



HAL
open science

L’imaginaire gréco-romain du temps

Joël Thomas

► **To cite this version:**

Joël Thomas. L’imaginaire gréco-romain du temps. Hekateia. Au carrefour des savoirs, 2, Presses Universitaires de Perpignan, pp.57-104, 2003, 2-914518-17-X. hal-04624896

HAL Id: hal-04624896

<https://hal.science/hal-04624896>

Submitted on 28 Aug 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

HEKATEIA

AU CARREFOUR DES SAVOIRS

SOUS LA DIRECTION DE
P. CARMIGNANI ET J. THOMAS



II - 2003

Collection Études

PRESSES UNIVERSITAIRES DE PERPIGNAN

SOMMAIRE

Préface	9
Paul CARMIGNANI, Joël THOMAS	
Qu'était-ce qu'un dieu et une déesse dans le paganisme gréco-romain ?	13
Paul VEYNE	
L'Imaginaire gréco-romain du temps	57
Joël THOMAS	
La relation errance-stabilité dans les contes pieux et dans le récit arthurien	105
Paul BRETTEL	
Napoléon romantique : de Sainte-Hélène au retour des cendres	123
Gérard GENGEMBRE	
Antiméridionalisme et protofascisme dans deux romans français de la fin du XIX^e siècle	139
Jean-Marie SEILLAN	
Et Dieu dans tout cela ? Réflexions sur l'œuvre d'Élie Wiesel	165
Léonard ROSMARIN	

L'IMAGINAIRE GRÉCO-ROMAIN DU TEMPS

Joël THOMAS
(*Université de Perpignan*)

POUR PARAPHRASER LE LIVRE CÉLÈBRE de Stephen Hawking, nous allons évoquer « une brève histoire du temps » antique. La formulation en est presque aussi périlleuse que la « Nouvelle réfutation du temps » proposée par J.-L. Borges, qui relevait carrément, elle, de l'oxymore. Aussi, devant l'ampleur de la tâche, et pour ne pas procéder à une simple énumération de systèmes qui pourrait devenir fastidieuse, je vous propose une petite fiction : nous allons essayer d'entrer dans l'imaginaire de deux citoyens romains. L'un (ou l'une) vivra au I^o s. avant J.-C., à l'époque d'Auguste. Mais cette seule personnalité ne me suffit pas pour présenter la totalité de mon propos : pour rendre compte de nouvelles figures du temps, apparues sous l'Empire (en particulier la conception chrétienne, celle des Gnostiques et celle des Néoplatoniciens), mon second témoin convoqué sera un citoyen du IV^o s. ap. J.-C., vivant donc dans ce qu'il est convenu d'appeler le Bas-Empire.

Un des avantages de cette fiction est aussi de montrer clairement que les différentes figures du temps antique que nous allons convoquer ne doivent pas s'analyser d'abord en diachronie. Bien sûr, elles apparaissent successivement, chronologiquement, dans l'histoire gréco-romaine. Mais elles se superposent ; l'une ne s'efface pas devant celle qui la suit. C'est une des caractéristiques de l'homme antique que d'être, comme disait Lévi-Strauss, à deux

têtes, d'être capable de gérer en simultanéité, plusieurs systèmes qui nous apparaîtraient comme contradictoires. Dans l'imaginaire d'un Romain, les figures du temps sont comme les mythes : il en est de dominants, et d'autres qui sont en train de naître, ou de mourir. De surcroît, elles vivent, et sont en interaction : le temps de Platon se définit contre le temps des sophistes, mais il n'existe que grâce à lui, et le temps d'Aristote se pose en s'opposant à celui de Platon.

À travers l'imaginaire reconstitué de ces deux témoins, nous allons voir émerger, dans leur complexité, les figures du temps antique.

Car notre propre conception contemporaine du temps, sous sa forme la plus couramment répandue, est, il faut bien le dire, plutôt simplifiée, et nous apparaît relativement pauvre à côté des multiples facettes à travers lesquelles l'homme antique appréhende le temps. En octobre 1998, s'est tenu à la Sorbonne un grand colloque sur le Temps. Une des communications, qui résumait la tendance générale, était intitulée « Le syndrome de Chronos » ; or l'on s'y préoccupait exclusivement — et c'est révélateur — de la grande affaire du moment : comment *gérer* le temps, temps du travail à optimiser, ou temps des loisirs à organiser ? Le temps réifié devient un des paramètres de l'entreprise monde, il n'est donc que le temps linéaire de la pointeuse.

En comparaison de ce temps de l'horloge, qui est le nôtre, le temps antique nous dépayse d'emblée : qu'est-ce que ce temps où une heure n'est pas une heure, puisque la durée des heures diurnes et nocturnes variait suivant les saisons ? Comme on divisait le temps du jour et de la nuit en deux fois douze heures égales, calculées entre le lever et le coucher du soleil, il s'ensuivait qu'une heure diurne était plus courte en hiver qu'en été. Voici de quoi faire s'arracher les cheveux à un responsable d'entreprise, mais voici qui nous montre aussi que l'homme antique vit sa relation au temps dans une immersion et une relation aux rythmes du cosmos beaucoup plus profonde que la nôtre.

N'oublions pas aussi que l'horloge de l'homme de l'antiquité, c'est le cadran solaire ; et l'ombre portée sur le cadran solaire est la signature, *in absentia* de la lumière, d'une lumière qui a besoin du cadran solaire pour donner à l'être humain la mesure et la signification du temps qui passe ; à travers un objet simple, quotidien, ce sont une métaphysique, une sagesse et une poésie qui se donnent à voir.

Comment structurer cette richesse et cette complexité ? Donnons quelques unes des lignes de force qui nous serviront de fil d'Ariane dans l'imaginaire de nos deux témoins.

D'abord, on constate que, à travers des éclairages multiples, se dégage une lecture cohérente et particulièrement complexe de la notion de temps, perçue globalement comme une mise en miroir entre un temps absolu, « immobile », et un temps relatif, mutable, appréhendé à travers des caractéristiques relevant à la fois de la linéarité et d'une structure cyclique. On remarquera que l'ontologie généralement adoptée par la socio-culture gréco-romaine, telle qu'on la trouve par exemple chez Platon, dans sa triple dimension *nous/psyché/soma*, esprit/âme/corps, confirme cette structure du temps et la recoupe : l'esprit touche au temps immobile, la psyché et le corps sont immergés dans le temps mutable, linéaire ou cyclique. La variété même des figures du temps transcrit donc l'impossibilité d'un discours unique pour rendre compte de cette complexité, et la nécessité de réunir les différentes facettes de l'éventail dans un discours pluriel, auquel un polythéisme était peut-être plus particulièrement adapté.

Ce chatoiement des figures du temps oscille donc constamment, suivant un schéma de flux et de reflux, ce que Gian Batista Vico appelle *corsi et ricorsi*. De surcroît, on y repère une polarisation, qui crée une forte différence de potentiel entre le début et la fin de cette civilisation gréco-romaine : elle tend globalement, nous le verrons, vers une déconstruction et vers une inversion de la notion de temps, telle qu'elle apparaissait originellement. Les Chrétiens, les Gnostiques, ont subverti le temps du paganisme.

Ainsi, nos visages du temps, tout en mutant, dans la longue durée, vers l'inversion annoncée, ne cessent de chercher un équilibre, dans le court terme des oscillations qui assurent leur vie, entre

- *une structure binaire*, de type apocalyptique, qui arrache le corps à l'âme, qui oppose en termes d'exclusion la vie terrestre et la vie céleste

- *et une structure ternaire*, de type platonicien (il s'agit plus précisément d'un des visages du temps platonicien¹), qui intègre la

¹ Sur lequel J. F. Mattéi a justement insisté. Cf. « Les figures du temps chez Platon », in *Les Figures du Temps*, L. Couloubaritsis et J.- J. Wunenburger dir., Strasbourg, Presses Universitaires, 1997, p. 29-47.

durée et sa capacité transformatrice, en même temps que le corps, la matière, sont admis et même considérés comme organiquement associés au processus du temps. C'est d'ailleurs cette relation du temps aux figures du corps — pour l'assumer ou pour le nier —, et de façon plus générale aux choses, à une réification, qui nous a conduit à ne pas dissocier espace et temps dans notre analyse

À travers ces deux dynamiques combinées (une *modification* tendant à un renversement du temps, et une *oscillation* visant à assurer la vie de ce système du temps, intégrée dans une logique du vivant dans son déroulement), nous repérons donc la richesse et ce que j'appellerai l'épaisseur de l'imaginaire antique du temps ; en particulier, sa capacité à intégrer plusieurs types de temps, pour exprimer une réalité ultime trop complexe pour qu'une description unique puisse en rendre compte. La relation de nos deux personnages témoins au temps se fait à travers au moins trois processus simultanés, trois niveaux descriptifs reliés, transcrivant trois figures du temps qui coexistent, interfèrent, se construisent mutuellement : un *temps cyclique*, dont la figure serait le cercle, un *temps linéaire*, dont la figure serait la fameuse flèche du temps, et un temps qui nous est moins familier, mais qui englobe les deux autres (sans qu'on puisse dire qu'ils se ramènent à être des parties de lui) : un *temps dont la figure pourrait être la spirale*, figure d'une modification et d'une métamorphose infinie.

Enfin, après nous être intéressés aux mutations des figures du temps gréco-romain, nous nous attacherons à repérer deux de ses traits essentiels particulièrement récurrents et significatifs : la figure du *punctum*, anticipée dans le *kairos* ; et celle de l'*otium*, auxquelles nous accorderons une place et un développement particuliers, à la fois pour leur valeur emblématique de la notion de temps antique, et pour leur capacité à s'intégrer dans une lecture comparatiste.

Nous allons commencer notre enquête en tentant de reconstituer l'imaginaire de notre Romaine — ou notre Romain — du I^o s. av. J.C.

Le temps des dieux

La première imprégnation de notre témoin, il l'a eue à l'école primaire, lorsqu'il a appris par cœur l'*Illiade*, l'*Odyssée* et l'*Énéide*. Il a été confronté à des figures primitives du temps, les mêmes qui étaient véhiculées par les mythes que lui ont racontés sa nourrice ou ses grands-parents. Ce monde archaïque, c'est celui où les dieux sont tout-puissants. Or les dieux sont dans un autre temps que les hommes. Les dieux ne sont pas les maîtres du temps, mais plutôt les garants de ce temps dont ils sont eux-mêmes exempts, et dont ils ne sont pas les créateurs : dans l'*Illiade*, Zeus connaît le moment du terme de la vie d'Hector, mais il ne peut en modifier le cours. Quant à l'homme, il n'est pas grand'chose : il existe par une faveur du ciel, et par là même il n'est rien en lui-même. Il n'est qu'un possible actualisable, et l'acte est en dieu². Pindare nous en fait une peinture bien sombre : il n'est que « le rêve d'une ombre », *skias onar*. Mais, ajoute Pindare, « quand les dieux dirigent sur lui un rayon, [...] son existence est douce » (*Pythiques*, VIII, v. 95-98). Car c'est le drame de l'homme : il n'est rien, ne peut rien sans le vouloir des dieux. C'est pour cela que son problème, c'est celui de la lenteur. En raison de sa position périphérique dans le cosmos, il est condamné à se déplacer d'autant plus qu'il est éloigné du pôle céleste et du banquet des dieux ; alors que ce qui caractérise les dieux, c'est la brièveté de leurs démarches : ils accomplissent tout « du premier pas » (cf. Pindare, *Pythiques*, III, 43 ; IX, 68). Donc, la leçon qui s'en dégage pour Pindare, c'est que s'en remettre aux dieux, c'est gagner du temps³ ; mais encore faut-il que les dieux veuillent agréer la demande ; et la forme suprême de la piété, c'est

² Cf. R. Schaerer, *L'homme antique et la structure de l'homme intérieur*, Paris, Payot, 1958, p. 145.

³ De même, pour Saint Thomas d'Aquin, l'ange est en avance sur l'homme : *homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam angelo* (*Summa Theologiae*. Ia, 62, art. 5)

alors la patience ; comme l'écrit Sophocle, « le temps est le dieu qui aplanit tout. » (*Électre*, 179).

À cette ambiance s'ajoute une autre imprégnation : l'immersion quotidienne dans le calendrier. Elle va dans le même sens. À Rome, le calendrier est une énorme machine à mettre en relation le temps profane, celui des hommes, et le temps sacré, celui des dieux. Elle crée donc, par les fêtes, les périodes de tabou, les célébrations, une régulation entre le profane et le sacré, régulation absolument nécessaire à la survie de ces deux mondes ; car la banalisation profane tue aussi sûrement le sacré que la haute tension du sacré est insupportable au profane si elle n'est pas canalisée. De même que l'ouverture du *mundus*, ce puits infernal, crée une communication dangereuse mais nécessaire entre l'espace des morts et celui des vivants, de même l'année romaine est rythmée par une alternance de jours *fasti* et *nefasti*, de jours *festi* (fériés) et *profesti* (ouvrables), qui déterminent le temps des hommes, consacré à l'avoir, au négoce, le *negotium*, et le temps consacré à l'être, l'*otium*. Il est révélateur que, de ces deux mots, notre époque n'ait conservé que le premier, qui n'est pourtant qu'une dérivation par négation du second (*nec-otium*), ce qui prouve implicitement la façon dont les Romains subordonnaient le *negotium* à l'*otium*. Pourtant, nous n'avons même pas de mot, en français, pour traduire exactement la notion d'*otium* : c'est dire si la notion nous en est étrangère ; en tout cas, le terme typiquement européen et occidental de « loisirs » n'en rend compte que très pauvrement et très imparfaitement. Nous y reviendrons.

Le calendrier est rythmé, dans une plus longue durée, par la présence de plages qui déterminent l'ouverture et la fermeture de cycles marquant les aspects essentiels de la vie de la cité : un cycle guerrier, de mars à octobre ; un cycle agricole ; un cycle de purifications. Et de véritables cérémonies initiatiques permettent à la cité d'entrer et de sortir sans dommage dans ces cycles, de s'inscrire dans le renouvellement de la vie cosmique : les chants des frères Arvales et les danses du collège religieux des Saliens, les « Sauteurs », rythment le cycle agricole et le cycle guerrier et veillent à l'installation et à la régulation des puissances de la fécondité et de la guerre dans le monde des hommes, de même que, sur un mode plus général, Saturne et Janus, les deux rois de l'Age

d'Or fondateur, veillent sur les « deux bouts de l'an », et sur le passage toujours difficile de l'année nouvelle, de décembre à janvier. Dans ce temps ritualisé (et tendant à l'inflation des jours fériés, *festi* : plus d'un jour sur deux au Bas-Empire...), l'homme romain est pris, intégré dans des rythmes qui l'englobent et le dépassent, et qui dictent sa relation au quotidien comme à l'au-delà : les deux solstices, Cancer et Capricorne, liés à Janus, sont les deux « portes » par lesquelles les hommes remontent au ciel (le Cancer, la « porte des hommes »), et les forces divines descendent sur terre (le Capricorne, la « porte des dieux »)⁴. Il n'échappe pas à un véritable maillage qui relie sa vie personnelle aux forces du destin.

