



## LES AMBIGUÏTÉS DE LA CONCEPTION ÉPICURIENNE DU TEMPS

[Pierre-Marie Morel](#)

Presses Universitaires de France | « [Revue philosophique de la France et de l'étranger](#) »

2002/2 Tome 127 | pages 195 à 211

ISSN 0035-3833

ISBN 9782130526667

DOI 10.3917/rphi.022.0195

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-philosophique-2002-2-page-195.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## LES AMBIGUITÉS DE LA CONCEPTION ÉPICURIENNE DU TEMPS

La *Lettre à Hérodote* d'Épicure, si l'on se réfère à son préambule, constitue un schème condensé de ce qu'il faut se rappeler en toute circonstance à propos de la nature pour mener une vie exempte de trouble. Le temps du savoir doit s'accorder au temps de la vie heureuse. Il doit se ramasser sur lui-même comme le temps éthique est ramassé sur lui-même grâce à la mémoire, qui nous rappelle les biens passés, et grâce à une anticipation sereine de l'avenir, dont nous savons qu'il n'est pas à craindre<sup>1</sup>. Il est donc d'emblée question du temps, bien que de manière implicite, et l'on est en droit d'attendre de la *Lettre* qu'elle nous en propose une définition. Épicure passe de l'implicite à l'explicite aux § 72-73. Or ce passage est particulièrement abscons. C. Bailey notait dans son édition traduite et commentée d'Épicure que l'idée générale en est claire mais que l'expression est d'une obscurité inhabituelle<sup>2</sup>. L'idée générale est en réalité loin d'être transparente, et les autres textes relatifs à la question ne font que renforcer cette impression. La conception épicurienne du temps pose en effet des difficultés considérables, que l'on peut rassembler sous trois chefs principaux.

1 / Le temps est-il externe et objectif ou bien intime et subjectif ? Nous pouvons en effet parler de *minima* temporels, comme le

1. *Lettre à Ménécée*, 122. Pour la *Lettre à Hérodote*, voir 35-37 ; 83. Sur ce thème, on se reportera à Jean Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, 1989, p. 52-55, qui montre qu'Épicure nous invite à une « hygiène "chronique" de l'âme ». L'ouvrage de référence sur la conception épicurienne du temps est désormais celui de Sabine Luciani, *L'éclair immobile dans la plaine, philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*, Leuven, Peeters, « Bibliothèque d'études classiques », 2000.

2. *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 241.

*Revue philosophique*, n° 2/2002, p. 195 à p. 211

fait Lucrèce lorsqu'il emploie l'expression *puncto temporis*<sup>1</sup> et parler de temps à propos des mouvements des atomes, qui échappent à la sensibilité, mais plusieurs textes, à commencer par notre passage de la *Lettre à Hérodote*, semblent rapporter la nature même du temps à la perception qu'on en a<sup>2</sup>.

2 / Comment connaissons-nous le temps ? Alors que, comme on vient de le voir, la saisie du temps semble relever de la sensation, il y a des temps « saisis par la pensée » ou la raison<sup>3</sup>, certains étant même jugés « insaisissables par la pensée »<sup>4</sup>. Dans le passage de 72-73, la connaissance du temps jouit de l'immédiateté de l'évidence<sup>5</sup>, alors que, par ailleurs, nous ne pouvons nous référer à une prolepse, ou préconception, du temps lui-même<sup>6</sup>.

3 / Enfin et surtout, l'unité même du temps est très problématique, ce que suggérait déjà la distinction que je viens de signaler entre les différents modes de saisie du temps : le temps saisi par la raison est-il le même que le temps sensible ? La multiplicité des temps imperceptibles peut-elle former, comme par agrégation, un temps unique ?

Il serait illusoire de penser que l'on puisse ici résoudre intégralement toutes ces difficultés. Toutefois, les § 72-73 de la *Lettre à Hérodote* apportent une solution indirecte, en posant en filigrane le problème de la pertinence du langage. Ce texte, en effet, semble moins avoir pour objectif de *définir* positivement le temps que de faire en sorte que, lorsque nous employons le mot « temps », nous sachions tout au moins ce que nous voulons dire. La difficulté théorique s'estompe devant les enjeux pragmatiques. Est-ce une façon de battre en retraite et de renoncer devant la difficulté du problème ou une manière, bien plus positive, de désigner le mode de réalité qui caractérise le temps ? Mon hypothèse est que son défaut d'unité n'est pas seulement un problème gnoséologique, la conséquence des difficultés que nous éprouvons à définir le temps, mais un défaut réel. Or, en le comprenant ainsi, nous cessons de faire du temps un motif d'inquiétude : comment le temps serait-il à craindre s'il n'a

1. Voir Lucrèce, *De Rerum Natura*, I, 1109 ; IV, 164, 193.

2. Selon Sextus Empiricus, *Contre les savants*, X, 185-186, le temps est une image (*phantasma*) du jour composé des heures ou de l'air en tant qu'il est illuminé par le soleil. Dans le traité *De la nature*, Pap. Herc. 1413, *Incertus Liber*, [37]. [15, 17, 23, 31] Arrighetti, le temps est présenté comme une image (*phantasia*) des jours et des nuits.

3. *Hdt.* 46-47 ; *De la nature* [37]. [44, 47] Arrighetti.

4. *Hdt.* 46.

5. *Enargéma* : *Hdt.* 72.

6. *Hdt.* 72.

pas de véritable unité et s'il n'existe pas par soi, mais en fonction de phénomènes extérieurs ou d'états affectifs ?

La première difficulté apparaît, implicitement, dans le texte central de ce dossier, les § 72-73 de la *Lettre à Hérodote* :

[72] De plus, il faut considérer ce qui suit avec une très grande attention. Il ne faut pas, en vérité, s'enquérir du temps comme on le fait de toutes ces autres choses que nous recherchons dans un substrat en les rapportant aux préconceptions que nous percevons en nous-mêmes, mais il faut se référer à ce qui est en soi-même évident, en vertu de quoi nous déclarons le temps long ou bref, et à quoi nous nous rapportons par parenté. Et il ne faut pas prendre, à la place, d'autres expressions tenues pour meilleures, mais se servir à propos du temps de celles qui existent, ni affirmer à son propos quelque autre chose qui aurait la même essence que cette propriété unique – car certains le font. Mais il faut seulement analyser surtout ce à quoi nous lions [73] ce caractère propre et par quoi nous le mesurons. Et en effet cela ne requiert pas de démonstration supplémentaire, mais une analyse de ce fait que nous le lions aux jours et aux nuits, et à leurs parties, et de même aussi aux affections et aux absences d'affections, aux mouvements et aux repos, le concevant lui-même à son tour comme un certain accident, relatif à ceux-là, en référence auquel nous employons le mot « temps » [scholie : Il dit cela dans le deuxième livre de son *De la nature* et dans son *Grand résumé*]<sup>1</sup>.

