

Epicure

« Accident d'accidents » : Epicure ou le temps maîtrisé

Jean-François Balaudé

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Le temps excite l'imagination, il irrite et il effraie. Il ne semble être presque rien, mais en même temps paraît contenir toutes choses. Impalpable, insaisissable, il fait pourtant vieillir inexorablement tous les êtres, d'où la représentation commune de notre rapport au temps comme un rapport d'inclusion : nous sommes dans le temps. Dans le cours de son analyse physique du temps, Aristote reprend d'ailleurs cette image traditionnelle (après plusieurs présocratiques et Platon lui-même), en lui conférant une ampleur étonnante :

« Puisque ce qui est dans le temps est comme dans un nombre, on pourra saisir un temps plus grand que tout ce qui est dans le temps ; pour cette raison, il est nécessaire que toutes les choses qui sont dans le temps soient enveloppées par un temps, de la même façon que toutes les choses qui se trouvent dans quelque chose, par exemple ce qui est dans le lieu, sont enveloppées par le lieu. Et elles subissent assurément quelque chose sous l'effet du temps : c'est ainsi que nous avons l'habitude de dire que le temps consume, et que tout vieillit sous l'effet du temps, et que l'on vient à oublier à cause du temps, et non pas que l'on se souvient, ni que l'on est devenu jeune ou beau ; en effet par lui-même il est plutôt cause de destruction ; car il est nombre du mouvement, et le mouvement altère ce qui est »¹.

De fait, pour les éthiques philosophiques anciennes, le temps, en tant qu'il nous échappe mais que nous ne lui échappons pas, constitue un défi par excellence : il met à l'épreuve la sagesse du philosophe, car il semble la

¹ Aristote, *Physique*, IV, 12, 221a25-b3 (je traduis)

source du hasard et de la contingence, le pourvoyeur des souffrances et des malheurs. Quand, en réaction à de telles représentations, certains ont voulu voir à l'œuvre au sein du temps la nécessité, force leur a été d'admettre que cette nécessité n'apparaissait que rétrospectivement, qu'elle nous échappait largement, et que ce que nous en appréhendions était avant tout celle de notre disparition, et plus généralement celle de la finitude de toutes choses devenues. Bref, quelles que soient les approches théoriques adoptées selon les Ecoles, l'idéal antique de sagesse a dû se colleter très puissamment avec le temps, qui semblait être un vecteur de désagrégation et de mort, et plus généralement de mal ... De fait, le désir d'immortalité célébré par Platon, également reconnu par Aristote, et soutenu d'après eux par la présence en nous d'un principe immortel (l'âme, et plus précisément l'intellect), est là pour l'attester.

Epicure, pour sa part, est allé très loin dans la représentation de la finitude de toutes choses : il assume sans restriction l'idée de la disparition de toutes choses devenues, des êtres mais aussi bien des mondes, puisque selon lui il y a des mondes, coexistants, successifs, tous surgis à un moment et promis à la disparition, issus du Tout illimité et y retournant. Perspective désespérante ? Remarquons toutefois que l'astro-physique contemporaine ne nous amène à penser rien d'autre concernant notre monde, c'est-à-dire notre système solaire, et l'ensemble des mondes-systèmes solaires constitués dans l'Univers. En d'autres termes, la représentation que se fait Epicure du devenir cosmique est aussi proche que possible de la nôtre. Pour notre part, nous ne sommes pas désespérés par cette promesse de destruction totale, parce qu'elle paraît valoir sur la longue durée, et Epicure pour sa part devait penser quelque chose d'approchant.

Cela dit, si nous, modernes, ne nous inquiétons guère (en général) de la fin du monde, nous sommes bien davantage angoissés par la promesse de notre propre disparition. Pas Epicure ; paradoxalement pas, pourrait-on se dire. Car Epicure n'annonce pas seulement que les mondes sont nés et voués à disparaître, il affirme aussi que nous mortels, en tant qu'agrégats d'atomes, nous sommes intégralement voués à disparaître : l'âme est périssable comme le corps, il n'y a pas de parcelle immortelle en nous. Or, celui qui annonce la désagrégation de toutes choses, est aussi celui qui semble s'être le mieux affranchi de la crainte du temps et de ses ravages, au même titre que de la crainte de la mort. Il y a là, à première vue, comme une énigme, telle que les détracteurs d'Epicure dans l'Antiquité ont pu soutenir qu'Epicure était en réalité, plus que quiconque, obsédé par l'idée de la mort. Affirmation gratuite et malencontreuse, car il faudrait retourner toutes les thèses éthiques comme autant de symptômes. Il est bien plus intéressant de supposer une cohérence forte derrière deux propositions apparemment aussi hétérogènes que : toutes choses sont mortelles, et : la mort n'a pas de rapport avec nous. Et dans le cas du temps, nous devons tâcher de reconstituer au plus près la position d'Epicure, pour comprendre comment sa conception du temps, loin d'être antagoniste avec l'idéal de sagesse, contribue au contraire à son épanouissement, en nous procurant la confiance, et en nous débarrassant de toutes les craintes à son endroit.

Pour cerner la conception épicurienne du temps², il est d'usage de s'appuyer sur deux textes canoniques, l'un d'Épicure, *Lettre à Hérodote*, 72-73, et l'autre de Lucrèce, *De la nature des choses*, I, 459-482. Mais ils sont relativement brefs, et n'apportent pas toutes les réponses aux questions que la théorie suscite. Aussi s'appuie-t-on également sur des témoignages indirects, comme les discussions menées par Sextus Empiricus sur la nature du temps dans les *Esquisses pyrrhoniennes* (III, 136-150) et dans le *Contre les savants*³ (X, 169-247). Cela étant, il existait également un long examen du temps mené par Épicure dans son grand traité *Sur la nature*, auquel il est évidemment très regrettable de ne pouvoir se référer principalement, puisque ce texte faisait certainement autorité sur le sujet dans le cercle épicurien, au même titre que bien d'autres passages du *Peri phuseôs*. Ce traité-somme est en effet à peu près naufragé, et nous n'en conservons que des bribes, reconstituées grâce aux papyrus d'Herculanum, toujours en cours d'étude. Par chance, il semble bien que l'un de ces papyrus, le *PHerc* 1413, nous donne accès à quelques fragments de cette discussion menée par Épicure sur le temps. Sans prétendre que la prise en compte du papyrus modifie en profondeur ce que nous savons de la conception épicurienne du temps, on peut toutefois soutenir qu'il nous permettra d'appuyer ou de confirmer certains des aspects de la théorie.