Abordons un autre angle d'analyse. Dans ce monde, comme dans notre monde médiéval, l'ancienneté devient une valeur en soi⁵. Cette théorie de la déchéance des générations humaines, ajoutée à celle du temps cyclique, nous donne la tradition bien connue des différents âges de l'humanité, allant de l'Age d'Or à l'Age de Fer⁶. Les Présocratiques fonderont leur vision du monde sur le temps cyclique : Héraclite est encore le philosophe de l'éternel retour, même si Hegel en fait excessivement le précurseur du *Geist ist Zeit*, l'esprit, c'est le temps. C'est sans doute pour cela que, souterrainement, subsiste une angoisse, parce que les théories cycliques sont insuffisantes à rendre compte de toute la complexité de la vie, telle que le cheminement du savoir grec la met en évidence. Car si l'on adopte la logique cyclique, on en est conduit à admettre — comme le feront certains Pythagoriciens et Stoïciens — qu'à l'intérieur de chacun des cycles (*aïones*, *aeva*) se reproduisent les mêmes situations qui se sont déjà produites dans les cycles antérieurs, et qui se reproduiront à l'infini. Comme l'écrit Aristote, au point de la rotation du cercle où nous nous trouvons, nous pou-

⁴ Cf. Macrobe, *Commentaire du Songe de Scipion*, I, 12, et J. Thomas, article « Antre des Nymphes » du *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, J. Servier dir., Paris, P.U.F., 1998, p. 98.

⁵ Cf. A. Scobeltzine, *L'Art féodal et son enjeu social*, Paris, Gallimard « Tel », 1988.

⁶ Nous rapprocherons cette tradition de la tradition mazdéenne du temps cyclique, qui lui attribue pour origine un *retard* : le drame survenu à un des anges du Plérôme. Cf. H. Corbin, « Le temps cyclique dans le mazdéisme et l'ismaélisme. », in *Mensch und Zeit, Eranos Jahrbuch* 51, Rhein-Verlag, Zürich, 1952, p. 149-217.

vons nous dire postérieurs à la guerre de Troie ; mais la logique cyclique fera revenir, dans le futur, cette même guerre de Troie, puisque tout se répète (*Problemata*, XVII, 3). Donc, le temps, s'il a bien un rythme, ne saurait par contre avoir un sens défini. Il peut y avoir des catastrophes ponctuelles, mais toute idée de création ou de destruction de l'univers est inconcevable⁷. C'est ce qui a permis à Mircea Eliade d'écrire que les sociétés archaïques « détruisent » périodiquement le monde pour pouvoir le « refaire », et donc pour vivre dans un monde nouveau, neuf, sans péché, sans histoire et sans mémoire⁸. À ce stade, la notion d'histoire n'a pas de place. Au II^e s. av. J. C., l'historien grec Polybe ramène encore sa philosophie de l'histoire à la constatation des rythmes cycliques, ou à l'action de la Fortune, *Tyché*. Cela vient en partie de ce que le singulier, l'individuel, n'intéressent pas encore l'homme antique, qui raisonne en terme de groupe, de tribu ; quant à la science, lorsqu'elle commence à s'élaborer, elle ne retient de la réalité sensible que les aspects généraux ou reproductibles. Et puis, surtout, avec la théorie des cycles, il est impossible de se caler sur un point fixe qui permettrait de déterminer les notions d'avant et d'après, de passé et d'avenir autrement que limitées à une expérience individuelle jugée éphémère et sans intérêt. On retrouve cette vision du monde jusque dans la linguistique : les langues grecque et romaine empruntent à l'indo-européen une construction de la conjugaison des verbes qui ne prend originellement en considération que la notion d'aspect⁹ : *infectum* ou *perfectum* ; je suis en train de faire quelque chose, ou j'ai fini de le faire, voici les deux critères de la description de l'action. Les notions de passé, de présent et de futur ne viendront se greffer que plus tardivement, sous forme de syllabes de temps ajoutées, et la philologie nous est un très fidèle miroir de ces strates.

L'iconographie est un miroir tout aussi fidèle : il est révélateur que le Saturne gréco-romain ne soit pas pourvu avant Plutarque de

⁷ Cf. H. Ch. Puech, « La Gnose et le temps », in *Mensch und Zeit, Eranos Jahrbuch* 51, Rhein-Verlag, Zürich, 1952, p. 62.

⁸ Cf. Eliade, « « Le temps et l'éternité dans la pensée indienne » », in *Mensch und Zeit, Eranos Jahrbuch* 51, Rhein-Verlag, Zürich, 1952, p. 251.

⁹ Même chose dans la grammaire arabe et ses aspects verbaux, l'accompli (*māḍī*) et l'inaccompli (*mudāri*).

son accessoire médiéval : la faux ; il n'est pas encore associé à l'idée du temps qui passe et tue la vie ; par contre, il est représenté avec des ailes aux pieds et, sur la tête, une mèche de cheveux que l'on peut attraper : le *kairos* qui se présente et qu'il faut saisir ; qui plus est, cette mèche lui tombe sur le visage ; mais l'arrière de son crâne est chauve : une fois passé, impossible de le rattraper¹⁰. De ce Saturne que l'on cherche à attraper au vol jusqu'au vieillard à la faux faucheuse et porteuse de mort de l'Occident médiéval, il y a tout un monde différent d'interprétation ; à travers l'évolution même des accessoires du dieu, on suit le passage d'une symbolique spécifiquement païenne à une symbolique qui prend en compte, jusqu'à l'obsession, la durée¹¹.

Le temps est donc à l'image de l'espace, et du cosmos : en cercle répétitif ; selon la doctrine pythagoricienne, c'est l'uniforme révolution circulaire des astres qui offre l'image la plus parfaite et la plus sublime de cet ordre cosmique¹². Le geste le plus émouvant, pour un homme de l'Antiquité — et, de façon générale, pour l'homme d'une société traditionnelle —, c'est de regarder le ciel.

Mais, comme nous l'avons dit, l'angoisse est toujours là, cachée, poussant l'homme à continuer à explorer les figures du temps, à s'en donner à voir de nouvelles représentations. En fait, deux sentiments peuvent être inspirés par ce spectacle du *cosmos*, de l'ordre du monde : l'admiration, rationnelle, esthétique, religieuse et même extatique ; mais aussi la mélancolie et la lassitude, devant cet ordre sublime où l'homme n'a pas sa place ; le sentiment de la monotonie, la résignation, un fatalisme désenchanté. *In circuitu impij ambulat*, « les païens tournent en rond », dit le *Psaume X*...

Les choses vont changer avec la prise en compte de ce que j'appelle le temps des hommes.

¹⁰ Cf. E.A. Moutsopoulos, « Le statut philosophique du Kairos », in *Les Figures du Temps*, L. Couloubaritsis et J.- J. Wunenburger dir., Strasbourg, Presses Universitaires, 1997, p. 49-56.

¹¹ Cf. E. Panofsky, *Essais d'iconologie. Les thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance* (trad. de l'anglais), Paris, Gallimard, 1967. - Éd. originale, Oxford, 1939.

¹² Il faudra attendre Képler pour que l'on s'aperçoive que les orbites planétaires sont en fait elliptiques...

Le temps des hommes

Hésiode tirait déjà la leçon de ce bilan dans *Les Travaux et les Jours* : la part de l'homme est bien « maudite », dans ce monde qui l'écrase et le contraint. Tandis que, dans la *Théogonie*, le temps des dieux s'élabore, on l'a vu, le long d'une série de plus en plus ordonnée, qui associe cosmogonie et théogonie, et qui crée une forme de téléologie, du Chaos au Cosmos, en passant par Ouranos, puis Kronos et Zeus, dans *Les Travaux et les Jours*, les hommes vivent le temps à la fois dans la déchéance, la dégradation, et autour du rythme des saisons. Ils ne sont que l'ombre d'un rêve, non tellement parce que leur vie est brève, mais parce que leur condition est liée au temps aléatoire : « Agité par des soucis frivoles, l'homme a pour seul lot le temps qu'il vit. » (Bacchylide, I, 178-180).

Et pourtant, c'est bien ce même homme grec qui va prendre conscience, en même temps que du sentiment subjectif de la durée, du poids, de la saveur affective qu'apporte l'instant dans sa fugacité même. Ce temps de la déchéance, il va l'assumer. Cette frivolité, cette fragilité, il va en faire le sens même de la vie. Cela correspond à l'avènement d'une véritable révolution : de nouvelles valeurs sont prises en compte, liées à l'individu, et à son affectivité, dépendante de toutes les vicissitudes de l'existence humaine, et d'une fragilité des choses prises dans le temps, et qui fait leur charme même : fugacité des couleurs du ciel, des senteurs apportées par le vent et aussitôt enfuies. Ces sensations peuvent être angoissantes, mais aussi exaltantes : « plaisir, émotion, beauté, jeunesse s'inscrivent dans une expérience du temps qui ne cadre plus avec le modèle d'un devenir circulaire. L'homme se sent lui-même emporté dans un flux mobile, changeant, irréversible. »¹³ Ce temps est le temps du plaisir savouré, dans l'instant, mais aussi par le sentiment même de la durée qui s'écoule, et qui, paradoxalement, donne du prix à l'instant. Il peut même y avoir une provocation, une révolte prométhéenne, à revendiquer cette fugacité de l'existence humaine, qui en fait le prix à conquérir mais aussi le prix à

¹³ J.-P. Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », in J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne. 2 - L'Espace et le Temps*, Paris, Seuil, 1991, p. 37.

payer, comme le proclame cette épigramme anonyme :

« *Les bains, le vin, les femmes pourrissent nos corps. Mais ce qui fait la vie, ce sont les bains, le vin, les femmes.* »

Dans le *Gorgias*, Calliclès proclame — sans d'ailleurs convaincre Socrate — que ce qui fait le plaisir de la vie, c'est l'écoulement incessant. Ce temps des hommes est aussi celui de la *métis*, de la capacité astucieuse et industrielle à échapper aux contraintes du destin, en inventant le divertissement : le sophiste Gorgias fait l'éloge de Palamède, le roi des inventeurs, qui imagina le jeu de dames, lors d'une disette, afin que, dans l'ardeur du jeu, on ne pensât pas trop à manger... Ce temps est donc celui des sophistes. C'est aussi, pour d'autres raisons, le temps des poètes : il correspond à la naissance de la poésie lyrique, et au commencement de l'abandon, en Grèce, de l'idéal héroïque.

Horace, Ovide sont les héritiers et les chantres romains de cette conception du temps. On la dit parfois épicurienne, mais ce que nous verrons de l'austère épicurisme, lorsque nous parlerons du temps des philosophes, nous montrera que la doctrine est loin des préoccupations d'Horace et d'Ovide, qu'elle est tout au plus un habillage, et qu'ils sont des hommes de l'instant qu'on saisit pour le savourer : tout sauf des idéologues ou des hommes de système. C'est, bien sûr, le *Carpe diem* d'Horace, qui reprend les propos de Pindare, mais en y ajoutant le triomphe de l'instant :

*Quid sit futurum cras, fuge quaerere, et
quem fors dierum cumque dabit,
lucro adpone... (Odes, I, IX, 13-15)*¹⁴

Mais le même poème montre un Horace plus sensuel que philosophe : il ne s'agit pas tant de renoncer, avec Lucrèce, que de rendre grâce au charme et à la dimension charnelle du monde, en savourant la qualité de l'instant :

¹⁴ « Ce que sera demain, évite de le chercher ; et le jour, quel qu'il soit, que te donnera le sort, porte-le à ton actif. »

« Aujourd'hui, il faut aller aux rendez-vous sur le Champ de Mars, sur les places où l'on se fait de douces promesses, à l'heure du rendez-vous, quand approche la nuit, pour retrouver le rire charmant qui, de sa cachette, trahit ton amie, et cet objet dérobé comme un gage à son bras ou à son doigt qui fait semblant de résister. » (*Odes*, I, IX, 18-24)¹⁵.

Cette sensualité, c'est aussi celle de l'Ovide des *Amours* et de l'*Art d'aimer*. Ovide en vient à créer un décor que l'on retrouve dans la peinture du quatrième style pompéien, immédiatement postérieure : un monde qui annonce, d'une certaine manière, le style baroque, car, comme lui, il ne cherche aucun « arrière-monde », et se situe tout entier dans l'instant. Pour nier le temps, l'espace se substitue à lui : l'objet baroque se place dans un écrin architectural somptueux (palais, placette, temple), et vit dans ce petit paradis sans plus attendre, sans autre ambition. Cette esthétique est fondée sur la séduction de l'instant (de même que les poèmes d'Ovide sont fondés sur la séduction amoureuse) : elle détourne l'attention par rapport au problème du temps, elle en fait un trompe-l'œil, et ainsi le temps s'immobilise, prend racine (à travers les volutes fluides, caractéristique de cette manière picturale du quatrième style pompéien), s'enroule sur lui-même, mais sans approfondissement, sans *introrsum ascendere*. Le titre du livre de Claude-Gilbert Dubois, *Le baroque, profondeur de l'apparence*¹⁶, est explicite : l'esthétique d'Horace et d'Ovide aboutit à un rêve d'immobilité du temps linéaire, parallèlement au mouvement foisonnant de l'espace.

Dans le monde d'Ovide, et surtout dans celui du romancier Pétrone, une génération plus tard, le temps prend un autre visage : toujours détaché de la durée, il apparaît sous un visage ludique, dans une problématique de ce que j'appellerai le *bondissement*, comme déploiement d'énergie gratuite, non finalisée : les héros du

¹⁵ *Nunc et Campus et areae
lenesque sub noctem susurri
composita retetantur hora,
nunc et latentis proditor intumo
gratus puellae risus ab angulo
pignusque dereptum lacertis
aut digito male pertinaci.*

¹⁶ Paris, Hachette, 1973.

