

## TEMPS, TEMPORALITÉ, TEMPORISATION<sup>1</sup>

Je me pose les questions suivantes : quelle est la nature du temps ? quelle est la place du temps dans le Tout de la réalité ? quel est le rapport du temps à l'absolu ? le temps est-il engendré ? toutes choses sont-elles soumises au temps ? Ce sont des questions métaphysiques, puisqu'il y a « métaphysique » dès qu'intervient la notion du Tout de la réalité, lequel ne peut faire l'objet d'aucune science. Les questions métaphysiques n'appellent que des réponses spéculatives. Il n'y a pas de preuves en métaphysique, mais seulement des arguments. Ma conception du temps ne pourra faire la preuve qu'elle est la seule possible. Il suffit qu'elle soit irréfutable, ce qui en fait l'une des conceptions possibles. Certes, puisque l'expérience, la réflexion et la spéculation m'auront conduit à elle, je la croirai vraie. Elle l'est peut-être – un « peut-être » qui n'est que de concession à l'intention d'autrui. Car, en métaphysique le « peut-être » ne peut être éliminé. Montaigne a bien vu cela ; erreur de Descartes. Il y a plusieurs métaphysiques possibles, qui se veulent également cohérentes, et aucune ne peut en réfuter une autre. La mienne est un naturalisme (non un matérialisme !) : tel celui d'Anaximandre, de Démocrite, de Spinoza. Je dirai qu'il faut voir le principe (*archè*) et l'origine de toutes choses dans la Nature (*Phusis*) infinie et éternelle, et qu'il n'y a rien d'antérieur à la Nature, car, comme le dit Aristote, « il n'y a rien d'antérieur à l'éternel » (*Méta.*, N, 4,1091 c 28).

Je parlerai d'abord du temps en soi, ensuite du temps comme constituant la forme d'existence de l'être humain, c'est-à-dire la temporalité, enfin de la temporalisation, qui décrit la façon dont chaque être humain s'approprie le temps.

### I. LE TEMPS

D'abord, qu'en est-il de la réalité du temps ? Parler du temps, c'est lui supposer quelque réalité. Mais ici, l'on se heurte à des difficultés soulignées par Aristote (*Physique*, IV, 10,217 b 32 - 218 a 5) :

« Que d'abord le temps n'existe absolument pas, ou n'a qu'une existence imparfaite et obscure, on peut le supposer pour deux raisons : 1° Pour une part, il a été et n'est plus, pour l'autre, il va être et n'est pas encore, [...] Or, ce qui est composé de non-être semble ne pas pouvoir participer à l'être réel (*ousia*). 2° En outre, le temps est divisible. L'existence de toute chose divisible ne va pas sans l'existence de ses parties (toutes ou quelques-unes). Or, les parties du temps sont les unes passées, les autres futures : aucune n'existe. »

Aristote passe ensuite à l'examen de l'instant – qui n'est pas une partie du temps – sans résoudre ces difficultés. La première – le temps n'est plus ou n'est pas encore – repose sur la confusion entre le temps et ce qui est dans le temps. Le jour d'hier n'est plus. Pourquoi ? parce qu'il est passé. Il faut donc qu'il y ait le passé. Ce n'est pas le passé qui est passé. Le temps n'est

---

1. Conférence donnée le 15 mai 2009 au Théâtre Municipal de Bastia, dans le cadre de la 8<sup>e</sup> édition de *Parole vive*, organisée par la ville de Bastia et l'Association « Une minute de soleil en plus ». Mes remerciements vont à tous les auditeurs, mais particulièrement aux collègues de la Régionale de Corse pour leur accueil et leur présence, et à Philippe Granarolo pour sa présentation du conférencier.

pas dans le temps. Le jour de demain n'est pas encore. Pourquoi ? il est à venir. Il faut donc qu'il y ait l'avenir. Le temps ne passe pas. Il y a toujours le temps.

Deuxième difficulté : il est divisible et ses parties sont ou passées ou futures. Là encore, elles ne peuvent ne pas être du fait du passé et du futur qu'autant qu'il y a le passé et le futur, c'est-à-dire le temps.

Admettons donc la réalité du temps.

Comment l'étudier ? Il y a la méthode conceptuelle et une autre méthode qui consiste à partir de l'expérience. La première est celle de Kant, la seconde celle de Hume. « C'est de la succession des idées et des impressions que nous tirons l'idée de temps », dit Hume (*Traité de la nature humaine*, 2<sup>e</sup> partie, section III). Kant objecte que percevoir la succession présuppose la représentation du temps : « La succession ne tomberait pas sous la perception, si la représentation du temps ne lui servait *a priori* de fondement. » (*Critique de la raison pure*, « Du temps », § 4). Mais si percevoir la succession n'est possible que par la représentation du temps, que peut bien être cette représentation du temps qui ne comporte pas en elle-même la succession, c'est-à-dire l'essentiel du temps ? Kant construit un système dans le but précis de sauver un espace métaphysique pour la foi religieuse. Il perd la capacité de se rendre à l'évidence de l'expérience originelle du temps.

