14-39. Repris in : *Marges de la philosophie*, p. 209-246.

ESCOUBAS E., « Analytique du *Dasein* et Psychanalyse », in : *La notion d'analyse*. Actes du Colloque franco-péruvien, Paris-Strasbourg-Toulouse, 30 octobre-6 novembre 1991, Toulouse, PUM, 1992, p. 282-294.

GREISCH J., *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, Paris, PUF, 1994.

— « La "Tapisserie de la vie". Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) de Martin Heidegger », in : *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Actes du colloque organisé par J.-F. Marquet, Université Paris-Sorbonne, novembre 1994, édition J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 1996, p. 131-152.

GRONDIN J., « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », in : *Philosophiques*, vol. XX, n°2, 1993, p. 383-398.

— « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », in : *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Actes du colloque, organisation J.-F. Marquet, édition J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 1996, p. 179-192.

HAAR M., « Le moment (καιρός), l'instant (*Augenblick*), et le temps-du-monde (*Weltzeit*) [1920-1927] », in : *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 67-90.

HARRIES K., « "Let No One Ignorant of Geometry Enter Here" : Ontologie and Mathematics in the Thought of Martin Heidegger » (Roubach Review. Critical notice), in : *International Journal of Philosophical Studies*, 18 (2), May 2010, p. 269-279.

JARAN F., « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du *Dasein* comme source d'une *metaphysica naturalis* », in : *Les études philosophiques*, n°1, *Heidegger, du Nous au Geist*, janvier 2006, p. 47-61.

JOLLIVET S., « Heidegger lecteur d'Aristote : du mouvement à la mobilité dans l'herméneutique facticielle (1919-1924) », in : *Studia Phaenomenologica*, vol. IV, n°3-4, 2004, p. 99-126.

KISIEL T., « L'indication formelle de la facticité : Vers une "gramma-ontologie" heideggérienne du temps », in : *Études phénoménologiques*, 15, 29/30, 1999, p. 107-126.

LEVINAS E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin, 2010.

MARION J.-L., « Du pareil au même », in : *Heidegger. Cahier de l'Herne*, Paris, L'Herne, 1983, p. 131-160.

MOREAU F., « Wolff dans l'histoire de la métaphysique. Wolff et Goclenius », in : *Archives de la philosophie*, T. 65, 2002/1, p. 7-14.

NARBONNE J.-M. et LANGLOIS L., *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999.

RICŒUR P., *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, dont :

- « L'aporétique de la temporalité », p. 17-178.

— *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, dont :

- « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl », p. 43-81 ;
- « La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey », p. 83-111 ;
- « L'imagination dans le discours et dans l'action », p. 237-262.

— « Sur la phénoménologie », in : *Esprit*, n° 12, décembre 1953, p. 141-159.

ROUBACH M., *Being and number in Heidegger's thought*, translation N. Olshansky-Ashtar, New York, Continuum International Publishing Group, 2008.

SCHNELL A., *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005.

SOMMER C., « L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922) », in : *Les études philosophiques*, n°1, *Heidegger, du Nous au Geist*, janvier 2006, p. 1-28.

— « Description du *Dasein*. Remarques sur la possibilité d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg », *Alter* [En ligne], 23, 2015, mis en ligne le 01/12/2017, consulté le 22/04/2019, URL : http//journals.openedition.org/alter/373, p. 64-75.

SOUAN O., « Heidegger et les mathématiques », in : *Heidegger*, édition Maxence Caron, Paris, Cerf, 2006, p. 361-416.

SPIEGELBERG H., *The phenomenological movement. A historical introduction*, third revised and enlarged edition, Nijhoff, The Hague / Boston / London, 1982

TAMINIAUX J., « Le regard et l'excédent. Remarques sur Heidegger et les *Recherches Logiques* de Husserl », in : *Revue philosophique de Louvain*, 4e série, t. 75, n°25, 1977, p. 74-100.

VOLPI F., « La question du *logos* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote », in : in : *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Actes du colloque, organisation J.-F. Marquet, édition J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 1996, p. 33-65.

WAHL J. / JANKÉLÉVITCH V., « Les philosophes et l'angoisse », *Revue de synthèse*, Organe de la fondation « Pour la science », Centre international de synthèse, vol. 25, 1949, p. 67-98.