Commençons par les arguments qui militent en faveur d'une conception objectiviste du temps. En premier lieu, l'expression « par parenté » désigne ici συγγενικῶς, faute de pouvoir sans équivoque rendre cet adverbe par « naturellement », « immédiatement » ou « spontanément »<sup>2</sup>. L'adverbe caractérise manifestement περιφύεροντες et qualifie ainsi la manière dont nous nous référons à l'évident. Il s'agit du même type de rapport que celui dans lequel nous nous trou-

1. Traduit à partir de l'édition de H. S. Long, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, Oxford, 1964. La scholie renvoie en particulier au *Peri Phuseôs*. De fait, le Pap. Herc. 1413, qui appartient manifestement à cet ouvrage, contient plusieurs fragments significatifs sur le temps. Toutefois, son intégration au livre II pose des difficultés qui ont conduit Arrighetti à le classer comme un *liber incertus*. Il faudrait donc conclure, selon lui, à une erreur du scholiaste, qui aurait voulu renvoyer en fait au livre XXII ou au livre XXXII. Voir Raffaele Cantarella, Graziano Arrighetti, « Il libro "Sul tempo" (Pherc. 1413) dell'opera di Epicuro "Sulla natura" », *Cronache Ercolanesi*, 1972 (2), p. 5-46 (p. 6-7 sur ce point précis) ; G. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, Turin, 1973, p. 650, contre l'intégration au livre II défendue par Adelmo Barigazzi, « Il concetto del tempo nella fisica atomistica », *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone. Miscellanea Philologica*, Università di Genova, Facoltà di lettere, Istituto di filologia classica, 1959, p. 29-59.

2. Les principales traductions françaises sont les suivantes : J. Bollack, M. Bollack, H. Wismann, *La Lettre d'Épicure*, Paris, 1971 : « dans notre nature » ; M. Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, Villers-sur-Mer, 1977 ; Paris, 1987 : « d'une manière conforme <à cette évidence> » ; J.-F. Balaudé, *Épicure. Lettres, maximes, sentences*, Paris, Le Livre de Poche, 1994 : « congénitalement ».

vons vis-à-vis du plaisir, car celui-ci est un bien « premier » et « connaturel » ou « apparenté » (συγγενικός)<sup>1</sup>. Épicure veut sans nul doute suggérer l'idée d'un rapport naturel, et en ce sens d'une relation de parenté, entre l'évidence du temps et ce que nous sommes. Il faut toutefois noter que cet adverbe ne porte pas directement sur le mode d'être du temps et ne nous autorise donc pas à affirmer d'emblée que le temps est purement subjectif ou intime. En effet, comme nous avons commencé de le voir, les atomistes admettent l'existence d'unités indivisibles de temps, qui échappent en tant que telles à notre expérience. Ainsi, lorsqu'il se fait l'écho de la théorie de la propagation des simulacres, exposée aux § 46-47 de la *Lettre à Hérodote*, Lucrèce précise que, « dans un temps que nous percevons unique, celui d'une seule émission de voix, se dissimulent de multiples moments que la raison découvre »<sup>2</sup>. La même doctrine apparaît indirectement chez Épicure, lorsque celui-ci évoque le *minimum* perceptible de temps continu, par opposition aux temps saisis par la raison (τὸς λόγῳ θεωρητὸς χρόνους)<sup>3</sup>. En effet, comme pour la supposition de l'existence de *minima* atomiques à partir des *minima* perceptibles<sup>4</sup>, nous pouvons procéder, dans le cas du temps « atomique », à une inférence par analogie à partir du temps sensible et considérer qu'il est, comme ce dernier, composé d'instantanés indivisibles. Il ne s'agit pas d'atomes de temps à proprement parler, puisque l'atome épicurien est un corps – et un corps lui-même composé de parties –, mais d'entités temporelles ultimes, correspondant sans doute au *minimum* de vitesse. Par ailleurs, ces *minima* temporels ne sont manifestement pas de pures fictions théoriques ou des êtres de raison, car Lucrèce ne dit rien de tel.

D'autre part, le temps est rapporté aux mouvements, comme on le voit au § 73 de notre texte, et il en permet la mesure<sup>5</sup>. Il est donc fonction d'événements qui ne sont pas tous des états affectifs. Plus précisément, il est rapporté aux mouvements à titre d'accident (*sumptōma*). Or un *sumptōma* n'est pas une qualification fictive.

1. *Mén.* 129.

2. *Quia tempore in uno, / cum sentimus, id est, cum vox emittitur una, / tempora multa latent ratio quae comperit esse* (DRN, IV, 794-796). Sur la possible origine démocratéenne de cette doctrine, voir J. Salem, *Démocrite, Épicure, Lucrèce. La vérité du minuscule*, Fougères, Encre marine, 1998, p. 163 sq.

3. *Hdt.* 62. Voir ci-dessous, p. 204-205.

4. *Hdt.* 58-59.

5. Voir aussi *De la nature* [37]. [17] et [37]. [31]. Sur ce point, comme on le note généralement, Épicure est l'héritier de la théorie du temps exposée par Aristote au livre IV de la *Physique*. Je reviendrai plus loin sur les limites de ce rapprochement.