Le papyrus a été édité en dernier lieu par G. Arrighetti⁴, et c'est à son édition que je me référerai. Il pourrait s'agir d'un extrait du livre II, si l'on s'appuie sur la scholie de Diogène Laërce, X, 73⁵, mais que ce livre ait contenu l'exposé complet sur le temps rencontre de fortes objections rappelées récemment par D. Sedley, qui propose plutôt pour sa part de voir dans le *PHerc* 413 une copie du livre X du *Peri phuseôs*⁶. Ce passage est en tout cas d'un intérêt capital, considérant la brièveté du passage de la *Lettre à Hérodote*, que l'on devrait logiquement considérer comme le résumé de la doctrine exposée continûment dans le livre X ; en même temps, le mauvais état du papyrus le rend assez difficile à exploiter. L'on verra néanmoins qu'il

² Signalons ici quelques études sur la question du temps chez les Epicuriens : A. Barigazzi, « Il concetto del tempo nella fisica atomistica », in *Épicure a in memoriam Hectoris Bignone. Miscellanea philologica*, Genève, 1959, p. 29-59 ; F. Caujolle-Zaslavsky, « Le temps épicurien est-il atomique ? », *Études philosophiques*, 1980/3, p. 285-306 ; S. Luciani, *L'éclair immobile dans la plaine. Philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*, Leuven, 2000 ; P.-M. Morel, « Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps », *Revue philosophique*, n°2/2002, p. 195-211.

³ Le premier sera désigné ensuite par le sigle E.P., et le second par Adv. m. (pour *Adversus mathematicos*). Signalons au passage la récente traduction française des *Esquisses pyrrhoniennes* par P. Pellegrin, aux éd. du Seuil (1997).

⁴ G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Turin, 19732.

⁵ « Il dit aussi cela dans le deuxième livre *Sur la nature*, et dans le *Grand Abrégé* » ; trad. Balaudé, dans Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes célèbres*, trad. coll. Sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, L.G.F., coll. « La pochothèque », 1999.

⁶ David Sedley, *Lucretius and the transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, 1998, p.112-113 et 118. Barigazzi avait défendu le rattachement au livre II, tandis qu'Arrighetti avait pour sa part renoncé à situer la discussion sur le temps dans l'ensemble du traité.

est possible d'en tirer avec précaution quelques informations originales, parfois énigmatiques, il faut le reconnaître⁷.

La théorie épicurienne est d'abord critique, à l'égard de Platon, et dans une plus faible mesure, d'Aristote, mais aussi à l'égard de positions scepticisantes. Il convient donc de commencer par l'examen de ces critiques sous-tendant la position épicurienne, avant d'aborder l'analyse positive du temps, qui fait de ce dernier un "quelque chose", lequel n'a toutefois pas d'existence par soi. En termes techniques, le temps est désigné comme un *sumptōma*, c'est-à-dire un « accident », et plus précisément, comme « un accident d'accidents » (*sumptōma sumptōmatōn*), selon la formule de l'épicurien Démétrius Lacon citée par Sextus Empiricus (*Adv. M.*, X, 219 et *E.P.*, III, 137). Cette formule constitue sans doute un développement de la position d'Épicure, et je m'efforcerais plus loin de l'interpréter.

I. La discussion critique des prédécesseurs

Pour penser le temps, le respect des bonnes règles méthodologiques s'impose ; comme en tout, Épicure évoque dans la *Lettre à Hérodoté* les raisonnements qu'il convient d'éviter à ce propos, avant d'indiquer la voie à suivre. Par souci de commodité, je donne ici la traduction de l'ensemble du passage qu'Épicure consacre à la question du temps :

« En outre, il faut méditer avec force le point suivant : il n'y a certainement pas à mener la recherche sur le temps comme sur le reste, c'est-à-dire tout ce que nous cherchons en un substrat, et que nous rapportons aux prénotions considérées en nous-mêmes, mais nous devons, par analogie, nous référer à l'évidence même, suivant laquelle nous parlons d'un temps long ou court, parce que nous la portons tout en nous, congénitalement. Et il ne faut pas changer les termes pour d'autres qui seraient meilleurs, mais il faut se servir à son propos de ceux qui existent ; et il ne faut pas non plus lui attribuer quelque autre chose, dans l'idée que son être est identique à cette propriété – c'est bien là ce que font certains –, mais il faut surtout raisonner avec précision sur cette seule chose : à quoi nous lions ce caractère qui lui est propre (*to idion touto*), et par quoi nous le mesurons. Celui-ci ne requiert pas une démonstration mais un raisonnement précis, du fait que nous le lions aux jours et aux nuits et à leurs parties, tout comme aux affections et aux non-affections, aux mouvements et aux repos, concevant en retour que ceci même, par quoi nous désignons le temps, est un certain accident particulier, qui a rapport à ces choses » (*L. à Hér.*, 72-73⁸).

Sans nommer expressément quiconque (une attitude habituelle dans la *Lettre*), Épicure semble toutefois spécialement viser ici platoniciens et aristotéliens. Il donne en effet à entendre que le temps non seulement n'est

⁷ Je ne prétends pas épuiser l'intérêt du papyrus, dont je n'exploierai que quelques passages. Par ailleurs, je précise que je suis l'établissement du texte d'Arrighetti, et reprends ses conjectures, dont un grand nombre avaient déjà été faites par G. Cavallo, le premier éditeur du papyrus, et quelquefois par A. Barigazzi.