L'expérience primitive ou originelle du temps est celle de son indépendance par rapport à nous. Elle est décrite dans le passage que voici d'une lettre de Benjamin Constant :

[...] Le sentiment profond et constant de la brièveté de la vie me fait tomber le livre ou la plume des mains toutes les fois que j'étudie... De sorte que je passe ma vie dans une pénible et inquiète paresse, avec le sentiment que je pourrais mieux employer mon temps, le regret vague de le voir s'écouler et de ne rien faire, et la conviction que tout ce que je ferais ne servirait à rien, et qu'au bout de cinquante ans tout revient au même [...] Peut-être ai-je tort de sentir trop que toutes nos poursuites, tous nos efforts, tout ce que tentons, faisons, changeons, ne sont que des jeux de quelques moments [...], que le temps indépendant de nous va d'un pas égal et nous entraîne également, soit que nous dormions ou veillions, agissions ou nous tenions dans une inaction totale. Cette vérité triviale et toujours oubliée est toujours présente à mon esprit, et me rend presque insensible à tout. (Lettre à M<sup>me</sup> de Charrière, 21 mai 1791).

Nous ne pouvons rien contre le fait qu'après l'heure qui passe, il y en aura une autre. « Le temps est la marque de notre impuissance », dit Lagneau.

Kant et Heidegger ne rendent pas compte de l'expérience, primordiale en tout homme, de l'indépendance du temps. Ce n'est pas une expérience comme une autre et à côté des autres, car elle traverse toutes les autres expériences, elle est le fond de toutes nos expériences particulières. Par elle, nous sommes révélés à nous-mêmes comme soumis, ainsi que toute chose, à la puissance destinale universelle qui nous entraîne et nous annule. Héraclite, dans le fragment 52 DK (130 dans mon édition), emploie pour le Temps le mot *aiôn* qui, chez Platon, signifiera « éternité » (*Timée*, 37 d) :

*Le Temps est un enfant qui joue avec des pions : la royauté d'un enfant.*

« Avec des pions » : nous avons le pion « jeunesse », le Temps joue le pion « vieillesse », nous avons le pion « santé », il joue le pion « maladie », nous avons le pion « vie », le Temps joue le pion « mort ». L'*aiôn* est la puissance dont l'homme dépend sans avoir contre elle le moindre pouvoir. C'est le Temps destinal, le Temps comme porteur du destin – la mort, le non-être.

Dans le temps immense, la part d'être de chaque être, entre la naissance et la mort, est peu de chose. Peut-on encore parler d'« être » ?

C'est le moment de citer Montaigne

Pourquoy prenons nous titre d'estre, de cet instant qui n'est qu'une eloise [un éclair] dans le cours infini d'une nuit éternelle, et une interruption si briefve de nostre perpétuelle et naturelle condition ? (*Essais*, II, XII, p. 526 PUF).

Où l'on voit que Montaigne perçoit tout naturellement le temps comme infini et éternel. Le temps est sans commencement ni fin. S'il avait commencé, il y aurait quelque chose avant le temps. Le temps lui-même serait dans le temps. Ce qui est engendré chez Plotin, ce n'est pas le temps en soi, mais le temps comme inséparable de la vie de l'âme, c'est-à-dire la temporalité.

Or, qu'en est-il de notre être, demande Montaigne, dès lors que notre vie ne représente qu'une part infime du temps infini ? Mais si nous ne sommes pas vraiment, qu'est-ce qui est vraiment ? Montaigne reprend le problème de l'être, après Aristote (*ti to on, Métaphysique, Z4, 1 028 b 4*). Et il pose le problème mieux que Descartes, qui ne l'a pas posé, et mieux que Heidegger, qui l'a mal posé. Car Descartes dit bravement : « Je suis », sans voir là de problème. Et Heidegger, prenant en exemple un morceau de craie, dit : « Ce morceau de craie est », alors que le philosophe demande si ce morceau de craie est, s'il mérite d'être dit « être ». Mais Heidegger a fait impasse sur les Sceptiques ; il ignore Pyrrhon et n'a pas lu Montaigne.

La question est maintenant de savoir si le temps est comme le camus, et, selon Aristote, il est effectivement comme le camus. « Camus » se dit d'une certaine forme de nez. La forme est la concavité, mais elle s'inscrit dans une matière (au sens d'Aristote) qui est le nez. De même, le temps a besoin, pour être pensé, dit le Stagirite, d'une matière qui est constituée par la succession des événements : « Le temps, dit-il, n'existe pas sans le changement ou mouvement : en effet, quand nous ne saisissons pas de changements en nous ou n'en apercevons pas dans les choses, il ne nous semble pas qu'il se soit passé du temps. » (*Physique, IV, 11, 218 b 21-23*). « Le temps n'existe pas sans le changement » : j'entends que le temps ne peut être donné sans le changement. Je me sépare ici d'Aristote : je ne dis pas que le temps ne peut être « pensé » sans le changement, mais seulement qu'il ne peut être donné sans le changement.

Mais si le temps n'est pas sans le changement, il est cependant quelque chose d'autre que le changement ou mouvement, dit Aristote. D'abord, un changement est plus ou moins rapide. Il y a une vitesse du changement. Mais on ne peut attribuer au temps une vitesse, puisque la vitesse ne se définit précisément qu'en fonction du temps. Le temps « indépendant de nous *va d'un pas égal* », dit B. Constant. En second lieu, le changement se trouve seulement dans la chose qui change, alors que le temps est partout. Par exemple, on est au cirque. On regarde le clown, les mouvements, les fantaisies du clown. Là est le changement, mais le temps est partout.

Ainsi le temps n'est pas sans le changement, les événements, la suite des événements, mais il n'est pas mouvement ou changement. Le temps ne passe pas. C'est nous qui passons. Cependant, si rien ne passait, ne se passait, on ne pourrait parler du temps.

