

Introduction

Il ne suffit pas de dire que le capitalisme exproprie notre temps de travail pour produire de la plus-value, et que ce faisant il nous aliène¹; ou encore qu'il rend impensable toute idée de développement durable par son incapacité structurelle à prendre la mesure de ce que réclament la durée et sa construction². Il ne suffit pas non plus de prôner la lenteur pour répondre à l'accélération du temps qui découle de son expropriation et de notre aliénation. L'expropriation du temps est déjà préparée par notre manque d'usage du temps, pire encore par notre auto-aliénation du temps, par nos pratiques et nos usages qui, de façon quasi systématique, nous rendent le temps étranger, même s'il est vrai que ces usages et ces pratiques, avant d'être nôtres, sont le plus souvent déterminés par le système économique et productif. Se met en place un cercle vicieux : notre mauvais usage du temps favorise sa captation par le capitalisme, qui à son tour dissout le temps dans la mobilisation totale des êtres et des biens, propice à l'aliénation et à l'oubli du temps.

Le capitalisme et ses nouvelles machines numériques nous déposèdent de notre temps d'abord et avant tout parce que celui-ci ne saurait nous appartenir; et d'autant moins

1. Voir Jonathan Crary, 24/7. *Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, trad. G. Chamayou, Paris, Zones, 2014.

2. Voir Pierre Caye, *Durer. Éléments pour la transformation du système productif*, Paris, Les Belles Lettres, 2020.

que nous pensons précisément en avoir une plus grande maîtrise grâce aux nouvelles technologies. En effet, comment posséder ce qui, par nature, échappe à toute possession ? Nous croyons posséder le temps ; or, à chaque fois que nous nous efforçons de le mettre à la disposition de nos projets, il nous échappe. C'est à cette question que s'efforce de répondre ce livre, en sachant que la liberté de l'être humain par rapport à la mobilisation totale du système productif contemporain passe nécessairement par le temps, et plus précisément par notre capacité à ménager du temps libre, ce que les Grecs appelaient *skholé* et les Romains *otium*. J'entends par « temps libre » non seulement la liberté de l'homme par rapport à la chape du temps et de son écoulement inexorable, mais aussi la liberté du temps lui-même par rapport à la mobilisation totale qu'organisent les hommes au moyen et en vue de son accélération ; car l'accélération du temps en même temps qu'elle nous aliène dissout le temps lui-même dans le mouvement de l'être productif et dans son automaticité où le temps n'est vu que comme un coût de production qu'il y a lieu de diminuer pour augmenter les rendements et les profits. Il s'agit donc de libérer le temps de ce par quoi précisément il aliène la vie des êtres humains, en un jeu d'entre-libération croisée des hommes et du temps. Marx fait de la maîtrise du temps la condition du pouvoir politique : « En les rendant maîtres de leur propre temps, elles [les lois de la fabrique] ont donné aux ouvriers l'énergie morale qui les conduira peut-être à prendre possession un jour du pouvoir politique¹. » Mais encore faut-il définir la nature de cette maîtrise et en quoi elle nous assure quelque pouvoir, politique ou plus sûrement moral, sur notre destin et sur l'ordre des choses. Une société n'est juste, selon Amartya Sen, que si elle offre à chacun les capacités de bénéficier de la libre disposition du temps. Encore faut-il faire

1. Marx citant R. Baker, *Reports of Inspectors of Factories* (31 oct. 1859), dans *Le Capital*, livre I^{er}, III^e section, chap. VIII, 7, trad. J.-P. Lefebvre (dir.), Paris, PUF, « Quadrige », 1993, p. 338, note 201.

bon usage de son temps et, mieux encore, savoir à cette fin ce qu'est l'usage du temps, son intelligence et sa culture.

Ce qui exige d'abord de résoudre le paradoxe que représente la possession de ce qui par essence ne saurait être un objet d'appropriation : le temps. Le temps, qui est l'instrument de notre aliénation, qui ne cesse de fuir, dans lequel nous chutons à force de nous empresser à sa suite et qui dès lors rend à chaque fois impossible l'adéquation de soi à soi, peut aussi en constituer le remède. « Je ne demande ni massEURS, ni bain, aucun autre remède que le temps¹. » Je ne vais évidemment pas prescrire ici des règles de vie qui permettraient de résoudre ce paradoxe, car telle n'est pas la tâche de la philosophie. Je me contenterai de donner quelques éléments permettant de parcourir ce paradoxe, de le méditer, de l'approfondir, en sachant que ce parcours philosophique peut à son tour favoriser des modes de vie propices à un rapport moins aliéné au temps.