Satiricon rebondissent, dans l'espace comme dans le temps, mais la structure du récit ne peut être totalement prévue, elle reste aléatoire, en composition ouverte, dans une esthétique du discontinu, liée aux circonstances de l'instant. Dans le *Satiricon*, à l'inverse de l'*Enéide*, les choses se créent par leur propre mouvement. Il y a bien là une réorientation de la temporalité.¹⁷

Dans ce contexte, il serait vain de refuser la mort ; des mythes la montrent même comme une délivrance. Plusieurs personnages sont pris dans une contradiction intenable : par leur condition, ou par un vœu obtenu, ils sont immortels ; mais ils n'échappent pas au vieillissement, qui leur devient insupportable. Ainsi, le Centaure Chiron, immortel par nature, vit un calvaire parce qu'il est blessé, et demande à mourir pour trouver le repos ; Prométhée, qui était né mortel, accepte de lui céder son droit à la mort. Chez les Romains, la légende raconte qu'Apollon était amoureux de la Sibylle de Cumes, et lui avait promis de réaliser le vœu qu'elle ferait. Elle demanda une longue vie, mais oublia de demander en même temps la jeunesse. Aussi, à mesure qu'elle vieillissait, elle devenait une petite chose lamentable et toute ratatinée, et à la fin, elle ressemblait à une cigale ; on l'avait suspendue dans une cage, dans le temple d'Apollon à Cumes, et lorsqu'on lui demandait : « Sibylle, que veux-tu ? », elle répondait : « Je veux mourir. »

Le temps des hommes permet enfin l'invention de l'histoire. Ce sentiment de l'instabilité fluide, séduisante, mais aussi potentiellement inquiétante du temps qui s'écoule et qui change, n'y est pas étranger. Pour l'exorciser, l'homme tente de le fixer. Dans un premier temps, il le fait en s'efforçant de le transformer en espace, de le cristalliser en formes solides : *graffiti* (ayant pour but d'associer une petite histoire personnelle à quelque site, dont la notoriété

¹⁷ Le sociologue Michel Maffesoli ajouterait sans doute que cette problématique se rapproche de celle que connaît notre monde moderne, à travers le rythme stochastique de la musique moderne, la prolifération des radios, le zapping, tendant là aussi à une forme de « bondissement » dionysiaque, centré sur un déploiement, comme croissance non finalisée, et succédant à une idéologie prométhéenne du développement comme croissance organisée. Cf. M. Maffesoli, « Le temps s'enracine », in *Imaginaire et vie quotidienne*, Cahiers de l'Imaginaire, Toulouse, Privat, 1989, p. 5-13.

apparaît comme une promesse d'éternité : « À Germaine, Nanar, pour la vie ») mais aussi, sur le mode sublime, le lieu de mémoire, l'écriture du monument, de ce qui doit durer, ou l'écriture artiste d'un Horace (*Exegi monumentum aere perennius...*), d'un Ovide, qui fixe les métamorphoses dans la perfection de l'*ekphrasis*, du monument littéraire comme sculpture de mots. L'invention de l'histoire participe de la même genèse. Car, prenant en compte les événements qui arrivent aux hommes, la recherche historique est à la fois utile et rassurante. Des hommes vont naturellement chercher à tirer les leçons, à repérer les logiques de cette succession d'événements qu'étaient leur vie et celles de leurs aïeux. Nous avons vu que, dans un premier temps, ils seront souvent tentés d'y voir la main de Dieu ; et Thucydide lui-même, ce novateur, reste bien fataliste, lorsqu'il écrit : « À la faveur de ces conflits, on vit s'abattre sur les cités bien des maux, comme il s'en produit et s'en produira toujours tant que la nature humaine restera la même. » (*Histoire de la guerre du Péloponnèse*, III, 82). Certes, à la fin de la citation, la porte reste ouverte, mais, convenons-en, l'espoir est bien mince. Toutefois, les historiens seront de plus en plus enclins à affirmer, avec ce même Thucydide, avec Salluste, avec Tacite, que les hommes sont les artisans de leur destin, et que s'ils détruisent plus qu'ils ne construisent, ils ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes et à leur libre-arbitre. Ce temps historique sera, fondamentalement, inscrit dans la durée, et il se situera dans la même logique que le temps des philosophes.

Ce temps des hommes se garde toujours d'être barbare. Sur ce point, les Romains se sont toujours définis dans la ligne du point de vue de Cicéron écrivant dans le *De Oratore* : « S'il plaît aux Barbares de vivre au jour le jour, nos desseins à nous doivent envier l'éternité des siècles »¹⁸. C'est la différence entre savourer l'instant, ce qui est le plus haut point du raffinement de la civilisation, et vivre n'importe comment — comme un porc, dira Platon (*République*, VII, 533 d) —, ce qui est caractéristique du barbare. L'homme romain ne **subit** pas la vie au jour le jour, il la **goute** pour mieux l'éterniser. Que ce soit dans le cadre d'une quête initia-

tique ou qu'il soit en train de savourer l'instant, finalement, il n'oublie jamais l'éternité. En ceci, il nous amène à la notion de *kairos*, d'instant privilégié, dont nous reparlerons plus loin. Il y a une grande cohérence dans la pensée gréco-romaine : même lorsqu'on la croirait futile, elle va vers sa profondeur ; même lorsqu'on croit qu'elle parle de l'éphémère, elle s'arrange pour parler de l'éternité et de l'absolu. C'est un des traits par lesquels la Grèce et Rome nous apparaissent comme des civilisations de très grande culture. Une ode d'Horace sur la fragilité de l'instant, une élégie de Propertius sur une couronne de roses fanées sont aussi la plus belle ouverture sur l'éternité ; et je ne résiste pas au plaisir de vous citer ces quatre vers de Propertius, qui sont, à mon sens, parmi les plus beaux que la fuite du temps ait inspirés aux poètes :

*Ac veluti folia arentis liquere corollas,
quae passim calathis strata natata vides,
sic nobis, qui nunc magnum speramus amantes,
forsitan includet crastina fata dies* (*Élégies*, II, XV, v. 51-54).

« Quand les couronnes de fleurs sont fanées, les pétales se détachent et tombent, et nous les voyons flotter à la surface de nos coupes ; ainsi de nos amours et de nos grands espoirs : peut être que demain sera notre dernier jour ».

Tous les Romains ont participé à ces banquets et à ces orgies ; ils ont tous porté, à un moment, la couronne du roi du banquet ; et tous ont connu l'expérience que raconte Propertius : les fleurs de la couronne, fatiguées et fanées par la chaleur et les vapeurs du vin, ont laissé tomber leurs pétales dans la coupe du buveur. Mais le seul Propertius y a vu l'image et l'ombre profitée de sa mort annoncée, et l'a éternisé dans ces quatre vers magnifiques.

Mais, on le voit, l'angoisse est **aussi** là, parce qu'elle fait partie de la vie ; et même si la liberté est dans l'air du temps, l'anxiété, générée par le sentiment de l'écoulement, donc de la perte de sa vie, est toujours là, et elle revient, suivant la loi du retour du refoulé¹⁹. Elle va entraîner une série de réactions, de contrecoups, de *corsi* et

¹⁸ *De Oratore*, II, XL, 169 : *Si barbarorum in diem vivere, nostra consilia sem-piternum tempus spectare debent.*

¹⁹ Cf. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel* (trad. de l'anglais), Paris, Aubier-Montaigne, 1965 (éd. originale, Berkeley, 1959), chap. « La crainte de la liberté ».

ricorsi. Nous en repérons trois, qui nourrissent tous trois l'imaginaire du notre Romain du I^o s. av. J.C. : **le temps platonicien**, puis **le temps des philosophes**, et **le temps des sociétés de mystères**.

Le temps platonicien

Il y a bien des chances pour que le témoin de notre enquête ait été marqué par la pensée platonicienne. Au I^o s. av. J.C., l'impact de cette philosophie était considérable, y compris dans les influences qu'il pouvait avoir sur des mouvements d'idées ou des sectes religieuses adjacentes. Il correspond d'abord à une réaction — dans le cadre de nos *corsi* et *ricorsi* —, réaction contre l'éthique des sophistes et rejet du « temps des hommes » tel que nous l'avons défini.

Le temps platonicien apparaît quelquefois, a-t-on dit, comme un retour en arrière. Il apparaît surtout comme un contrecoup, une réaction violente de rejet de ce « temps des hommes ». On peut dire que, dans notre suite de *corsi* et *ricorsi*, la réflexion platonicienne sur le temps est d'abord *une inversion*. Le temps cyclique n'est plus celui de l'Éternel retour mais celui du retour à une origine éternelle.

La réaction platonicienne a un point commun avec le « temps des hommes » : elle prend en compte comme lui la place nouvelle et l'importance de l'individu dans la société. Mais pour Platon, la psyché ne se confond pas avec la vie psychique. Contre l'éphémère et le trompe-l'œil des sophistes, Platon fonde une théorie de la Mémoire.

Cette théorie se construit à partir d'une vision du temps profondément renouvelée. À regarder rapidement les choses, le temps platonicien est toujours cyclique. Mais, comme le temps des Pythagoriciens, il introduit un élément dynamique nouveau qui le rend beaucoup plus complexe, et qui conjugue temps cyclique et temps évolutif. En effet, Platon — s'inspirant en ceci des Pythagoriciens et des Orphiques —, pose le principe de deux temps en miroir : l'Éternité et le temps linéaire, qui en est la *mimésis*, l'imitation. Le seul temps sacralisé, c'est ce temps immortel, impérissable, Aiön, proche du Zervan perse. Comme le fleuve Okéanos qui entoure le monde, ce Chronos-Aiön est symbolisé par

un serpent refermé sur lui-même, l'*Ouroboros*. A priori donc, il nous ramène aux conceptions cycliques antérieures. La différence, c'est que Chronos divinisé est placé à l'origine du cosmos. Il devient le Principe d'une évolution. Chez les Orphiques, il engendre l'œuf cosmique, et fait apparaître Phanès, qui signifie précisément en grec « celui qui fait être ». Le monde se construit donc en miroir, à travers lui, le Démonstrateur se donne à voir à lui-même, et crée une image qui va « voyager » puis se rassembler et retourner vers son origine. Le mouvement cyclique devient un mouvement d'aller-et-retour, qui passe par une métamorphose. *Mnémosyné* n'est plus seulement celle qui chante le mythe primordial, la genèse des peuples et le secret des origines ; elle est désormais liée à l'histoire personnelle des individus, aux avatars de leurs incarnations successives ; elle apporte le moyen d'atteindre la fin du temps des hommes, de mettre un terme au cycle des générations. Comme le souligne Jean-Pierre Vernant, « ce changement reflète tout un ordre de préoccupations et d'exigences nouvelles, étranger à la poésie d'Homère et d'Hésiode. Il répond à une recherche du salut, qui va de pair avec une réflexion élaborée philosophiquement sur les problèmes du temps et de l'âme »²⁰. Si nous voulons en rendre compte de façon figurée, nous allons promouvoir une nouvelle figure, qui intègre à la fois la logique désormais insuffisante du cercle et celle de la flèche du temps linéaire : c'est, nous semble-t-il, la spirale qui rendra le mieux compte de cette complexité. On comprend alors la formule énigmatique du médecin Alcméon de Croton, proche des Pythagoriciens, et cité par Aristote (*Problemata*, 916 a 33) : « Les hommes meurent parce qu'ils ne sont pas capables de joindre le commencement à la fin ».

Car avec Platon et la théorie de la *Mimésis*, de l'imitation, la conception du temps change du tout au tout. Il y a désormais une référence première, dont le monde est le miroir, il est à son image. Le temps platonicien est donc plus complexe, du fait de sa double situation dans l'éternité et dans la temporalité, la seconde « imitant » la première. On connaît la célèbre définition platonicienne du *Timée* (37 c - 38 a), qui fait du temps l'image mobile de

²⁰ J. P. Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », in J.P. Vernant et P. Vidal-Vaquet, *La Grèce ancienne. - 2 - L'Espace et le Temps*, Paris, Seuil, Points « Essais », 1991, p. 26.

l'immobile éternité, qu'il imite en se déroulant en cercle. Le Demiurge modèle l'univers les yeux fixés sur le monde transcendant des Idées, afin d'en donner la *mimésis*, l'imitation la plus parfaite possible. De ce fait, Platon définit deux formes de mémoire, *mnêmê* et *anamnésis*, qui s'opposent comme « mémoire dans la durée du temps » et « mémoire dans l'absolu des Idées », et donc comme le virtuel et l'actuel.

La Mémoire, *Mnémosyné*, va donc tenir une place essentielle dans le discours platonicien sur le temps, où les mythes de Mémoire sont intégrés à une théorie générale de la connaissance. Qui plus est, l'effort de remémoration coïncide directement avec la recherche de la Vérité : *A-léthéia*, étymologiquement capacité d'échapper à l'oubli : savoir, c'est se ressouvenir, être capable de sortir des brumes du temps présent pour faire retour au ciel originel, à la patrie de l'âme en exil ; c'est rejoindre le monde des Idées avec lequel *Mnémosyné* établit la communication et la relation.

Le travail sur la mémoire va donc prendre, pour les Pythagoriciens et pour les Platoniciens, une dimension opérative : il est anamnèse, *anamnésis* : l'âme puise sa dimension et pour ainsi dire sa nourriture d'immortalité dans la mémoire. On connaît l'intéressante précision des *Vers Dorés* pythagoriciens sur l'examen de conscience : il faut, avant de s'endormir, se remémorer trois fois toutes les actions accomplies dans la journée. Cet examen quotidien permet de rassembler ce qui est épars ; d'abord dans le quotidien de la journée écoulée, mais, au-delà, il se prolongera dans l'effort de ressouvenir d'une vie de la psyché qui ne se limite pas à son existence actuelle, et plonge dans la mémoire de ses existences antérieures. Dans son commentaire des *Vers Dorés*, Hiéroclès souligne que cette anamnèse des événements de la vie quotidienne constitue un premier palier d'entraînement pour accéder à la remise en mémoire de nos vies antérieures.

La conception platonicienne de la remémoration est donc directement liée à une ascèse, *askésis*. Elle s'oppose au relâchement, *améléia*, à la paresse, *argia*, à la mollesse, *malachia*, au plaisir, *hédoné*. Jean-Pierre Vernant a une théorie fort intéressante²¹ où il

²¹ J. P. Vernant, « Le fleuve Amélès et la *mélété thanatou* », in J.P. Vernant et P. Vidal-Vaquet, *La Grèce ancienne. - 2 - L'Espace et le Temps*, Paris, Seuil, Points « Essais », 1991, p.172.

souligne que ce thème de la vraie richesse puisée dans la mémoire était déjà chez Empédocle, qui précise : « Bienheureux celui qui a acquis la richesse des *prapides* divines » (*Purifications*, fragm. 132, éd. Battistini, Paris, Gallimard, 1968.). Le problème se pose de ce que signifie *prapides*. À l'origine, c'est le diaphragme. On aurait donc là, selon Vernant, le souvenir d'une discipline de type yogique, appuyée sur une technique de contrôle du souffle respiratoire, à la manière des pratiques de l'hésychasme monastique, et de l'omphalopsychisme. À partir de cet arrêt de la respiration, l'âme peut se concentrer pour se libérer du corps, et voyager dans l'au-delà ; la légende des mages leur attribue des pouvoirs de cette sorte. Dans les confréries mystiques pythagoriciennes, cette discipline d'extase, proche des pratiques chamaniques, se serait transformée en un exercice spirituel, associant effort de remémoration, purification de l'âme, et évasion du flux temporel par accès à un mode d'être stable, dont se souviendra l'*ataraxia* des Stoïciens et des Épicuriens. Comme le souligne encore Vernant, c'est un exercice de cette sorte que Platon évoque dans le *Phédon* (67 e, 81 a), quand, avant d'exposer sa théorie de l'anamnèse, il définit la philosophie, conformément à ce qu'il appelle une très ancienne tradition, comme une *mélété thanatou*, une discipline de mort, dont il précise qu'elle est indissociablement *mélété mnémés*, exercice de remémoration, consistant à purifier l'âme en la concentrant, pour qu'ainsi rassemblée sur elle-même et isolée du « bruit » du monde ambiant et de son divertissement, elle puisse se délier et s'évader du corps.