⁸ Je reprends, ici comme ailleurs, ma traduction d'Épicure : J.-F. Balaudé, *Épicure. Lettres, maximes, sentences*, Paris, Livre de Poche, 1992.

pas un corps, mais qu'il n'est pas même une propriété de corps, durable ou temporaire, bien qu'il ait une certaine réalité. Le développement sur le temps intervient en effet à la suite de la présentation des caractéristiques des corps composés, qui comportent des propriétés permanentes (sans lesquelles le corps ne serait pas ce qu'il est, comme la forme, le poids... ; cf. § 68-69), ce sont les *sumbebèkōta* proprement dits (je propose de les rendre par l'expression de « caractères concomitants »), et des propriétés accidentelles dénommées *sumptōmata* (cf. § 70-71⁹). Il faut donc comprendre que notre passage souligne en préliminaire la singularité du temps, qui ne saurait être rapporté à un corps-substrat quelconque, comme s'il en était une propriété (du ciel par exemple), et qui ne saurait être pris non plus pour ce à quoi il est associé (comme le mouvement). Le point est à examiner plus en détail, puisque certains, qu'épingle Épicure, se sont précipités dans leur désir de circonscrire la nature du temps, et n'ont réussi qu'à le réifier, le prenant pour ce qu'il accompagne, ou ce à quoi il est associé.

a. L'erreur platonicienne

On peut sans grand risque avancer qu'Épicure a spécialement en vue le *Timée*, et la conception cosmique du temps qui s'y exprime. Ses griefs envers Platon peuvent être en effet de plusieurs sortes.

Tout d'abord, il est certain qu'Épicure, tout comme Aristote déjà (*Physique*, VIII, 1, 251b10-19 ; *Métaphysique*, *Lambda*, 6, 1071b6-11), s'opposait à l'idée d'une genèse du temps, au contraire affirmée dans le récit de *Timée* : « le temps est donc né avec le ciel » (*Ti.* 38b5)¹⁰.

Par suite, Épicure ne pouvait que contester aussi l'idée plus générale selon laquelle le temps est essentiellement lié au ciel et au cosmos (37c-39^e), les astres jouant le rôle d'instruments du temps, car pour Épicure il existe un nombre illimité de mondes, et il n'est aucun monde qui n'ait un jour surgi ni ne doive un jour disparaître. Le temps excède donc absolument la vie d'un monde (*contra*, Platon, 38b5-6 : « le temps est donc né avec le ciel afin qu'engendrés en même temps, ils fussent également dissous en même temps, si jamais leur dissolution doit advenir. »). Par ailleurs, l'expérience que nous faisons du temps montre qu'il est lié à toutes sortes de mouvement, pas uniquement au mouvement du tout : cette critique d'Épicure¹¹ rejoint celle qu'Aristote adressait déjà à Platon dans sa *Physique* (IV, 10, 218a30-b5).

⁹ La distinction semble stricte, mais l'usage du verbe *sumbainein* (« accompagner, être concomitant »), s'appliquant aussi bien à ce qu'Épicure nomme *sumbebèkos* (ce participe substantivé est dérivé du verbe *sumbainein*) qu'au *sumptōma*, montre que ce dernier est en fait un caractère concomitant du corps à titre provisoire. La souplesse de cette distinction est telle que dans les fragments du papyrus sur le temps, on ne voit apparaître que le terme de *sumbebèkos*.

¹⁰ Je traduis, ainsi que les autres passages du *Timée*. Que Platon présente cette genèse comme une fiction ne change rien au problème ici : c'est une fiction vraisemblable selon lui, et le passage du *Timée* constitue de fait la réflexion la plus systématique de Platon sur la question.

¹¹ On en retrouve la trace dans le *PHerc* 1413, 4 VI (= 37, 15 Arr.) : « ... les images qui se forment en nous concernant la dimension du temps et qui ne s'accordent pas avec la grandeur du tout, considérées comme fausses et comme non conformes à l'autre dimension... » Épicure rapporte manifestement ici une opinion qu'il combat, probablement platonicienne.

En outre, il n'y a guère de sens pour Épicure à considérer le temps comme nombre mesurant, à la façon dont Platon au contraire faisait dire à Timée évoquant le démiurge : « tout en organisant le ciel, il fabrique, de la vie éternelle subsistant dans l'un, une image mobile progressant suivant le nombre, ce que nous appelons le temps » (37d6-8)¹². S'ensuivent les jours et les nuits, les mois et les saisons qui sont des divisions du temps (*merè chronou*, 37e4). La critique d'Épicure, sur ce point, devait renchéris, comme on va le voir, sur celle d'Aristote, qui faisait valoir que « le temps est ce qui est nommé, et non ce par quoi nous nombrons » (*Phys.*, IV, 11, 219 b 5-9). Dans la perspective d'Aristote, cela signifie que le temps est une réalité continue, à la façon du mouvement et du changement qu'il accompagne, et que s'il est, comme Aristote le pose lui-même, « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur », c'est en tant que susceptible lui-même d'être délimité par des « maintenant » (*nun*). De ce point de vue, l'erreur de Platon est au moins d'avoir présenté le temps de manière essentielle et non accidentelle comme un nombre, un nombre nombrant qui s'engendre lui-même, et qui, de fait, selon le récit de Timée, a commencé à un moment.

Épicure ne pouvait qu'admettre la critique adressée par Aristote à Platon, mais en renchérisant sur elle – de telle sorte qu'il était amené à évacuer également le versant positif de la position aristotélicienne. L'aménagement proposé par Aristote sur la relation du nombre et du temps est en effet aux yeux d'Épicure tout à fait équivoque, et en réalité, faux.

b. Les équivoques de la position d'Aristote

En effet, même si Aristote ne fait du temps que le nombre mesuré, selon le sens que l'on a rappelé, c'est bien en dernier lieu l'idée même d'une mesure par le nombre, théorisée dans *Physique* IV, 11-12, qui, aux yeux d'Épicure, va faire difficulté. Un passage du papyrus semble faire allusion à ces pages d'Aristote, mais la formule que l'on y glane est excessivement brève : « ... on aurait cherché à mesurer le grand par le petit, sans ajouter un bois ou un animal... » (3,IV = 37,8 Arr.).

Certes, on ne voit pas facilement le rôle que joue, dans l'argumentation, cette idée d'un ajout du bois ou de l'animal. Arrighetti a suggéré de voir dans l'animal une allusion à la discussion d'Aristote, en *Physique*, IV, 12, qui évoque à un moment le dénombrement de cent hommes et de cent chevaux : le nombre est le même, mais les nombrés différents, ceci pour faire comprendre que le temps, en tant que succession, est toujours différent, mais pas le nombre-unité par lequel il est nommé¹³.