On parle du temps comme destructeur. Il l'est par le changement. Les choses ne se font pas toutes seules, mais elles se défont toutes seules. Il faut bâtir la maison, mais si l'on veut que la maison soit détruite, il suffit de laisser faire le temps, dit-on. Mais observe Aristote, certes, c'est dans le temps que tout est engendré et détruit, mais ce n'est pas par le temps, c'est par le changement que ce qui est cesse d'être ce que c'était : « Tout changement est par nature défaisant (*ekstatikon*) », dit le Stagirite (*ibid.*, IV, 13, 222 b 16). *Ekstatikon* : ek-statique ; le terme a été repris par Heidegger pour désigner, dans l'analyse de la temporalité, les trois ek-stases, passé, présent, avenir se dissociant dans une unité de déploiement.

Venons-en à la définition du temps, où nous allons devoir nous séparer d'Aristote. Aristote lie le temps au changement, à la succession des événements, où l'un vient avant, l'autre après. Mais Aristote ne définit pas seulement le temps par l'avant-après, la succession pure, mais par le nombre. Car, lorsqu'on parle du temps, vient la question « combien » : « dans combien de temps la maison sera-t-elle prête ? », c'est-à-dire combien de jours, d'heures = quel nombre d'unités de temps. De là la définition d'Aristote : « Voici, dit-il, ce qu'est le temps : le nombre du mouvement (*arithmos kineseôs*) selon l'avant et l'après » (*ibid.*, IV, 11, 219 b 1-2).

Mais s'il en est ainsi, que devient ce que nous avons dit au début : que le temps est indépendant par rapport à nous ? Car, s'il y a un compte des unités de temps, qui fait le compte ? C'est l'esprit de l'homme, ou, comme dit Aristote, c'est l'âme (*psuchè*). Alors, « la question est embarrassante, dit le Stagirite, de savoir si sans l'âme, le temps existerait ou non » (*ibid.*, IV, 14, 223 a 21-22). Il semble que non. « Si rien, dit-il, ne peut par nature compter que l'âme, et dans l'âme, l'intelligence (*noûs*), il ne peut y avoir de temps sans l'âme » (223 a 25-26). La question semble entendue. Mais Aristote ajoute : si ce n'est que le mouvement peut être sans l'âme, et donc la succession, l'avant-après, qui, sans l'âme, n'est pas nommé en acte, mais qui est nommé en puissance, c'est-à-dire nombrable, et,

« en tant que nombrable, constitue le temps » (223 a 29). Ainsi, le temps existerait sans l'âme en tant que le mouvement est nombré en puissance.

Mais cela, c'est encore rendre le temps dépendant de l'âme – ou de l'esprit humain. Si l'on considère le temps en soi, il faut le dépouiller de l'idée de nombre et de la quantification. Reste le temps pur, comme succession pure, sans mémoire, où ce qui est passé n'est plus présent d'aucune façon, est aboli. Et ici se trouve le second point de la définition d'Aristote où il y a lieu de nous séparer de lui. Le temps, *arithmos kinèseôs*, est défini en fonction du mouvement. Mais dans le mouvement, qui implique le passage d'un état ou d'un lieu à un autre, la pure succession est déjà niée, surmontée : un lien s'établit entre les moments successifs. La définition d'Aristote semble trop riche. Le temps nombre du mouvement, est un temps arithmétisé, physicalisé, qui peut servir de paramètre dans les équations du mouvement. Si le temps n'est donné qu'avec le mouvement ou changement (deux notions, *kinèsis* et *métabolè*, qu'Aristote ne distingue pas, du moins dans le *Traité du temps*), il peut néanmoins, semble-t-il, être pensé en soi et sans le mouvement, de même que la concavité peut être pensée sans le camus. Il suffit des deux notions avant-après, ou passé-avenir. Quelle est l'action du temps ? Ce qui est à venir ne reste pas à venir, il devient du passé. Je vais demain au bord de la mer. Après-demain, demain sera devenu hier. Le temps est une puissance : qu'après une heure il y en ait une autre, contre cela, l'on ne peut rien. C'est une puissance universelle : il n'y a rien de ce qui relève de l'expérience humaine qui ne soit sous le joug du temps. Par l'effet du temps, dis-je, ce qui est à venir devient du passé. De là la définition : le temps est la puissance universelle qui transforme ce qui est à venir en chose du passé. Ou, plus brièvement : le temps est la puissance qui, avec de l'avenir, fait du passé.

Mais ce qui est à venir n'est pas – pas encore. Et ce qui est passé n'est plus. Or, ce qui n'est plus, pour n'être plus, doit avoir été. Il ne peut avoir été dans l'avenir. Il ne peut avoir été que dans le présent. Il faut qu'entre le non-être de l'avenir et le non-être du passé, il y ait de l'être, et où sinon dans le présent ? Mais le présent ne reste pas présent, dit saint Augustin :

« S'il était toujours présent, s'il n'allait pas rejoindre le passé, il ne serait pas du temps, il serait l'éternité » (*Confessions*, XI, XIV).

Saint Augustin ne veut pas que le présent soit éternel. Il veut réserver l'éternité à Dieu. Le présent, dit-il, pour être du temps, doit rejoindre le passé. Non ! Ce qui passe, ce qui rejoint le passé, c'est ce qui est présent, ce n'est pas le présent, lequel est ce qu'il est, présent, et est éternel ; et le temps lui-même est éternel. Ce qui est passé a eu de l'être, a eu part au réel dans le présent. Par exemple, il ne pleut plus. Donc, il a plu. Quand ? À un moment où l'on a pu dire : « Il pleut ». Il pleut maintenant, ou à présent. « Il pleut » est un événement. Ce n'est pas un être. Dans le présent, ou le maintenant, il n'y a place que pour l'événement, il n'y a pas de place pour un être. Une maison est un être : je la reconnais comme la même que tout à l'heure. Un être ne s'épuise pas dans le maintenant. Il déborde le maintenant. Il contient du passé. C'est une sorte de fantôme. Mais il y a un tremblement de terre. La maison tremble. Le tremblement s'épuise dans le maintenant. Donc, entre le non-être du futur et le non-être du passé, il y a ce qui a lieu dans l'actualité du présent ou du maintenant, et cela est de l'ordre de l'événement.