Le grand péché platonicien, c'est donc l'oubli de l'Être (qu'il faut bien distinguer de l'oubli du « petit moi » plongé dans le minuscule et le « bruit » du quotidien, souhaitable celui-ci, et objet des exercices spirituels), associé à un manque de foi, *Pistis*, et à un manque d'amour, *Eros*. Ils constituent à eux trois les trois grands péchés ontologiques, dont on remarquera que l'un est directement lié au temps.

La théorie platonicienne de l'anamnèse est donc bien volonté de sortir du temps²² ; mais cette volonté n'est pas arrachage comme dans le gnosticisme. Elle est liée à une structure du vivant

²² Cf. *Phédon*, 72 e, 75 b, 76 a.

et du cosmos fondée sur la relation, sur la non-exclusion ; une structure ternaire et non pas binaire. C'est pour cela que les épiques de Platon ont pu discuter pour savoir s'il était dualiste ou moniste. En fait, c'est une question de point de vue. Le discours platonicien est trop riche pour être enfermé dans une seule exégèse réductrice ; alors, selon les époques, on l'a tiré à soi, en fonction du contexte, des circonstances historiques et culturelles. Ainsi, Platon est dualiste au II^e s., moniste au III^e s.²³. Mais la réalité complexe de sa pensée a besoin à la fois d'un schéma dualiste et d'un schéma moniste pour être saisie dans sa totalité²⁴ ; nous avons donc affaire à un problème de la représentation, et d'« invention de la réalité », pour reprendre une belle formule qui est le titre d'un ouvrage de synthèse sur la systémique²⁵. Les hésitations de Platon lui-même à ce sujet, dans le *Sophiste*, restent un paradigme : il y affirme que nous devons **à la fois** reconnaître la réalité de l'être immobile et du devenir. C'est ce défi de l'Étranger, célèbre protagoniste du *Sophiste*, qui, depuis les Grecs, a mis en mouvement notre pensée et notre réflexion sur le temps : tension entre être et devenir, entre temps et éternité, seront au centre de la problématique de Kant, Descartes, Hegel, Heidegger, Einstein, et le physicien Ilya Prigogine, qui nous fit l'honneur et l'amitié de participer en 1991 à la *Tagung* d'*Eranos*, souligne²⁶ que la mécanique quantique constitue le dernier état de l'illustration de la thèse de l'Étranger de Platon : sans le devenir, l'être ne serait pas connaissable. L'irréversibilité est la condition même de la connaissance.

C'est ainsi que nous expliquerions le « retour » platonicien à la théorie pythagoricienne des Nombres. On sait la place centrale que tient le Nombre, *arithmos*, dans la doctrine du *Timée* sur le temps (cf. 37 d 6, 38 a 7, c 6, 39 c 7, d 4). Plus qu'un retour conservateur, c'est une rencontre logique. L'Antiquité a tendance à considérer que la réalité réside dans les Formes. C'est pour cela

²³ Cf. S. Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, P.U.F., 1947.

²⁴ Cf. J.-F. Mattéi, « Les figures du temps chez Platon », in *Les Figures du Temps*, L. Couloubaritsis et J.- J. Wunenburger dir., Strasbourg, Presses Universitaires, 1997, p. 29-47.

²⁵ *L'Invention de la Réalité* (P. Watzlawick dir.), Paris, Seuil, 1988.

²⁶ Cf. I. Prigogine et I. Stengers, *Entre le Temps et l'Éternité*, Paris, Fayard, 1988

qu'elle privilégie souvent l'espace par rapport au temps, et qu'elle a le culte de la géométrie. C'est pour cela aussi que, nous le verrons, le paradoxe de la flèche de Zénon nous parle du temps avec un raisonnement situé dans l'espace, et adapté à l'espace ; d'où ce qu'on peut appeler au moins un paradoxe, et peut-être un contresens : l'espace est sécable, divisible ; pas le temps ; la flèche de Zénon ne devrait pas arriver... mais elle arrive. Car le temps est une force, pas une forme. La théorie développée par Platon intègre la complexité des formes et des forces, elle échappe à une dimension réductrice, justement parce qu'elle pose en principe que les nombres nous révèlent le lien entre le monde des formes et celui des forces ; ils sont un pont entre le monde visible et le monde des Idées ; de même, la *mimésis* dans son ensemble, en tant que « représentation », sera un pont entre le « en nous » et le « hors de nous », entre la psyché et le monde des Idées, entre la conscience et l'univers. La théorie des Idées, et plus particulièrement l'anamnèse sont donc, d'abord, des éléments vitaux de communication et de relation, pour que l'homme ne soit pas enfermé dans sa propre citadelle vide : c'est toute une connivence, une circulation et une médiation qui s'établit entre le moi, le monde et l'esprit ; et, comme le souligne Rémi Brague, dans ces conditions, le temps lui-même se fait interface, par le canal de l'instant, qui est à la fois dans le mouvement et dans l'éternité. « Chaque planète a son temps. Mais d'un autre côté les temps particuliers produisent à eux tous le temps unique. Ce sont les temps (les trajectoires, réglées par le nombre, des corps célestes) de chaque cercle qui se servent des planètes comme d'instruments pour conférer au ciel unique sa réalité de ciel, image de l'*Aiôn* »²⁷. C'est justement parce que le mouvement du ciel est conforme au nombre qu'il est l'image du Vivant total : les nombres sont, pour Platon, la médiation entre le Modèle et le Ciel.

Dans cette *Weltanschauung*, l'exercice de mémoire apparaît de façon privilégiée comme médiation, mise en relation. C'est la réminiscence des incarnations du *daimon* qui jette un pont entre notre existence d'hommes et le reste de l'univers : et ce travail sur soi qui s'élargit en quelque sorte au monde, par passage du Moi au

²⁷ Cf. R. Brague, *Du Temps chez Platon et Aristote*, Paris, P.U.F., 1982, p. 62.

Soi, me semble bien coïncider avec ce que Jung a défini, sur le plan du travail analytique, comme le processus d'individuation²⁸.

Il semble que nous trouvons ici la plus intéressante justification eschatologique et métaphysique du rôle de la cité comme médiation entre l'individu et le sacré. Car le sage se construit en construisant le monde. Virgile s'en souviendra dans le mythe fondateur de l'*Énéide*. Les institutions que le héros fondateur (Thésée, Énée, Héraklès) met en place vont donc jouer ce rôle à la fois médiateur et transformateur ; par leur canal, l'homme grec et l'homme romain se construisent en même temps qu'ils font vivre leur cité et leur pays, parce qu'ils ont constamment ce souci de les relier au mythe d'origine. C'est tout le rôle des grands hommes dans l'histoire de Rome racontée par Tite-Live, et stylisée par Cicéron dans le *Songe de Scipion* : le côté fulgurant de leur trajectoire terrestre garanti à la fois la vie du corps terrestre de Rome, et leur immortalité personnelle : c'est en s'accomplissant dans le temps qu'ils réussissent à sortir du temps. Nous sommes loin du *sôma, séma*, « le corps est un tombeau », et des images d'une quête de l'immortalité qui serait liée à l'arrachage de l'âme à ce corps terrestre. La pensée grecque classique, et la pensée romaine qui lui succède, sont des pensées de conciliation et de médiation ; elles construisent en associant plutôt qu'en arrachant ; on le verra, c'est un courant plus tardif, ou tout au moins bien particulier, celui du gnosticisme, qui vivra cette situation dans l'exclusion. Quant à cette dimension d'exclusion — *soma, séma* — qu'on a voulu prêter au pythagorisme, à l'orphisme, et même à un certain platonisme, nous pensons qu'elle repose sur une confusion : les Pythagoriciens et les Platoniciens n'ont utilisé ces images que pour exprimer une partie de leur théorie (la dimension volontariste de

²⁸ Sur ce point, il nous semble que nous nous prendrions avec réserve l'interprétation de R. Brague, lorsqu'il écrit : « Cette lecture [sur le Nombre médiateur] rattache la théorie du temps à la cosmologie et l'arrache en revanche à toute trace de psychologie. Plus précisément, elle montre qu'il n'y a pas de place pour un élément psychologique indépendant. Tout ce qui est à placer du côté de l'âme dans la doctrine du temps relève de l'âme du monde. Le temps est le mouvement ordonné du ciel, qui manifeste la structure numérique de l'âme du monde. Ainsi conçue, l'âme produit le temps plutôt qu'elle n'en prend conscience. » (*op. cit.*, p. 71).

l'*askésis*), et non pas sa totalité, qui intégrait la *Pistis*, l'*Eros* et la dimension de relation entre les êtres, le cosmos et le Plérôme.

Le temps des philosophes

Le Romain de notre enquête n'a pas pu ne pas être marqué par les grands courants philosophiques post-platoniciens : Aristote, le stoïcisme, l'épicurisme. Ces courants sont eux-mêmes issus, encore une fois, d'une réaction. La cité de Socrate pouvait encore croire à la démocratie et à la force politique de la Grèce. Un demi-siècle plus tard, ç'en est fini. À force de se déchirer, les cités grecques épuisées vont tomber sous la coupe d'Alexandre et être colonisées. Chez les citoyens, ce sont l'écoeurement et la méfiance qui prévalent. On ne croit plus dans les valeurs morales et spirituelles collectives, sur lesquelles s'était fondée l'aventure grecque ; on va se réfugier dans des morales et des philosophies de l'individualisme, de la restriction, de la méfiance et de la frilosité : le stoïcisme, l'épicurisme. En même temps, la science se spécialise, se renforce, comme un sanctuaire. Mais elle se coupe du vivant. L'étude des figures du temps, et de ce nouveau temps des philosophes est révélatrice à ce sujet. Il se crée, à son tour, d'abord en réaction contre le temps platonicien, auquel il succède chronologiquement, sans l'effacer : tant il est vrai que, dans l'imaginaire gréco-romain, les strates du temps se superposent sans qu'un nouveau système du temps élimine l'autre, qui restera à l'état germinatif avant de renaître à nouveau (dans l'académisme, puis dans le néopythagorisme et dans le néoplatonisme, pour le système platonicien).

D'autre part, il retrouve des références antérieures au platonisme : en particulier, il voit dans la reproductibilité du mouvement cyclique le gage d'une étude scientifique. Les Stoïciens ne remettent pas en question les théories du temps cyclique. En cela, ils reprennent la tradition antérieure qui nie l'irréversibilité du temps. C'est ainsi que nous expliquons le succès qu'ont connu les *automates*, dans l'Antiquité gréco-romaine. Par leur conception même, les automates reproduisent un mouvement toujours identique ; en ceci, ils sont rassurants, car ils typifient le temps cyclique et eux aussi, à leur manière, ils nient l'irréversibilité du temps. Il est logique que, avec la théorie du temps qui était la sienne, l'imagi-

naire antique ait été fasciné par les automates, et qu'il ne se soit pas senti attiré par des formes de développement technique (machines, moteurs) à haute production d'énergie, non qu'il eût été incapable de les concevoir, mais parce qu'elles auraient remis en question son système du monde : une machine productrice d'énergie n'a sa place que dans un monde qui admet la production intensive, et donc le progrès possible d'une civilisation qui s'inscrit dans un temps linéaire. En même temps, ces *thaumata*, ces merveilles, réenchantaient à bon compte un monde d'où les dieux, selon la théorie épicurienne, étaient désormais absents.

Par là même, il y a, chez Aristote, mais aussi chez les Épicuriens et les Stoïciens, tout un travail de « découronnement » de la mémoire, en réaction contre le discours platonicien. Elle appartient désormais à la faculté sensible. Aristote reprend la distinction platonicienne entre *mnémê* et *anamnésis*. Mais il ne leur donne plus le même sens. La mémoire, *mnémê*, est devenue simple pouvoir de stockage et de conservation de ce qui est passé ; quant à la réminiscence, *anamnésis*, elle se caractérise par le fait qu'elle surgit sans rappel volontaire ; mais toutes deux sont liées au temps, et aux sens ; « la mémoire n'est plus qu'un *pathos* de l'âme qui, par son union avec le corps, est plongée dans le flux temporel »²⁹.

Ce travail de « découronnement » de la mémoire s'inscrit dans une logique plus générale de simplification, qui provient en grande partie de ce que ces « nouveaux philosophes » de la génération qui succède à Platon opèrent avec une logique à un seul opérateur : la négation ; et que, d'autre part, le temps est réintégré dans un processus général de réification : pour les Stoïciens, un phénomène ne se déroule pas dans le temps, mais déroule un temps ; de même, il ne se déroule pas dans l'espace, mais déroule un espace. Or l'espace, comme le temps, sont fonction des éléments. Comme l'écrit Lucrèce :

Le temps n'existe pas en lui-même, mais c'est des événements eux-mêmes (*rebus*) que découle le sentiment de ce qui est passé, présent et futur ; et personne, il faut le reconnaître, n'a le sentiment du temps en soi, considéré en dehors

²⁹ J.-P. Vernant, *op. cit.* p. 45-46.

du mouvement des choses et de leur paisible repos. (*De Rerum Natura*, I, 459-463)³⁰.

De façon générale, Stoïciens et Épicuriens ne distinguent pas le temps d'une vision globale du monde, d'une *Weltanschauung*. Cette vision, qui associe temps et espace, relève d'une explication mathématique. Cette explication s'inscrit dans le processus de dévalorisation que nous relevons *supra*. En faisant du temps une succession de points de durée, en le réifiant, les Stoïciens, de Zénon à Marc-Aurèle, le déprécient, et en font une sous-catégorie. Le meilleur exemple est le paradoxe de Zénon, et sa flèche qui n'atteint jamais son but ; mais si le paradoxe tient, c'est parce que le temps est réifié, traité comme de l'espace : lorsque la flèche a parcouru la moitié de l'espace qui la sépare de la cible, il lui reste toujours la moitié de l'espace restant à parcourir, cela à l'infini... et la flèche n'arrive jamais. Et pourtant, elle arrive. Nous touchons là à une particularité du savoir antique : sa tendance à gérer les phénomènes dans une discontinuité, une suite de points sécables et distincts. Cette approche scientifique convient mieux à la géométrie dans l'espace (où les Anciens ont excellé) qu'aux spéculations sur le temps, et assurément, la révolution des théories sur le temps commencera avec le fameux « *Natura non facit saltus* » de Leibniz, « La Nature ne fait pas de sauts » qui est l'affirmation d'un système relationnel en continuité³¹. Le choix d'une approche mathématique chez Aristote, chez les Stoïciens et les Épicuriens, a installé les théories sur le temps dans une perspective dont les avancées ultérieures de la science ont montré qu'elle n'était pas la plus performante. Les phantasmes d'angoisse générés par le temps ont conduit Stoïciens et Épicuriens à privilégier les nombres, comme mesures du temps et de l'espace, pour tenter de circonscrire et de baliser le champ de la conscience, et donc de le rendre plus rassurant. N'oublions pas que le mot

³⁰ « *Tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis consequitur sensus transactum quid sit in aevo, tum quae res instet, quid porro deinde sequatur ; nec per se quemquam tempus sentire fatendumst semotum ab rerum motu placidaque quiete.* »

³¹ À l'image — et sous l'influence — de l'aristotélisme et du stoïcisme, la première élaboration de la pensée musulmane ignore la durée continue, et n'envisage que des atomes de temps, des « instants » qui ne sont pas des états.

sanscrit *maya*, l'illusion, appartient à une racine qui signifie aussi « ce qui est mesurable ».