Aristote est en effet, à cet endroit, à la recherche d'un principe de mesure du temps, qui permettrait par voie de conséquence une mesure du mouvement, sans que soit confondu le temps avec le nombre. Il est ainsi en train d'élaborer la notion d'unité de mesure du temps. Comme on le verra

¹² Je traduis le passage suivant la construction habituelle, sans prendre parti sur la compréhension alternative de R. Brague (cf. *Du temps chez Platon et Aristote*, ch. 1, Paris, 1982), qui revient en fait au même du point de vue de la critique épicurienne.

¹³ Je traduis le passage suivant la construction habituelle, sans prendre parti sur la compréhension alternative de R. Brague (cf. *Du temps chez Platon et Aristote*, ch. 1, Paris, 1982), qui revient en fait au même du point de vue de la critique épicurienne.

ensuite, Épicure n'est pas absolument hostile à cette idée précise de mesure du temps, tout simplement parce qu'il est nécessaire au point de vue pratique, autrement dit parce qu'il est utile, de pouvoir mesurer le temps, ou plutôt des temps, des durées. Mais la question sera alors de savoir s'il est légitime d'élire une unité de mesure exclusive, ou s'il n'y en a pas plusieurs concevables. La question du statut (physique, épistémologique) de cette unité de mesure devient cruciale, quand Aristote ne semblait voir là rien de problématique.

Aristote, pour sa part, va dans la suite de sa discussion montrer que nous mesurons le temps par le mouvement, mais c'est pour ajouter aussitôt que le mouvement est réciproquement mesuré par le temps (220b15-17). Or, ceci n'est justifiable que si nous nous accordons, en vue de cette mesure, sur une unité de mesure unique, universelle ; d'où l'affirmation : « il [le temps] mesure le mouvement par la délimitation d'un certain mouvement, qui mesurera complètement le mouvement total » (*Physique*, IV, 12, 221a1-2). Et il revient là-dessus en IV, 14, utilisant cette fois l'exemple de sept chiens et sept chevaux : (229b29-230a12, et not. a5-7 : « s'il y a des chiens et des chevaux, et que dans chacun des deux groupes ils sont sept, leur nombre est le même ; il en va ainsi également pour les mouvements qui sont délimités simultanément : le temps est le même »), et à nouveau à la fin du chapitre (224a12-14 : « le nombre est le même, car leur nombre ne diffère pas par une différence de nombre, mais la dizaine n'est pas la même : car les uns sont des chiens, les autres des chevaux »).

C'est précisément cela qu'Épicure rejette sans restriction, pour la raison qu'Aristote est *finale*ment obligé, à la façon de Platon, de poser le primat du mouvement circulaire, considéré comme le mouvement parfait : « le temps est nombre du mouvement continu, en général, non de tel mouvement », et : « le transport circulaire uniforme est la principale mesure, parce que son nombre est le plus connu » (IV, 14, 223 b 1 et 18). Aristote semble *in fine* se rabattre sur une conception cosmique du temps, somme toute fort proche de celle de Platon, à la clarification du statut du nombre près. C'est aussi pourquoi Épicure va rejeter l'idée que l'on soit « dans le temps » (une relation d'« inclusion » au contraire largement glosée par Aristote, cf. 221 a 7-26, qui lui permet de distinguer entre les êtres éternels et les êtres nécessairement dans le temps ; cf. ci-dessus). L'on ne peut en effet admettre la pertinence de la formule que si l'on convient de cette corrélation exclusive du temps-nombre et du mouvement circulaire uniforme. Épicure ne voit, lui, aucune justesse dans cette idée, d'autant moins qu'elle achoppe sur la thèse de la pluralité des mondes (*L. à Hér.*, 45). Refusant pour sa part cette inférence de la physique atomiste, déjà soutenue par Démocrite, Aristote ne pouvait qu'être conduit à l'erreur solidarissant temps et mouvement céleste¹⁴. Cette position d'Aristote, comme on le sait, est l'une

¹⁴ Aristote combat sans équivoque la théorie qui veut identifier le temps au mouvement du tout (cf. *Physique*, IV, 10, 218a32-b6), mais le fait est qu'il indexe la mesure du temps sur le mouvement cosmique. Il est amusant au passage de noter qu'Aristote, dans l'examen dialectique du temps au début du traité sur le temps de la *Physique*, réfute par l'absurde l'identification du temps au mouvement du tout, en inférant que dans le cas où il y aurait pluralité de mondes (la thèse démocritéenne que par ailleurs il récuse), alors il y aurait plusieurs temps simultanés (IV, 10, 218b4-6).

des plus féroce­ment combattues par Épicure, puisque sa contradictoire résulte directement selon ce dernier des principes mêmes constitutifs du Tout (atomes et vide égaux et illimités, en nombre pour les uns, en étendue pour l'autre ; cf. *Lettre à Hér.*, 41-42).

c. La résistance aux thèses sceptiques

On peut enfin faire remarquer qu'Épicure se démarque également par avance¹⁵ de ceux qui prétendent soutenir la thèse de l'inexistence du temps¹⁶, en raison des analyses contradictoires auxquelles il donne lieu, et des apories qui en résultent¹⁷. Pour lui, le temps est indubitablement quelque chose, puisqu'il se manifeste à nous, et sur cette ligne il se rapproche de Platon et d'Aristote. Il est intéressant de relever que l'argumentation de Sextus Empiricus, lorsqu'elle prétend montrer que le temps « accident d'accidents » n'est rien (*Adv. m.*, X, 238-247), illustre parfaitement cette tentative de déconstruction du concept de temps appliquée à la conception épicurienne elle-même¹⁸. Mais le problème d'une telle position, du point de vue d'Épicure lui-même, réside bien là : dans le fait que la négation de l'existence du temps reposerait sur la seule réfutation de positions théoriques, une réfutation qui conduit à tourner le dos à l'expérience commune que chacun fait du temps. Un passage du *PHerc* 1413 semble faire apercevoir une prise de position de ce genre : « ... s'il n'y a pas de mesure dans la nature, comme vous le proclamez, il faut néanmoins penser que le temps existe »¹⁹.

A la vérité, dans son argumentation pyrrhonienne, Sextus Empiricus ne contestera pas que le temps nous semble exister : il met en pièces, comme il le fait sur tout sujet, les théorisations auxquelles le temps a donné lieu. Épicure, pour sa part, refuse de dissocier théorie et expérience commune : il y a du temps, il est quelque chose, mais pas ce qu'en disent Platon et Aristote, qui le prennent pour autre chose que lui-même. Qu'est-ce alors que le temps ?