Le maintenant est un laps de temps. Chez Aristote, c'est le même mot, *nûn*, qui désigne le maintenant et l'instant. Mais le présent, ou le maintenant, n'est pas l'instant. Car l'instant n'est pas une partie du temps, dit avec raison Aristote. Citons saint Augustin :

« L'heure présente s'écoule par fragments fugitifs ; tout ce qui s'est envolé d'elle est passé, tout ce qui lui reste est futur. Si l'on conçoit un point de temps, tel qu'il ne puisse être divisé en particules de temps, si petites soient-elles, c'est cela seulement que l'on peut dire instant [Augustin dit « présent », *praesens*], et ce point n'a aucune étendue de durée. Car s'il était étendu, il se diviserait en passé et futur, mais l'instant [mais Augustin écrit *praesens*] n'a point d'étendue » (*Confessions* XI, XV).

Augustin définit l'instant indivisible – qu'il nomme, à tort, « présent ». Dans l'instant indivisible, rien ne peut avoir lieu. L'événement requiert une durée, un laps de temps.

De quelle étendue ? Comment délimiter le présent, ou le maintenant ? C'est, semble-t-il, l'événement lui-même qui délimite le présent. Il faut laisser de côté les événements complexes, qui

durent des heures ou des années, comme la Révolution française, et comportent de nombreux événements simples. Si lors d'une promenade, je fais trois mille pas, cela fait trois mille événements simples. Seul l'événement simple et complet, qui a un commencement et une fin, peut délimiter le présent. Exemples : le saut de l'aiguille des secondes, un battement du pouls, un appel de phares, un geste de la main pour dire « au revoir », un coup de vent, un clin d'œil, le poisson qui mord à l'appât, etc. Il est clair que tout le présent vivant, le présent universel, c'est-à-dire qui n'est pas seulement mon présent mais celui de tous, est composé de pareils menus événements en nombre infini. Les événements simples sont infractionnables : que l'on fractionne un événement simple et il n'y a plus d'événement. Par exemple, je fais un geste pour dire « au revoir » : si je ne lève le bras qu'à moitié, je n'ai pas fait le geste de dire « au revoir ». Bien qu'également infractionnables, les événements simples ne sont pas d'égale durée : un clin d'œil est plus bref qu'un geste. Les présents – ou maintenant – ont donc eux-mêmes des durées différentes. Il n'est donc pas possible d'assigner, pour le présent, une durée précise.

Que se passe-t-il lorsque quelque chose se réalise, lorsqu'un événement a lieu ? Je songe à une promenade que je ferai demain. Pierre, que je ne connais pas, songe aussi à se promener demain. Les deux projets sont deux événements mentaux sans rapport entre eux. Mais lorsque les promenades ont lieu, je puis rencontrer Pierre. Et nous sommes, lui et moi, concernés par une multitude d'événements, par exemple le temps qu'il fait, avec tout ce que ces mots impliquent. Autrement dit, les événements, dès lors qu'ils sont réels, ne sont pas isolés. Ils font partie d'un vaste tissu d'événements, d'un vaste univers d'événements. Je me promène : cet événement se lie de proche en proche à ce qui se passe au même moment sur l'étoile Sirius. Mais l'on ne vit pas dans cet univers. Car les événements s'organisent en mondes. Mon monde n'est pas celui de Pierre, et une promenade n'a pas la même signification pour moi que pour lui. Un monde est une totalité centrée autour d'un for intérieur (que ce soit conscience, âme ou esprit, etc.), par rapport auquel les événements ont du sens. Exemples : dans une forêt, on aura le monde du bûcheron, celui du peintre, celui du promeneur, etc., et le monde de telle espèce d'oiseau et de telle autre, et du sanglier, du serpent, etc. Les mondes sont innombrables. Chaque espèce vivante a son monde, impénétrable à d'autres. Dans le monde de l'abeille valent les significations « abeille », dans le monde de la fourmi les significations « fourmi », significations insaisissables à d'autres espèces. Encore faut-il ajouter qu'il n'y a pas une espèce d'abeilles ou de fourmis, mais beaucoup, et, en outre, qu'il n'y a pas deux individus identiques. Chez l'homme seul se trouve brisée, grâce à la raison et à la liberté, la clôture des mondes.

Les mondes sont l'œuvre de la Nature. Que se passe-t-il lorsque des événements ont lieu, que des mondes se déploient ? Du nouveau s'ajoute à ce qu'il y avait, ou plutôt, puisque ce qu'il y avait n'est plus, une réalité nouvelle fait barrage à la puissance du temps. Le temps change le non-être de l'avenir en un autre non-être, celui du passé. Encore doit-il balayer la réalité du présent. Et il la balaie, car ce qui est présent ne peut s'arrêter dans le repos : *panta rhei*. Mais cette réalité se refait sans cesse, car la puissance de la Nature égale la puissance du temps.