Même s'il n'apparaît qu'au niveau des réalités perceptibles, c'est une qualité objectivement déterminante : aucune propriété n'existe par soi et les accidents accompagnent les corps de manière non permanente, par opposition aux *sumbebèkota*<sup>1</sup>, mais Épicure refuse d'en faire une sorte de non-être<sup>2</sup>. Il se démarque sur ce point de la thèse de Démocrite, selon laquelle les qualités sensibles n'ont d'existence que conventionnelle, ou en vertu de notre croyance<sup>3</sup>. Ainsi, le mouvement ou le repos d'un corps composé – les atomes ne sont jamais en repos – sont des propriétés provisoires et non permanentes, mais ce sont des propriétés réelles. Les exemples donnés par Lucrèce aux vers 451-458 du Chant I le montrent implicitement, qu'il s'agisse d'exemples de *coniuncta* (poids de la pierre, chaleur du feu, fluidité de l'eau, etc.) ou d'exemples d'*eventa* (esclavage, pauvreté et richesse, liberté, guerre, concorde). La différence entre ces deux catégories de propriétés tient à ceci que la perte des premières entraîne celle du sujet, tandis que celle des secondes « laisse la nature intacte », mais Lucrèce n'estime certainement pas que l'esclavage ou la pauvreté, la guerre ou la concorde, soient de pures projections mentales.

Sextus Empiricus rapporte enfin que le temps n'est pas simplement un accident parmi d'autres, mais un « accident d'accidents » (τὸν χρόνον σύμπτωμα συμπτωμάτων εἶναι λέγει)<sup>4</sup>. Cette formule énigmatique est en fait de Démétrius Lacon qui, précise Sextus, « interprète » (ἐξηγεῖται) sur ce point les propos d'Épicure, ce qui pourrait nous faire douter de l'authenticité de la définition. Démétrius est toutefois présenté par Sextus et par Diogène Laërce comme l'un des successeurs remarquables d'Épicure au sein du Jardin<sup>5</sup>, école dont on souligne généralement la fidélité exégétique lorsqu'il s'agit de son fondateur. Il faut comprendre, non pas que le temps est un accident encore moins stable que les autres, ni que son existence est douteuse, mais qu'il se rapporte à des propriétés qui sont elles-mêmes des accidents. Il accompagne (παρεπόμενον), précise Sextus, les jours et les nuits, les heures, les affections et les absences

1. *Hdt.* 68-71. Chez Lucrèce, *coniuncta* désigne les propriétés et *eventa* les accidents (I, 449-450).

2. *Hdt.* 71.

3. Voir notamment Aétius, IV, 9, 8 [DK 67 A 32] ; Diogène Laërce, IX, 72 [DK 68 B 117] ; Galien, *Des éléments selon Hippocrate*, I, 2 [DK 68 A 49] ; *De l'expérience médicale*, XV, éd. Walzer-Frede [DK 68 B 125] ; Sextus Empiricus, *Contre les savants*, VII, 135 [DK 68 B 9].

4. Sextus Empiricus, *Contre les savants*, X, 219 ; *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 137 ; Aétius, I, 22, 5.

5. Sextus Empiricus, *Contre les savants*, VIII, 348 ; Diogène Laërce, X, 26. Démétrius aurait vécu entre 150 et 75 av. J.-C.

d'affections, les mouvements et les états de repos, et c'est lui qui fait que nous les disons longs ou brefs<sup>1</sup>.

Il y a là une difficulté : le temps accompagne en permanence ces accidents provisoires, qui sont nécessairement longs ou brefs, et l'usage d'*eventum* chez Lucrèce pour désigner le *sumptōma* signifie qu'un accident est toujours un « événement ». Il est en ce sens immédiatement lié au temps, si bien qu'il conviendrait plutôt de dire que le temps est non pas un accident mais une propriété (*sumbebèkos*) des accidents. C'est du reste ce que fait Sextus Empiricus<sup>2</sup>, qui précise également que le mouvement et le repos ne sont pas séparés du temps<sup>3</sup>. *Sumptōma* désigne ordinairement ce qui arrive par chance – ou par malchance –, avant de désigner un attribut, puis un symptôme au sens médical. C'est en particulier le cas chez Aristote, où *sumptōma* a manifestement le sens de « coïncidence »<sup>4</sup>. Par ailleurs, Épicure précise, au § 70 de la *Lettre à Hérodote*, qu'il parle d'« accident » en se référant à l'emploi le plus courant du terme. Un accident ne saurait donc se concevoir que par référence au temps, si bien que la formule de Démétrius a un caractère redondant. Il faut sans doute comprendre qu'un accident ne peut avoir de « propriété » au sens strict de *sumbebèkos*, mais seulement au sens large ou générique, parce qu'il est instable par essence et que ses propres caractérisations ne peuvent qu'être elles-mêmes instables. Les types de prédicats ne sont pas, chez Épicure, des types purement logiques, mais désignent des qualifications ontologiques : une propriété – au sens large – d'un accident est donc toujours un accident.

Toutefois, l'idée d'un temps objectif ne saurait être admise sans réserves, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, un certain nombre de textes tendent à faire dépendre l'existence du temps de la perception qu'on en a<sup>5</sup>. Ainsi, Lucrèce associe à la nature « sensible » du temps le fait qu'il n'existe pas par soi :

Ainsi du temps : il n'a pas d'existence propre. / C'est à partir des choses que naît le sentiment / de ce qui est achevé pour toujours, / réellement présent ou encore à venir. / Personne, il faut l'admettre, n'a le sentiment du temps en soi, / abstrait du mouvement ou du paisible repos des choses<sup>6</sup>.

1. X, 225.

2. X, 225.

3. X, 226.

4. Voir *Rhét.*, I, 1367 b 24 ; *De la divination dans le sommeil*, I, 462 b 29 sq.

5. Sextus Empiricus, *Contre les savants*, X, 185-186 ; *De la nature* [37]. [15, 17, 23, 31] Arrighetti.

6. *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*, DRN, I, 459-463 (trad. J. Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993).

On pourrait objecter que l'argument n'est pas décisif : si le temps n'existe pas par soi, pour Lucrèce, ce n'est pas qu'il n'aurait d'existence que « pour moi », mais parce qu'il est une propriété et que les propriétés n'existent pas par soi. Cependant, Arrighetti<sup>1</sup> repère dans le passage de *Peri phuseôs*, [37].[15] – où l'on retrouve le thème du temps comme *phantasia* –, comme Barigazzi, un argument anti-platonicien<sup>2</sup> comparable par sa formulation au passage de *Physique*, IV, 10, 218 a 33 sq. : à l'image en nous de la grandeur du temps, Épicure oppose en effet la grandeur du tout elle-même<sup>3</sup>. Le temps n'est donc pas le mouvement de l'univers, non seulement parce qu'il n'existe pas par soi, mais aussi parce qu'il doit être défini par rapport à la représentation que nous en avons.

