

Aristote

La question du temps chez Aristote

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<https://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.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

La question de l’essence du temps a connu un profond remaniement avec la publication de *Etre et temps*, en 1927. Deux points centraux y apparaissent.

L’un est l’idée que la pensée métaphysique dans son ensemble a oblitéré le temps ou du moins a omis de l’interroger sous l’angle qui est seul capable d’atteindre son essence, c’est-à-dire sous l’angle de son rapport avec l’être. Il en est ainsi parce que la pensée métaphysique, qui est, certes, depuis son origine, orientée vers l’être, s’en enquiert cependant sous un angle qui ne permet pas de développer la question de l’être (et celle également de son rapport au temps) en toute son ampleur et sa radicalité ; elle s’enquiert de l’être à partir de l’étant qu’elle trouve dans le monde, et qui est l’objet de notre préoccupation quotidienne, l’étant intra-mondain. Cet être de l’étant intra-mondain, les Grecs l’ont appelé ousia, littéralement “étantité” . Ousia est un mot qui est très proche, par le sens, du mot parousia, qui signifie présence, par opposition à apousia, qui signifie absence. Le rapprochement ousia-parousia a suggéré à Heidegger l’idée que le mot qui désigne en grec l’être de l’étant implique une référence, une référence implicite, oblitérée, méconnue, au temps ; l’étant, « métaphysiquement compris », est le présent; il est saisi quant à son être comme présence déployée ; il est compris par référence à un mode déterminé du temps: le présent ponctuel; et cette compréhension va pour ainsi dire de soi; elle est soustraite à toute interrogation explicite. On peut donc dire que le temps a dans la pensée métaphysique traditionnelle une fonction ontologique

fondamentale, puisque l'être est compris dans un horizon foncièrement temporel; mais la métaphysique comme telle ne s'interroge jamais expressément sur cette fonction dévolue au temps dans la compréhension de l'être: « le temps lui-même est pris pour un étant parmi d'autres étants, et l'on tente de le saisir dans sa structure d'être à partir de l'horizon d'une compréhension de l'être orientée sur lui de façon inexprimée et naïve » (SZ, p. 26). D'où l'interrogation de Heidegger : est-il possible de s'affranchir de la compréhension « métaphysique » de l'être, du temps et de leur lien - est-il possible de penser l'être indépendamment de la compréhension métaphysique (implicite) de l'être comme présence déployée ? le lien de l'être et du temps peut-il devenir vraiment, explicitement, problématique, de telle sorte que la question du « sens de l'être » soit à nouveau ouverte ? Telle est l'interrogation de Heidegger, qui lie solidement la question de l'être et la question du temps: l'être et le temps sont si étroitement intriqués que l'un ne peut pas être compris sans l'autre.