III. AUTRES RÉFÉRENCES : PHILOSOPHIE/ PHYSIQUE/ MATHÉMATIQUES

BALIBAR F., *Galilée, Newton lus par Einstein. Espace et relativité*, Paris, PUF, 1984.

BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, édition critique dirigée par F. Worms, Paris, PUF, 2011.

— *L'évolution créatrice*, édition critique dirigée par F. Worms, Paris, PUF, 2013.

— « L'idée de lieu chez Aristote », in : *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 1-56.

BOUVERESSE J., *L'histoire de la philosophie, l'histoire des sciences, et la philosophie de l'histoire de la philosophie*, Collège de France, 2017.

BRUNSCHVICG L, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, F. Alcan, 1912.

DESCARTES R., *Œuvres*, IX-2. *Principes [de la philosophie]*, publiés par Ch. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et notes scientifiques par P. Costabel, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 (édition des *Œuvres* reprise en 11 volumes au format de poche, Paris, Vrin, 1996).

FEYNMAN R., *La nature de la physique*, traduit de l'anglais (États-Unis) par H. Isaac, J.-M. Lévy-Leblond et Fr. Balibar, Paris, Seuil, 1980.

ROVELLI C., *L'ordre du temps* (2017), traduit de l'italien par S. Lem, Paris, Flammarion, 2018.

SAMARTZI S., « Étude développementale des notions de durée et d'âge : Temps physique et temps biologique », in : *Bulletin de psychologie*, 2008/6, n° 498, p. 551-560.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS ..... **- 3 -**

INTRODUCTION ..... **- 4 -**

I. Objet, méthode et étapes de l'étude ..... - 4 -

II. La recherche sur Aristote ..... - 8 -

III. La recherche sur Heidegger ..... - 11 -

EN RÉSUMÉ ..... **- 15 -**

CHAPITRE I : LES APORIES SUR LE TEMPS. EXPOSITION DE LA PROBLÉMATIQUE ..... **- 16 -**

§1. Énonciation des apories ..... - 16 -

§2. L'aporie sur l'existence du temps ..... - 23 -

§3. L'aporie sur la nature du temps ..... - 37 -

§4. Heidegger, lecteur des apories d'Aristote ..... - 45 -

CHAPITRE II : LE PHÉNOMÈNE TEMPS : EXISTENCE, MANIFESTATION, PERCEPTION, INTELLECTION ..... **- 69 -**

§1. Introduction : existence, perceptibilité et perception du temps ..... - 69 -

§2. Existence, manifestation, et connaissance du temps : le point de vue de la physique, le point de vue de la phénoménologie, le point de vue de la *Métaphysique*, Δ, 11 ..... - 77 -

§3. De la *Métaphysique*, Δ, 11, à la *Physique*, IV, 12, 220b5-14 ..... - 90 -

§4. Qu'en est-il du nombre nombrant ? ..... - 98 -

§5. *Détour* ..... - 109 -

§6. *Retour* ..... - 122 -

§7. La constitution du nombre du temps ..... - 128 -

a. Le ὃ ἐκινήθη *(ce quant à quoi a été mû) de la* Métaphysique, Δ, 13, 1020a31, *compris à la lumière du* μέγεθος *(grandeur) selon ses trois modes, et la distinction entre la condition d'existence du temps et ses modalités de manifestation* ..... - 128 -

b. La distinction entre ὑποκείμενον *(substrat) et* κινητόν *(mobile), d'après la* Physique, III, 1, 201a29-b5 ..... - 131 -

c. Ἡ κίνησις *(le mouvement),* τὸ κινούμενον *(le mû),* ὃ ἐκινήθη *(ce quant à quoi a été mû), et* τὸ ὑποκείμενον *(le substrat). Le possible et le donné* ..... - 135 -

d. Le nombre du temps en tant que notion de simultanéité des mouvements, et de périodicité d'un mouvement ..... - 141 -