Par ailleurs, Épicure est attentif aux aspects « affectifs » de la représentation du temps. Il constate par exemple, contre les Cyrénaïques, que, si la chair est agitée par le présent, l'âme est pour sa part agitée par le passé, le présent et l'avenir<sup>4</sup>. Il dénonce ainsi à plusieurs reprises la crainte d'un avenir incertain<sup>5</sup> et, plus généralement, l'illusion d'un temps illimité qui entretient le vain désir de l'immortalité<sup>6</sup>. Mesurer le temps en vertu d'un juste calcul des plaisirs et des peines, comme Épicure nous y invite<sup>7</sup>, c'est en ce sens choisir de vivre dans un temps limité et dans un présent continu<sup>8</sup>, ce qui donne à penser que le temps lui-même, loin d'être l'effet d'une nécessité contraignante, est en notre pouvoir. Le rôle de la mémoire dans l'utilisation des doctrines fondamentales exposées par la *Lettre à Hérodote* ne se comprend que si l'on admet la possibilité de privilégier le présent, en attribuant au temps une certaine plasticité et une

1. *Epicuro...*, p. 655-656.

2. Voir *Timée*, 37 d sq. Voir encore l'étude de Margarita Isnardi Parente, « ΧΡΟΝΟΣ ΕΠΙΝΟΟΥΜΕΝΟΣ e ΧΡΟΝΟΣ ΟΥ ΝΟΟΥΜΕΝΟΣ in Epicuro, Pap. Herc. 1413 », *La Parola del passato*, vol. XXXI, 1976, p. 168-175, qui montre qu'Épicure polémique dans ces fragments contre une conception cosmologico-ontologique du temps propre aux platoniciens et qu'il dénonce l'idée d'un temps sans relation avec la conscience.

3. Τὸ πλῆθος τοῦ παντός chez Épicure ; ἡ τοῦ ὅλου κίνησις chez Aristote.

4. Diogène Laërce, X, 137.

5. Par exemple en *Mén.* 122.

6. *Mén.* 124-125 ; comparer avec Maximes capitales XIX-XX. Sur le rapport entre la crainte du temps et celle de la mort, voir Donatella Puliga, « ΧΡΟΝΟΣ e ΘΑΝΑΤΟΣ in Epicuro », *Elenchos*, 1983, fasc. 2, p. 235-260.

7. Voir par exemple *Mén.* 129 ; Maximes capitales III-IV.

8. Voir en ce sens Montserrat Jufresa, « Il tempo e il sapiente epicureo », dans G. Giannantoni, M. Gigante, *Epicureismo greco e romano*, Atti del congresso internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993, Napoli, 1996, p. 287-298.

continuité<sup>1</sup> que nous ne pouvons pas attribuer, par définition, à des temps indivisibles. Le sage sait se rendre « actuelles » les raisons d'être heureux, que les événements qui les fondent soient passés ou à venir<sup>2</sup>.

Cet embarras peut être cependant en grande partie levé. La *phantasia*, en premier lieu, n'est pas un état purement interne, au sens où il s'agirait d'une pure représentation mentale. En effet, la formation de la *phantasia* à partir des répliques (*tupoi*) qui proviennent des choses, c'est-à-dire des simulacres, induit une continuité physique entre l'externe et l'interne : l'image (*phantasia*) de la forme ou des propriétés du substrat « est la forme même du solide »<sup>3</sup>. La *phantasia* ne constitue pas une image redoublée ou proprement mentale, mais la configuration même que porte, puis reproduit, le flux de simulacres. Elle est donc produite par la chose elle-même. Cela ne signifie pas que la sensation soit un état purement passif, puisqu'elle n'est proprement sensation qu'en étant aussi une *epibolè*, une projection ou une visée, un acte d'attention par lequel l'objet nous est donné. Cela montre en tout cas qu'une *phantasia*, fût-ce celle qui saisit le temps, ne saurait être radicalement interne ou subjective<sup>4</sup>. Dans ces conditions, le temps apparaît

1. Épicure le dit très clairement : voir *συνεχῶς* en *Hdt.* 35 et 83, *συνεχοῦς* en 36, l'expression τὸ συνεχές ἐνέργημα en 37, ou encore *συνεχῆ μνήμη* en 82. La temporalité éthique est-elle dès lors compatible avec la définition physique du temps ? J. Salem, *Tel un dieu...*, p. 57, estime qu'il faut en fait relativiser la thèse de l'atomicité du temps pour préserver la continuité éthique. Je reviendrai sur ce point en conclusion.

2. Voir en ce sens *Mén.* 122. Le thème de l'actualité du temps apparaît, sous une autre forme, dans la conception de la justice : l'application du critère du juste dépend de l'histoire en cours et de ce qui est actuellement utile à la communauté des hommes. Je renvoie à P.-M. Morel, « Épicure, l'histoire et le droit », *Revue des études anciennes*, 102, 2000-3/4, p. 393-411.

3. *Hdt.* 50.

4. Voir en ce sens A. Barigazzi, *op. cit.*, p. 45. C'est l'objection principale que l'on peut adresser à la thèse défendue par F. Caujolle-Zaslavsky, « Le temps épicurien est-il atomique ? », *Les Études philosophiques*, 1980/3, p. 285-306, qui estime que nous ne pouvons parler chez Épicure d'un temps objectif, parce que le temps consisterait en « un pur sentiment lié à notre expérience propre ». Elle refuse corrélativement d'admettre l'existence d'entités ultimes de temps, en arguant du fait que cette thèse est restituée par une tradition qu'elle juge peu fiable, en l'occurrence par Thémistius et Simplicius (voir le n° 278, Usener). Nous avons vu cependant que Lucrèce, et probablement Épicure lui-même, donnent des indications qui vont incontestablement dans ce sens. D'une manière générale, pour reprendre les termes dans lesquels S. Luciani, *op. cit.*, p. 95, répond à l'article précité, « le temps est lié aux corps composés, et en tant que tel, il est indépendant de la conscience humaine. (...) Seule la conscience peut donner une signification à ce temps, mais il ne lui est pas totalement subordonné ».

bien plutôt comme un rapport, tout à la fois mental et physique, entre les événements, externes ou internes, et notre perception de la longueur et de la brièveté. Si nous ne sommes pas toujours d'accord sur la longueur d'une même durée, c'est que nous ne sommes pas tous dans des dispositions identiques, mais ces dispositions mentales sont relatives à une durée réelle. Elles sont aussi des dispositions physiques et en ce sens des états objectifs. Nous devons donc dire du temps qu'il est également ou indifféremment objectif et subjectif, ou cesser de faire usage de ces catégories finalement inadéquates. La question est plutôt de savoir s'il est possible d'unifier les différents aspects du temps.