Qu'y a-t-il à l'origine des choses ? Forcément l'infini, car la finité du fini a besoin d'être expliquée. Et d'ailleurs, qu'est-ce que philosopher ? C'est penser toutes choses sur le fond de l'infini. « L'infinité est le fait initial originel », dit Nietzsche (*Le livre du philosophe*, Aubier, 1969, p. 119). Au VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Anaximandre nous le dit : « L'origine (*archè*) et l'élément des êtres est l'infini (*apeiron*) » (d'après Simplicius, in mon *Anaximandre*, p. 56). Qu'est-ce qui est infini ? La Nature (*Phusis*) omnienglobante : « L'infinité de la Nature est ce dont toutes choses sont engendrées » (d'après Cicéron, o.c., p. 85). Et la Nature est « éternelle et sans vieillesse (*aidion kai agèrô*) » (au témoignage d'Hippolyte, p. 82) : son pouvoir de génération ne connaît pas de fin. La Nature infinie secrète des sortes de germes, des *gonimoi* de chacun desquels naît un monde. La Nature infinie dans l'espace et le temps, mais aussi en diversité, engendre depuis toujours des mondes innombrables qui naissent, vivent, meurent, sans qu'il y ait de fin à cela.

Comment opère la Nature ? Selon Aristote, elle opère comme un artisan. Selon Épicure, elle opère plutôt comme un artiste.

La Nature « fait tout en vue d'une fin », dit Aristote (*Parties des animaux*, 1, 641 b 12). Elle ne fait rien de déraisonnable (*alogos*), ni rien en vain (« inutilement », *matèn*) (*Du Ciel*, II, 11, 291 b 13), ni « rien au hasard (« n'importe comment », *hòs étuchè*) » (*ibid.*, II, 8, 290 a 30)<sup>2</sup>. Elle « réalise, parmi les possibles, celui qui est le meilleur » (*ibid.*, II, 5, 288 a 2). Un exemple : la Nature n'a pas donné de paupières aux poissons, car à quoi serviraient-elles ? L'eau ne présente pas, comme l'air une foule de corps capables de gêner la vue. La Nature a donné de longues pattes aux oiseaux qui vivent dans les marécages ; ils ont alors un long cou. La nature de l'homme étant de se tenir droit, la Nature ne lui a pas donné des jambes de devant, etc. Aristote compare la Nature à un homme sage (*phronimos*). Mais si la Nature est « ingénieuse » (*mèchanoûsa*, *Parties des animaux*, II, 7, 652 b 20), « organisatrice » (*demionurgèsasa*, II, 9, 654 b 32), « fabricatrice » (*poioûsa*, II, 13, 657 b 37), elle n'est pas créatrice.

Au contraire, pour Épicure, la Nature est « créatrice de toutes choses », *rerum natura creatrix*, dit Lucrèce (I, 629). Elle réalise tout ce qui est possible, et pas seulement le meilleur : tous les êtres possibles, tous les mondes possibles, tous les modes de production possibles. Elle est semblable à l'artiste, car elle est comme le poète, qui ne peut savoir à l'avance ce que sera son poème, mais seulement après l'avoir fait. Elle crée en aveugle, sans viser une fin connue d'avance. Et elle diversifie ses productions d'un monde à l'autre. Par exemple, la production de l'éclipse de Soleil ou de Lune étant concevable de bien des façons, il est absolument improbable que l'éclipse se produise de la même façon dans les différents mondes de l'univers (cf. mon *Lucrèce*). Selon Aristote, la Nature ne fait rien au hasard. Épicure, au contraire, admet la présence dans la nature non seulement du hasard que l'on a déjà chez Démocrite (rencontre de séries causales indépendantes), mais d'un hasard essentiel. Il admet, en effet, que l'atome peut « dévier », par rapport à son état antérieur, d'une manière que cet état antérieur ne nécessite pas. C'est le fameux *clinamen* (*paregklisis*), dont Montaigne, à tort, s'est moqué.

Toutefois, Aristote et Épicure s'accordent pour repousser le fatalisme de Diodore, selon qui les propositions relatives à ce qui aura lieu demain seraient *déjà vraies*. Chrysippe est du côté de Diodore. Mais Épicure et Aristote ont raison. Quel sens y a-t-il à dire qu'il est déjà vrai que Caton ira demain au Sénat, alors que Caton lui-même ne sait pas encore s'il ira ? La prédétermination des événements futurs ferait de la liberté humaine une illusion. Caton croit choisir d'aller ou de ne pas aller demain au Sénat : illusion, puisqu'il n'est pas possible qu'il n'aille pas demain au Sénat, s'il est déjà vrai qu'il ira. Mais l'homme est libre, et d'une liberté créatrice, puisqu'il fait être ce qui n'était pas et qui sans lui n'aurait pu être. Et la liberté créatrice de l'homme prolonge la créativité de la Nature.

Certes, quoi qu'il y ait dans l'avenir, le Temps en fera du passé, de sorte que s'il n'y avait que la puissance universelle du Temps, il n'y aurait bientôt plus rien. Mais il y a la puissance antagoniste de la Nature, qui fait naître à l'infini de nouveaux êtres, qui, il est vrai, ne vivent que pour un moment – une « cloïse ». Entre les deux puissances, ce que l'on a, c'est le *Polemos* le Combat, « père de toutes choses (*pantôn patèr*) », selon Héraclite. Dans ce conflit, l'homme, créateur, est du côté de la Nature. Cependant, pour lui, la lutte contre le Temps est perdue d'avance, alors que *Chronos* et *Physis* s'affronteront : sans fin, puisqu'ils sont éternels.