Dans le droit fil de cette théorie, on connaît la célèbre formule d'Aristote selon laquelle le temps est le nombre du mouvement (*Physique*, D, 14, 223 a 29). Chrysippe, lui, définit le temps comme intervalle du mouvement. Par cette conjointure même, il s'ensuit que le temps nous échappe perpétuellement. Et pourtant, nous en arrivons au paradoxe des Stoïciens sur le temps, résumé dans la formule de Sénèque, « Toutes choses nous sont étrangères, le temps seul est à nous. » (*Epistulae ad Lucilium*, I, 3)³² : comment prétendre que le temps seul nous appartient, alors qu'il nous échappe perpétuellement ? Pour le Stoïcien, ce qui dépend de nous, c'est notre action volontaire. Or le futur est incertain, le présent très bref ; seul le passé devrait nous appartenir (cf. *De Brevitate Vitae*, X, 6) ; mais il échappe à notre action. Le philosophe n'a donc à sa disposition, malgré son exigüité, que le champ du présent, le seul qui puisse lui appartenir (cf. Marc-Aurèle, *Pensées*, III, 10).

Les Stoïciens ont beaucoup réfléchi sur cette notion de *punctum*, d'instant, et, à partir de prémices mathématiques un peu courtes, ils lui ont donné une charge, une dimension morale beaucoup plus consistante. Elle repose sur la distinction entre le *but* d'une action, *skopos*, et sa *fin*, *télos*. Nous pouvons nous tromper sur le but ; mais la seule chose que le sage veut vraiment, la fin, l'attitude morale, il l'obtient toujours. Platon et Aristote compareraient le sage à l'archer qui vise et atteint son but (Platon, *Lois*, III, 693 c ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 24). Les Stoïciens transforment entièrement cette image. « Si pour eux aussi le sage ressemble à l'archer, c'est seulement en ceci qu'il vise, avec un art consommé, un but. Mais ce but, il peut l'atteindre ou le manquer, cela ne dépend pas de lui mais du destin. La fin de sa visée, fin toujours atteinte, n'est que dans cette visée même³³ [...] Le but ne sera jamais mieux atteint que par une flèche qui n'en eût jamais été séparée ou qui, ayant rejoint la fin, s'y repose et ne

³² « *Omnia... aliena sunt, tempus tantum nostrum est.* »

³³ Cette perspective nous semble assez voisine de la pratique du tir à l'arc dans le Bouddhisme Zen.

garde plus trace ni souvenir de son origine et de l'arc. Car alors seulement sera abolie la distance entre la fin en soi et ce qui vise cette fin. [...] La conduite du sage ne cesse de prendre modèle sur quelque fin transcendante. Pour poursuivre le *skopos*, il est certes besoin du temps, mais pour atteindre la seule fin véritable, seul est requis le présent. »³⁴. Et le sage, c'est celui qui, ayant pris conscience de cela, est délivré du temps. C'est ainsi que les Stoïciens distinguaient, en fonction précise de la relation au temps, trois statuts de la condition humaine : celui du sage, le délivré vivant ; à l'inverse, celui de l'ignorant, prisonnier du temps, qui vit exclusivement dans la durée et l'illusion ; et entre les deux, le statut du *proficiens*, celui qui s'est mis en route, qui travaille à sa perfection spirituelle, mais qui le fait en suivant encore les routes du temps.

La perception du temps chez les Épicuriens ne sera pas fondamentalement différente. Le monde des objets se forme par collision, choc des atomes, après le *clinamen*. Cette formation des objets n'est donc qu'un obstacle temporaire, un frein au retour au grand Repos d'avant la création et la dérive du *clinamen*. Le monde créé — un parmi d'autres — n'est qu'un avatar passager du grand flux qui tend vers le repos, l'équilibre. Le monde, et donc le temps, sont un obstacle, une stabilité différente, négative et fugace, qui retarde le Grand Repos, cette *ataraxia* que le sage essaiera justement de retrouver en lui-même. La seule loi est celle du Repos. C'est pourquoi, par des voies différentes, les Épicuriens arrivent à la même négation que les Stoïciens en ce qui concerne le temps de la durée : pour eux, il n'y a pas de temps, si ce n'est au niveau des objets, qui sont fugaces et sans intérêt. Pour les Épicuriens, l'expérience du bonheur se définit comme le passage d'un état de souffrance à un « déliage », un lâcher-prise. Le temps apparaît donc comme une sorte de noeud borroméen, de noeud gordien qui nous étouffe et nous angoisse, et qu'il nous appartient de délier³⁵. Dans cette perspective, le temps n'est donc que l'interruption du repos.

³⁴ V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, p. 146 ; p. 149.

³⁵ On retrouverait des conceptions assez voisines dans le bouddhisme tibétain. Cf. F. Varela dir., *Dormir, rêver, mourir. Explorer la conscience avec le Dalai Lama*, Paris, Nil, 1998.

En cela il est comme une blessure, une souffrance, associée au mouvement, qui est le grand mal dont les hommes sont frappés ; comme dans le Stoïcisme, nous retrouvons une interprétation moralisante à partir d'un postulat assez proche de la théorie aristotélicienne du temps, nombre du mouvement³⁶.

Mais la souffrance est toujours là. De plus, l'individu n'est pas vraiment pris en compte, avec son poids de chair et de sang, dans ces systèmes du monde trop mathématiques. Le temps des philosophes est trop abstrait pour prendre en charge tout un poids d'affectivité, le même qui était traité avec insouciance par Horace et Ovide, et auquel le phénomène culturel de la montée en puissance des sociétés de mystères va apporter une solution nouvelle. Lucrèce nous a montré l'homme dans un monde d'où les dieux étaient absents : mais l'image qui lui vient à l'esprit, pour le représenter, est celle d'un petit enfant abandonné, pleurant sur une plage déserte. Vision navrante, désolante, de la condition humaine, chez celui qui voulait délivrer l'homme de l'angoisse du temps et de la mort, mais dont l'imaginaire, par une sorte de retour de refoulé, est obsédé par le phantasme de la souffrance, de la mort et du temps qui passe ; tant il ne suffit pas de les nier pour les abolir.

Le temps des sociétés de mystères

En réaction contre le temps des comptables philosophes, le temps des sociétés de mystères réussit la performance de ramener

³⁶ Sénèque, lui, même si on le présente souvent comme un des chefs de file du stoïcisme, est trop grand philosophe pour se limiter à une école ; il a sans doute perçu les limites de la théorie stoïcienne sur le temps, et s'écartera sensiblement de la théorie stoïcienne orthodoxe dans le *De Brevitate Vitae* (15, 5), en la teintant de platonisme, et en intégrant la notion d'épaisseur du temps. À la représentation mathématique héritée d'Aristote qui « annule » le temps (au moins en théorie...), Sénèque oppose la considération de la continuité psychique qui sera reprise par Plotin et Saint Augustin : certes, le présent existe, mais il comprend dans le *punctum* de l'instant tout le passé et tout l'avenir. Sénèque en mesure les implications : dans cette perspective, la civilisation des hommes est néguentropie, victoire sur le temps : *Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade*, « Je puis discuter avec Socrate, douter avec Carnéade... » (*De Brevitate Vitae*, XIV, 2). Les Stoïciens ont toujours voulu vaincre le temps ; assurément, Sénèque apporte une réponse qui n'est pas dans l'orthodoxie, mais qui est singulièrement intéressante et ouverte sur les évolutions à venir. Nous y reviendrons.

l'individu sur le devant de la scène ; mais la perspective précédente est inversée : ce monde est important, certes, mais il n'est qu'une sorte de reflet inversé de l'autre monde, auquel il prépare. Ce qui est important, c'est notre âme individuelle, plus que notre corps. En conséquence, l'individu reprend le devant de la scène ; mais il a gagné en épaisseur, puisque son histoire personnelle a de l'importance, mais seulement par rapport à une eschatologie, et au monde de l'au-delà.

On remarquera que cette perspective doit beaucoup à la réflexion platonicienne. Par là même, les figures du temps retrouvent l'image de l'*homo viator*, du voyageur en route, qui se transforme en transformant le monde, à la manière aussi du *proficiens* des Stoïciens. Virgile l'a magnifiquement exprimé dans l'*Énéide*, ce poème épique et initiatique de la fondation de Rome.

Nous y repérons les deux temps platoniciens : le temps immobile de l'éternité et le temps mobile de la vie des hommes. Au centre même des douze livres de l'*Énéide*, au sixième livre, Virgile a placé l'intersection médiatrice qui, avec la Descente, fait passer Énée du temps linéaire des hommes et de l'errance du voyage au temps eschatologique de la Descente. Il est révélateur que le récit passe de l'horizontalité du voyage à la verticalité de la Descente, suivant une métaphore du tissage associant la trame mobile du temps humain et la chaîne axiale et verticale du temps des dieux.

Mais, dans la Descente, comme dans le voyage terrestre, Énée est actif. Il se modifie et se construit à mesure qu'il progresse, et en ceci, comme dans le discours platonicien, l'individu n'est pas écrasé par le fatalisme cosmique. Dans une belle image, Virgile a associé la progression géographique d'Énée aux Enfers à une remontée dans le temps de sa mémoire : à mesure qu'il progresse, il rencontre des personnages qui le renvoient à des épisodes de plus en plus lointains de sa propre vie : Palinure, son pilote, qui vient de mourir, puis Didon, morte à Carthage quelques semaines auparavant, et pour finir Déiphobe, son frère mort à Troie sept ans en arrière. Ainsi, à travers ces rencontres, c'est une véritable psychanalyse avant la lettre que Virgile fait accomplir à son héros : il remonte dans sa mémoire, et intègre les épisodes qui l'ont marqué, jusqu'à son enfance heureuse à Troie, et jusqu'à la catastrophe de l'incendie, tout cela pour « faire son deuil », pour que le travail de *catharsis* puisse s'accomplir et que l'oubli de ce « petit moi », ou

nation, celle des grands hommes — mais il en est une autre, plus modeste : la voie « humide » du *proficiens*, qui erre sur les routes du monde et de la vie, et qui, à force d'essayer, de se perdre et de se tromper — *error* en latin veut dire à la fois erreur et errance — finit par s'orienter au sens étymologique : aller vers l'Orient, vers le soleil levant et la lumière. L'insistance mise sur cette double vocation vient sans doute d'une particularité de la civilisation et de la culture romaines : comme l'a bien souligné G. Dumézil, les légendes romaines se construisent *dans l'histoire*, et donc dans le temps, à la différence des légendes indiennes, qui ont leur fondement dans la métaphysique. Les grands hommes de Rome ne sont pas des *dei*, des dieux, mais des *divi* : l'excellence de leur vie terrestre en fera des dieux après leur mort. Ce statut restera celui des empereurs³⁸.

Le discours messianique est donc fondamentalement ambivalent : message d'espoir et de résurrection dans une perspective proprement messianique, il peut à tout moment s'inverser et devenir marqué par la hantise de la lime du temps entropique qui ronge la vie ; il devient alors attente inquiétante de la fin dans une perspective millénariste. On le voit très bien dans la légende des origines de Rome : au moment même où Rome se crée, un présage — celui des douze vautours vus par Romulus — donne la date de sa mort. Dans une parfaite réversibilité, l'épisode fondateur est aussi chargé d'une mort potentielle. Mais quelle était l'unité de mesure du présage ? Les exégètes s'épuisèrent à la chercher : douze mois, ou 365

³⁸ Il est révélateur que, dans l'*Énéide*, Virgile fasse connaître à son héros, sur le mode de l'initiation, et de son vivant, les deux expériences que le simple mortel, fût-il un grand homme ne connaît que successivement, et pour une part après sa mort : voie sèche de la Descente, de l'illumination et des révélations qui lui sont faites ; mais pour la sous-tendre et la nourrir de chair, voie de l'expérience humaine du sang et des larmes. Virgile n'épargne à son héros ni la fatigue ni le chagrin ni le découragement, et il l'englué dans le temps qui passe pour mieux le préparer à en sortir. On le voit, le messianisme de Virgile a retenu la leçon platonicienne, et Énée nous apparaît, d'abord, comme un homme de relation — entre Troie et Rome, entre le vieux monde et le monde nouveau — et de médiation — entre les dieux et son peuple. C'est l'essence même de ce que représente un discours essentiel des sociétés de mystères : le discours sur la renaissance, exprimant le lien complexe qui, au-delà de la mort et de la naissance, définit la naissance comme une mort annoncée, et la mort comme une naissance possible, dans un discours plus globalisant de la complexité du vivant.

plutôt l'acceptation du passé, permette à Énée de continuer sur les routes de la fondation de Rome.

La nouveauté par rapport à la lecture platonicienne, c'est l'impatience eschatologique, la tension vers une fin apocalyptique du Temps, dont Virgile lui-même se fait l'écho dans la IV^e *Bucolique*. L'influence des sociétés de mystères tend à promouvoir l'idée que le temps des hommes va vers un terme, et que ce sera le début d'un mode d'être différent. Il est vrai que cette eschatologie est très complexe, car elle est très mêlée, entre des vieilles théories cycliques du retour de l'Age d'Or, et des millénarismes annonçant la fin du monde — ou au moins du monde actuel. Les prophéties des Sibylles y ont joué un grand rôle et, aux quatre coins de la Méditerranée, les différentes Sibylles ont contribué à propager ces courants apocalyptiques.

Cette eschatologie messianique repose souvent sur l'idée d'un retour, ou d'un réveil. On connaît la permanence, dans les mythes européens, de cette idée du retour du héros : retour du roi Marc, ou retour du roi Sébastien dans l'imaginaire portugais. Ce retour est à mettre en parallèle avec les légendes du réveil : réveil des sept Dormants d'Éphèse, dont la tradition sera reprise par le Coran, et aussi, dans l'*Énéide*, réveil du Latium, « endormi » comme la Belle au bois dormant, sous le règne du vieux roi Latinus, et attendant d'être réveillé par le jeune héros qui va y refonder la grandeur de Troie, et faire renaître en Occident la Ville sainte de l'Orient, Troie³⁷.