La deuxième difficulté tient d'abord au fait qu'il y a plusieurs manières de saisir le temps. Épicure n'est d'ailleurs pas d'une clarté totale lorsqu'il évoque notre connaissance du temps, au § 72 de la *Lettre à Hérodote*. Il y a bien de l'« évident », ou un « caractère d'évidence », dans la connaissance du temps, mais le texte ne nous dit pas que c'est le temps lui-même qui est évident. Il est probable que l'évident se rapporte en fait, comme le pense Elizabeth Asmis<sup>1</sup>, aux propriétés provisoires et non au temps lui-même. Il est toutefois très vraisemblable que le temps lui-même reçoive, des accidents qu'il accompagne, le bénéfice de l'évidence, sans quoi nous ne pourrions en avoir de *phantasia*. Pourtant, précise indirectement Épicure, nous n'avons pas de prolepse du temps<sup>2</sup>. Or, si nous avons une sensation répétée du temps, nous devrions du même coup disposer de la prolepse du temps, puisque la prolepse est définie, dans le cercle épicurien, comme « le souvenir de ce qui s'est souvent manifesté à nous du dehors »<sup>3</sup>. Le fait que nous puissions parler du temps en général semble en outre s'opposer à cette absence de prolepse du temps.

La solution la plus acceptable consiste à dire qu'il n'y a pas de perception distincte du temps, puisqu'on ne peut l'abstraire du mouvement et du repos des choses, comme le montre bien le texte du Chant I de Lucrèce<sup>4</sup>. La prolepse du mouvement, par exemple, suppose le temps – puisque c'est toujours en tant qu'il dure un certain temps que nous percevons le mouvement. Toutefois, du temps lui-même, il n'y a pas de prolepse, parce qu'il ne se rapporte qu'au

1. *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London, 1984, p. 33, n. 35.

2. *Hdt.* 72.

3. Diogène Laërce, X, 33. 2-3.

4. I, 459-463.

caractère provisoire des accidents, et non pas à ce qu'ils peuvent avoir de constant<sup>1</sup>.

Tout temps cependant n'est pas senti, comme le montre la distinction entre temps perçu et temps saisi par la raison, dans d'autres passages de la *Lettre à Hérodote*. Ainsi, le déplacement des simulacres, « s'effectuant sans rencontrer aucune résistance contraire, s'accomplit sur toute distance concevable en un temps insaisissable par la pensée » (§ 46). De la sorte, « ce n'est pas simultanément, selon les temps observés par la raison, que le même corps en déplacement atteint plusieurs lieux – c'est impensable, en effet – et ce corps, y arrivant tout entier dans le temps sensible, de quelque endroit que ce soit dans l'illimité, s'éloignera sans que nous puissions saisir où commence son déplacement » (§ 47). En clair, nous ne voyons pas venir les simulacres. Je ne peux donc concevoir positivement le temps que les atomes mettent à se déplacer, car ils le font avec une vitesse absolue. Je dois cependant, « par la raison », me représenter une succession et un trajet entre le point de départ et le point d'arrivée du flux atomique pour expliquer le phénomène des simulacres. Ainsi, non seulement il y a dans ce cas des temps infra-perceptibles, mais la sensation elle-même est prise en défaut, l'image de l'objet me parvenant tout entière en un instant<sup>2</sup>. De plus, seule la raison peut nous permettre de comprendre comment le mouvement saccadé et désordonné des atomes peut sous-tendre le déplacement continu et unidirectionnel d'un composé sensible :

(...) les atomes contenus dans les agrégats se transportent vers un unique lieu et dans le *minimum* de temps continu, même si ce n'est pas vers un unique lieu dans les temps observés par la raison, car ils se heurtent sans cesse, jusqu'à ce que la continuité du déplacement devienne perceptible. En effet, ce qui est ajouté par l'opinion à propos de l'invisible – à savoir que les temps observés par la raison auraient eux aussi la continuité

1. David K. Glidden, « Epicurean Prolepsis », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1985/3, p. 175-217, explique pour sa part en ces termes l'absence d'une prolepse du temps : « There cannot then be a prolepsis of time, because time as such represents a cognitive creation as opposed to a persistent condition regularly experienced in nature » (p. 210-211). Toutefois, comme nous l'avons vu, il est très difficile de réduire le temps à une *cognitive creation*. Il convient plutôt de supposer que, parmi les accidents, certains sont donnés dans une prolepse, tandis que d'autres – au moins le temps lui-même – ne le sont pas. Cette particularité trouve probablement sa justification dans la formule de Démétrius Lacon. Il semble donc qu'il puisse y avoir prolepse des accidents, parce qu'ils qualifient directement les substrats et trouvent en ceux-ci le principe de leur stabilité relative, tandis que le temps ne se rapporte à aucun principe stable, puisqu'il ne qualifie que le provisoire en tant que tel.

2. Cette distinction apparaît également dans le *Peri phuseôs*, [37].[44] et [47]. Voir, en ce sens, M. Isnardi Parente, *op. cit.*, p. 169.

*Revue philosophique*, n° 2/2002, p. 195 à p. 211

du déplacement <en question> – n'est pas vrai pour de tels corps, car ce qui est vrai, c'est tout ce qui est observé ou ce qui est saisi par une perception à l'aide de la pensée (§ 62).

Il n'en demeure pas moins que l'idée même de temps observés par la raison s'accorde mal avec l'affirmation selon laquelle le temps est saisi par une *phantasia* ou un *phantasma*. La solution qui consiste à dire que nous procédons, lorsque nous parlons de « temps » à propos des *adèla*, à une inférence par analogie n'est qu'une demi-solution car l'incohérence littérale demeure.

