

Le temps des philosophes

(3e séance, 10 octobre 2018)

Chapitre III : l'Antiquité après Aristote

On peut dire que l'histoire du concept de temps après Aristote est l'histoire de la perte du sens de cette première définition : perte du sens des mots, au point de provoquer leur remplacement par d'autres ; perte de l'importance de chaque partie de la définition et de leur articulation ; perte de la mise en rapport avec la mémoire ; dans une certaine mesure aussi perte d'intérêt pour la question.

Cette avalanche de pertes commence très tôt, et au sein même de l'école péripatéticienne. Simplicius rapporte en effet que, si les disciples immédiats d'Aristote, Théophraste et Eudème, ont suivi sa conception, en revanche leur élève Straton de Lampsaque a élevé une série d'objections qui révèlent qu'il ne comprenait plus la définition : certaines supposent que le temps est un nombre de type mathématique, d'autres supposent qu'il n'y a pas de différence entre l'antérieur et postérieur dans n'importe quelle grandeur.

L'éviction du mot « nombre » et du rapport d'antérieur et postérieur se retrouve dans les deux principaux courants de l'époque hellénistique (c'est-à-dire l'époque immédiatement postérieure à Aristote), le stoïcisme et l'épicurisme. Dans le stoïcisme grec, le temps, comme le lieu et le vide, est un incorporel, défini comme « l'intervalle du mouvement » (*diastéma*), c'est-à-dire l'écart entre le commencement et la fin d'un mouvement. Plus précisément, d'après Simplicius,

1. « Parmi les Stoïciens, Zénon a dit que le temps est l'intervalle de tout mouvement en général et Chrysippe l'intervalle du mouvement du monde (*kosmou*) » (*in Cat.* 350, 15-16).

Quant à Épicure, il conseille de ne pas chercher à le connaître autrement que par les unités de mesure auxquelles nous avons accès par l'expérience courante :

2. « Il ne faut pas mener la recherche sur le temps de la même manière que sur les autres choses que nous cherchons dans un sujet [c'est-à-dire les autres attributs ou propriétés des corps] en les ramenant aux prénotions que nous avons en nous, mais, en considérant avec familiarité l'évidence avec laquelle nous disons qu'il y a beaucoup ou peu de temps, il faut le connaître par analogie. Et il ne faut pas lui substituer des mots qui seraient meilleurs mais utiliser ceux-là mêmes qui existent à son propos, ni lui attribuer autre chose qui aurait la même essence que sa particularité (car c'est ce que font certains), mais seulement raisonner sur ce à quoi nous l'associons et d'après quoi nous le mesurons. Car une démonstration n'est pas nécessaire, mais il suffit de penser que nous associons un accident particulier [c'est-à-dire une certaine propriété, à savoir celle d'avoir une durée plus ou moins longue] aux jours et aux nuits et à leurs parties, ainsi qu'aux affections et aux absences d'affections, aux mouvements et aux repos, en que c'est à leur propos que nous concevons cela même que nous appelons le temps. » (Épicure, *Lettre à Hérodoté* § 72-73).

Sextus Empiricus a donc raison de conclure que pour Épicure le temps est « un accident d'accidents », c'est-à-dire une propriété de certaines propriétés des corps (*Adv. math.* X, 219-220). Mais le plus remarquable est que cette propriété, contrairement aux autres, ne peut être définie par une notion précise mais seulement approchée par ses applications aux diverses expériences de la vie courante.

Du côté de l'école platonicienne, l'opinion du *Timée* est maintenue, avec cependant des tentatives d'expliquer la cause créatrice du temps de manière moins mythique, c'est-à-dire sans passer par un dieu démiurge.

Plotin, le principal instigateur d'un renouveau du platonisme au III^e siècle de notre ère (qu'on appelle néoplatonisme parce qu'il modifie le platonisme sur des points importants), commence sa réflexion par la formule du *Timée* « le temps est l'image mobile de l'éternité ». Puisque l'éternité est le modèle, c'est elle qu'il faut comprendre d'abord, et par elle on comprendra son imitation. Il écarte d'abord de mauvaises compréhensions de l'éternité dans la tradition platonicienne :

- On pourrait penser que l'éternité est la totalité de l'intelligible, parallèlement au temps qui serait la totalité de l'univers sensible parce qu'il englobe tout et que tout est « dans le temps ». Mais ces deux expressions ne doivent pas être comprises comme une inclusion ; elles sont dites de l'éternité au sens où toutes les formes intelligibles participent à elle et en reçoivent leur caractère éternel ; mais l'éternité n'est pas leur ensemble.
- Ensuite, on a pu penser que l'éternité était le repos de l'intelligible, de même que le temps serait le mouvement de l'univers sensible. Mais Plotin montre que l'éternité ne peut s'identifier à la forme du repos. L'un de ses arguments est qu'elle n'a pas d'extension (*adiastatos*) et qu'elle n'est pas « toujours » au sens de ce qui est toujours renouvelé, comme l'est par exemple le temps infini, mais au sens de ce qui est un et le même, qui demeure toujours identique, ce que Platon exprimait par « dans l'un ».