II. Le temps à la lumière de la *phusiologia*

a. Thèse négative : Le temps n'existe pas par soi

La formule ne se trouve pas expressément dans la *Lettre à Hérodote*, mais elle résume bien le refus essentiel d'Épicure. L'erreur de tous ses prédécesseurs est de substantialiser le temps comme s'il existait par lui-même, alors qu'il ne fait très strictement qu'accompagner autre chose. Le

¹⁵ Mais la polémique était probablement déjà contemporaine ; cf. la citation du *PHerc* 1413 infra).

¹⁶ Ou à tout le moins soutiendront l'impossibilité de décider si le temps est quelque chose ou non, et plutôt ceci que cela. Voir Arrighetti et Isnardi Parente à ce propos.

¹⁷ Cf. à ce propos Sextus E.P., III, 136-150, et notamment le début ; *Adv. m.*, X, 169-247, et not. 169-188.

¹⁸ Bien sûr, Sextus s'en prend aussi à toutes les autres positions dogmatiques.

¹⁹ *PHerc* 1413·9 V (37, 35 Arr.).

rejet de cet être par soi du temps est indiqué par un difficile mais intéressant passage du papyrus :

« ce qui est par soi ne demeure pas dans un corps, à la façon de ce qui est pensé selon une prénotion d'un tour particulier (*tèn idiotropon prolèpsin*) qui ne présente par lui-même aucune autre caractéristique, comme un jour est dénommé d'après sa différence particulière, et nous ne nous contentons pas de dire que cette différence se trouve en lui... » 10,II (= 37,38 Arr.)

Certains ont supposé²⁰ que le passage était extrait d'une discussion sur la nature corporelle ou incorporelle du temps, Épicure ayant pu polémiquer avec Zénon de Cittium et l'idée du temps comme incorporel (cf. à ce propos Sextus, *Adv. m.*, X,227), mais aussi avec les héraclitéens soutenant la nature corporelle du temps (cf. Sextus, *Adv. m.*, X, 216). Il me paraît plus probant de prendre strictement appui sur la littéralité du texte, comme le fait Arrighetti²¹, qui nous met sans doute sur la voie de la bonne interprétation : Épicure s'en prend à ceux qui voudraient faire du temps une réalité par soi. Il fait ainsi remarquer que le temps (ici, « un jour ») est dans un corps, sur un mode particulier que notre passage commence à expliciter. Ainsi, le temps se manifeste (« est pensé ») « selon une prénotion d'un tour particulier », telle qu'il « ne présente par lui-même aucune autre caractéristique » : cela signifie que le temps n'est pas un sujet substantiel doté de certaines qualités ou propriétés, il ne se manifeste, n'existe que selon ce qu'indique sa prénotion particulière. L'exemple donné explicite cette particularité du temps : il n'y a pas d'une part le jour, et d'autre part sa différence particulière, mais le jour que nous désignons, isolons, n'existe que par sa différence particulière, qui le singularise. Ainsi, pour tel jour, être le 11 septembre se confond avec son être même. Or, cet être du 11 septembre – et là il nous manque la suite du texte mais on peut tenter de prolonger le raisonnement – n'a pas d'existence par soi. Voilà sans doute ce que voulait montrer le passage : pour reprendre notre exemple, 11 septembre 2001 ne renvoie jamais qu'à un jour donné, durant lequel se sont produits divers événements, principalement donc des attentats commis sur le sol américain, ayant notamment conduit à la destruction des *Twin Towers* de New York, et ayant fait plus de trois mille victimes. Et si, pour prolonger cet exemple, l'on dit qu'historiquement le troisième millénaire (ou tout du moins le XXI^e siècle) commence probablement avec cet événement, à moins que ce ne soit avec la chute du mur de Berlin en 1989, l'on ne fait rien d'autre que souligner la primauté de l'événement, que le jour, l'année, permettent d'indexer, sans que le temps joue par lui-même aucun rôle actif.

Lucrèce (qui prend pour sa part comme exemples d'événements fameux ceux de l'enlèvement d'Hélène et de la prise de Troie par les Grecs), soutient dès l'introduction de son développement sur le temps (I, 459-482) que celui-ci n'existe pas par soi :

« Le temps, pareillement, n'existe pas par soi,
ce n'est qu'un sentiment, suivant des choses mêmes,
de quelle chose a eu dans la durée son terme,

²⁰ Cf. Barigazzi, art. cit., p. 50.

²¹ Arrighetti, *Epicuro. Opere*, p. 662-664.

de quelle chose est là, en ce moment présente,
et de quelle à son tour viendra prendre la suite ;
et, il faut l'avouer, sentir le temps par soi,
et indépendamment du mouvement des choses
ou bien de leur repos, personne ne le fait. » (I, 459-463²²)

Autrement, cela reviendrait à dire, explique-t-il, que l'enlèvement d'Hélène ou la prise de Troie ont une existence par soi : en réalité, ils sont *en tant* qu'ils ont été des événements (accidents) de la terre et de l'espace, mais rien de plus. Or, ce qui vaut pour l'événement vaut plus encore pour ce qui accompagne l'événement, à savoir le temps²³. C'est bien pourquoi le développement sur le temps dans la *Lettre à Hérodote* insistait d'une part sur le fait que l'on ne peut mener à bien l'investigation sur le temps si on le considère comme quelque chose qui se rattache purement et simplement à un substrat, ou dépend de lui, et d'autre part qu'il convient de considérer son « caractère propre » (*to idion touto*), en cernant ce à quoi nous le « lions ». Or, le temps ne nous apparaît jamais seul, il ne nous apparaît pas non plus comme quelque chose qui est directement lié aux corps, mais il est lié aux mouvements et à leurs interruptions, et aux changements en général. C'est cela qui fait sa particularité, et qui explique cette « prénotion d'un tour particulier » (*prolēpsis idiotropos*), dont j'aurai à reparler plus loin (cf. infra).

b. Recherche positive : quelle idée du temps ?

Le temps n'existe donc pas par soi, mais il existe *d'une certaine manière* : nous le percevons en effet en relation à toutes sortes de mouvement, qui commencent ou s'achèvent, qui reviennent périodiquement, qui sont lents ou rapides, etc. ; toutefois, comme il l'explique dans la *Lettre à Hérodote* : « nous le lions aux jours et aux nuits et à leurs parties... » (§ 73). Le fait est que l'alternance des jours et des nuits nous permet en particulier de l'appréhender, ainsi que l'indique la formule rapportée par Sextus Empiricus : « Il semble que l'on rapporte aux physiciens Épicure et Démocrite une conception du temps de ce genre : “le temps est une image ressemblant au jour et à la nuit” »²⁴ (*Adv. m.*, X, 181).

Ce petit extrait suscite beaucoup de questions : pour commencer, peut-on penser que la formule est commune à Démocrite et à Épicure ? Ce dernier aurait-il repris à la lettre une thèse démocritéenne ? On est tenté de penser que la paternité revient au plus ancien – autrement, pourquoi le nommer ? – à moins que ce ne soit l'inverse : la source de Sextus associant Démocrite à Épicure pour donner une autorité supplémentaire à la position épicurienne, ou pour établir une filiation. Toujours est-il que dans la suite la discussion ne mentionne plus qu'Épicure. Est-ce absolument probant ? On peut encore noter à cet égard le caractère réservé de la formule introductive.

²² Trad. B. Pautrat, dans Lucrèce. De la nature des choses, Paris, Livre de Poche, 2002.

²³ Pour un commentaire précis du passage de Lucrèce, cf. A. Long et D. Sedley, Les philosophes hellénistiques, I. Pyrrhon. L'épicurisme, trad. fr. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, 2001, p. 85-86.

²⁴ Chronos estin hēmeroeides kai nuktoeides phantasma.

Quoi qu'il en soit, si l'on accepte de rapporter cette formule à Épicure, il convient de le faire avec précaution, en évitant un contresens qui s'est apparemment produit chez les lecteurs contemporains d'Épicure, d'après les bribes de polémique qui surgissent du papyrus. Le temps, même s'il est lié aux jours et aux nuits, ne se réduit pas pour autant à la succession des jours et des nuits. Il est d'abord expliqué dans le papyrus :

« nous avons une certaine image des jours et des nuits (*tina phantasia tòn hèmèrôn kai nuktôn*), grâce à laquelle nous pensons, rapportés à ces derniers, une longueur qui mesure tout mouvement. Car nous ne voulons pas nous-mêmes que le temps soit mesuré par eux, comme <s'il était ...> des jours et des nuits. » (*PHerc 1413, 5,I = 37,17 Arr.*)

et ensuite précisé, manifestement en réponse à une mésinterprétation de ce point précis :

« si donc, rapporté à ces choses, ton discours continue à dépendre du mode d'expression courant, je n'hésiterais pas à dire que le temps n'est pas les jours et les nuits, ni qu'il est incommensurable ... » (*PHerc 1413, 5 V = 37, 20 Arr.*)

Cela, autrement, reviendrait à confondre le temps avec ce qu'il accompagne. Il faut dès lors retenir un point essentiel : le temps est perçu grâce à l'image, ou la représentation d'une durée (« image ressemblant au jour et à la nuit » selon la formule de Sextus), et cette représentation permet de disposer d'une unité de mesure, pour mesurer tout type de mouvement ; Épicure observe de fait que la représentation du mouvement nycthémeral est particulièrement adaptée à la mesure du mouvement (*idem, L. à Hér. 73* : « nous le lions aux jours et aux nuits et à leurs parties »), mais il n'affirme rien de plus, ni que le temps est cette représentation, ni qu'il est une unité de mesure. Du reste, la définition de Sextus Empiricus n'identifiait pas strictement le temps au jour et à la nuit ; elle suggérait plutôt que notre perception du temps se faisait (souvent ? en particulier ?) selon la forme du jour et de la nuit, ce que les bribes du papyrus confirment.

Mais en vérité, c'est-à-dire pour s'exprimer le plus précisément, la représentation que nous formons du temps nous le montre *lié à tout type de mouvement*, et si notre monde disparaissait, le temps s'attacherait évidemment à d'autres formes de mouvement, ce qu'indique sans ambiguïté un autre fragment du papyrus :

« cela, nous ne le pensons pas seulement en observant ces mobiles, mais tout autre temps clairement distingué par nous... »²⁵.

Et en fait, nous rejoignons ici l'idée clairement avancée dans la *Lettre à Hérodote*, selon laquelle le temps n'est pas seulement lié à l'alternance du jour et de la nuit, mais tout aussi bien aux affections et aux non-affections

²⁵ P Hers 1413, 11,III (= 37,48 Arr.). Le contexte permet d'affirmer qu'il s'agit d'une discussion relative à la perception du temps. Il est étonnant de constater que ce même argument est utilisé par Sextus Empiricus contre Épicure lui-même, lorsqu'il s'en prend à la définition du temps comme phantasma (*Adv. m., X, 188*; cf. supra). A cet endroit, c'est en somme comme si Sextus retournait Épicure contre lui-même.

que j'éprouve (*Hér.*, 73). Il vient d'ailleurs à avancer, dans le *Sur la nature*, cette formule capitale :

« le temps est une image qui mesure tout mouvement... »²⁶.

Reconstituons alors la logique de l'analyse : c'est en partant de l'évidence que l'on porte « congénitalement » en soi (*suggenikôs*, *L. à Hér.*, 72), que l'on peut penser le temps, et non pas de la prénotion d'un corps ou de ce qui lui est directement attaché. Pour le cerner, je dois procéder par analogie, repérant une commune « évidence » par-delà la diversité des expériences que l'analogie met en série : chaque fois que je perçois un mouvement, ou un repos, quels qu'ils soient, hors de moi ou en moi, je perçois *aussi* que du temps les accompagne. Le temps n'est pas ce mouvement ou ce repos, mais il est à chaque fois de façon particulière ce qui suit tel mouvement ou tel repos. Voyons bien que cette évidence n'est pas directement l'évidence du temps (puisqu'encore une fois on ne peut le percevoir tout seul), mais plus exactement l'évidence que la perception de tout mouvement et de tout changement s'accompagne de la conscience (« l'image ») d'un temps écoulé, d'un avant et d'un après. Cela, nous en saisissons la vérité en procédant par analogie. Tout autre affirmation revenant à autonomiser et unifier plus fortement le temps se révélerait fautive parce que gratuite, et non confirmée par les faits.

S'agit-il bien d'une connaissance ? Un objet aussi labile que le temps est-il réellement saisi par l'esprit ? D'aucuns pourraient faire remarquer que le § 72 de la *Lettre à Hérodote* semble dénier au temps une prénotion correspondante²⁷. Mais est-ce bien le cas ? Il faut relire le passage, qui ne prétend pas que nous n'avons pas de prénotion du temps, mais plutôt que ne correspond pas au temps une prénotion ordinaire, telle qu'il s'en forme habituellement, par répétition²⁸. Et cela n'a rien d'étonnant, étant donné la façon dont le temps nous apparaît. En fait, la prénotion du temps est construite, par analogie, tout en se fondant sur l'évidence qui est en nous (celle de l'image d'un écoulement, d'un avant et d'un après), signe que ce que nous nommons "temps" existe réellement. Le passage du papyrus cité plus haut nous le confirme : *il y a* une prénotion du temps, dite *idiotropos*, « de tournure particulière », précisément parce qu'elle ne se forme pas mécaniquement, par simple répétition, et qu'elle implique plus qu'un simple acte d'attention, mais une véritable mise en rapport analogique. La saisie du temps suppose donc une capacité à raisonner, qui explique que les animaux ne se représentent pas le temps. Cela étant, la représentation analogique du temps doit, pour ne pas dévier en direction d'opinions erronées, être reconduite à la série qui lui a donné naissance (des images de durée, liée à

²⁶ Phantasia tis estin ho chronos kinèseôs pasès katametretikè, PHerc 1413, 9 I = 37, 31 Arr.

²⁷ Voir en dernier lieu P.-M. Morel, art. cit., en partie. p. 203.

²⁸ Sur le fait que toute prénotion ne se forme pas uniquement par répétition de sensations, mais qu'il en est certaines susceptibles d'être forgées par le raisonnement (analogique en particulier), je me permets de renvoyer à mon *Épicure*, p. 36-47, ainsi qu'à mon *Vocabulaire d'Épicure*, Paris, 2002, s.v. Prénotion, p. 52.

des mouvements, et des interruptions de mouvements), et cet acte mental est éminemment philosophique, puisqu'il nous préserve des conceptions irrationnelles qu'illustrent les positions philosophiques rappelées pour commencer.

c. *Qu'est-ce que le temps ? Retour à l'évidence*

Bref, si l'on récapitule, le temps n'est pas une représentation, il n'est pas plus exclusivement lié au mouvement du ciel, qu'à l'alternance du jour et de la nuit, ou aux affections, et pourtant il est quelque chose, et de plus lié *d'une certaine manière* à tout ce que l'on vient de rappeler ; le temps, explique ainsi Épicure, est un *sumptōma* :

« ceci même, par quoi nous désignons le temps, est un certain accident particulier (*idion ti sumptōma*), qui a rapport à ces choses [*i.e.* jours, nuits, affections, non-affections, mouvements, repos]. » *L à Hér* (73)

La qualification de « particulier » a évidemment la plus grande importance, pour les raisons que l'on a vues. Épicure ne saurait mieux dire que le temps ne jouit en lui-même d'aucune absoluité, d'aucune unité substantielle et d'aucun contenu valant universellement, comme c'est le cas chez ceux qui veulent faire découler le temps du mouvement céleste et astral, et définir une unité de mesure universelle du temps. Le temps est en vérité lié à tout mouvement, et il est perçu avec le mouvement et toute modification d'état, sans jamais s'en affranchir. Prétendre l'autonomiser, comme le font certains qui substantifient aussi bien la mort ou la nécessité, est en vérité l'erreur majeure.

Ainsi, étant lié au mouvement (sous toutes les formes qu'il peut revêtir) qui est lui-même un *sumptōma*, le temps a été désigné soit par Épicure lui-même, soit par un épicurien ultérieur ou en dernier lieu par Démétrius Lacon (Ier siècle av. J.-C.)²⁹, comme un *sumptōma sumptōmatōn*, autrement dit comme un *accident d'accidents*.

Qu'est-ce que cela implique ? La réponse à cette question nous fait revenir au point de départ : le temps est quelque chose, mais il n'est rien par soi. Cela signifie que nous disons presque par abus de langage, *le* temps, puisqu'il n'y a que *des* temps. Le langage tend à réifier, et nous devons dans une certaine mesure nous défier de lui. Le temps n'est pas une entité pleine, englobante, surplombant toutes choses. Il n'existe qu'à la suite de toutes sortes de mouvements et d'interruptions de mouvements, démultiplié à l'infini. D'où un temps un prendrait-il son origine ? Le mouvement infini et éternel fait perdre toute consistance à la question : le temps existe dans le sillage de ce qui devient, multiple, infini. Est-il discontinu ? Si l'on veut malgré tout sauver le concept d'un temps unique, on répondra oui. Mais en vérité, le temps n'a pas d'unité substantielle, comme on l'a vu : il n'est ni un corps, ni quelque chose d'un corps, seulement ce qui accompagne des mouvements. Or, du fait qu'il y a une infinité de temps liés à une infinité de

²⁹ Sextus use d'abord d'une formule qui semble donner la paternité de l'expression à Démétrius, mais il fait ensuite comme si elle était d'Épicure. Dans ce dernier cas, il peut s'agir d'un raccourci, évidemment.

mouvements, l'unité du temps n'est que nominale, et cela ne sera aporétique que pour celui qui postule – arbitrairement – la nécessaire unicité du temps.

Allons jusqu'au bout du raisonnement physique : les atomes ne cessent de se mouvoir, et pour ce qui les concerne, le mouvement est un caractère permanent, et non pas accidentel. Il n'y a donc pas de temps de l'atome, ou de temps atomique, puisque ce mouvement premier n'a jamais commencé et ne cessera jamais. Le temps tire son existence du mouvement et de sa négation : jour – nuit, affections – non-affections, etc., et pour cela il faut qu'il y ait des agrégats de matière, des mondes qui se forment ; car c'est au niveau des composés que se produisent des discontinuités. Ainsi, l'atome pris dans un agrégat ne cesse de se mouvoir, ou de tendre à se mouvoir : il vibre. Du point de vue de l'atome, il n'y a pas de temps, mais du point de vue de l'agrégat, oui, car celui-ci s'est constitué, il croît ou décroît, se déplace ou s'immobilise, etc.³⁰.