Nous touchons là aux deux polarités du discours messianique des sociétés de mystères. Par un aspect, il condamne ce monde, comme lieu de pourrissement, et âge de fer. Mais par un autre, il affirme que toute l'action humaine d'une vie n'a de valeur que si elle s'emploie à substituer au temps fugace un temps reconquis dans sa totalité. Or cette reconquête suit deux voies, comme le dit Cicéron dans le *Songe de Scipion* : pour paraphraser le discours alchimique, il y a une voie « sèche », fulgurante, celle de l'illumi-

³⁷ Le Coran enseigne d'ailleurs que le réveil des Sept Dormants d'Éphèse n'est pas encore la Résurrection, mais qu'elle est son annonce : le surgissement d'un temps eschatologique accélérant le processus de décomposition de ce monde terrestre en décomposition.

contretype du mythe du temps qui passe et de sa dégradation ; lui est toujours jeune, elles sont toujours vieilles.³⁹

³⁹ C'est en fonction de cette conviction selon laquelle le dieu est en l'homme, et se donne à voir à travers la métamorphose terrestre, que le temps de l'initié est, comme le temps platonicien, temps en miroir. Mais le salut de l'initié est évoqué de façon plus précise, plus personnalisée que dans les mythes Platoniciens. Nous en avons une belle métaphore dans un vestige que nous a laissé la peinture romaine : la mégalographie pompéienne de la Villa des Mystères, dont les interprétations les plus récentes privilégient à nouveau l'hypothèse de la représentation d'une initiation dionysiaque. Cf. G. Sauron, « Nature et signification de la mégalographie dionysiaque de Pompéi », *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, Klincksieck, 1984, janvier-mars, p. 151-176. Dans un coin du tableau, l'initié mire son image dans une coupe, une *lékane* pleine de liquide. Or un autre personnage tient derrière lui un masque de Dionysos, de façon à ce que l'image elle aussi se reflète dans le liquide de la coupe, et vienne se superposer à celle de l'initié. On voit la lecture initiatique : l'initié *est à la fois lui-même et le dieu*, le temps de sa vie et le temps mythique du récit fondateur coïncident et s'enrichissent mutuellement : le dieu fait vivre le myste, le myste fait vivre le dieu ; temps sacré et temps profane se « tissent » dans la complexité qui les entrecroise dans l'expérience de l'initiation au mystère de Dionysos.

On peut relever une dernière caractéristique de ce temps messianique : ce n'est ni un temps cyclique (symbolisé par un cercle) ni un temps linéaire (symbolisé par un vecteur orienté, la flèche du temps), mais un temps *en spirale*, un temps évolutif, pris entre un début et une fin, entre un Commencement, une Création et d'autre part une Apocalypse, une fin des Temps, qui est en même temps un retour à l'état originel, mais, comme nous l'avons dit, après une modification irréversible liée au voyage de l'âme dans le monde et la matière, et à l'expérience modificatrice qu'elle a connu dans l'action, l'amour et la souffrance. Il est intéressant de constater que les Grecs n'ont pas, dans leur système polythéiste — si l'on ne prend pas en compte les dérivations philosophiques et mystiques de l'orphisme, avec Phanès, et du platonisme —, de dieu des Commencements, alors que les Romains en ont un : c'est Janus, dieu sans équivalent grec, qui est à la fois le dieu des commencements et le dieu des passages — de la porte, *janua*. Par opposition à Jupiter, dieu des *summa*, qui gère le monde créé, Janus est le dieu des *prima*, des commencements. C'est pourquoi on le retrouve au début de l'année, en janvier, *Januarius*, le mois de Janus, ou plutôt, puisque l'année « vivante » des Romains n'était que de dix mois, et commençait en mars, au début de ces deux mois intermédiaires de purification — janvier, février — qui précèdent, préparent et « ouvrent » l'année vivante. Ainsi, les deux rois de l'Age d'Or, Janus et Saturne, président aux deux bouts du calendrier romain : Saturne ferme la « vieille » année, avec les Saturnales, et leur affirmation de vitalité, et Janus « ouvre » l'année nouvelle. Son temple est connu par ses portes, ouvertes en temps de guerre, fermées en temps de paix ; et, de façon générale, il préside à toutes les initiations, qui sont par excellence des passages. Tout naturellement, il sera le gardien des deux portes solsticiales, liées à la transmigration des âmes, et Janus se trouve ainsi réguler le passage du monde des morts ou monde de l'incarnation, et vice-versa, à travers la porte de la génération et de la descente (le Cancer et le solstice d'été) et la « porte des dieux » et de la remontée des âmes

ans, ou le double de 365 ans : autant de moments d'angoisse où l'on crut la fin de Rome arrivée, ce qui engendra des troubles, voire des crises politiques dont l'histoire nous a rendu compte, comme l'émigration de la plèbe à Véies... jusqu'à ce que survienne la chute de l'Empire romain, au bout de douze siècles.

Nous avons une très belle métaphore du discours messianique sur la renaissance dans une figure fort répandue dans la thématique apocalyptique, et dont Virgile s'est fait l'écho dans la IV^e *Bucolique* : celle du *puer aeternus*, de l'enfant éternel, qui associe de façon significative plusieurs visages du temps. Ce *puer aeternus* dont parle aussi Horace, « *vultu mutabilis albus et ater* », « au visage changeant à la fois blanc et noir » (*Épîtres*, II, 2, 189), porte en lui la complexité qui unit la jeunesse et la vieillesse, le début et la fin, et de façon générale, tous les contraires dont il dépasse l'opposition, car il n'est pas dans le même temps : il est dans le temps de l'éternité, et par là même il échappe aux variations du temps des hommes ; il est à la fois jeune et vieux, il déchire le voile du temps, et c'est en ceci que sa venue au monde est promesse d'un changement eschatologique, d'une apocalypse. Virgile reprend ce thème du *puer aeternus*, dans l'*Énéide*, mais il est à la fois moins audacieux et plus explicite que dans la IV^e *Bucolique* : lorsqu'Énée quitte Troie en flammes, pour aller vers son destin à conquérir, à la fin du II^e livre, il tient son fils Ascagne par la main, et il porte son père Anchise sur ses épaules : belle image de la totalité des trois âges de la vie, l'enfance, la maturité et la vieillesse, soudées dans une relation physique, charnelle, qui exprime métaphoriquement que la totalité de l'humain est au delà des figures particulières des âges de la vie. Cette image du *puer aeternus* est d'ailleurs un thème récurrent que l'on trouvait déjà bien installé, avec des variantes, dans la mythologie grecque : les Grées, ces trois sœurs gardiennes du chemin conduisant aux Gorgones, n'ont à elles trois qu'un œil et une dent, qu'elles se prêtent à tour de rôle, et elles semblent fort bien s'en accommoder, jusqu'à ce que Persée réussisse à dérober leur œil, et puisse ainsi tuer Méduse. Or les Grées sont présentées comme de vieilles jeunes filles, en quelque sorte des formes dégradées du *puer aeternus* : telles Merlin, l'Enfant-Vieillard, elles n'ont jamais été jeunes, mais sont nées vieilles. Comme le *puer aeternus*, mais sous une forme répugnante et non plus charmante, elles sont le

Pour continuer notre enquête, il nous faut maintenant faire intervenir notre deuxième témoin : notre femme ou notre homme du Bas-Empire. Car son imaginaire personnel du temps, tout en étant imprégné de tout le substrat du paganisme, prend en compte de nouvelles données : en particulier, trois aventures culturelles qui marquent la période historique du I^o au IV^o s. ap. J.C. : le Christianisme, le Néoplatonisme (dont nous parlerons moins, car il se situe dans une forme de continuité par rapport au Platonisme, même s'il sait aussi s'en démarquer⁴⁰) et la Gnose. Notre témoin aura ses propres choix, mais il sera informé, marqué, par ces trois courants.

Le temps des Chrétiens

Notre Romain — ou Romaine — type peut très bien, au III^o ou au IV^o s. ap. J.C., avoir fait partie des convertis au christianisme.

(le Capricorne et le solstice d'hiver). Janus est donc bien le Maître du Temps, puisqu'il commande la *janua caeli* et la *janua inferni*, ce qui en fait aussi, sur le plan eschatologique, le « Maître des Voies » (et nous rappellerons ici le rapprochement entre son nom et la racine **ya*, « aller », d'où dérive le mot sanskrit *yâna*, la voie). Il apparaît donc que la représentation traditionnelle de Janus *bifrons* est plus complexe qu'une simple projection dans le temps, comme on l'interprète généralement : il voit le passé et l'avenir. En fait, son statut de dieu des commencements fait qu'il *est* le passé, le présent et l'avenir, trois en un, tous contenus dans le Commencement, par delà la perspective réductrice d'une chronologie et d'une mise en perspective linéaire. Il y a donc, symboliquement, un visage triple de Janus : il symbolise le Temps primordial (comme Zervan et Aïôn) et aussi les deux modalités complémentaires (« descente » et « montée », « ouverture » et « fermeture », « dissolution » et élaboration) en fonction desquelles ce temps est vécu par l'homme. En ceci, comme Shiva, Janus est le « Maître du triple temps ». C'est certainement pour cela que des exégètes de l'ésotérisme romain, comme Macrobe dans ses *Saturnales*, se sont particulièrement intéressés à la figure de Janus : c'est dans ce sens que Macrobe rapporte que l'augure Messala désignait Janus comme « celui qui crée toutes choses, et en même temps les gouverne. » (cf. *Saturnales*, 1, 9, 11-14) ; ainsi, malgré son caractère archaïque, et dans son originalité et sa complexité mêmes, Janus pouvait faire assez bon ménage avec les courants eschatologiques et millénaristes qui se manifestent à Rome à partir du II^o siècle av. J.-C., et Virgile, l'homme de la IV^o *Bucolique*, ne manque pas de faire raconter la légende de Janus par le roi Évandre, au moment où Énée parvient sur le site de Rome (*Énéide*, VIII, 358 sq.) : qui mieux que le dieu des Commencements pouvait présider cet épisode fondateur ?

⁴⁰ Cf. S. Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, P.U.F., 1947 ; M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, Paris, 1966 ; P. Hadot, *Plotin, ou la Simplicité du regard*, Paris, 1963 ; J. Moreau, *Plotin, ou la Gloire de la philosophie antique*, Paris, 1970.

Son imaginaire du temps s'est alors enrichi de toute une ouverture nouvelle. Car avec la conception chrétienne du temps, et son sou-bassement issu du judaïsme, nous assistons à un nouveau et radical renversement. Pour le christianisme, le déroulement du temps n'est ni un cercle ni une spirale, mais une ligne droite, avec deux extrémités bien définies, la Genèse et l'Apocalypse, et au cours de laquelle s'organise le devenir du genre humain, tout en s'écoulant dans une direction irréversible⁴¹. Ainsi le temps des Chrétiens progresse à la fois vers un terme et un but, et il est le lieu d'un progrès continu, en même temps qu'il a un *sens*, dans la double acception du mot : une orientation et une signification. Cette conception linéaire du temps est, on le remarquera ; bien plus optimiste que la conception cyclique — dont on a vu qu'elle générerait une angoisse et un refoulement, ou au moins une lassitude. Ici, tout est beaucoup plus stimulant : le parcours est unique, il est le lieu de l'exercice d'une volonté et d'une liberté dont dépend le sort *post mortem* de l'individu ; et cela dans un monde fini, limité, plongé dans le temps, et tendue vers la venue, à la fin des temps, d'une Apocalypse et de la Parousie d'un Christ glorieux, comme période de réconciliation et d'accomplissement : on peut bien dire, avec les premiers Chrétiens, que grâce au Christ, « le cercle est brisé ».

Si la conception chrétienne du temps se démarque du temps cyclique, elle est tout aussi différente du temps platonicien. Dans ce mouvement linéaire, le passé annonce et prépare l'avenir ; quant à l'avenir, il vérifie, accomplit et justifie le passé. Les événements antérieurs sont l'annonce et comme l'ombre des événements postérieurs, ce qui est bien éloigné de la pensée platonicienne, où le modèle archétypal est sans rapport temporel à la création, et à son œuvre de *mimesis*, dont il transcende l'image ; et très différent aussi de la pensée grecque cyclique, dont nous avons dit qu'une de ses caractéristiques était de ne pas avoir de calage initial. Dans le christianisme, le repère central, c'est l'avènement de Jésus. Cet événement partage l'histoire en deux périodes reliées par lui : avant, le temps de la Création et de la Chute ; après, le temps de la Rédemption et de la Parousie, tendu vers la Fin des temps et l'Apocalypse.

⁴¹ Cf. H. Ch. Puech, « La Gnose et le Temps », in *Mensch und Zeit, Eranos Jahrbuch* 51, Rhein-Verlag, Zürich, 1952, p. 62.

De façon générale, le christianisme privilégie le temps des hommes, là où les systèmes gréco-romains du temps le subordonnaient à un temps absolu, dont il n'était que le reflet. L'optimisme dont nous parlions se retrouve dans un autre choix : la condition humaine devient l'objet privilégié — voire exclusif — de la Providence : l'histoire est désormais faite pour l'homme et son progrès ; elle est téléologique et anthropocentrique, et l'humanisme de la Renaissance véhiculera cette conception anthropocentrée d'un homme placé au centre de la Création ; sur cette base, il n'est pas étonnant que le prométhéisme de la révolution industrielle n'ait pas été choqué de concevoir le progrès comme une contrainte de la Nature, plutôt que comme une collaboration avec elle ; et notre vingtième siècle qui s'achève n'en est même pas encore revenu⁴².

Le temps des Gnostiques

Mais notre témoin n'était peut-être pas un chrétien orthodoxe. S'il n'était pas non plus un fidèle du paganisme, il pouvait avoir cédé à la séduction d'une de ces innombrables sectes gnostiques, hautes en couleurs, qui jouèrent un rôle important dans la socioculture de l'Antiquité tardive. Si c'est le cas, notre femme — ou notre homme — était une sorte de révolté et de marginal. Car, dans un ultime retournement — le dernier de ces *corsi* et *ricorsi* que nous avons suivis à travers les figures du temps gréco-romain —,

⁴² Il est un passage de l'*Évangile de Jean* fort intéressant à ce sujet : lorsque Jean dit (III, 7) : « Il vous faut naître d'en haut. » Mais les choses sont là aussi plus complexes : en grec, le mot utilisé, *anōthen*, veut dire aussi bien « d'en haut » que « dès le commencement » : il nous renvoie à la structure fondamentale du temps chrétien : un déroulement dans le temps à partir d'un commencement, dans un schéma à proprement parler sacrificiel : une chute depuis l'origine jusqu'au moment du sacrifice, qui inverse cette chute en remontée. Voici encore un exemple où symbolique temporelle et symbolique spatiale se superposent dans une vision plus essentielle de la réalité : un phénomène spatial peut être mieux appréhendé s'il est décrit en termes qui font appel à l'espace. Si l'on songe enfin que *anōthen* veut également dire « à nouveau », la richesse du discours johannique, qui signifie aussi : « Il vous faut naître à nouveau » se prolonge cette fois dans l'herméneutique réincarnationniste d'Origène, et notre texte se charge d'une intéressante ambiguïté et d'une polysémie qui se prêtent aussi bien à la conception chrétienne du sacrifice qu'à une interprétation à résonances plus nettement platoniciennes, relayée par les discours apocalyptiques des sociétés de mystères. Et nous ajouterons que loin de s'exclure, ces exégèses s'ajoutent les unes aux autres, dans ce que la psychanalyse appellerait un discours de surdétermination.

le gnosticisme va se démarquer du christianisme, et aller même plus loin que le platonisme, qui voyait dans le temps linéaire et historique un reflet de l'éternité. Les Gnostiques diront carrément qu'il en est la contrefaçon et la falsification. Ils vont radicaliser la relation des hommes au temps de leur vie en se situant délibérément *contre* ce temps.