## II. LA TEMPORALITÉ

Si tout est soumis au temps, l'homme aussi. Après chaque minute en vient une autre, et cela qu'il s'agisse du corps ou de l'esprit. Et contre cette fatalité, nous ne pouvons rien. Tel est du moins le point de vue du naturalisme. Pour le spiritualiste, notamment dans sa forme idéaliste chez Kant, il en va autrement. Pour Kant, le temps n'est que la forme *a priori* de l'intuition humaine des choses sensibles. Nous sommes ainsi faits que nous ne pouvons faire autrement que de voir les événements comme successifs ou simultanés, mais le temps est relatif au sujet, lequel, dès lors que le temps n'est en lui qu'une forme, est non soumis au temps. De ce fait, il échappe à l'enchaînement, dans le monde sensible, des causes et des effets. Il échappe à l'ordre de la nature, de la mort et du

2. Le Stagirite ne parle de « hasard » que lorsqu'ont lieu par accident des effets qui semblent intentionnels.

destin, et l'âme peut être immortelle. Mais à notre époque, l'homme est trop sensible au pouvoir de la mort pour croire qu'elle n'intéresserait que son corps, et non son âme, c'est-à-dire lui-même. Cependant, le choix du spiritualisme est toujours possible.

Or, l'homme n'est pas seulement dans le temps. La réciproque est vraie. Le temps est dans l'homme. Car je pense le temps. On a alors la temporalité, qui est la négation du temps. Le passé, le présent, l'avenir ne sauraient exister ensemble : chacun est exclusif de l'autre. Or, dans la temporalité, ils surgissent et sont pensés ensemble : au-delà de mon passé, en fonction de mon présent, je projette mon avenir. Lorsqu'on représente le temps par une ligne, on juxtapose les maintenant successifs, qui, cependant, ne peuvent être juxtaposés, puisque l'un n'est plus lorsque l'autre est. Une telle représentation du temps par une ligne est négation du temps, de sorte que, pour penser le temps, c'est-à-dire la succession pure oubliée continuellement d'elle-même, il faut nier cette négation que constitue la représentation du temps par une ligne. La pensée du temps, étant négation de la négation, est dialectique.

Cette négation de la négation est constitutive de la temporalité. Si l'on prend les trois moments, avant-maintenant-après, ou passé-présent-avenir, chaque terme est négation des deux autres, mais il est en même temps pensé avec eux, dans une unité de déploiement que Heidegger appelle unité « ek-statique », et les trois moments ainsi unifiés, quoique antagonistes, sont appelés les « ek-stases de la temporalité » (*Ekstasen der Zeitlichkeit*, in *Sein und Zeit* p. 329). Se trouve repris ici le mot d'Aristote : *ekstatikon*. La temporalité est le *ekstatikon* c'est-à-dire le hors-de-soi, l'arrachement à soi originaire.

Mais qu'est-ce qui s'arrache à soi ? Heidegger emploie le mot *Dasein* qui signifie « existence », mais qu'il réserve à l'homme et auquel il donne un sens particulier, ek-sistence, qui se pose hors de soi-même. Sartre, dans la ligne cartésienne, en reste au mot « conscience », qui il change seulement en « Pour-soi », mot qui ne rend pas la déhiscence, l'ouverture qui est au cœur de l'être de l'homme. Husserl avait montré que la conscience est « intentionnelle », c'est-à-dire portée sur un être autre que soi : *cogito cogitatum*, et c'est l'intentionnalité husserlienne qui, chez Heidegger, est devenue le *Dasein*, c'est-à-dire une structure d'ouverture dans l'homme. On peut garder le mot *Dasein*. Pour moi, je le traduirais volontiers par l'*Ouvert*. L'essence de l'homme est ek-sistence, être hors de soi, ouverture au monde, à un monde et aux autres humains. Je ne puis être sans être-au-monde, c'est-à-dire sans avoir un monde pour corrélat de l'être-ouvert que je suis. Mais cette ouverture au monde, aux autres et *avec* les autres, est sur le fond d'une ouverture ou béance du temps lui-même – cette ouverture ou béance qu'est l'avenir. Il y a ouverture sur l'abîme infini de l'avenir. Cet abîme est néant, et le néant de l'avenir me force à créer sans que j'aie le choix. Je suis libre pour faire être ce qui n'était pas, mais je ne suis pas libre de n'être pas libre et d'échapper à l'obligation de faire. « Je suis condamné à être libre », dit Sartre : non ! il n'est pas question de péché originel et d'une condamnation quelconque. C'est comme cela, c'est tout. Je suis sous l'emprise de la fatalité qui me fait libre pour créer, pour faire. Il n'y a pas de simple spectateur de la vie. On voudrait s'arrêter dans le repos. On ne le peut que par la mort. D'aucuns se suicident sans doute pour échapper à cette obligation de faire, à ce harcèlement que comporte la vie. L'avenir s'ouvre devant moi. Il n'y a pas ceci ou cela. Je me figure qu'il serait mieux qu'il y ait ceci ou cela. Alors je fais ceci ou cela. Et si je ne fais rien, c'est l'angoisse devant le vide, le non-être.