Pour résoudre ce paradoxe, il est au préalable nécessaire de surmonter l'antinomie fondamentale qui affecte notre rapport au temps entre l'approche idéaliste du temps et son approche réaliste. De fait, notre modernité ne nous laisse d'autre choix, à partir du moment où elle ne reconnaît plus le monde des idées éternelles, soit de construire mentalement le temps pour réguler la perte de son rapport à l'éternité en lui assurant, malgré cette perte, un minimum de stabilité et de prévisibilité, mais au risque de l'inefficacité, voire de la perversité de cette construction, soit d'accepter qu'il ne reste plus d'autre instance que lui, le temps pur et absolu, indifférent aux hommes comme à toute autre singularité, au prix de notre soumission à l'extériorité, voire de notre néantisation : « Tout vieillit et se consume sous l'action du temps². » Pour l'approche idéaliste le temps en lui-même n'existe pas en soi ; il relève non d'une ontologie, mais d'une esthétique, d'un sens

1. Sénèque, *Ad Lucilium*, XIX-XX, 123, 4.

2. Aristote, *Physique*, IV, 12, 221a31-32.

inné qui nous permet, au même titre que le sens de l'espace, de nous orienter dans le monde, en nous permettant d'appréhender la succession et son ordre. C'est le sens de la succession et de son ordre qui produit le temps, plus encore que le temps ne produit la succession. Cette esthétique est qualifiée de « transcendantale », selon le terme kantien, en tant qu'elle conditionne la possibilité de connaissance de l'homme et qu'elle organise en quelque sorte la relation entre l'expérience sensible de la réalité et son appréhension intelligible. Le temps nous appartient alors parce que nous le construisons ; et non seulement il nous appartient, mais il est sans aucun doute le propre de l'homme, l'animal étant censé vivre dans un instant immédiat sans autre succession que l'inlassable répétition de cet instant. Mieux encore le temps, en tant qu'ordre de succession, se prête à la mesure et à la construction mathématiques dont témoignent l'horloge et tous les instruments chronométriques. Or, ce sont ces instruments mêmes que le système productif utilise pour organiser l'aliénation et la dépossession du temps, pour accélérer la mobilisation totale des personnes et des choses. À travers ces instruments le temps subjectif finit par s'objectiver. Nous sommes dépossédés et aliénés par nos propres constructions et par les instruments de notre maîtrise. Nous touchons la limite de l'approche idéaliste.

L'approche idéaliste conduit ainsi inexorablement à une conception réaliste du temps. Le temps ainsi objectivé devient une instance absolue et autonome où l'âme humaine, comme toutes les autres réalités naturelles, se trouve immergée et emportée, condamnée à subir le temps comme une puissance à la fois étrangère et intime à nous-mêmes, procédant par « une opération impersonnelle, qui se fait en nous sans nous¹ ». Ce qui se fait ainsi en nous ne relève pas de l'intériorité propre à l'*interior intimo meo* du Dieu augustinien ou de l'un principe néoplatonicien, qui pour leur part contribuent à l'autoconstitution de l'être humain et à son élévation : le

1. Marcel Conche, *Temps et Destin*, Paris, PUF, 1992, p. 44.

temps installe au contraire une intimité qui nous extériorise par rapport à nous-mêmes, nous assimile aux autres réalités qui lui sont soumises et nous banalise par rapport à elles. En tant que telle, l'instance temporelle a un statut d'une tout autre nature que les grands principes de la métaphysique. L'accélération que connaît notre temps ne fait que renforcer l'indépendance du temps et notre soumission à son égard. Pire encore, l'opération du temps, que favorise notre immersion en lui, se traduit essentiellement par un travail de néantisation de l'être. « Le temps en nous [...] est ce qui fait que nous sommes sans cesse dépossédés de nous-mêmes, par une opération qui n'est pas la nôtre¹. » Chronos s'assimile à son homonyme Kronos, le Saturne des vieux Latins, le dieu archaïque qui dévore ses enfants. Davantage, par le processus d'accélération qui caractérise la vie moderne, le temps accentue son travail de néantisation, comme si l'assimilation du temps à sa vitesse contribuait à la dissolution des choses dans le temps, ou encore comme si le temps tirait sa puissance de néantisation de son processus même d'autodissolution que manifeste son accélération, et comme si son essence, autrement dit la puissance de son instance, découlait de son autodissolution dans le processus même de son écoulement. Quoi qu'il en soit, le destin, c'est-à-dire ce qui arrive inexorablement, quelle que soit l'intention de nos actes et sans autre signification que sa seule advenue, se substitue à la providence. C'est ainsi que je comprends l'impuissance des États face au réchauffement climatique et à la dégradation environnementale de la Terre : une impuissance due à leur incapacité de prendre, dans leurs actions, la mesure du temps et de son travail. Il faut donc parer les coups des puissances extérieures que déchaîne la précipitation de l'instant, mais éviter aussi le danger d'une intellectualité pure jamais extériorisée, donc jamais actualisée. La résolution de cette antinomie conditionne pour l'être humain sa capacité à surmonter les

1. *Ibid.*

menaces et les dangers que recèlent, à travers l'expérience du temps, aussi bien notre enfermement dans la pure intériorité que notre totale exposition à l'extériorité.