Il arrive dès lors à cette définition de l'éternité :

3. « On voit l'éternité en voyant une vie qui demeure toujours dans le même, ayant le tout présent et non ceci maintenant et autre chose ensuite, mais toutes les choses à la fois, et non les unes maintenant les autres plus tard, mais une fin sans parties, toutes choses étant ensemble comme en un point et ne progressant pas en s'écoulant, mais demeurant dans le même en elle-même et pas seulement sans mouvement, étant toujours dans le présent parce que rien d'elle n'est passé ni n'arrivera, mais étant cela même qu'elle est. » (*Ennéades* III, 7, 3, 16-23).

Le terme de « vie » (*ζῳή*) mérite une explication : pour Plotin, les formes intelligibles sont aussi pensantes, or la pensée est un acte de vie, donc elles sont une vie. On remarque des accents parménidiens dans l'insistance sur le fait que l'éternité « n'était ni ne sera » mais est seulement, sans aucun changement, car ce qui était ou sera manque à présent et ne peut caractériser qu'une chose incomplète ou qui ne coïncide pas totalement avec son essence.

Redescendant ensuite vers le temps (car il s'agit d'une réalité inférieure), Plotin envisage d'abord les opinions des auteurs passés, quoique sans citer aucun nom. Il les réunit sous trois principales : le temps est le mouvement (soit en général, soit le mouvement du tout), ou il est la sphère du tout, ou il est quelque chose du mouvement. Les deux premières opinions sont facilement éliminées et nous pouvons passer le détail de cette réfutation. La troisième opinion est à nouveau divisée en trois possibilités : l'intervalle du mouvement (*diastēma*), la mesure du mouvement (*metron*) ou simplement quelque chose qui l'accompagne (*parakolouthōn*) (*Ennéades*, III, 7, 7, 17-27).

- Contre la notion d'intervalle (qui semble être celle des Stoïciens), il objecte d'abord que chaque mouvement a un intervalle différent et que tous dès lors pourraient servir d'unité de temps. Remarquons que, dans une perspective aristotélicienne, ce n'est pas une objection puisque les unités de temps sont effectivement des portions quelconques de temps, mais le temps en général est autre chose qu'une de ses unités de mesure. Il ne faut donc pas comprendre « intervalle » au sens de « portion ».

Mais la notion d'intervalle est davantage mise en question lorsque Plotin demande en quoi l'intervalle du mouvement diffère du mouvement lui-même. En effet, d'une certaine manière l'intervalle définit le mouvement, si on le comprend comme le fait de ne pas se produire en un seul coup. Or, on reconnaît qu'il ne se produit pas en un seul coup parce que précisément il se produit dans le temps, donc le temps n'est pas l'intervalle du mouvement mais en est la condition. Si donc, conformément à cela, on considère le temps comme « ce le long de quoi le mouvement a son extension (*paratasin*) comme s'il courait à côté de lui » (7, 8, 55-56), alors on aura correctement jugé que le temps est extérieur au mouvement et ce dans quoi le mouvement peut s'étendre, mais on n'aura pas défini ce qu'il est. La première détermination positive du temps acceptée par Plotin confirme donc l'expression « dans le temps », qui suppose un milieu existant par soi avant tout mouvement ; cependant, le bien-fondé d'une telle expression et de ce qu'elle implique n'est pas interrogé.

- Il faut encore examiner si le temps peut être le nombre (*arithmos*) ou la mesure du mouvement, et Plotin considère les deux comme équivalents si ce n'est que la mesure convient mieux au continu et le nombre au discret. Il énonce alors une série de difficultés si l'on considère le temps soit comme nombre nombrant soit comme unité de mesure, d'une façon qui rappelle l'argumentaire de Straton de Lampsaque. Comme s'il suivait toujours cet argumentaire, il mentionne l'existence de l'antérieur et postérieur à la fois dans le lieu et dans le temps, mais il considère immédiatement que dans cette définition l'usage doit être temporel, de sorte que la définition est circulaire (7, 9, 55-68). On voit à quel point le sens de la définition aristotélicienne a été perdu, que ce soit par une mécompréhension volontaire ou non.
- Enfin, il rejette la dernière hypothèse, que le temps soit un accompagnement du mouvement, parce qu'elle ne définit pas ce qu'est le temps et parce qu'elle repose également sur une circularité puisque cet accompagnant doit être dans le temps (7, 10, 1-8).