C'est l'angoisse de la liberté. Elle est différente d'une autre angoisse, non moins essentielle. L'être humain, disais-je, s'ouvre ek-statiquement à un passé, un présent et un avenir saisis ensemble. Or, il faut ajouter : sous l'horizon d'un destin qui est la mort. À cause de la mort, la temporalité humaine est traversée par l'angoisse. L'angoisse est la conscience affective que l'on est au monde pour y mourir. Aux époques de foi, alors que l'on croyait en un autre monde, la certitude que l'on avait de ne faire que passer, par la mort, d'une vie à une autre, empêchait que naisse l'angoisse de disparaître ; elle lui substituait une autre angoisse, celle du pécheur, et la crainte du châtement. Aujourd'hui, la fol en un autre monde est rare, du moins en pays chrétien, et n'est plus certitude. Chez les croyants l'angoisse est tempérée par l'espérance vague. Mais elle est là chez tous, croyants ou non-croyants : l'angoisse devant la mort comme non-vie. Et l'on s'angoisse non seulement pour

sol, mais pour autrui – surtout pour autrui si l'on songe à l'angoisse au sujet de l'avenir même de l'humanité. L'angoisse devant la mort comme non-être caractérise notre époque et la fait ressemblante de l'époque hellénistique ou romaine. Le remède à l'angoisse est la sagesse. Il n'y a pas d'angoisse chez Épicure. L'on voit, dans le *De natura rerum* comment Épicure a guéri Lucreté de son angoisse.

### III. LA TEMPORALISATION

La temporalisation n'est que la temporalité dans la forme concrète et individualisée qu'elle prend chez chaque être humain en fonction d'abord de la façon dont il entend mettre en pratique les exigences de la morale, en soi universelle, ensuite de son éthique personnelle, c'est-à-dire de son choix de vie.

L'homme ne peut vivre dans le Temps immense de la Nature, car il lui faut croire *être*, et il ne peut vivre dans ce qui fait de lui un presque rien, un « éclair » dans le temps infini. Il lui faut finitiser le temps, se donner un temps à l'échelle humaine. Il lui faut penser que vivre cent ans, c'est avoir une longue vie, alors que cent ans, qu'est-ce que c'est dans l'infini ? L'homme se donne le temps qu'il lui faut pour pouvoir croire que cela vaut la peine de vivre et d'agir. Aussitôt réveillé le matin, je me donne un certain empan<sup>3</sup> temporel, une certaine longueur de temps, celle qu'il me faut pour avoir l'élan qui me permettra de déployer mon activité – car même si je ne suis pas un homme d'action, j'ai une activité. Le Temps « enfante à l'infini des nuits et des jours », dit Sophocle (*Œdipe à Colone*, 617-618). Dans le Temps aux jours innombrables, je délimite une portion et je vis dans un temps réduit, rétréci, où je suis moi-même et où j'ai affaire à des êtres.

L'empan temporel que l'on se donne est variable, selon que l'on se propose de faire de petites choses, de grandes choses, ou pas grand-chose ou de simplement vivre. Il est variable aussi selon que l'on est dans la jeunesse ou que la jeunesse est passée. Dans la jeunesse, on ne fait sans doute pas de projet qui impliquerait que l'on vive mille ans. Cependant, généralement, on ne songe pas à la mort. Mais à un certain moment de la vie, l'on a un point d'inflexion ou de basculement, où les projets prennent forme non plus sous l'horizon de la vie à son acmé (*akmè*, « sommet »), mais sous l'horizon de la mort. L'homme temporalise le temps sur le fond de sa finitude, car il vit sa vie en fonction de sa non-vie. La vie est finie pour l'animal aussi, mais les animaux ne le savent pas. La *finité* de leur vie n'est pas *finitude*.

Les façons dont les humains temporalisent, c'est-à-dire s'approprient le temps, sont variables, disais-je, selon les éthiques, c'est-à-dire selon les diverses façons qu'ont les hommes de donner du sens à leur vie (la morale elle-même, qui ne définit qu'un minimum, n'ayant rien à voir avec le sens de la vie). Les uns se contentent du bonheur, et ils l'ont facilement sans philosophie pour peu qu'ils rencontrent l'amour. D'autres veulent la gloire, comme Achille, ou le pouvoir, comme la Cléopâtre de Corneille, d'autres les honneurs, d'autres l'argent, comme les financiers, capitalistes, hommes d'affaire, banquiers en général, d'autres la vérité scientifique, comme Pasteur, ou la vérité philosophique, comme Platon, ou embellir le monde, comme les poètes. Chacun a sa façon propre de se donner du temps, de s'approprier le Temps.

Intéressons-nous particulièrement aux philosophes. Les grandes philosophies nous offrent diverses possibilités de comprendre le monde, sans que la raison, à elle seule, puisse choisir entre elles. Or, elles nous offrent non seulement diverses possibilités théoriques, mais aussi diverses possibilités de vie. Les philosophes, en fonction de leurs philosophies très différentes, vivent de façons très différentes le temps de leur vie. Du moins en est-il ainsi chez les Grecs. Car les philosophies théologisées de l'époque moderne, étant l'œuvre de chrétiens, ne peuvent proposer d'autres manières de vivre que de vivre en chrétiens – selon les vertus chrétiennes, avec un zeste de stoïcisme parfois. Descartes, Malebranche, Leibniz, Berkeley, Thomas Reid, Kant, Hegel, n'ont pas des manières de vivre très différentes, si ce n'est que Malebranche, Oratorien, et l'évêque Berkeley consacrent davantage de temps à la prière.