§8. L'ordre hiérarchique du nombre du temps ..... - 146 -

a. Un nouveau départ : des Catégories, 6, 5a23-33, *à la* Physique, IV, 11, 219a22-b2- 146 -

b. La perception du temps à titre de nombre. Le rôle du maintenant au niveau de la perception du mouvement et du temps ..... - 153 -

c. L'intellection du nombre nombrant mathématique et du nombre nombré temporel. La complémentarité entre nombre et mesure telle qu'elle se révèle à travers l'intellection du nombre nombré temporel et le rôle du maintenant ..... - 158 -

d. Le maintenant nombrable-nombrant. Examen de quatre extraits tirés de la Physique, IV, 11 ..... - 165 -
— Extrait (1) : *Phys.*, IV, 11, 219b18-25 ..... - 167 -
(i) Sur la formule ὅ ποτε ὄν. En prolongeant l'analyse de R. Brague ..... - 167 -
(ii) Description phénoménologique du mouvement local de Coriscos ..... - 173 -
(iii) Le problème de la circularité de la définition aristotélicienne du temps revisité .... - 177 -
— Extrait (2) : *Phys.*, IV, 11, 219b26-28 ..... - 183 -
(i) L'« identité spécifique » des maintenant comprise comme « spécificité de fonction » ..... - 183 -
(ii) Le sens de l'indivisibilité d'après le *De Anima*, III, 6 ..... - 190 -
(iii) L'indivisibilité du mouvement comme écart et l'indivisibilité du maintenant comme unité nombrable. Retour à la *Physique*, IV, 11, 219b26-28 ..... - 198 -
(iv) Altérité (ἑτερότης) et différence (διαφορά). *Métaphysique*, I, 3, *Métaphysique* Δ, 9, *Physique*, IV, 14, 224a2-15 ..... - 203 -
(v) La conception aristotélicienne du temps et la formation du calendrier grec .... - 224 -
— Extrait (3) : *Phys.*, IV, 11, 219b33-220a4 ..... - 236 -
(–) Le maintenant saisi à titre de monade arithmétique (οἷον μονὰς ἀριθμοῦ) .. - 236 -
— Extrait (4) : *Phys.*, IV, 11, 220a21-26 ..... - 251 -
(i) Le texte ..... - 251 -
(ii) La compréhension heideggérienne du maintenant comme nombre nombré-nombrant ..... - 271 -
1) Le maintenant comme limite et comme nombre. L'équivalence du maintenant et du temps ..... - 271 -
2) Intermède (I) ..... - 277 -
3) Le maintenant comme passage. D'Aristote à Heidegger ..... - 278 -
4) Intermède (II) ..... - 283 -
5) Le primat du continu. Le temps selon Heidegger et le temps selon Aristote - 284 -
6) Le problème de l'irréversibilité temporelle. Datation et publication du temps ..... - 290 -
7) Intermède (III) ..... - 296 -
8) Le problème de l'irréversibilité temporelle. La dérivation du concept de temps selon Aristote à partir du temps originaire ..... - 298 -
9) Une inversion des rôles. La primauté du temps et la mobilité de la vie facticielle - 305 -
(iii) Le mouvement en direction du meilleur ..... - 323 -
1) *Physique*, II, 2, 194a28-33 ..... - 324 -
2) *De la génération* et *la corruption*, II, 10 ..... - 326 -
3) *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* ..... - 338 -
(a) Première Section ..... - 340 -
(b) Deuxième Section ..... - 344 -
(c) Troisième Section ..... - 349 -

§9. Conclusion : les sens de l'antéro-postérieur et la définition du temps selon Aristote .- 356 -

CHAPITRE III : LE LIEU (τόπος) ET LA GRANDEUR (μέγεθος) COMME CONDITIONS DE CIRCONSCRIPTION DU MOUVEMENT ..... - 368 -

§1. Les rapports d'accompagnement considérés sous le prisme de l'antéro-postérieur. Les textes relatifs aux notions de lieu, de position (θέσις), et de grandeur ..... - 368 -

§2. L'antéro-postérieur « selon le lieu » d'après la *Métaphysique*, Δ, 11, et l'antéro-postérieur « dans le lieu » d'après la *Physique*, IV, 11 .....- 370 -

§3. Le lieu comme emplacement à la lumière des *Catégories*, 6, et l'antéro-postérieur comme structure dimensionnelle d'après la *Physique*, IV, 11. Le corps localisé .....- 371 -