Enfin, peut-on légitimement parler de « temps » à propos des atomes si le temps est un accident et s'il n'y a d'accident qu'au niveau des composés ? Les propriétés de l'atome relèvent d'une autre dimension que l'on peut hésiter à qualifier de temporelle, celle de l'*aiôn* ou de l'*aidion* : « Les atomes se meuvent continûment et cela perpétuellement... »<sup>1</sup> Sans doute ne faut-il pas durcir à l'excès les termes employés : les *sumbebèkota* sont en général qualifiés de perpétuels ou permanents<sup>2</sup> et la continuité attribuée ici au mouvement atomique ne désigne sans doute rien d'autre que son caractère incessant. Il n'en demeure pas moins que l'atome étant toujours en mouvement, et cela à une vitesse absolue, puisqu'elle n'est autre que l'absence d'obstacle, sa mobilité relève de l'*aiôn* plus authentiquement que du *chronos*. Relâchement de la définition du temps ou incohérence ? Épicure semble en tout cas avoir bien du mal à produire un concept unifié du temps.

La troisième difficulté rencontrée est donc celle de l'unité du temps lui-même. Comme nous l'avons vu, nous pouvons distinguer trois modalités du temps : les temps « inconcevables » – ceux, très brefs, dans lesquels les simulacres effectuent leur parcours –, mais que nous devons nous représenter comme des temps théoriques ou observés par la seule raison ; le temps perçu ; enfin, l'*aiôn* ou l'*aidion*<sup>3</sup>, bien qu'il ne s'agisse plus alors d'une modalité du temps à proprement parler. Or il me paraît d'ores et déjà acquis que ces différences ne sont pas purement gnoséologiques ni réductibles à des différences, graduelles, de vitesse. La vitesse elle-même n'est d'ailleurs qu'une propriété seconde ou dérivée, puisqu'elle n'est qu'un aspect

1. *Hdt.* 43 : κινούνται τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι τὸν αἰῶνα... Long coupe la phrase après ἄτομοι pour insérer la scholie ; mais τὸν αἰῶνα se rapporte plus vraisemblablement à κινούνται. Bollack, Arrighetti, Conche suppriment donc logiquement le point. Pour *aidion*, à propos du mouvement et des choes incessants des atomes, voir Sextus Empiricus, *Contre les savants*, X, 222.

2. *Hdt.* 69-70.

3. Ce qui correspond à l'*aeternum* lucrétien. Voir I, 540 sq. Lucrece accepte, dans ce cas précis, de parler d'un « temps infini » (I, 550).

ou « quelque chose qui ressemble » (*homiôma*) à la présence ou à l'absence d'obstacle dans le mouvement des atomes<sup>1</sup>.

De plus, il est apparu que le temps atomique lui-même, bien qu'il soit en un sens continu, avait une unité éminemment friable. Il faut donc prendre au pied de la lettre le pluriel du texte parallèle d'Épicure : les temps observés par la raison sont effectivement multiples et ne sauraient constituer, comme par agrégation, un temps unique qui en serait la synthèse. La somme, illimitée, des temps atomiques ne constituera jamais un unique temps global et le temps ainsi conçu n'a d'unité que générique<sup>2</sup>. Cette dispersion du temps rend en tout cas illusoire la recherche d'un temps de référence susceptible de valoir comme unité de mesure.

Notons à ce propos qu'Épicure s'écarte d'Aristote sur plusieurs points fondamentaux. Tout d'abord, il est impossible de définir le temps par le mouvement en affirmant qu'il est « le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur »<sup>3</sup>. Bien qu'Aristote précise aussitôt que « le temps n'est pas mouvement, mais ce par quoi le mouvement a un nombre »<sup>4</sup>, il fait sans doute partie de ceux qu'Épicure attaque au § 72 de la *Lettre à Hérodote* et qui confondent l'essence du temps avec celle d'une autre chose<sup>5</sup>. Du reste, le mouvement n'est pour Épicure que l'un des accidents auxquels le temps se rapporte, puisque nous lions également ce dernier aux jours et aux nuits, à leurs parties, aux affections et aux absences d'affections et au repos<sup>6</sup>. Le cas du repos est particulièrement révélateur de la distance prise par rapport à Aristote. Celui-ci précise assurément que le temps mesure non seulement le mouvement, mais aussi le repos. Toutefois, cette précision n'a qu'un statut marginal dans l'économie du traité aristotélicien sur le temps, et la plupart des manuscrits, suivis en cela par Simplicius et Philopon, précisent en 221 b 8 que le temps ne mesure le repos que « par accident »<sup>7</sup>. Sans doute n'est-il

1. *Hdt.* 46.

2. Arrighetti, dans l'article de 1972, p. 11, parlait d'une « dissoluzione completa del "tempo" nei singoli e particolari "tempi" ».

3. Aristote, *Phys.*, IV, 11, 219 b 1-2.

4. 219 b 2-3.

5. Voir, en ce sens, D. Puliga, *op. cit.*, p. 247.

6. *Hdt.* 73 ; Sextus Empiricus, *Contre les savants*, X, 219.

7. Pierre Pellegrin, dans sa récente traduction de la *Physique*, préfère pour sa part supprimer *κατὰ συμβεβηκός*. Il considère, à juste titre, que « le mouvement et le repos appartiennent à la définition des étants naturels » (*Aristote. Physique*, Paris, GF, 2000, p. 261, n. 1). Il n'en demeure pas moins que la mesure du repos est présentée dans cette phrase comme une conséquence de la mesure du mouvement et, de ce fait, comme un acquis secondaire de la définition canonique du temps par la mesure du mouvement.

pas indifférent qu'Épicure mette le repos sur le même plan que le mouvement et qu'il rapporte la perception du temps à des couples de contraires. Il n'est pas impossible qu'il veuille ainsi suggérer que le temps se caractérise, non pas par une illusoire continuité du mouvement, mais par l'alternance des phases événementielles, éventuellement contraires, et par les ruptures qui marquent leur succession. D'autre part, si nous comprenons l'« absence d'affection » comme une absence d'états internes définis<sup>1</sup> – plaisir et douleur notamment –, Épicure nous donne l'impression de contourner la difficulté que pourrait représenter le cas des dormeurs de Sardaigne chez Aristote<sup>2</sup> : à cause de l'absence de sensation durant leur sommeil, ils ne perçoivent pas que du temps s'est écoulé. Il n'y a pas en fait de véritable difficulté pour Épicure, puisque les ruptures dans la perception du temps ne font que confirmer la discontinuité foncière de ce dernier. Enfin, nous l'avons vu, aucun mouvement particulier ne semble ici valoir comme un mouvement référentiel pour la mesure du temps, ce qui est le cas du mouvement circulaire de la sphère céleste chez Aristote<sup>3</sup>. Plus généralement, Épicure ne saurait, comme Aristote, fonder l'unité du temps sur une continuité réelle<sup>4</sup>.