Il ne faut pas sous-estimer la gnose antique. On l'a longtemps présentée comme une hérésie du christianisme. On s'accorde maintenant à considérer le gnosticisme comme un phénomène général de l'histoire des religions, à la fois antérieur au christianisme, et bien plus vaste que lui : c'est un courant spécifique, qui a eu des formes historiques diverses, s'étendant au manichéisme et à des gnosticismes purement païens : hermétisme, théosophie des Oracles chaldéens, littérature sibylline et apocalyptique, gnosés juives, et plus tard, Kabbale, gnosés musulmanes et alchimie.

Là encore, la conception du temps est un bon critère d'analyse pour entrer dans la spécificité du gnosticisme. Elle nous permet de définir, d'abord, le gnostique, comme un révolté. Comme l'a bien repéré H. Ch. Puech⁴³, il se définit *contre* la conception chrétienne, et *contre* la conception hellénique du temps. Plus encore : il bouleverse ces positions, et les subvertit. Pour lui, le monde des hommes, loin de tendre vers Dieu, est opposé à lui. Dieu n'a aucune relation à ce monde. Il ne l'a pas produit, il ne le gouverne pas. En ceci, il est assez comparable au *deus otiosus* d'Epicure : il est aussi étranger au monde qu'à son histoire. Pour le gnostique, il n'y a donc rien à accomplir dans ce monde ; il faut seulement s'en évauder, s'en délivrer. Il n'y a pas de Fin des Temps à attendre, comme dans le Christianisme, pas de résurrection générale. En ceci, les Gnostiques s'opposent à la fois au christianisme, et à la politique grecque d'écologie, de collaboration entre l'homme et la Nature. On a vu que le christianisme tendait à arracher le progrès humain à la Nature. Avec les Gnostiques, c'est l'homme lui-même qui s'arrache radicalement à un monde où il se sent prisonnier du Démiurge, ce « petit dieu » mauvais qui a créé le monde des hommes. L'action providentielle de Dieu ne peut donc en aucun cas tendre à maintenir les lois du cosmos ; bien au contraire, elle

⁴³ *Op. cit.*, p. 58.

interviendra pour rompre ces lois. Donc, entre l'intemporel et le temporel, pour reprendre une expression d'Henri-Charles Puech, « il n'y a aucun passage par dégradation continue ». On mesure là encore l'irréductibilité entre gnose et christianisme : au temps efficace et providentiel du christianisme est substitué un temps brisé par la brusque irruption du Démiurge, un temps sans valeur d'où le vrai dieu est absent. À l'inverse du temps platonicien, le temps cosmique n'est pas l'image, même lointaine, de l'éternité. Il n'en est que la caricature⁴⁴.

Donc, l'accomplissement du salut est, pour le Gnostique, fondamentalement *intemporel*. Il s'opère dans le temps, mais l'acte qui le fonde est une rupture ontologique et une illumination, une forme de *satori*, qui arrive sans préparation dans le temps, et véritablement hors du temps, en court-circuitant tous les actes et événements qui l'ont précédée, peut-être préparée, mais qui ne sauraient en aucun cas s'assimiler à elle. Lors de cette brusque révélation, on ne fait que découvrir qu'on a toujours été immortel, et on accède donc, instantanément, et de façon irréversible, à une forme de révélation qui marque l'adepte de façon indélébile : car il ne peut revenir en arrière, après cet affranchissement.

Ainsi, comme nous le disions, la révolution gnostique est à la fois réelle et toute intérieure. Dans le cadre de la négation gnos-

⁴⁴ A priori, on serait pourtant fondé à faire certains rapprochements entre la cosmogonie platonicienne et celle des Gnostiques, voire à supposer une influence de la première sur la seconde. Dans le *Timée*, Platon représente le Démiurge modelant l'univers, les yeux fixés sur le monde des Idées, afin d'en donner la *mimesis*, l'image la plus parfaite possible. De même, chez le gnostique Valentin, le Démiurge imite le Plérôme. Dans les deux cas, au terme de cette genèse, le temps cosmique est créé. Mais il subsiste une différence radicale : le Démiurge platonicien connaît exactement le Modèle originel ; il a une sorte de connaturalité avec le monde des archétypes ; alors que le Démiurge de Valentin n'a qu'une idée très imparfaite du Modèle. Il est séparé du Plérôme par un écart, une coupure profonde. Donc, comme le souligne H. Ch. Puech, là encore, entre l'intemporel et le temporel, il n'y a plus, comme chez Platon, continuité, mais *décalage*. Le temps gnostique est un *pseudos*, un mensonge, une illusion, une imposture et une caricature. Il est perçu comme étrangeté, asservissement au mal. Il est le lieu de l'esclavage, de l'exil, de l'oubli, de l'ignorance et du sommeil. De surcroît, il est souillure, puisque notre vrai moi est enchaîné à la matière, la chair, substances qui lui sont étrangères.

tique du temps, il n'y a pas de Fin des Temps à attendre, pas de résurrection générale. Tout se passe en soi-même. Et dans ce contexte, la résurrection est déjà arrivée. Le gnostique anticipe l'Apocalypse finale, en la réalisant d'avance en lui et pour lui, comme Révélation de son être authentique, et reconquête de sa royauté spirituelle originelle. En ceci, le gnosticisme ouvre la voie au soufisme, suivant la phrase néoplatonicienne célèbre, « Mourons avant de mourir, pour ne pas mourir » ; il annonce aussi le *consolamentum* cathare, comme figure préalable du retour des âmes à leur patrie d'origine ; et l'alchimie opérative cherchera elle aussi à reconstituer la substance lumineuse éparse dans le vivant.

Ce sentiment de libération hors des chaînes du temps banal avait d'ailleurs une réelle répercussion sur les comportements des Gnostiques, souvent réputés pour leurs excentricités ou leur attitude choquante : affranchis de la tyrannie du temps, et un peu à la manière des philosophes cyniques et de certains soufis, ils commettaient des excès, créaient des scandales, dont ils souhaitaient peut-être — quoique le prosélytisme ne semble pas avoir été leur fort — que l'outrance même puisse apparaître aux hommes ordinaires comme un témoignage des limites où l'on pouvait conduire l'expérience spirituelle, et une incitation à poursuivre dans cette voie. De plus, le gnostique est « un abîme de liberté » qui ne redoute aucun excès, et pratique aussi bien l'ascétisme que le libertinage : le temps ne mord plus sur lui, il peut tout absorber sans en être souillé⁴⁵.

⁴⁵ On remarquera, à travers ce radicalisme expéditif qui peut nous choquer, que la gnose retrouve, sous une forme plus radicale, la distinction stoïcienne entre le sage, le *proficiens* et l'homme ordinaire. Pour les Gnostiques, les hommes se retrouvent en trois groupes : les Gnostiques, ou pneumatiques, seuls détenteurs de l'esprit ; les psychiques, représentés par les Chrétiens « ordinaires », simples croyants, pourvus d'une âme, mais non de l'esprit ; enfin, les hyliques, asservis au corps et à la matière. Seuls les psychiques ont besoin d'une éducation, d'un progrès inscrit dans le temps. Les hyliques, eux, de toute façon, sont damnés... C'est peut-être là qu'on repère la limite du gnosticisme : cette foi exclusive dans un salut par la connaissance, la gnose, *gnosis*, qui est certes aussi *épignosis*, reconnaissance, mais qui ne laisse pas de place à l'amour ni à la compassion. Et ce choix, il est, à leur manière, fanatique, total, sans concession. Plotin, puis le monachisme chrétien médiéval, seront plus éclectiques et sans doute plus complets. De façon générale, ce sont des doctrines qui, à la suite du platonisme, sont fondées sur la solidarité et la relation. La Gnose, qui est un discours de solitaires, fera le contraire : cette solidarité sera brisée, et avec elle la continuité organique du temps.

**LE REPÉRAGE DE DEUX CONSTANTES DE L'IMAGINAIRE
GRÉCO-ROMAIN DU TEMPS : LE TEMPS HORS DU TEMPS
(LE *KAIROS*, LE *PUNCTUM*) ET LE TEMPS DE L'ATTENTE,
DE LA RÉCEPTIVITÉ (*L'OTIUM*)**

Au terme de cette étude, qui a souvent été diachronique, il nous semble pouvoir repérer deux modes de relation au temps qui fondent l'originalité de la culture gréco-romaine, et qui lui sont spécifiques :

- l'importance attachée à l'instant, le *punctum* (anticipé, dans une certaine mesure, par la notion de *kairos*), comme sorties du temps linéaire, et ouvertures sur un temps hors du temps.

- l'importance d'un espace-temps périphérique, qui prépare cet instant du *kairos* : le temps de l'attente, qui correspond à cette notion d'*otium* dont nous avons déjà parlé pour dire qu'elle était intraduisible en français.

Revenons d'abord quelques instants sur les caractéristiques essentielles du *punctum*. Déjà, en Grèce, l'accent a été mis sur une des particularités du *kairos* : il est réversible ; c'est un instant qui ne se limite pas à la minuscule portion qu'il occupe sur un vecteur du temps linéaire, mais c'est une sorte de trou noir, qui s'élargit instantanément aux dimensions des autres mondes sur lesquels il s'ouvre.

Ainsi, le *punctum* est indissociable du temps prophétique, dont il est un des fondements essentiels. Une des particularités de ce temps, nous le relevons, est d'être réversible, et de marquer ainsi l'ambiguïté du *punctum* repéré et énoncé par l'oracle. À Rome, la *Fortuna Primigenia* de Préneste, qui est à la fois une très ancienne divinité et un des plus grands oracles de la romanité, est dite à la fois « la première née », mais aussi « la première à donner la vie » : c'est l'ambiguïté de son épiclèse *primigenia*, dont la traduction a ces deux sens. Cette ambiguïté annonce celle des oracles délivrés, les *sortes*, baguettes taillées dans du chêne, étaient sortis mystérieusement d'un rocher, dans une grotte ; ils en avaient été tirés par un noble de Préneste, Numerius Suffustius, qui en avait reçu l'ordre en songe. Dans le cadre du fonctionnement institutionnel du temple et de l'oracle qui s'étaient ensuivis, les *sortes* étaient tirés par de jeunes enfants, selon une technique qui n'est pas sans nous rappeler celle du *Yi-King*. En effet, lorsque parle l'oracle, ou

lorsque s'opère le miracle, lorsque s'accomplit la prophétie, nous sommes dans un temps qui s'apparente à cette notion que C. G. Jung a fort heureusement définie à travers la notion de synchronicité⁴⁶. Aristote remarque déjà opportunément ce phénomène d'arrêt ou d'abolition du temps, à propos de l'oracle de Sardes (*Physique*, V, 218 b 24-26) : les consultants dorment à côté des tombes des héros, et il leur semble qu'entre le moment où ils s'allongent pour l'incubation⁴⁷ et celui où ils se réveillent, il n'y a pas eu de temps. Ainsi, on peut dire que, dans la logique prophétique, qui n'a rien d'aristotélicien, l'espace n'a pas trois dimensions, mais quatre, la quatrième étant le temps. Donc, l'avenir n'est pas du futur contenu virtuellement dans le présent en raison du principe de causalité ; il coexiste avec le présent, mais *ailleurs*, dans une quatrième dimension. La parole de l'oracle ne se situe pas seulement dans le temps des hommes qui l'écoutent. Elle va au-delà, dans le passé et dans l'avenir, et se situe dans une sorte de circularité relationnelle, dans un temps « total », un intemporel contenant tous les possibles, les virtuels de notre temporalité, ainsi que toute la mémoire du monde. C'est pour cela que la prophétie est si difficile à dater : elle est donnée dans une globalité et dans un souffle du grand large qui exclut nos repères et nos parapets habituels⁴⁸.

Les Stoïciens retrouveront cette importance de l'instant. Il tient, on l'a vu, une place centrale dans leur conception du temps. Pour eux, la perfection n'est pas solidaire du temps qui s'écoule. Mais elle n'est cependant pas hors du temps. En fait, elle se situe exactement *dans l'intersection* entre l'éternité et la durée, entre le

⁴⁶ Cf. M. L. Von Franz, *Nombre et Temps*, Paris, La Fontaine de Pierre, 1978.

⁴⁷ Sur l'incubation, cf. J. Thomas, « Der Traum. Wege der Erkenntnis im klassischen Altertum », in *Die Wahrheit der Träume*, Actes des Conférences d'*Eranos*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1997, p. 155-159.

⁴⁸ Un poète comme Virgile l'a si bien compris qu'il a choisi, pour mieux nous expliquer la prophétie, de la restituer en termes d'espace, et non en termes de temps : au VIII^e livre de l'*Énéide*, comme le dira plus tard le vieux Gurnemanz à Parsifal dans l'opéra de Wagner, « le temps se fait espace » ; les scènes de l'avenir de Rome gravées sur le Bouclier prophétique que Vénus donne à son fils Énée sont disposées en orbites concentriques : ainsi, aucune n'est privilégiée plus qu'une autre par rapport au centre du bouclier ; symboliquement, l'avenir de Rome est donné comme un tout, sans qu'il soit possible de le répartir dans la flèche du temps. Seul un grand poète pouvait ainsi jouer avec l'espace pour exprimer un problème temporel.

temps de l'*Aiôn* et le temps humain, à l'instant précis où l'initiative s'accorde parfaitement avec l'événement. L'infini de l'*Aiôn* se concentre alors dans cet instant qui se charge de l'épaisseur de l'éternité, mais sans pour autant cesser d'être un instant, de sorte que l'écoulement, la limitation qui lui sont propres sont aussi conservés. Alors, l'homme est un dieu. Sa seule différence avec le dieu, c'est que le dieu **vit** dans cette plénitude, alors qu'elle ne peut être donnée à l'homme que comme un **instant**, un éblouissement, une sorte de *satori*. Elle n'en a que plus de prix, d'autant qu'il faut la conquérir et la mériter⁴⁹. C'est, pour les Stoïciens, la définition du bonheur : l'instant soudain où l'homme est en accord avec le cosmos, où il éprouve un sentiment de plénitude, un *plenum* temporel tellement grand qu'il est irréversible, et qu'après cela, la vie n'a plus guère d'importance. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles, parvenu au faite du bonheur, le sage stoïcien pourra si facilement décider de son suicide. Nous ne sommes pas loin de certains aspects du radicalisme Zen : pour le méditant, le *nirvanâ* est *hic et nunc*, ici et maintenant. Selon le Bouddhisme Zen, nous vivons aujourd'hui même en *nirvanâ* : c'est notre choix de faire le « bond » qui nous libère et nous sort du temps des apparences pour nous faire accéder à la réalité suprême. Ce courage, cette lucidité et cette exigence, le Stoïcisme les a en commun avec le Bouddhisme Zen.