§4. Le lieu comme lieu propre du mobile et la grandeur comme distance parcourue par le mû - 375 -

§5. La quantité d'après les *Catégories*, 6, et d'après la *Métaphysique*, Δ, 13 .....- 380 -

§6. Divisibilité, unité et finitude de la quantité d'après la *Métaphysique*, Δ, 13 .....- 383 -

§7. La limite commune (κοινὸς ὅρος) et la position comme critères de différenciation des quantités d'après les *Catégories*, 6. Les cas du temps et du mouvement .....- 386 -

§8. La divisibilité, l'unité, la finitude et la permanence comme principes de différenciation des quantités d'après la *Métaphysique*, Δ, 13. La grandeur, le mouvement et le temps ...- 394 -

§9. Se séparer de son lieu propre. Mobilité, mouvement et immobilité .....- 397 -

CHAPITRE IV : L'INTERPRÉTATION HEIDEGGÉRIENNE DU PROBLÈME DE LA CIRCULARITÉ DE LA DÉFINITION ARISTOTÉLICIENNE DU TEMPS ET SES ASSISES PHÉNOMÉNOLOGIQUES.....- 403 -

§1. Le sens ontologique de l'ἀκολουθεῖ.....- 403 -

§2. Les racines husserliennes de l'interprétation de l'ἀκολουθεῖ : mise en relation de l'*a priori* et du *Sachverhalt* .....- 409 -

§3. Application des concepts d'*a priori* et de *Sachverhalt* aux rapports d'accompagnement....- 424 -

CHAPITRE V : L'APPROPRIATION HERMÉNEUTIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET DE L'ONTOLOGIE ANCIENNE.....- 430 -

§1. L'appropriation herméneutique de la phénoménologie : le retour à la chose elle-même .....- 430 -

a. Le retour à la chose elle-même suivant Husserl et suivant Heidegger.....- 430 -
b. L'intuition herméneutique de la vie .....- 443 -
c. De l'intuition (Intuition) *au comprendre* (Verstehen) .....- 451 -

§2. L'appropriation phénoménologique de l'ontologie ancienne en tant qu'herméneutique de la question de l'être : le dépassement de la scission sujet/objet ou le sujet indépassable..- 464 -

a. La réception de l'intuition catégoriale et son intégration dans la démarche de l'appropriation de l'ontologie ancienne .....- 464 -
b. L'être excédant les catégories .....- 466 -
c. La persistance de la question du fondement ontique et son expression à travers l'interprétation de la leçon sur le temps .....- 475 -

CHAPITRE VI : L'ÉTANT PAR NATURE (φύσει ὄν) VU SOUS LE PRISME DE L'AMBIGUÏTÉ DU SUJET (ὑποκείμενον) — SUBSTRAT MATÉRIEL OU SUBSTANCE COMPOSÉE ?.....- 483 -

§1. La substance (οὐσία) : un ὑποκείμενον déterminé ? .....- 483 -

§2. L'ὑποκείμενον discursif et son ancrage dans l'existant : λόγος, φαντασία, αἴσθησις ....- 490 -

*a. La valeur existentielle et la valeur logique de l'*ὑποκείμενον.....- 490 -
b. L'intimité entre la parole et l'imagination .....- 496 -

§3. L'expérience de l'absence. L'enracinement de l'imagination dans la sensation et le caractère temporel de l'absence .....- 498 -
a. La fonction de l'imagination au niveau du souvenir et du rêve .....- 498 -
b. La fonction de l'imagination au niveau du désir .....- 503 -
1) *De Anima*, III, 10. L'imagination sensitive et l'imagination délibérative .....- 503 -
2) La détermination du désir par l'imagination .....- 508 -
3) L'intervention de l'imagination délibérative dans l'appréhension du temps à venir comme critère de l'action .....- 511 -
4) La complétude du désir et l'incomplétude du mouvement en tant qu'actes .- 517 -
5) Mouvement spontané et action délibérée .....- 520 -
6) Le temps en tant que critère de distinction du mouvement spontané et de l'action délibérée .....- 523 -
7) Un rapprochement possible : les rapports d'accompagnement et l'analyse du désir .....- 527 -
8) Le temps en tant que critère de choix entre le bien et le mal présentés par l'imagination .....- 529 -