L'autre est la réévaluation très profonde des rapports entre temps et éternité. En 1915, Heidegger fait un exposé sur « Le concept de temps dans la science historique », dans lequel le temps est encore saisi dans son opposition à l'éternité ; l'exposé est inspiré par une parole de Maître Eckart qui dit : « le temps, c'est ce qui se transforme et se diversifie, l'éternité se maintient dans sa simplicité ». En revanche, dans une conférence de 1924 intitulée: « Le concept de temps », le temps est pensé en dehors de toute référence directe à l'éternité. En effet, seule la foi, dit Heidegger, donne accès à l'éternité véritable qui se confond avec Dieu; pour la philosophie qui, en tant que telle, est étrangère à la foi, l'éternité n'est que le concept vide d'un être permanent qui, loin d'être l'origine du temps, est en fait *dérivé* de notre expérience ordinaire de la temporalité. Par là une notable différence sépare la compréhension heideggerienne du temps de celle d'Augustin ou de celle de Husserl. Il est vrai que Augustin et Husserl, comme Heidegger, affirment une co-originarité des trois dimensions du temps, mais c'est tout autrement que Heidegger. Chez Augustin, cette co-originarité est comprise comme la triple présence du passé, du futur et du présent ; chez Husserl, elle est comprise comme unité de la protention et de la rétention du futur et du passé immédiats dans le présent vivant: l'unification des dimensions du temps prend place à l'intérieur d'un privilège dévolu au présent; et ce privilège du présent dans le temps peut être compris comme un privilège de l'éternité sur le temps : le triple présent de la conscience humaine fait signe, chez Augustin, vers le présent éternel de Dieu qui contraste avec la « distension » de l'âme créée ; de même que l'unité de la protention et de la rétention est fondée, chez Husserl, sur une « présence à soi » de la conscience, capable par elle-même de surmonter sa propre dispersion et de se rassembler parce que son « noyau » est un ego transcendantal « immortel ». En remettant en question le privilège traditionnel du présent dans le temps, c'est aussi d'une certaine façon le privilège de l'éternité qui est remis en question : il s'agit de comprendre le temps non plus à partir de l'éternité, mais à partir de lui-même. Corrélativement s'affirme le lien du temps et de notre propre être; car le Dasein n'est pas simplement dans le temps, comme l'étant intra-mondain; il n'est pas non plus simplement la condition d'une mesure du temps, comme chez Aristote ou Augustin: il est en son fond temporel, il est temps ; le temps est la modalité de son propre être; et c'est pourquoi c'est à partir de lui et de lui seul que peut être déchiffré le temps.

On présentera ici la théorie aristotélicienne du temps, telle qu'elle est exposée dans le livre IV de la *Physique* ; cette théorie est décisive au sens où elle met en œuvre, selon Heidegger, les « décisions » fondamentales régissant la compréhension du temps jusqu'à *Sein und Zeit*..

Trois grands commentaires peuvent guider la lecture

V. Goldsmith (VG), *Temps physique et temps tragique chez Aristote* (Vrin)

P. Ricœur (PR), *Temps et récit* (TR), III, p. 19-36 (Seuil)

M. Heidegger (MH), *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 287-308 (Gallimard)

Le traité aristotélicien sur le temps¹ comporte un noyau central qui va de 218b9 (p. 248) à 219b2 (p. 252) ; il aboutit à la thèse selon laquelle le temps est le nombre du mouvement selon

¹ Je me réfère à la pagination et à la traduction de P. Pellegrin, GF Flammarion, 2002, tout en confrontant les différentes traductions disponibles, celle de A. Stevens (Vrin, 1999), de Goldsmith, de Ricœur ou de Heidegger

l'antérieur et le postérieur.

Précédant ce noyau central un premier chapitre (10) amorce la problématique en soulevant des difficultés.

Suivent ce noyau central un certain nombre de traités annexes, traitant en particulier

a/ de l'unité du temps dans la multiplicité de la série des instants : l'instant constitue la véritable continuité ou cohésion (*sunecheia*) du temps (ch. 13) ;

b/ de la question du rapport du temps et de l'âme et de la question du rapport du temps avec le mouvement qui le mesure originellement : la révolution de la sphère céleste (14).

Chapitre X : les apories initiales

[217b31] Comme il en a l'habitude, et comme il l'a fait au sujet de l'infini, du lieu et du vide, Aristote aborde la question d'une manière topique et dialectique, « à travers les arguments extérieurs <dia tôn exôtèrikôn logôn> », c'est-à-dire, vraisemblablement, à partir de l'état du débat sur la question en dehors du Lycée

D'abord, comme au sujet du lieu, on se demande si le temps existe ou non, s'il fait partie des êtres <tôn ontôn> ou des non êtres <(mè ontôn> et quelle en est la nature, c'est-à-dire l'essence, en tant qu'aspect du mouvement de l'être naturel. La deuxième question présuppose la première, pour autant qu'elle porte sur la définition réelle, et non pas seulement nominale du temps : on ne peut définir l'essence □ l'ousia seconde □ que d'une chose existante.