Faut-il dès lors conclure à l'incohérence d'une philosophie du temps qui voit en celui-ci un « caractère propre », une « propriété unique »<sup>5</sup> des événements et qui, sous certains aspects, en refuse pourtant l'unité ? L'aporie, cependant, n'est pas le dernier mot d'Épicure sur la question. Nous avons vu, tout d'abord, que le problème de l'« objectivité » du temps était en partie un faux problème. Revenons d'autre part sur la façon dont nous envisagions initialement le problème gnoséologique. Nous avons présupposé qu'Épicure avait pour propos, aux § 72 et 73 de la *Lettre à Hérodote*, de proposer une « définition » du temps. Si tel était le cas, force serait d'admettre que cette définition est, pour le moins, insuffi-

1. J. Bollack *et al.*, *op. cit.*, p. 232, estiment pour leur part que « le couple  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  -  $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$  s'applique aux événements de la nature et en particulier du ciel » et non pas aux « passions de l'âme », mais ils n'en donnent aucune justification.

2. *Phys.*, IV, 11, 218 b 23-27.

3. 14, 223 b 12 sq.

4. Cette conception du temps n'est sans doute pas sans rapport avec le refus épicurien de se prononcer sur la contingence du futur dans les termes qui sont ceux du Stagirite, au chapitre 9 du traité *De l'interprétation*. Alors qu'Aristote estime nécessaire qu'il y ait *ou* qu'il n'y ait pas demain de bataille navale, Epicure refuse la nécessité anticipée de l'alternative, constatant qu'« une telle nécessité n'existe pas dans la nature » (Cicéron, *Prem. Ac.*, II, XXX, 97).

5. *Hdt.* 72-73.

sante. Elle viendrait du reste assez tard dans l'économie de l'argumentation, puisque Épicure fait usage de χρόνος dès le § 46. Or il n'est pas certain que l'intention d'Épicure soit véritablement de « définir » au sens strict, c'est-à-dire de produire une différence spécifique de cet accident particulier qu'est le temps<sup>1</sup>. Il faut en effet tenir compte des nombreuses allusions au problème de la désignation linguistique du temps qui scandent notre passage de référence : nous « déclarons » (ἀναφώνομεν) le temps long ou bref ; « il ne faut pas prendre, à la place, d'autres expressions (διαλέκτους) tenues pour meilleures, mais se servir à propos du temps de celles qui existent » ; le temps est cet accident « en référence auquel nous employons le mot "temps" » (καθ' ὃ χρόνον ὀνομάζομεν). De même, lorsque nous parlons de *sumptōma*, il faut, d'une manière générale, « se servir de ce mot selon l'usage le plus commun » afin de le rendre clair<sup>2</sup>. D'autre part, dans le Pap. Herc. 1413 du *Peri phuseōs*, la question de la désignation du temps se pose à plusieurs reprises et, le plus souvent, à partir de références positives au langage ordinaire<sup>3</sup>. Il est vrai qu'Épicure fait parfois la critique des conventions linguistiques, notamment au livre XXVIII du *Peri phuseōs*, mais il s'agit alors de dénoncer un usage du langage qui s'écarte des prolepses et des évidences immédiates dans la désignation des choses<sup>4</sup>.

Épicure, on le sait, tient à propos de l'origine du langage une position complexe<sup>5</sup>, et dont je me contenterai de rappeler schématiquement l'essentiel. Les noms ne sont pas initialement conventionnels, mais ils sont d'abord l'effet de processus naturels. Plus tard, la diversité des affections et les particularités ethniques ont produit des particularités linguistiques, afin de rendre les désignations plus

1. Le procédé définitionnel fait, semble-t-il, l'objet d'une critique globale, de la part des épicuriens, au nom de la plus grande clarté de la désignation immédiate, comme le montre Bernard Besnier, « Épicure et la définition », dans *Ainsi parlaient les Anciens. In honorem Jean-Paul Dumont*, Mélanges réunis par L. Jerphagnon et publiés par J. Lagrée et D. Delattre, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 117-130. Sur ce point, voir Cicéron, *Des fins...*, I, VII, 22. Je rejoins à ce propos les conclusions de S. Luciani, *op. cit.*, p. 104-105.

2. *Hdt.* 70. 2.

3. Voir notamment les expressions διὰ λέξε[ως ἐθισ]μοῦς [37]. [5] et ἐκ τῆς ἐκκειμ[ένης] λέξεως [37]. [20].

4. Voir [31]. [10] et [31]. [13-14] et les précisions données dans A. A. Long et D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, 19 D-E. Cette interprétation de l'erreur est proposée par D. K. Glidden, « Epicurean Semantics », *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Napoli, Bibl. della Parola del Passato, 16, 1983, I, p. 185-226 (voir p. 221).

5. Voir en particulier l'étude de Jacques Brunschwig, « Épicure et le problème du "langage privé" », reprise dans ses *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, 1995, p. 43-68.

claires et plus faciles<sup>1</sup>. Toutefois, en devenant conventionnel, le rapport entre le mot et la chose n'a pas pour autant perdu de son immédiateté, si bien qu'en désignant la chose nous pensons à elle sans penser que nous employons un mot qui s'en distingue. Ainsi, à propos du temps, nous savons immédiatement que nous le désignons par *chronos*, même si nous ne connaissons pas l'exacte définition de ce que nous désignons, et c'est probablement cette immédiateté que suggère, dans notre texte, le participe ἐννοοῦντες<sup>2</sup>.

Il est donc naturel de rapprocher<sup>3</sup> le passage sur le temps des § 37-38 de la *Lettre à Hérodote* :

Il faut tout d'abord saisir, Hérodote, ce que l'on met sous les sons, de sorte que nous puissions, une fois qu'on s'y est rapporté, juger de ce qui est objet d'opinion, de recherche ou de doute, et cela au lieu de laisser toutes choses hors de notre jugement en démontrant à l'infini, ou de n'avoir que des sons vides. [38] Il est nécessaire en effet que chaque son nous fasse voir la notion primitive et que nous n'ayons nul besoin de démonstration en supplément (...).