§4. Approches phénoménologiques de l'existence : Aristote, Husserl, Heidegger .....- 534 -

CHAPITRE VII : EN GUISE DE CONCLUSION.....- 541 -

§1. Le sujet compris comme substance composée.....- 541 -

§2. Approches phénoménologiques du sujet : Heidegger entre Aristote et Husserl.....- 544 -

§3. La continuité entre les étants naturels et entre les étants naturels et les étants fabriqués .....- 549 -

§4. La continuité de la vie .....- 551 -

ANNEXE AUX CHAPITRES I-III : DERNIÈRES REMARQUES.....- 553 -
a. Le rythme du mouvement .....- 553 -
b. La direction du mouvement .....- 555 -
c. Remarque sur l'ἀκολουθεῖν compris à la lumière de l'ἀνάλογον (proportionnellement) et du θατέρῳ θάτερον αὐτῶν (l'un l'autre de ceux-ci) .....- 557 -
BIBLIOGRAPHIE.....*- 562 -*

TABLE DES MATIÈRES.....- 583 -

RÉSUMÉ EN FRANÇAIS.....- 587 -

ABSTRACT.....- 588 -
588 -

Université de Strasbourg

Eleni KONTOGIANNI
Aristote, Heidegger : Substance et Temporalité,
ou une histoire ancienne du temps

École doctorale des Humanités (ED520)
Université de Strasbourg

Résumé en français

La présente étude est axée sur le concept de temps, thématisé par Aristote qui nous a légué le concept le plus ancien du temps du point de vue de sa complétude, et par Heidegger qui intègre le concept d'Aristote dans l'élaboration d'un nouveau concept de temps, inséparable de la question de l'être comme tel, et désigné sous le nom de temporalité. D'une part, la restitution du concept aristotélicien du temps, effectuée sous le double prisme de la cosmologie et de la psychologie aristotéliciennes, mène à voir que pour Aristote : 1) le temps est l'aspect formel du mouvement, 2) le temps est l'expression mathématique de l'endurance du substrat du mouvement. D'autre part, l'opposition de Heidegger à la mathématisation du mouvement par le biais du temps signale l'originalité de sa démarche : le temps est antérieur au mouvement en tant que fondement de la constitution de l'existant, le porteur du mouvement. Néanmoins, la mise en relation du temps et de l'être comme tel s'avère problématique, dans la mesure où le questionnement sur l'être implique la mise hors circuit de la matière dont l'existant dépend. L'étude parallèle de ces deux concepts de temps conduit à découvrir chez Aristote une recherche que l'on peut caractériser comme *physique phénoménologique* : « physique » parce qu'elle tient compte de la matière ; « phénoménologique » parce qu'elle met en évidence la coappartenance des hommes et de l'univers ainsi que la complémentarité entre tous ses membres.

Mots clés : comprendre, continu, *Dasein*, différence, entéléchie, intellect, mouvement, nature, nombre, perception, phénoménologie, possible, substance, sujet, ontologie.

Abstract

The present study focuses on the concept of time, thematized by Aristotle who bequeathed to us the earliest concept of time with regard to its completeness, and by Heidegger who integrates Aristotle's concept into the elaboration of a new concept of time, inseparable from the question of being as such, designated as temporality. One the one hand, the reconstruction of the Aristotelian concept of time is carried out under the double prism of Aristotelian cosmology and psychology, and it leads to see that for Aristotle: 1) time is the formal aspect of movement, 2) time is the mathematical expression of the endurance of the substrate of movement. On the other hand, Heidegger's opposition to the mathematization of movement by means of time signals the originality of his approach: time is prior to movement as the foundation of the constitution of the existing entity, the bearer of movement. However, the connection that Heidegger makes between time and being as such turns out to be problematic, insofar as the question of being implies the omission of the factor of matter on which the existing entity depends. The parallel study of these two concepts of time leads to discover in Aristotle a research that we may qualify as *phenomenological physics*: 'physics' because it takes matter into account; 'phenomenological' because it highlights the co-belonging of men and the universe as well as the complementarity between all its members.

Keywords: continuum, *Dasein*, difference, entelechy, intellect, movement, nature, number, perception, phenomenology, possible, subject, substance, ontology, understanding.