La difficulté est plus grande encore qu'au sujet du lieu : le temps est constitué du passé, du présent et du futur, il est constitué avec ce qui n'est plus et avec ce qui n'est pas encore ; or « ce qui est composé de non-êtres semble ne pouvoir pas participer à l'ousia » ; le terme ousia répond à la question de l'existence et à la question de la nature : ce qui est composé de non êtres ne peut participer ni de l'existence ni de la substance (le temps n'est pas une substance, il accompagne la substance ou plus précisément le mouvement de la substance).

Cette aporie concerne le temps infini <apeiros> mais aussi le temps « qui est pris à tout moment » ou [Stevens] « toujours recommencé » (quel que soit le laps de temps, quel que soit l'intervalle que l'on considère, cet intervalle comprend en lui ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore ; non seulement le temps infini mais n'importe quel laps de temps paraît donc composé de non êtres).

Le même argument se présente sous une autre forme en 218a3-6 : si une chose divisible existe, il est nécessaire que ses parties aussi existent ; or bien que le temps soit divisible, aucune de ses parties n'existe ; dans ces conditions on peut douter qu'il existe.

[218a6-8] On ne peut pas non plus chercher l'ousia du temps du côté du « maintenant » ; en effet, 1/ pour que le temps reçoive son être du maintenant, il faudrait que le temps soit composé de maintenant comme d'autant de parties ; 2/ une partie doit pouvoir être mesurée ; 3/ le maintenant n'est pas mesurable et ne constitue pas une partie du temps [Les réflexions ultérieures sur le continu montreront que le maintenant doit être considéré comme une limite entre futur et passé, comme un instant indivisible, analogue au point sur une droite : *to nûn* = l'instant, qu'il s'agisse de l'instant effectivement présent, ou de n'importe quel instant envisageable dans le temps comme point de passage entre un passé et un avenir, que ceux-ci soient eux-mêmes envisagés dans le passé ou dans le futur.

[218a9-218a25] Nouvelle difficulté : le maintenant est-il toujours « un et identique » (comme le donnerait à penser l'expérience de la constante actualité du présent : le présent est toujours le même en ce qu'il est à chaque instant présent) ou est-il toujours différent (comme le donnerait à penser la succession ou le flux) ? On est au comble de l'aporie : les deux lectures paraissent nécessaires, mais elles sont contradictoires et également impossibles

1/ Le maintenant ne paraît pas pouvoir être toujours différent :

Les parties du temps ne sont pas simultanées mais successives (sauf cas d'inclusion d'un temps plus petit dans un temps plus grand) ; on retrouvera cet « axiome » dans l'*Esthétique*

transcendantale (§ 4, n° 3) : « des temps différents ne sont pas simultanés, mais successifs ».

Donc les maintenant qui délimitent les parties du temps sont eux aussi non pas simultanés mais successifs (si un laps de temps a disparu, les maintenant qui le délimitaient ont eux aussi disparu).

Mais comment le maintenant a-t-il pu disparaître ? Ici surgit une aporie :

Le maintenant peut-il disparaître dans le moment même où il est ? l'hypothèse est absurde, puisqu'il serait supposé demeurer dans sa propre destruction.

La maintenant peut-il disparaître dans un autre moment ? cela apparaît tout aussi impossible parce qu'il n'y a pas de successivité envisageable entre des instants distincts.

Aristote fait intervenir ici une démonstration géométrique, appliquée par analogie au temps, et qui est à la base des célèbres arguments de Zénon : entre deux points distincts, à quelque distance qu'ils soient l'un de l'autre, il est toujours possible d'assigner la même infinité de points intermédiaires.