Avec Virgile, le *punctum* retrouve la dimension du temps de la prophétie, en même temps qu'il se charge de résonances platoniciennes, et d'une profondeur qui en fait l'intersection du profane et du sacré. Ces images qui expriment la sortie du temps valent également pour exprimer le passage de l'ignorance à l'illumination, de la « mort » à la « vie ». Elles sont souvent accompagnées par d'autres séries, qui soulignent la rupture des niveaux, à travers une situation inconcevable : deux soleils dans le ciel, ou le soleil arrêté au zénith, ou encore l'inversion ou l'arrêt du courant du fleuve, comme au VIII^e livre de l'*Énéide*, lorsqu'Énée et ses compagnons remontent le Tibre vers le futur site de Rome. Le symbole le plus usité pour exprimer cette rupture des niveaux est l'épisode du

⁴⁹ Sénèque allait jusqu'à dire qu'en ceci, l'homme était plus grand que le dieu, car le dieu est et l'homme devient. (cf. *Epistulae ad Lucilium*, 92, 30).

« passage difficile ». Ce dépassement de l'impossible marque la nécessité de transcender les contraires, d'abolir les polarités et les rythmes qui caractérisent la condition humaine, pour accéder à la réalité ultime et sortir du temps. C'est ce qu'ose Énée lors de la Descente aux Enfers⁵⁰

Les Gnostiques centrent eux aussi toute leur mystique de la conversion sur ce moment ineffable qui est une sorte d'illumination, de *satori*, pour l'adepte. Il est décrit par le *Corpus Hermeticum* comme un bond, dont il a la soudaineté : « Par un bond qui t'anticipe de tout corps, élève-toi au dessus du temps, deviens *Aiôn* : alors, tu comprendras Dieu. » (XI, 20).

Nous retrouvons là ce que nous relevions *supra* sur l'aspect intemporel du salut pour les Gnostiques. L'acte qui fonde ce salut est imprévisible et gratuit. Il ne se prépare pas dans le temps ; il

⁵⁰ Ce temps de l'illumination est en plus banalisé à qui ne sait pas le voir. Apparemment, rien ne distingue un fragment quelconque du temps profane de l'instant intemporel obtenu par l'illumination, si ce n'est l'épaisseur de cet instant, ouvrant sur l'abolition des limites. Ainsi, au moment où Énée et ses compagnons arrivent sur le site de Rome, ils ont tellement faim qu'ils mangent les gâteaux consacrés sur lesquels étaient disposées les offrandes du sacrifice ; et Ascagne s'écrie : «Hola ! nous mangeons même nos tables ! » Cette parole, « Énée l'enleva d'emblée à la bouche qui venait de la proférer, l'arrêta, rempli d'un émoi surnaturel. Et sans tarder : « Salut, terre que me devaient les destins [...]. Car mon père Anchise, il m'en souvient maintenant, m'a confié autrefois ce secret des destins : « Lorsque la faim, mon fils, aux rivages inconnus où tu seras conduit, te contraindra, tous vivres épuisés, à consommer tes tables, alors du fond de ta fatigue, souviens-toi d'espérer une demeure, d'établir là de ta main tes premières maisons et de les fortifier d'un rempart. »,

[...] *Ea vox audita laborum
prima tulit finem primamque loquentis ab ore
eripuit pater ac stupefactus numine pressit.
Continuo : « Salve fati mihi debita tellus
vosque » ait « o fidi Troiae saluete penates :
hic domus, haec patria est. Genitor mihi talia namque
(nunc repeto) Anchises fatorum arcana reliquit :
« Cum te, nate, fames ignota ad litora vectum
accisis coget dapibus consumere mensas,
tum sperare domos defessus ibique memento
prima locare manu molirique aggere tecta. »
(*Énéide*, VII, 117-127 ; trad. J. Perret)*

Tous les compagnons ont assisté à cette scène ; mais seul Énée était prêt à en saisir l'« épaisseur » et la relation profonde avec ce qui lui avait été prédit : là encore, le temps s'est arrêté.

n'y a pas de causalité évidente qui le relie aux actes et événements qui l'ont précédé. Cet épisode central du gnosticisme est donc bien emblématique de l'esprit gnostique : rupture, inversion, libération, éveil soudain. Sénèque, ce stoïcien qui connaissait bien le platonisme et le pythagorisme, a des accents assez semblables, mais moins sauvages, parce que reliés à une continuité de l'être ; et surtout, la gloire de dieu, pour Sénèque, nous ne la verrons qu'après notre mort, alors que le *kairos* trouve sa réalisation *hic et nunc* : « Un jour, la nature te découvrira ses mystères. Le brouillard qui t'entoure se dissipera ; de toutes parts une éclatante lumière te criblera de ses rayons. Imagine-toi l'éblouissant éclat de tant d'étoiles confondant leurs feux. Nulle tache d'ombre n'altérera cette sérénité. Toutes les parois du ciel projeteront une égale splendeur : l'alternance du jour et de la nuit est réservée à notre misérable monde. Tu diras : « Ma vie s'est passée parmi les ténèbres », à l'heure où, dans la plénitude de ton être, tu apercevras la pleine lumière qu'en ce monde tu entrevois obscurément par l'étroite ouverture de tes yeux. »⁵¹ (*Epistulae ad Lucilium*, 102, 28).

On le remarquera, le but est toujours le même, et nous le repérons comme une constante de la problématique temporelle du *kairos*, puis de la notion d'instant chez les Stoïciens et les Gnostiques, en passant par le temps de la prophétie : il s'agit toujours, d'une certaine façon, de voir Dieu en face, dans sa lumière et dans l'instantanéité d'un éclair, car la condition humaine ne peut qu'entrevoir le sacré, sous peine d'être détruit par sa très haute intensité. Nous ne sommes pas dans une perspective fondamentalement différente du *satori*, ou des enseignements extrême-orientaux sur la Claire Lumière, qui ne brille qu'un très court instant dans une vie, comme un accès à la plénitude, en même temps que se révèle le *dharmakaya*, la nature ultime de l'esprit ; cette conscience est délivrance de l'individu vis-à-vis des voiles de l'ignorance, des cycles

⁵¹ « *Aliquando naturae tibi arcana reagentur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet te. Imaginere tecum quantus ille sit fulgor tot sideribus inter se lumen miscentibus ? Nulla serenum umbra turbabit ; aequaliter splendet omne caeli latus. Dies et nox aeris infimi vices sunt. Tunc in tenebris vixisse te dices cum totam lucem et totus aspexeris quam nunc per angustissimas oculorum vias obscure intueris, et tamen admiraris illam tam procul. »*

de l'existence et des liens du corps : on n'est pas loin du discours gnostique.

On peut souligner enfin d'importantes différences de « stratégie » entre l'approche stoïcienne et l'approche gnostique. L'illumination gnostique s'organise autour de l'imaginaire d'un dieu absent, et que le sentiment du sacré provient surtout d'une l'image vide, d'un manque, d'un dieu qui s'est retiré du monde, de même que l'adepte doit lui aussi se retirer pour retrouver ses origines spirituelles. Nous sommes dans une logique proche de celle du *tsimsum*, où le sacré naît avant tout du sentiment du retrait et de l'absence, et qui s'oppose, nous semble-t-il, à la logique du *kairos* stoïcien, perçu, on l'a vu, comme un *plenum*, un sentiment d'être rempli de cet instant. En ceci, les Platoniciens, Plotin (*Ennéades*, I, 6, 9, 7) et les Gnostiques ont en commun de rapprocher l'exercice spirituel de la sculpture : un travail où l'on *enlève*, où la perfection s'élabore par des retraits, par opposition à la peinture, où l'on ajoute de la matière pour créer.

Mais le point commun à toutes les formes d'analyse de l'instant, telles que nous les avons repérées, c'est qu'elles représentent une brèche dans le temps linéaire, brèche grâce à laquelle la pensée, en se retranchant du mouvement de la vie, peut la surplomber en s'ouvrant vers l'infini. Cette brèche, joliment nommée par Hanna Arendt « une petite piste discrète de non-temps »⁵², est aussi évoquée par Simone Weil à propos de l'*Illiade* : « L'homme n'échappe aux lois de ce monde que la durée d'un éclair. Instants d'arrêt, de contemplation, d'intuition pure, de vide mental, d'acceptation du vide moral. C'est par ces instants qu'il est capable de surnaturel »⁵³.

Mais le *punctum*, comme passage, et comme rupture ontologique, n'est possible, pour un Romain, que dans la mesure où il est préparé par l'*otium*. Ce temps consacré au « loisir », mais plutôt à la façon de s'ouvrir à la dimension spirituelle de son être⁵⁴, a en

⁵² H. Arendt, *La vie de l'esprit* ; vol. I, *La pensée*, Paris, PUF, 1981, p. 235.

⁵³ S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1947 (rééd. 1988), p. 19.

⁵⁴ Sur l'*otium*, cf. le livre classique de J. M. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des Origines à l'époque augustéenne*, Paris, PUF, 1965.

commun avec le *punctum* d'être une façon de dépasser le temps linéaire, de se battre contre lui ; mais il prépare et annonce le *punctum*, il est le calme qui permet de s'ouvrir à une autre dimension de l'être, en facilitant le vide intérieur. Il ne s'agit plus de gérer son temps, mais de **prendre son temps**, même si on a l'air de le **perdre**. C'est le moment de se rappeler que le terme de *scholé*, d'école, signifie l'« arrêt », le « repos », et par conséquent le « loisir », cette pause qui permet à l'homme de ne plus être soumis à l'urgence de la vie quotidienne. L'*otium* permet alors de passer d'un espace-temps **fermé et orienté**, pris dans le fil du temps, à un espace-temps **ouvert du « lâcher-prise »** par rapport au quotidien, une **ex-stase** au sens étymologique de « sortie de soi ». Loin d'être futilité, ou paresse, ce temps consacré à l'*otium* permet le passage du solipsisme, du renfermement sur soi et de l'enfermement dans le temps linéaire du stress qui mange la vie, à une relation élargie au cosmos qui, pour les Grecs et les Romains, est la base de l'éducation, *paideia*, en même temps que l'irruption du sens du monde. Mais ce serait le sujet d'une autre conférence... L'*otium*, ce n'est donc, pour un Romain, ni le *farniente*, ni même la pratique d'un loisir, encore moins des vacances ; c'est une approche de l'expérience du temps essentiel, celui qui permet de passer au-delà des limites du mental diviseur. On ne peut donc dissocier l'*otium* et le *punctum*, et selon nous ils constituent l'originalité même et le point central de la relation gréco-romaine à la notion de temps.

Au terme de notre réflexion sur le temps gréco-romain, il me semble que ses deux caractéristiques essentielles sont de s'organiser autour des notions de **liberté** et de **libération**. Liberté, c'est l'idéal grec par excellence ; libération, c'est la face moins connue qui inscrit la civilisation gréco-romaine dans le courant très relevé et restreint de ceux qui ont cherché la **sortie du temps** comme le but essentiel de la trajectoire humaine.

Logique binaire d'arrachage et logique ternaire de médiation sont les deux stratégies mises en place pour arriver à cette situation d'équilibre de tensions, qui accède à l'éternité sans mutiler le temporel, pour concilier un paysage cosmique par nature inconnaissable et les cartes mentales qui le décrivent, à travers la complexité des oscillations, des *corsi* et *ricorsi* que nous avons suivis.

Nicolas Berdiaev écrivait : « Tout le tragique de la vie résulte des heurts entre le fini et l'infini, le temporel et l'éternel. »⁵⁵ Mais alors, toute cette histoire du temps serait-elle, comme l'affirmaient les Épicuriens, une suite tragique de collisions ? Ce n'est pas le bilan qui se dégage lorsqu'on envisage le panorama de la culture gréco-romaine. À travers sa richesse même, et derrière une apparente contradiction entre les approches contrastées, cette grande civilisation a su faire émerger la complexité. Et là, Grecs et Romains ont beaucoup à nous dire, à nous apprendre.

C'est pourquoi le dernier sentiment que nous évoquerons au terme de cette communication, c'est l'émotion devant la richesse exceptionnelle de cette recherche gréco-romaine sur le temps. Nous n'en avons que plus le sentiment contemporain de notre incuriosité ou de notre manque d'ouverture. Ce n'est pas moi qui le dis, c'est le physicien Stephen Hawking : « Il y a peu, la plupart des scientifiques étaient trop occupés par le développement des théories qui décrivaient *ce qu'est* l'univers pour se poser la question *pourquoi* ? D'autre part, les gens dont c'est le métier de poser la question *pourquoi* ?, les philosophes, n'ont pas été capables de se maintenir dans le courant avancé des théories scientifiques. »⁵⁶ Nuançons ce que cette remarque d'un scientifique « dur » peut avoir de désagréable, d'excessif et d'injuste pour les philosophes, mais constatons avec lui que, alors même que nous disposons de plus de loisirs, de plus de moyens scientifiques que les hommes de l'Antiquité, nous pouvons souvent leur envier un appétit de savoir, une curiosité, une exigence, qui les ont conduits, mieux que nous-mêmes ne l'avons souvent fait, à poser les vraies questions, dans leur urgence. C'est un défi à venir pour nous, car, comme le dit S. Hawking, « si nous découvrons une théorie complète, [il entend par là une théorie unitaire qui rende compte à la fois des structures de l'espace et du temps], elle devrait un jour être compréhensible dans ses grandes lignes par tout le monde, et non par une poignée de scientifiques. »⁵⁷ : paradoxalement, c'étaient déjà les chemins où les

⁵⁵ *Royaume de l'esprit et royaume de César*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 165.

⁵⁶ S. Hawking, *Une brève histoire du temps*, Paris, Flammarion « Champs », 1991, p. 219.

⁵⁷ *Op. cit.* p. 220.

Grecs et les Romains se risquaient comme des pionniers. Le philosophe Jean-François Mattéi ouvre son beau livre, *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*⁵⁸, par cette phrase : « Nous avons perdu le sens du commencement ». Les Grecs et les Romains peuvent nous aider à le retrouver, dans la mesure où ils nous apprennent que – et je cite cette fois la dernière phrase du livre de Mattéi – « nous sommes tous un commencement ».

⁵⁸ Paris, PUF, 1999.