Il expose ensuite sa propre conception de la naissance du temps par la volonté de l'âme cosmique de se mettre elle-même en mouvement, entraînant la chute du temps dans le mouvement, alors que, dans l'intelligible, il n'était pas encore le temps mais « reposait dans l'être ». Tout est donc dû à cette puissance (*dunamis*) de l'âme qui ne voulait pas rester tranquille mais voulait changer, qui voulait plus que le présent, qui n'acceptait pas que tout soit rassemblé (7, 11, 12-23). L'âme s'est donc temporalisée elle-même (le verbe *chronoo* est remarquable car il semble n'avoir été utilisé nulle part ailleurs par un auteur grec) en créant une image mouvante de l'éternité, et ensuite elle a soumis l'univers sensible au temps. Par rapport au *Timée*, Plotin remplace donc l'action du démiurge par une dynamique interne au système des hypostases (c'est-à-dire des niveaux hiérarchisés de réalités), et en outre il justifie l'expression courante « dans le temps » par le fait que le corps de l'univers est censé être entouré par l'âme et donc aussi par le temps. Cependant, nous ne trouvons aucune justification physique ni aucun éclaircissement conceptuel dans cette construction ontologique qui n'a de sens que si l'on accepte une série d'affirmations plutôt arbitraires.

Par la suite, les néoplatoniciens ne vont pas nécessairement suivre Plotin à propos de l'origine du temps. Proclus, au Ve siècle, revient à l'orthodoxie platonicienne en réaffirmant que c'est le démiurge qui a créé le temps, après l'âme et le corps du monde, en y introduisant les mesures. Il estime que l'âme n'a pas pu créer le temps car la pensée qui lui est propre est nécessairement déployée dans une durée et non ramassée en une intuition instantanée, or elle ne peut pas avoir créé ce dont elle a besoin pour agir. Enfin, pour lui le temps révèle une puissance « démiurgique », créatrice, parce que c'est lui qui produit la durée d'existence plus ou moins longue de toutes les choses en devenir et qui conduit les créatures vers leur propre achèvement (*Commentaire au Timée*, III, 23, 22 - 24, 3). On assiste ainsi à une

principialisation du temps, le temps devenant une hypostase intermédiaire entre l'âme et l'intelligible, et un principe responsable des changements.

Les derniers membres de l'École platonicienne, au tournant des Ve et VIe s., reviennent à une étude proprement physique du temps sans pour autant renoncer au système des hypostases, notamment grâce à un regain d'intérêt pour la physique d'Aristote. Ce sont principalement Damascius et Simplicius, et nous pouvons reconstituer une partie de leur pensée grâce au commentaire de Simplicius à la *Physique*, qui restitue toute sa portée à la conception aristotélicienne du temps. Simplicius pense être fidèle à Platon en considérant le récit de la création de l'univers dans le *Timée* comme une manière symbolique d'exprimer la causalité perpétuelle des principes, de sorte que ni l'univers ni le temps n'ont été créés et que, par conséquent, le temps n'est pas seulement la durée régulée par les rotations des astres. Son premier argument pour refuser un commencement du temps est la reprise du raisonnement ancien selon lequel pour le produire alors qu'il n'était pas il faudrait un changement, or s'il y a un changement il y a déjà du temps. Son second argument est que la bonté et la pensée productive font partie de l'essence du principe, de sorte qu'elles sont continuellement actives et non à un certain moment. Cet argument est commun aux pensées philosophiques providentielles telles que celle des Stoïciens, si ce n'est que, dans le néoplatonisme, tout découle du principe sans que celui-ci agisse, par une sorte de détachement (« procession ») d'une nature inférieure à partir de sa surabondance.

Mais l'intérêt de Simplicius est surtout qu'il exprime la conception aristotélicienne dans un vocabulaire plus précis, de manière à en faire apparaître toute la pertinence et à échapper aux malentendus ou aux mécompréhensions qui ont émaillé sa réception, comme on le constate par exemple dans ce passage :

4. « Mais peut-être serons-nous davantage en accord avec Aristote en disant que, même si les différents mouvements, en tant que tels mouvements, diffèrent entre eux soit par l'espèce soit par le nombre, cependant ce qui est commun à tout mouvement, c'est-à-dire d'avoir son être dans le devenir et l'ordonné [= l'ordre de succession], grâce auquel le temps est défini selon l'antérieur et postérieur dans l'extension de son existence (*kata tèn tou einai parataxin*), c'est cela qui est un et le même partout. (...) Car même si ce qui est commun au mouvement n'est pas séparé et en soi, mais déjà ordonné, en conservant néanmoins la caractéristique commune, il est partout le même. » (*Commentaire à la Physique d'Aristote*, 720, 34-721, 26).