Aristote pense que le temps est continu comme la ligne [sur la continuité, voir *Physique* VI, I, p. 307] ; la ligne n'est pas composée de points de même que le temps n'est pas composé de maintenant ; les points dans une ligne, les maintenant dans le temps ne sont pas contigus ou juxtaposés [ou plus littéralement : « ne se suivent pas »] ; la ligne renferme une infinité de points et le temps une infinité de maintenant ; dans ces conditions, soutenir que le maintenant disparaît dans celui qui lui est contigu, ce serait affirmer que le maintenant qui disparaît est simultané avec l'infinité des maintenant qui sont intermédiaires entre lui-même et celui dans lequel il disparaît ; or une telle simultanéité est clairement contradictoire avec l'essence du temps. Donc on ne peut pas rendre compte de la variation des maintenant par la substitution ; la substitution est impossible dans la continuité.

Redoutable aporie : nous sommes tentés d'appuyer la réalité du temps sur la réalité du maintenant et de comprendre l'écoulement du temps comme une substitution de maintenant quasi substantiels ; or le maintenant n'a rien de substantiel² : on peut indéfiniment multiplier les maintenant dans n'importe quel laps de temps donné ; c'est donc la réalité du temps et même la possibilité de penser le flux du temps qui se dérobent.

2/ Le maintenant ne paraît pas pouvoir être toujours identique :

Le temps fait partie des choses divisibles limitées (dans l'infini du temps, il est possible de délimiter une durée quelconque) ; toute chose divisible limitée a deux limites, celle où elle commence et celle où elle se termine ; donc le maintenant où commence une certaine durée et celui où elle se termine sont nécessairement différents.

Suit un second argument : si le maintenant est toujours le même, il n'y a plus de distinction possible entre l'antérieur et le postérieur, c'est l'écoulement du temps, c'est le temps qui disparaît.

[218a31] L'interrogation se déplace vers la question de la nature du temps. En droit, cette question suppose résolue la question de la réalité du temps, et le doute sur celle-ci ne peut que rendre « obscure (*adèlon*) » l'appréhension de sa nature. C'est pourquoi la nouvelle aporie est présentée comme résultant à la fois des arguments précédents et des conceptions formulées par les philosophes antérieurs.

« Les uns prétendent qu'il est le mouvement du tout, d'autres qu'il est la sphère elle-même » : les deux thèses ont en commun de ne pas attribuer au temps de réalité propre (et elles résolvent ainsi à leur façon l'aporie de la réalité du temps).

2 *Métaph*, B 5 1002a30-b8 : « On admet que la substance, lorsque, n'existant pas auparavant, elle existe maintenant ou que, existant auparavant, elle n'existe pas maintenant, s'est accompagnée d'un processus de génération et de corruption qui lui a fait subir ces affections ; or les points, les lignes et les surfaces ne comportent ni génération ni corruption, quand ils existent ou n'existent pas (...) Est tout à fait voisin le cas de l'instant dans le temps : lui non plus ne comporte ni génération ni corruption, et pourtant il semble toujours être autre que lui-même : c'est qu'il n'est pas une substance ».

La première de ces doctrines serait celle du *Timée* (voir 37d³ et 39c-d, passage dans lequel Platon parle de la mesure du temps par les révolutions célestes : chaque corps céleste a un temps propre qui correspond à la période de son mouvement sur son orbite ; comme chaque corps céleste a son temps propre, on pourrait dire que l'univers a le sien, le temps serait le mouvement de la sphère céleste ou la période du mouvement de la sphère céleste).

Aristote critique cette conception (qui a cependant son importance dans l'étude du temps puisqu'elle fait apparaître l'idée de mouvement et même l'idée de mesure) ; il remarque qu'on ne peut pas identifier le temps et le mouvement circulaire, ce qui paraît vouloir dire deux choses : 1/ le temps n'est pas le mouvement (mais quelque chose du mouvement) ; 2/ « une partie de la révolution est un certain temps, mais n'est pas une révolution » : une partie de la révolution n'est pas la révolution entière, elle n'est donc pas la période entière (la durée de la révolution complète) et pourtant elle a une certaine durée, elle est mesurée par le temps ; on ne doit pas confondre le temps comme tel et l'unité que l'on choisit pour le mesurer (la révolution du soleil ou de la sphère céleste ou de ce qu'on voudra).