La « notion primitive » (τὸ πρῶτον ἐννόημα) dont il est ici question semble bien annoncer le ἐννοοῦντες du § 73. Cet effet d'écho montre que la question du temps est un cas exemplaire de ces situations où nous devons nous rendre à l'évidence immédiate de la désignation linguistique si nous voulons nous prémunir contre le risque d'une recherche illusoire, parce qu'illimitée, d'une démonstration. Il est toutefois difficile de savoir ce que recouvre exactement l'expression « notion primitive » et en particulier de savoir s'il faut y reconnaître la prolepse. On peut être tenté de le faire, avec un grand nombre d'interprètes<sup>4</sup>, si l'on songe au § 33 du livre X de Diogène Laërce, qui complète l'exposé de la canonique. Dès que l'on prononce le mot – quand on dit par exemple qu'Untel est un homme –, rapporte Diogène, l'on pense aussitôt, conformément à la prolepse (κατὰ πρόληψιν), à l'esquisse (τύπος) de la chose. Ainsi, toute dénomination semble s'accompagner d'une prolepse. Le problème, tout au moins si l'on suppose que la *Lettre à Hérodote* obéit totale-

1. *Hdt.* 75-76.

2. *Hdt.* 73.6. Voir, en ce sens, Glidden, *op. cit.*, p. 197. Pascal est peut-être à cet égard un secret héritier d'Épicure, lorsqu'il demande, à propos du temps : « Qui le pourra définir ? Et pourquoi l'entreprendre, puisque tous les hommes conçoivent ce qu'on veut dire en parlant de temps, sans qu'on le désigne davantage ? » (*De l'esprit géométrique*, I).

3. Comme bon nombre de commentateurs, tel Glidden, *op. cit.*, p. 197.

4. Comme Long et Sedley, *op. cit.*, remarque à 17 C 1. Voir, sur ce point, l'étude de Jürgen Hammerstaedt, « Il ruolo della ΠΡΟΛΗΨΙΣ epicurea », Giannantoni-Gigante, *op. cit.*, p. 221-237.

ment aux principes exposés par Diogène Laërce, est qu'il n'y a pas de véritable prolepse du temps, comme nous l'avons vu. Faut-il dès lors considérer que le cas du temps est dérogatoire par rapport à la règle d'association de la prolepse et du mot ? On pourrait toutefois s'étonner, s'il en allait ainsi, qu'un cas aussi extraordinaire ne fasse pas l'objet d'une mention spéciale. Il me semble bien plus éclairant d'admettre que la notion de *prôton ennoëma* a une extension plus large que celle de prolepse et qu'elle recouvre non seulement des évidences proleptiques, mais aussi des évidences non proleptiques, comme celle qui accompagne l'usage du mot « temps ». Dès lors, le fait qu'il n'y ait pas de prolepse du temps, parce que celui-ci ne saurait être abstrait de ce qui prend du temps, ne signifie pas que nous ne puissions en avoir une notion première, en l'occurrence une perception immédiate, une *epibolè*, et que nous ne sachions pas à quoi le mot « temps » renvoie.

En quoi tout cela nous aide-t-il, cependant, à résoudre le problème de l'unité du temps ? Épicure n'est sans doute pas sur ce point « nominaliste », au sens où l'existence du mot constituerait un mode de réalité suffisant pour que la réalité du temps lui-même s'y trouve contenue. L'existence du temps, on l'a vu, est avérée par son statut d'accident des événements. Il importe moins, en fait, de parvenir à une parfaite unification théorique du temps que de savoir à quoi nous en tenir lorsque nous parlons du temps. L'unité linguistique n'est pas nécessairement l'expression d'une unité objective : elle peut être, plus simplement, l'expression d'un caractère commun à une pluralité de phénomènes ou d'événements distincts. Dès lors toutefois que le mot remplit sa fonction pratique, il manifeste suffisamment son évidence propre<sup>1</sup>. L'absence de définition et de prolepse n'est donc pas l'expression d'une situation d'échec, et cela pour deux raisons : parce qu'il est dans la nature du temps de ne pas avoir d'unité substantielle, mais aussi parce que cette absence ne remet pas en cause la fonction pragmatique du mot qui désigne la chose. Il n'y a donc rien à changer dans les termes du langage ordinaire, et le problème purement théorique est, sinon totalement dépassé, du moins relégué au second plan. Le texte épicurien suggère ainsi que nous cessons de nous inquiéter du temps lorsque nous admettons qu'il n'a pas d'unité réelle. En ce sens, la difficulté que nous éprouvons à concilier la discontinuité du temps avec la

1. Voir, en ce sens, E. Asmis, *op. cit.*, p. 34, mais aussi, sur ce point précis, D. Glidden, *op. cit.*, p. 187 : « Epicurean linguistics is less a theory of language than a theory of behavior. »

continuité vécue peut être considérablement réduite. Je peux en effet me représenter la discontinuité du temps par la raison sans, pour autant, me condamner à un recommencement éternel et incessant : l'essentiel est de se représenter continûment que le temps physique est discontinu. La discontinuité temporelle, en fondant ma tranquillité, réalise, par un effet éminemment paradoxal, la condition physique d'un bonheur continu, non pas éternel mais ininterrompu. La formule de Démétrius Lacon, si nous la comprenons de la manière la plus radicale, nous apporte finalement la clé de l'énigme : c'est précisément parce que le temps n'est qu'un « accident d'accidents », et qu'il n'est rien par soi, que je peux être dans un état continu de bonheur, sans avoir à présupposer l'existence objective d'un unique temps continu. En d'autres termes : quand je suis sans trouble, c'est la continuité de mon état d'ataraxie qui produit la continuité du temps durant lequel je suis dans cet état, et non l'inverse. Cela n'empêche pas que certains mouvements soient discontinus – notamment au niveau atomique – et qu'ils s'effectuent, pour cette raison même, dans un temps discontinu. L'événement prime le temps.

Épicure procède ainsi à une critique positive, doublement justifiée, de l'usage du mot *chronos*. Contre les complications des philosophes, il simplifie la notion du temps au bénéfice d'une explication qui entend être la plus claire possible – ce en quoi, il faut bien l'admettre, il n'a pas totalement réussi. Contre les inquiétudes liées à la temporalité, et en se conformant au langage ordinaire, il invite à s'en tenir à une représentation du temps qui, par son immédiateté, est aussi une promesse de bonheur.

Pierre-Marie MOREL,  
*Université de Paris I.*