Le temps est donc partout le même, non parce qu'il est celui d'un mouvement en particulier, mais parce qu'il a partout la même nature. Comment définir celle-ci ? Le temps désigne l'extension de l'existence du mouvement, non pas dans l'espace mais sous la forme d'une succession d'états antérieurs et postérieurs. Il désigne ainsi une caractéristique commune à tout mouvement mais qui ne se confond pas avec la définition du mouvement lui-même. En effet, le changement (pour utiliser le terme le plus général) peut être défini comme un rapport entre deux états différents d'une même chose tel que l'un ne peut coexister avec l'autre¹. Ce rapport est donc nécessairement de succession, et c'est cela le temps. C'est pourquoi le temps n'est pas n'importe quelle durée mais seulement celle d'un changement et non celle de la persistance d'une existence immuable, car s'il n'y a pas de différence il n'y a pas de temps.

La notion d'ordre en fait-elle partie ? Si on la prend au sens d'une simple succession, oui, mais si on la prend au sens d'une succession dans laquelle n'importe quel état ne peut suivre n'importe quel autre

¹ C'est probablement ce qu'Aristote essayait d'exprimer en définissant le changement comme « l'actualisation de ce qui peut changer en tant qu'il peut changer » (*Phys.* III, 1, 201a9-15). On a fait remarquer à juste titre que la définition n'était pas rigoureuse parce que circulaire (car elle utilise le mot à définir). Mais sa signification s'éclaire si on la comprend comme « la réalisation d'un état potentiel différent de la même chose ».

mais chacun est lié aux autres par un rapport nécessaire, alors le temps peut exister sans cet ordre, qui exprime plutôt la relation de causalité entre les étapes du changement ; en effet, même s'il n'existait que des changements chaotiques sans aucune régularité causale, il y aurait un temps de ces changements.

On peut en tirer une conséquence importante pour la physique actuelle, c'est que l'indétermination quantique (ou toute autre mise en question de la relation de causalité) n'empêche ni l'existence des changements ni celle du temps de ces changements, ni ne modifie la nature du changement et du temps.

Quant à la condition subjective de l'existence du temps, toujours selon la pensée antique la plus approfondie, une conscience est nécessaire pour retenir les étapes de cette succession et mesurer des intervalles entre des points de repère. Ces intervalles ne sont pas *le* temps ; ils sont « du temps » au sens d'une certaine quantité saisie par nous dans le cours infini du temps.

De ceci aussi une conséquence importante peut être tirée pour la physique contemporaine, à savoir que toutes les difficultés de mesure et de variabilité des intervalles de temps se situent du côté de l'élément subjectif de la temporalité mais n'affectent pas *ce qu'est* le temps par rapport aux changements.

*

* *

Je vais franchir une grande distance temporelle en passant toute la période médiévale, à la fois par manque de connaissances précises et parce qu'elle n'apporte pas de nouvelles considérations physiques ou conceptuelles sur le temps, qui est surtout interrogé en relation avec des problèmes théologiques. La transition est néanmoins intéressante à observer chez saint Augustin, évêque d'Hippone et l'un des Pères de l'Église (354-430).

Dans le onzième livre de ses *Confessions* (terminé vers 400), saint Augustin fait certaines remarques sur le temps dans l'intention de souligner la différence entre l'être éternel et l'être temporel, ainsi que le retour du second vers le premier grâce à la conversion, qui est un désir d'éternité de la part de la créature mortelle. (Tout ce vocabulaire est proche du néoplatonisme dont il suit le mouvement de remontée vers le principe par le désir et l'amour.) Déjà au livre X, Augustin passe en revue tout ce qui peut être dans la mémoire, parce qu'il cherche à savoir si le désir de bonheur qu'a tout homme lui vient d'un souvenir de ce bonheur. C'est l'occasion pour lui de rappeler que le passé et le futur se trouvent dans des actes présents : c'est au présent que nous nous souvenons et que nous attendons ou anticipons. L'idée que nous créons les trois dimensions du temps lui permet de dénoncer la représentation linéaire d'un temps subsistant tout entier à la manière de l'espace.

Les thèses concernant le temps dans le livre XI peuvent être synthétisées comme suit :

- Il y a une distance incommensurable entre l'éternité de Dieu et le temps des créatures, et il est vain de se demander ce que Dieu faisait avant la création car il n'y avait pas d'avant. Si cela s'oppose à la logique, comme l'avaient remarqué les Anciens, c'est un mystère qu'il faut accepter.
- Le passé et l'avenir ne sont pas, ce sont des non-étants ; on peut les mesurer seulement parce que notre esprit en retient des impressions.
- Notre esprit est toujours au présent : c'est au présent qu'il se souvient du passé et anticipe l'avenir, mais le présent lui-même est insaisissable, devenant aussitôt passé.
- La nature du temps n'est pas définie mais sont seulement écartées de mauvaises conceptions, comme son identification au mouvement, qu'Augustin reproche aux « physiciens ».