3. L'empan est une ancienne mesure de longueur.

En Grèce, au contraire, selon que l'on est disciple de Pythagore, ou de Platon, ou de Diogène, ou de Zénon, ou d'Aristippe, ou d'Épicure, ou de Pyrrhon, etc., on vit autrement. Si l'on est disciple de Pythagore, on ne s'enivre pas, on mange frugalement, surtout des légumes, jamais de viande, rarement du poisson, jamais du rouget ou du poisson à queue noire, jamais de fèves, on a pour idéal l'abstinence sexuelle ; on n'a pas de biens propres, car on admet, entre amis, la communauté des biens. À la fin du jour, on doit faire un examen de conscience : « Ai-je commis des fautes ? Qu'ai-je fait que je n'aurais pas dû faire ? Que n'ai-je pas fait que j'aurais dû faire ? » Diogène et Épicure sont d'accord avec la frugalité dans le boire et le manger et l'abstinence sexuelle comme idéal, mais Diogène vit seul, tandis qu'Épicure vit avec ses amis une vie philosophique. Aristippe, lui, pense qu'il faut jouir de tout tant qu'on le peut sans nuire à sa santé. Il mène grand train de vie, a une table somptueuse ; il habite avec une courtisane, considérant qu'il n'y a pas de différence entre prendre une maison qui a déjà été habitée par beaucoup et une qui ne l'a été par personne. Dans l'Académie de Platon, on travaille énormément, avec un emploi du temps strict : on étudie la musique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la stéréométrie, toutes sciences propres à former le philosophe ; on se passionne pour les irrationnelles et le problème de la duplication du cube. Mais, objecte Épicure, nous pouvons mourir avant même de savoir la stéréométrie : « Fuis à voile déployée toute *paideia* », conseille-t-il (Diogène Laërce, X, 6) : la vie est brève et l'on ne vit qu'une fois ; alors ne te mets pas à l'étude des mathématiques, mets-toi au bonheur. Pyrrhon est d'accord avec Épicure : avant tout, le bonheur. Mais alors qu'Épicure juge la philosophie théorique nécessaire pour nous faire connaître la vérité et ainsi détruire les idées fausses qui font obstacle au bonheur, Pyrrhon préconise l'indifférence comme moyen du bonheur. Car rien n'est plutôt ainsi qu'ainsi ou que ni l'un ni l'autre : plutôt juste qu'injuste ou que ni juste ni injuste, plutôt beau que laid ou que ni beau ni laid, etc. Pyrrhon donne force leçons d'indifférence. Par exemple, un jour qu'Anaxarque, son disciple, était tombé dans un marécage, il continua son chemin sans lui prêter main-forte, ce qu'Anaxarque lui-même jugea admirable. Zénon parlait en allant et venant devant le portique (*stoa*) – la galerie à colonnades des peintres. Ceux qui venaient écouter Zénon furent appelés « Ceux du Portique », c'est-à-dire Stoïciens. Pour qu'ils ne soient pas trop nombreux, Zénon les faisait payer. Il passait pour enseigner la vertu aux jeunes gens, et on lui éleva une statue. Je pourrais parler d'Héraclite qui s'isolait de ses contemporains, de Xénophane qui récitait et chantait ses propres poèmes en Grèce et en Grande-Grèce (Sicile), de Stilpon qui, ayant perdu ses enfants, sa femme et ses biens du fait de la guerre de Démétrios, disait qu'il n'avait rien perdu « du sien », puisqu'il avait toujours sa raison et son savoir. Il y aurait à faire une différence entre les philosophes qui écrivent, et même abondamment comme Chrysippe, et ceux qui n'ont rien écrit, comme Socrate qui ne faisait rien que de chercher à ramener les Athéniens à la raison, et Pyrrhon qui portait des poulets à vendre au marché, ou de petits cochons, et, à la maison, faisait le ménage avec indifférence. Les religions – chrétienne, islamique, bouddhiste, comtiste, etc. – uniformisent l'homme et règlent son temps de vie. Le croyant n'est pas libre de s'approprier le temps comme il lui plaît : ce sont certains jours, certaines heures, certaines dates, certaines durées qui conviennent pour les offices, les prières, les célébrations, les fêtes. En Grèce, il en allait de même avec la religion civique. Mais la religion grecque excluait toute police de la pensée. Elle était sans dogme, les prêtres n'avaient aucune doctrine et ne propageaient, dans la plupart des cas, aucune sorte d'enseignement. Leur rôle n'était que d'accomplir les actes du culte de la cité. On fit boire la ciguë à Socrate non parce qu'il ne croyait pas aux dieux d'Homère, mais parce qu'il mettait en péril, croyait-on, les cultes de la cité. Puisque la religion n'imposait aucune Vérité, la pensée s'est trouvée sans entraves. Ce fut l'époque la seule dans l'histoire du monde de la libre pensée. Des philosophies très différentes virent le jour, explorant tous les champs possibles de la pensée rationnelle ; et ces philosophies s'incarnèrent dans des types d'hommes et des personnalités très différentes. Un philosophe grec est une philosophie en acte. Il signifie par lui-même une manière singulière de vivre une vie et d'employer le temps de sa vie – « singulière », c'est-à-dire libérée du collectif, ouverte à l'universel. Un philosophe grec ne sépare pas sa pensée de sa vie, sa vie de sa pensée. C'est un existant. Aussi

est-il très important de savoir comment ont vécu les Platon, les Zénon., les Épicure, etc. Le seul moderne qui leur soit comparable est Montaigne.

Voilà. J'ai parlé du temps en soi, où les moments du temps tombent à l'extérieur l'un de l'autre, de la temporalité, où ils sont unis dans une unité ek-statique, de la temporalisation où les différentes manières de vivre le temps signifient autant de vies différentes – la plus grande liberté et la plus grande diversité existant en Grèce, où la religion et les lois permettaient ce qu'elles ne permettent plus.