Il est une philosophie qui s'est proposé de résoudre cette antinomie, ou plus exactement qui s'est efforcée de briser la conséquence perverse conduisant de la subjectivité du temps à son objectivité, de la maîtrise de l'homme sur le temps à la domination du temps sur l'homme, de la puissance de l'homme à sa soumission au destin qui prend aujourd'hui la forme de la dégradation inexorable de la vie terrestre. Il s'agit du stoïcisme, en particulier du stoïcisme tardif, ce qu'on appelle le stoïcisme impérial, qui a fait du temps un objet de méditation privilégié. Il s'agit ici d'entrer en dialogue avec cette tradition philosophique et d'en tirer certaines conséquences jusqu'alors inassumées autant que d'en donner une interprétation.

La pensée stoïcienne est animée par une notion qui traverse toute son histoire, du Portique de Zénon, Cléanthe ou Chrysippe jusqu'aux grandes figures du stoïcisme impérial, Sénèque, Épictète ou Marc Aurèle : l'*oikeiōsis*, terme que son étymologie permet d'éclairer. *Oikeiōs* qualifie ce qui nous est propre et familier ; mais les Grecs appellent aussi *oikós* la maison et tout ce qui relève de l'habitation, ce qui clôt, couvre et protège. Nous ne prenons la mesure de ce qui nous entoure, et par là même nous ne nous approprions nous-mêmes, que si nous habitons le monde, si nous résidons au voisinage intime des choses par le commerce desquelles nous nous éprouvons, et si nous nous y tenons. Enfin le suffixe *-sis* exprime en grec un processus, une action en train de se faire, en l'occurrence le processus d'adaptation de l'être, aussi bien animal qu'humain, au monde qui l'entoure. L'*oikeiōsis* marque donc la façon dont chacun habite le monde, se le rend familier, se l'approprie et, en se l'appropriant, s'approprie lui-même. À travers l'*oikeiōsis*, le stoïcisme relie la construction de soi au ménagement du monde sans conflit ni contradiction. Mais ce qui, de l'ancien

Portique au stoïcisme impérial, change en ce domaine, c'est qu'il s'agit moins, pour le stoïcisme impérial, d'habiter la nature, ou *phúsis*, en conformité avec elle, que de vivre dans le temps, en sa familiarité, ou plus exactement de se mettre en conformité avec la *phúsis* du monde, ainsi qu'avec soi-même, par la seule médiation du temps. Mais encore faut-il savoir comment résider dans l'écoulement du temps et se tenir au milieu de son flux! D'où la présence nécessaire, dans la philosophie stoïcienne, de ce paradoxe qui est aussi celui de notre époque : comment s'approprier l'inappropriable sans remettre en cause son inappropriabilité en l'absence de laquelle le temps ne serait plus du temps mais se transformerait, comme l'a clairement vu Bergson, en espace? Il revient alors au stoïcisme, pour résoudre l'antinomie, de concilier la maîtrise et le temps – la maîtrise humaine affirmée par le premier membre de l'antinomie (approche idéaliste), et l'indépendance du temps affirmée par le second membre (approche réaliste) –, sans pour autant que cette conciliation en revienne à une maîtrise planifiée et organisée du temps. Il s'agit simplement de penser la possibilité d'une maîtrise de soi et de son propre rapport au monde qui, tout en passant par le temps et son *oiketōsis*, ne cherche pas à remettre en cause l'absoluité du temps et de son écoulement. La conscience n'est pas le principe du temps, mais elle n'en est pas non plus l'effet. L'entre-libération de l'homme et du temps par cette voie s'accomplit. Ce que Sénèque traduit par une brève sentence paradoxale et provocante : *tempus tantum nostrum est*, « seul le temps nous appartient¹ ».

1. Sénèque, *Ad Lucilium*, I, 1, 3.

<i>Introduction</i>	9
-------------------------------	---

I. « Seul le temps nous appartient »

Les paradoxes du temps	17
De l'ajournement	24
Le privilège du présent	29
La dilatation du temps	35
Le suspens du temps	44
Durée	57
Retour vers le futur et le passé	70

2. La constance

Multiplicité	79
<i>American Psycho</i> :	
le coût de la nouvelle anthropologie	83
De la multiplicité synchronique à la multiplicité diachronique	87
De la constance	92
<i>Hēgemonikón</i> et temporalisation	101
Attention et <i>tónos</i>	105
<i>Askēsis</i>	110
Le temps comme résolution des antinomies morales	116

3. Morale du temps	
La dialectique de la force.	121
L'ex-cès de la force.	125
<i>Virtus vs conatus</i>	129
Prudence et tempérance	133
<i>Sōphrosúnē</i>	144
4. Temps et vérité	
Du temps au devenir	169
<i>Storytelling</i>	176
Temps et vérité	189
<i>Katálēpsis</i>	195
5. Temps et métaphysique : de l'être à l'un	211
Temps et être	213
Temps et un	236
<i>Conclusion. La culture du temps</i>	247