Finalement, Épicure refuse absolument la position d'un temps qui nous dépasse, d'un temps « non pensable » (*ou nououmenon*, 6 I = 37,23 Arr.), puisque s'il y a une chose dont nous faisons l'expérience le plus ordinairement, c'est bien du temps. Or, ce qu'est le temps, c'est ce que nous percevons qu'il est, étant donné que tout ce que nous savons de vrai part des sensations et se ramène à elles. Précisément, Épicure ne cesse d'y insister, nous voyons avec *évidence* (*L. Hér.*, 72) que de la durée est perçue au gré des mouvements, des alternances que nous percevons ou éprouvons en nous ; nous en avons des *images*. Cette durée accompagne donc le mouvement, sans avoir de réalité par soi. L'évidence de cette durée, cristallisée dans des images et ressaisie analogiquement, donne naissance à la prénotion du temps.

Cela revient à dire qu'il n'y a pas lieu de mettre en doute l'adéquation de notre pensée du temps au temps lui-même, pour la raison que, sans se réduire à elle, l'être du temps (multiple, éclaté, évanescent) est entièrement découvert par la perception que nous en avons. Cette mise au point théorique a une portée pratique évidente ; elle acquiert même son plein sens dans la perspective de l'éthique. Je reviens par là à mon point de départ et termine là-dessus.

³⁰ Voir aussi les remarques en ce sens de P.-M. Morel, art. cit., p. 205. A la différence de ce dernier toutefois, qui souligne l'existence de minima temporels (art. cit., p.198), je ne pense pas qu'il y ait de flottement d'Épicure sur la question : les temps qu'observe la raison, concernant les mouvements atomiques (cf. . L. à Hér., 62), correspondent à des corps et à des mouvements inobservables, certes, mais ce qui est en question – le déplacement des simulacres qui se détachent de la surface des corps, les vibrations des atomes à l'intérieur d'un agrégat – n'aurait pas lieu sans précisément la constitution d'agrégats, de composés. Autrement dit, ces temps de déplacement des atomes existent parce que ces déplacements sont finis : le simulacre part d'un corps et atteint un autre corps, l'atome qui vibre dans un corps se déplace dans l'espace interne dont il dispose. Nous atteignons ces mouvements et ces temps par des actes mentaux, qui prolongent notre perception. Cela ne signifie pas, je crois, que de façon générale Épicure ait hésité à reconnaître l'existence d'un temps atomique, puisque l'atome se meut sans interruption : pour un atome pris en tant que tel, il n'y a ni avant ni après, il n'y a pas de différence entre lui et un autre atome (ils vont tous à la même vitesse dans le vide ; L. à Hér., 61), jusqu'à ce qu'il se heurte ou soit heurté, et qu'un enchevêtrement se produise.

III. Le temps du point de vue de l'éthique

En vertu de ce que révèle l'étude de la nature, on peut dire que l'existence humaine ne se définit pas dans l'horizon du temps (contre Aristote), puisque le temps ne fait jamais qu'accompagner le mouvement ; il faudrait donc plutôt dire que le temps accompagne l'existence humaine. Cette rectification de perspective nous ramène directement au deuxième remède du *tetrapharmakos*, le quadruple-remède³¹, soulignant que la mort n'est pas à craindre. Cela signifie que la vie humaine n'a pas à se définir à partir de la pensée de la mort, bien plutôt à partir de l'idée de l'inessentialité de la mort au regard du vivant que je suis. Car si la mort n'a aucun rapport avec moi, c'est non seulement parce que mon état de vivant est exclusif de celui de mort, mais aussi, exprimé en termes temporels, parce qu'il n'y a d'autre temps pour moi que celui de ma vie.

Le sage se satisfait de ce qui est, il cherche à se prolonger en son être dans la stabilité qui est la sienne, non pas pour durer le plus longtemps possible, mais parce que l'anticipation du futur entre simplement dans la mise en œuvre du rapport de soi à soi, c'est-à-dire de ce mouvement intérieur qui le constitue, rythmé par des affections qu'il s'efforce de régler le mieux possible ; de même que la remémoration du passé n'est pas en vue d'une impossible réanimation de ce qui est révolu, mais se fait en vue de l'équilibre corporel et mental de l'individu (l'état de paix et de stabilité : le *galênismos*). Dans la perspective d'Épicure, le passé et le futur sont d'abord mon passé et mon futur, se constituent et se délimitent par rapport à moi. Il pourrait être objecté que le temps dans lequel nous sommes est aussi celui de notre communauté culturelle, sociale, politique, qui nous englobe, mais cela même admis, l'important est, comme dans le cas de la pensée stricte de soi, de se représenter le caractère fini de ce temps-là, comme est fini ce monde, humain, et tout autant, physique, dans lequel nous évoluons.

Épicure nous appelle en somme à un renversement complet de perspective : au sein d'un tout infini et en perpétuel mouvement, le temps est non pas le nombre absolu, immuable, enveloppant toutes choses, mais rien de plus que le sillage des mouvements quels qu'ils soient, un sillage qui se manifeste à nous en tant que nous le percevons.

Bref, passé, présent, futur ne sont rien d'autre que le découpage par la pensée des mouvements des mobiles, et de la vie impartageable du vivant ; et c'est ainsi que le sage pense le temps, grâce à l'exercice de juste représentation dont nous avons reconstitué les éléments. Si le commun en revanche appréhende avec la plus grande inquiétude le temps, c'est parce qu'il recouvre la perception ordinaire du temps, et se représente – opinion erronée et gratuite, que rien ne confirme – un temps absolu, qui absorberait en quelque sorte le soi après sa propre disparition. Mais ce temps n'existe pas ; seul existe le temps accident du mouvement, qui accompagne le vivant dans son existence – rien de plus, temps toujours recommencé et sans continuité. Le faux temps en question, c'est ce qu'il appelle dans la *Lettre à*

³¹ Cf. J.-F. Balaudé, *Épicure*, p. 5.

Ménécée « le temps inaccessible »³², ce temps considéré comme une entité substantielle, et un milieu enveloppant.

A l'opposé de cette aberration, il faut se persuader que nous sommes maîtres du temps, c'est-à-dire les maîtres de notre temps, au sens où celui-ci s'ordonne à notre vie, à nos pratiques, à nos choix et à nos règles. La philosophie selon Épicure y conduit.

³² aporon , selon la leçon des mss que je conserve.