Il fait aussi valoir que le temps ne peut pas être assujéti au support matériel qu'on voudrait lui donner : s'il y avait plusieurs cieux (hypothèse qu'Aristote présente ici comme concevable), il y aurait autant de temps que de mondes ; mais ces mondes seraient aussi dans le même temps, puisqu'ils seraient simultanés.

La seconde des deux conceptions est probablement celle de Pythagore. Son motif est que « toutes choses sont dans le temps et dans la sphère de l'univers... ». Aristote la considère comme trop naïve pour devoir la réfuter.

[Ricœur donne une attention particulière à ce caractère *cosmique* du temps, et plus précisément au caractère *circulaire* de ce mouvement qu'est le temps; le cercle n'est pas seulement ici, dit-il, une figure géométrique; il est aussi un symbole, le symbole de notre encerclement ; dans le pythagorisme ou dans le *Timée* se fait encore entendre l'antique sagesse « qui a toujours su que le temps nous encercle, nous entoure comme l'Océan » (TR., III, p. 27) ; et cette antique sagesse nous rappelle, à nous qui venons après Augustin, Husserl, Heidegger, c'est-à-dire après des pensées qui ont mis fortement l'accent sur le lien du temps et de l'âme, que « nul projet de constituer le temps ne peut abolir l'assurance que, comme tous les autres existants, nous sommes dans le temps » et qu'il y a dans le temps ce que Ricœur appelle « le roc du temps astral »].

[218b9] De l'examen des doctrines antérieures, comme de l'expérience commune, Aristote retient l'idée que le temps paraît être un mouvement ou un changement.

La pensée va de la sphère au mouvement de la sphère puis de celui-ci au mouvement comme tel c'est-à-dire comme réalité physique ; le temps est détaché de son support cosmique et rapporté au domaine où nous en avons tout d'abord l'expérience : celui de la nature ; en d'autres termes, le temps est ici assujéti aux substances physiques multiples en lesquelles seules peut résider le mouvement et le changement.

Mais Aristote critique immédiatement ce qui n'est somme toute qu'une apparence ; il y a deux raisons de ne pas identifier temps et mouvement :

1/ « un mouvement et un changement réside seulement dans ce qui change... », alors que « le temps est de la même manière partout... » ; si le temps était le mouvement des réalités physiques, comme ces réalités physiques sont multiples, il n'y aurait pas un temps, mais des temps multiples ; or cela contredirait à l'essence du temps puisque le temps « est de la même

3 ...quand le Père qui l'avait engendré comprit qu'il se mouvait et vivait, ce Monde, image née des dieux éternels, il se réjouit et dans sa joie il réfléchit aux moyens de le rendre plus semblable encore à son modèle. Et de même que ce vivant se trouve être un Vivant éternel, il s'efforça, dans la mesure de son pouvoir, de rendre éternel ce tout lui-même également. Or, c'est la substance du Vivant-modèle qui se trouvait être éternelle, nous l'avons vu, et cette éternité, l'adapter entièrement à un monde engendré, c'était impossible. C'est pourquoi son auteur s'est préoccupé de fabriquer une certaine imitation mobile de l'éternité, et, tout en organisant le Ciel, il a fait, de l'éternité immobile et une, cette image éternelle qui progresse selon la loi des nombres, cette chose que nous appelons le temps ».

manière partout et s'étend sur toutes choses » ;

2/ on ne peut pas attribuer au temps certaines caractéristiques du mouvement : un mouvement dure un certain temps mais le temps ne dure pas un certain temps ; un mouvement est plus ou moins rapide, mais le temps n'est pas plus ou moins rapide, puisqu'il permet de déterminer le lent et le rapide ; ce qui est la condition de la rapidité ou de la lenteur n'est pas lui-même qualifiable par la rapidité et la lenteur.

Donc le temps n'est pas identifiable au mouvement.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr