

**PROFIL**

778

**NOTIONS PHILOSOPHIQUES**

Textes expliqués • Sujets analysés

# Le temps

CATHERINE MALABOU

**P H I L O S O P H I E**



HATIER

**Catherine Malabou**

# **Le temps**

Textes expliqués, sujets analysés, glossaire



PhiloSophie, © janvier 2019

# Introduction

## Abords de la question

La question du temps est sans nul doute l'une des plus difficiles et des plus vastes qui se proposent à la pensée philosophique, d'autant que les développements de la science contemporaine ont contribué, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, à la complexifier. Pour l'aborder, il faut accepter de se laisser conduire jusqu'à son *lieu métaphysique originel*, ce qui implique tout d'abord d'éviter quatre grands écueils :

1. Éviter premièrement d'en appeler à l'expérience immédiate, affective et pathétique, du temps : le temps nous fait vieillir, mourir, nous angoisse, etc. Il convient de se garder du discours trop facile de la nostalgie qui, le plus souvent, occulte la nostalgie elle-même.
2. Éviter deuxièmement, en croyant parer au premier danger, de se jeter tête baissée dans les livres pour constituer un catalogue de doctrines.
3. Éviter de croire troisièmement qu'il existe des entrées toutes faites, toutes préparées, dans la question : le temps est-il subjectif (a-t-il son origine dans l'esprit ou dans l'âme ?), ou objectif (a-t-il son origine dans le monde ?). Doit-on opposer le temps vécu au temps historique, ou bien le temps de la nature au temps défini comme durée ? Ces oppositions, pour pertinentes qu'elles soient, ferment l'horizon du questionnement au lieu de l'ouvrir. Nous les rencontrerons en cours de route, mais elles ne constitueront pas le motif premier de notre démarche.
4. Dernier écueil enfin, la multiplication des lieux de recherche, des tentatives d'illustration du questionnement philosophique par d'autres traitements : le temps dans la littérature, la musique, la

photographie... De telles incursions dans des domaines extra-philosophiques sont certes utiles, mais elles doivent, pour être profitables, être soutenues par une problématique fondamentale.

Ces conseils ne sont pas de pure forme. Les pièges qu'ils recommandent d'éviter sont en effet tendus à la pensée par *le temps lui-même*. Reprenons-les :

Le temps qui passe est synonyme de vieillissement et de déclin. Cela est vrai. Cependant, une difficulté se présente aussitôt : peut-on appréhender le *passage* du temps comme un processus simplement *linéaire*, un parcours en ligne droite qui, de la naissance à la mort, donnerait à l'existence la forme d'une trajectoire rectiligne ? Si tel était le cas, comment pourrait-on expliquer le travail de la mémoire, les brusques retours du passé dans le présent, qui nous donnent le sentiment que la mort et le néant sont tout autant *derrière* que *devant nous*, comme si notre vie était prise en un cercle ?

Cette première difficulté conduit à l'examen du second piège. Une enquête philosophique sur le temps doit certes s'ordonner à l'étude des différentes conceptions du temps dans l'histoire de la philosophie. En effet, peut-on faire autrement que d'aborder le temps d'une manière *elle-même chronologique* ? Mais, précisément, qu'est-ce que la chronologie ? Il se pourrait bien, au vu des remarques précédentes, que la chronologie ne soit pas elle-même un procès nécessairement linéaire. Dès lors, une enquête simplement *historique* sur le temps risque de manquer son objet. Une seconde difficulté apparaît : comment concevoir un discours raisonné qui, tout en traversant l'histoire de la philosophie, n'en respecte pas moins la richesse de rythmes, la pluralité de dimensions de la temporalité ?

Si cette richesse et cette pluralité résistent à un examen qui serait une simple *chronique*, n'est-ce pas parce qu'il est impossible de donner du temps une définition simple, c'est-à-dire *univoque* ? Il existe bien un temps linéaire : le temps de la nature, qui mesure l'alternance du jour et de la nuit, des saisons, le temps universel de l'horloge qui se divise en unités quantifiables. Mais l'on voit tout de suite que ce temps ne

peut être le même que celui qui fait de l'existence individuelle une durée concrète au sein de laquelle passé, présent et futur composent continûment les uns avec les autres sans qu'il soit possible de les soumettre à une arithmétique. On pourra certes, pour résoudre la difficulté, opposer temps de la nature et temps existentiel, temps cosmologique et temps subjectif, mais ces oppositions éclairent-elles véritablement le problème ? Ne risquent-elles pas d'écarteler le concept de temps qui, pour être riche, n'en est pas moins un ? Il convient donc de chercher sur quel sol commun se fondent ces oppositions et d'aboutir à elles au lieu d'en partir.

Enfin, si le temps est à la fois un en son concept et multiple en ses manifestations, comment peut-on, avant même de dégager un questionnement philosophique suffisamment solide, se lancer sans se perdre dans les différents champs que sont la littérature, la musique, la photographie ?

Essayons donc avant tout de construire une problématique rigoureuse pour aborder correctement la question.

## **La définition du temps et son destin ontologique**

Partons tout d'abord des ressources de l'étymologie. Le mot « temps » dérive de la racine indo-européenne *tem*, qui signifie « couper ». On la retrouve dans les mots grecs *temno* : couper, *temenos* : l'enclos divin, *tomos* : la tranche (dont dérive le français « tome »), *epitomé* : l'abrégé, *afomos* : le corpuscule indivisible. On la retrouve également dans le latin *templum* : l'espace délimité par les augures dans le ciel, puis le temple, enfin dans *tempus* : fraction de la durée, temps<sup>1</sup>. On remarque que tous ces mots désignent en effet une certaine forme de coupure, celle qui sépare un élément, ou un individu, d'un tout : le tome d'un livre par rapport au livre lui-même, l'enceinte sacrée du temple par rapport à l'espace profane... On remarque également que la coupure ainsi définie délimite un *dedans* et un *dehors*, l'exclusion de

l'élément séparé tout autant que la possibilité de son *rassemblement* avec le tout.

Quel sens cette opération de coupure prend-elle par rapport au temps ? Il apparaît que le temps se définit lui aussi et comme *séparation d'éléments indivis* : les instants qui se succèdent, et comme *réunification de ces éléments* : le temps qui passe se rassemble en une histoire, une vie, les instants ne se dispersent pas mais s'articulent entre eux selon un *ordre*. *Le temps se caractérise donc à la fois par sa puissance de division et d'exclusion et par sa puissance d'unification et de rassemblement.*

Cette double puissance de la coupure est à l'œuvre au sein même du *concept* de temps. C'est elle en effet qui provoque ce que nous avons examiné plus haut : unité du concept de temps et diversité de ses phénomènes. Tout se passe comme si le temps désignait une réalité tout à la fois identique à elle-même et différente d'elle-même ; comme si le temps était à la fois même et autre que soi.

### ***La question de l'être du temps***

Une question s'impose alors : *Qu'est-ce que le temps ?* Très simple en apparence, cette question, qui motive tous les grands traités consacrés au temps dans la tradition philosophique, nous conduit au cœur du problème. On entend, en elle, le mot *être*. C'est bien *Y être du temps* qu'il convient d'interroger, et toute pensée philosophique du temps est nécessairement une méditation sur les *rapports du temps et de l'être*. Toute la difficulté est bien de parvenir à déterminer l'être d'une réalité à première vue contradictoire, même et autre, unifiante et excluante à la fois. Le temps se propose ainsi d'emblée à la pensée comme une *énigme ontologique*. *L'ontologie*, telle qu'Aristote la définit dans la *Métaphysique*, est la « science de l'être en tant qu'être ». Si le temps doit être soumis à un questionnement ontologique, c'est parce que, comme le dit encore Aristote, dans la *Physique*, il « n'a qu'une existence imparfaite et obscure », et parce que l'on ne sait pas « s'il faut le placer parmi les étants, ou parmi les non-étants ».

La méditation aristotélicienne sur le temps révèle que le temps est en

réalité à *la fois étant et non-étant*. À peine entrevu, le temps s'évanouit. Il se cache en son phénomène même. Source de tout apparaît sensible, le temps, en lui-même, est invisible. Aristote emploie, à propos du temps, le mot *adelon*, qui signifie caché au regard. Les *adela*, en grec, désignent les choses invisibles, secrètes, par rapport aux *phanera*, les choses claires et manifestes. En se cachant au voir, le temps se cache du même coup au savoir. On peut citer à ce propos le célèbre constat d'Augustin au livre XI des *Confessions* : « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer je ne le sais plus ». Le temps est au plus près, le temps est au plus loin de nous.

Sa puissance de séparation semble perpétuellement contredire sa puissance de rassemblement. Certes, nous sommes dans le temps, qui confère constance et ordre à notre vie et à celle du monde. Cependant, le temps passe et disparaît à mesure qu'il se forme : « Pour une part, il a été et n'est plus, pour l'autre, il va être et n'est pas encore ». Le temps se manifeste comme *passage* de ses trois moments : passé, présent, futur. Or ces trois moments ne connaissent pas de stabilité puisqu'ils ne sont, comme le dit encore Augustin, qu'« en cessant d'être ». Cela rend problématique la nature de l'*instant* ou du *maintenant* qui forment la limite entre présent, passé et futur. Cette limite a une incontestable existence. En effet, c'est bien elle qui permet de mesurer le temps et qui confère leur unité à chaque seconde, chaque minute, chaque heure. Pourtant, si aucune des parties du temps n'a de stabilité ni de constance, comment ne pas penser que l'instant ou le maintenant sont en réalité des fantômes sans existence ? Et de quelle manière pourra-t-on penser leur succession qui, sans cesse, échappe à la pensée elle-même ?

La pensée philosophique est bien, originellement, un questionnement sur l'être de ce qui est. Or la question de l'être du temps est extrêmement complexe puisque l'être et le temps forment *a priori* un couple antithétique. L'être est stable et immuable, le temps quant à lui est le principe même du changement et du devenir. Comment alors les rapporter l'un à l'autre ? L'être, c'est-à-dire le principe de toutes

choses, leur cause et leur raison, est éternel, sans commencement ni fin, impassible, inaltérable. Penser l'être du temps revient nécessairement à tenter de dégager, au sein du temps lui-même, un élément qui ne soit pas soumis au mouvement perpétuel de l'écoulement des instants. Si l'on échoue à dégager un tel élément, il faudra alors conclure que le temps est purement et simplement non-étant. Conclusion qui n'est pas satisfaisante puisque nous sentons tous, à défaut de le savoir, que le temps *existe à sa manière*.

Nous verrons qu'un des moments du temps, le *présent*, permet, en sa fragile stabilité, de tisser le lien de l'être et du temps. Certes, le présent est fugitif, il ne se donne qu'un instant, destiné à passer, à se *séparer* du présent qu'il sera. Mais dans le temps où le présent est présent, il se *rassemble* auprès de lui-même et acquiert, un moment, la constance de la présence intemporelle. Il rend possible la saisie de la temporalité par la pensée. Le présent est le mode temporel qui rend le temps présentable, c'est-à-dire pensable. Nous verrons que tous les grands philosophes de la tradition tentent de donner au *présent* le statut de gage ontologique de la *présence* du temps.

### ***La résistance du temps***

La difficulté, cependant, n'est pas résolue pour autant. Comprendre le temps à partir du présent, confronter le temps à l'éternité, n'est-ce pas penser le temps à partir de l'*intemporel* et donc, en un certain sens, *annuler le temps lui-même* ?

Cette difficulté est mise au jour par Heidegger dans son ouvrage *Être et temps* (1927), ouvrage qui opère un véritable bouleversement de la conception traditionnelle du temps. Nous venons de le voir, penser le temps à partir du présent revient en quelque sorte à réparer son défaut d'être, à lui donner la plénitude et la constance qui lui manquent. Or c'est très précisément ce postulat que la pensée de Heidegger remet en question. En effet, elle remet absolument en cause le privilège du présent. Ni l'être, ni le temps ne peuvent, selon Heidegger, *se présenter*.

Déterminer l'être, ou la substance, comme présence revient, selon



Heidegger, à commettre une *confusion ontologique*, à confondre *l'être* et *l'étant*. Qu'est-ce à dire ? La question de l'être, répétons-le, est la question directrice et originaire de la philosophie. La question de l'être implique de dégager le *sens* de l'étant (*to on*), c'est-à-dire le *sens* de toutes les choses présentes, existantes dans le monde. Pour le dire autrement, la question de l'être consiste à demander ce qu'est l'étant en tant qu'étant : par où est-il présent, en quoi diffère-t-il du non-étant, quel est le caractère commun à tous les étants qui fait qu'ils sont précisément des étants ?

L'être apparaît donc comme le *sens* de l'étant, ce par quoi l'étant est étant. À ce titre, *il n'est donc pas lui-même un étant*. Heidegger affirme : « L'être de l'étant n'"est" pas lui-même un étant ». Il n'a pas « le caractère d'un étant possible ». L'être n'est pas *là* à la manière d'une chose ou d'un individu existant. Les philosophes le savent. Mais ils pensent l'être comme ce qui est commun à tous les étants et *lui donnent encore le statut d'un étant*. L'être est pensé comme Dieu, Principe, Substance, c'est-à-dire encore comme un étant présent, fût-il l'étant suprême.

La philosophie s'est toujours aveuglée, selon Heidegger, sur ce qu'il nomme la *différence ontologique*, c'est-à-dire la différence entre l'être et l'étant. La philosophie attribue à l'être un caractère, ou un mode d'être, qui ne peut convenir qu'à l'étant. Seul l'étant peut être présent.

Il importe donc de reposer la question de l'être en respectant la différence entre l'être et l'étant. Un tel geste suppose une désédimentation, ou destruction de la tradition, afin de revenir à la source originaire des concepts d'être et de temps. Cette « destruction », nous dit Heidegger, n'est pas à entendre en un sens négatif. Elle n'est pas « une brutale mise en pièces de la tradition ontologique. (...) Bien loin de vouloir enterrer le passé dans le nul et non avvenu, la destruction a une intention positive ». Il s'agit, pour la question de l'être elle-même, de « voir clair dans sa propre histoire », ce qui implique de « rendre à la tradition sclérosée sa fraîcheur et [de] décapier les vêtements qu'elle a accumulés avec le temps ».

Comment toutefois rendre manifeste la différence ontologique puisque l'être, n'ayant pas de présence (n'étant pas un étant), ne peut se montrer ? Le *temps* vient ici à notre secours. Jeu conjugué de l'apparition et de la disparition – nous retrouvons là sa double puissance de coupure -, manifestant la différence entre les deux, le *temps donne à éprouver la différence entre l'être – qui n'apparaît pas – et l'étant – qui lui se tient dans la lumière de la présence. Le temps qui, comme l'être, n'est pas un quelque chose, n'est pas un étant, est l'horizon de manifestation de la différence ontologique.*

Heidegger va appuyer l'étude de la relation entre être et temps ainsi redéfinie sur l'analyse d'un étant particulier. Heidegger dit en effet : « Être veut dire à chaque fois être d'un étant ». Dès lors, « la question de l'être va avoir pour interrogé l'étant lui-même ». L'étant à interroger en premier lieu est celui que Heidegger nomme le Dasein, littéralement « être-là » (être au monde). Le Dasein est ce que nous appelons couramment l'homme. En quoi l'analyse du Dasein rend-elle possible l'explicitation de l'être et du temps ?

Le Dasein est un étant qui a toujours une compréhension de son être, il s'interroge sur le *sens* de sa présence au monde. Il se caractérise donc par un double comportement ontologique. La plupart du temps, le Dasein a un comportement uniquement dirigé vers l'étant : il travaille, vaque à ses affaires, calcule, se laisse aller à la quotidienneté moyenne sans la questionner. Heidegger nomme ce comportement la *préoccupation*. Cependant, le Dasein ne peut se préoccuper *en permanence*, il ne peut éviter d'interroger le sens de cette préoccupation. Cette interrogation caractérise un second type de comportement que Heidegger nomme le *souci*. Le souci est le nom du rapport que le Dasein entretient avec son propre être.

Le souci tient à ce que le Dasein est tendu vers ce qu'il *peut être*, à ce qu'il *anticipe ses possibilités d'existence*. Il est appelé par le pur possible, c'est-à-dire non pas vers un étant qu'il n'est pas ou qu'il peut devenir, mais sur la possibilité d'être en tant que telle. Il est toujours ouvert à la possibilité de ce qui peut arriver. Et cette ouverture est l'autre nom de sa *finitude*. En effet, si le Dasein est tendu vers la

possibilité de l'événement, c'est parce que *la mort* peut à tout instant survenir. Ainsi, en se projetant en avant de lui-même, le Dasein anticipe toujours son propre anéantissement, et l'anticipation du néant final est ce qui le détermine comme *être de souci*. L'étant ne peut jamais préoccuper le Dasein au point de lui faire oublier le souci de ce qui peut arriver à tout moment, la mort. Le temps est la structure du *devancement de la fin*, de l'« être-pour-la-mort », structure qui articule la différence entre le souci, qui met le Dasein en relation avec sa fin, et la préoccupation, qui l'en détourne.

Ainsi, la double définition du temps comme puissance rassemblante *et* excluante n'illustre-t-elle plus pour Heidegger le rapport temps-éternité, mais le *rapport que le Dasein entretient avec sa propre finitude*. Au sein de cette temporalité *finie*, le moment fondamental n'est plus le *présent*, mais *Y avenir*, puisque le Dasein est toujours, dans l'anticipation même de l'événement de la mort, « en avance sur soi ».

## ***Le parcours***

Les analyses qui vont suivre tenteront de mettre en perspective le cheminement métaphysique qui consiste à passer du temps, conçu comme opposé à l'éternité et à l'intemporalité de l'être, à une pensée du temps qui remet en question cette opposition. Insistons sur le fait *qu'il est impossible de penser le temps en dehors du présent et de l'actualité philosophiques qui sont les nôtres*. Travailler sur le temps *aujourd'hui* implique nécessairement de prendre en compte l'événement bouleversant révélé par la pensée de Heidegger. Nous héritons donc aujourd'hui d'une *question*, le temps, et de sa *révolution*.

Pour rendre sensible la forme de ce double héritage, nous respecterons nous-même l'énigmatique nature du temps et inventerons un parcours qui ne soit pas linéaire tout en obéissant au sens de l'histoire. Accordant leurs pleins droits à la mémoire, au retour, à la reviviscence du passé, à l'anticipation de l'avenir, nous regrouperons au cœur d'un même chapitre des auteurs d'époques différentes, présenterons parfois

avant une autre une pensée qui lui est pourtant chronologiquement postérieure.

Après avoir établi, dans le premier chapitre, les fondements du questionnement ontologique sur le temps, nous procéderons en étudiant progressivement le concept de présent depuis son statut de simple instant ponctuel (Aristote) à son statut de durée (Augustin, Bergson, Husserl). C'est seulement à partir de là que nous envisagerons le temps conçu par Kant comme forme pure de l'intuition, c'est-à-dire comme une *structure qui conditionne la présence sensible sans pouvoir elle-même se présenter*. Nous aborderons enfin la pensée de Heidegger et terminerons par une interrogation sur l'événement et l'altérité (Lévinas), conjugaison de l'ancien et du nouveau qu'éclairera la problématique nietzschéenne de l'éternel retour. Au cours de cette enquête, les mutations de la conception du temps impliquées par la physique relativiste d'Einstein et leurs conséquences actuelles seront également abordées.

Obéissant à la pulsation du temps qui sépare et rassemble, nous cheminerons comme si les philosophes étaient à la fois séparés dans le temps et contemporains les uns des autres. Un tel cheminement devrait permettre en fin de compte de donner figure positive aux difficultés passionnantes dont leurs œuvres sont le lieu.

# 1. La présence du temps

Le mode d'être paradoxal du temps conduit les philosophes de la tradition à interroger la *présence* du temps. Comment la penser ? Comment la saisir ?

C'est par référence contrastée à l'éternité qu'il va être possible de mettre au jour l'être du temps (texte 1). Celui-ci apparaîtra cependant toujours comme imperfection, *déficiance ontologique* eu égard à la stabilité, l'identité et l'impassibilité de la *substance* éternelle. Comment pourrait-il en être autrement puisque le temps est succession d'instantants qui existent sans exister, qui ne sont ni identiques, ni différents ?

## Comment définir le temps ?

Le temps est à la fois étant et non-étant. Cette réflexion ouvre l'enquête aristotélicienne menée au livre IV de la *Physique*. On pourrait dire, en toute rigueur, que *le temps n'est pas ce qu'il est*. Il est à la fois ce qui a cessé d'être (passé) et ce qui n'est pas encore (avenir). En ce sens, il ne coïncide jamais avec lui-même.

Dès lors, le discours sur le temps ne peut se présenter, selon Aristote, que sous une forme *aporétique*. Une aporie – *aporia* en grec – désigne une difficulté d'ordre rationnel paraissant sans issue, un chemin théorique barré, impraticable, littéralement une *impasse*. L'impasse, ici, est bien figurée par le mode d'être du temps lui-même. Les deux principales apories mises au jour par Aristote sont liées premièrement à la nature contradictoire du temps, et deuxièmement au fait que le temps est composé d'instantants qui, en eux-mêmes, sont à la fois eux aussi étants et non-étants. Aristote affirme : « les parties du temps sont les unes passées, les autres futures ; aucune n'existe, et le temps

est pourtant une chose divisible ». Comment l'instant peut-il diviser le temps s'il existe sans exister ? Cette question, et l'arrière-fond théorique qui la soutient, sera développée explicitement dans les textes 2,3 et 4.

Après avoir posé ces apories, Aristote parvient tout de même à une définition du temps. Il est clair que, dans la mesure où il est à la fois même et autre que soi, dans la mesure où il est la forme même du devenir et du changement de toute chose, le temps entretient une relation fondamentale avec le *mouvement*. C'est ainsi qu'Aristote définit le temps comme « le nombre du mouvement selon l'antéro-postérieur ». Comment faut-il comprendre ce *nombre*, en grec *arithmos* ? Nombre, ici, ne désigne pas « ce qui sert à compter ». *Arithmos* signifie ici moins le nombre au sens usuel qu'une structure, un assemblage harmonieux, ordonné avec mesure. Ce qui, du mouvement, se trouve ainsi ordonné par cette structure est la *succession*, c'est-à-dire le rapport de l'avant-après (antérieur-postérieur). Ainsi conçu, le temps est le sens, l'ordre et la direction du mouvement.

## **Le maintenant et le présent**

Ces dernières remarques nous conduisent à examiner le statut du *maintenant* ou de *Y instant* (le grec *nun* traduit l'un et l'autre). En effet, la fonction du maintenant est bien d'assurer le passage entre l'antérieur et le postérieur. « En tant qu'il est nombre, il nombre », déclare Aristote à propos du maintenant. Le maintenant se situe entre deux pôles, l'avant et l'après. C'est lui qui est la *marque de l'orientation antéro-postérieure*.

Une difficulté surgit aussitôt : comment le maintenant peut-il *passer* ? Si l'espace est de l'ordre des *coexistences* (les points, en effet coexistent, c'est-à-dire sont tous présents à la fois dans l'espace), le temps est de l'ordre des *successions* (les instants ne peuvent exister simultanément, ils doivent nécessairement s'enchaîner, et donc en un sens se détruire mutuellement, voir texte 2). Or si le maintenant est

destiné à la destruction, comment peut-il assumer sa fonction de mesure ? Aristote énonce à ce propos une nouvelle aporie. Lorsque je dis « maintenant je suis ici », le maintenant a bien une situation précise, une fixité. Mais tout à l'heure, je dirai « maintenant je suis là ». Il faut donc constater que le contenu du maintenant n'est jamais le même, ce qui implique par voie de conséquence que le maintenant en lui-même n'a pas d'identité. Or comment penser l'essence d'une réalité qui est toujours autre, variable, évanescence ?

Puisque tout maintenant s'évanouit, on peut dire de manière générale que les trois moments du temps : présent, passé, futur ne peuvent pas eux-mêmes demeurer ce qu'ils sont. Augustin constate : « le présent sort de quelque lieu secret, lorsque de futur, il devient présent, et [...] le passé se retire aussi dans un lieu secret ». Quant à l'avenir, il est invisible : « il est impossible de voir ce qui n'existe pas ». Si l'essence de l'instant est une essence disparaissante, évanescence (texte 4), n'est-ce pas la preuve que l'instant, considéré comme limite qui assure à la fois la continuité et la divisibilité du temps, n'existe pas ? Le temps ne peut passer, dit encore Augustin, que « dans un certain espace (*aliquo spatio*), et nous mesurons toujours des espaces de temps (*spatia temporum*). Pourtant, le temps n'occupe pas d'espace, et ce qui n'a pas d'espace, nous ne pouvons le mesurer ».

D'où vient alors notre assurance que nous mesurons le temps ? Existe-t-il un moyen de mesurer les moments qui passent à la fois tels qu'ils ont cessé d'être et tels qu'ils continuent à être ? Il est clair que le passé et le futur, bien qu'évanescents et passagers, existent d'une quelconque manière puisque j'ai des souvenirs et que je peux faire des projets, c'est-à-dire anticiper ce qui va arriver. Il conviendra alors, pour penser la présence des trois moments du temps, de ne plus les considérer comme de purs instants abstraits et idéaux, mais de les envisager à partir des traces qu'ils gravent dans l'esprit (texte 5). C'est un certain concept de *présent* qui, pensé à partir de ces empreintes, permettra de donner son fondement métaphysique à l'enquête sur l'être du temps.

## **Texte 1 : ARISTOTE (384-322 AV. J. -C.)**

### **Dieu comme substance éternelle**

*Aristote dégage dans ce texte la nécessité de concevoir un Principe premier et éternel « auquel sont suspendus le Ciel et la nature ». La vie d'un tel Principe réalise la plus haute perfection car elle est sans début ni fin et ne connaît ni la génération ni la corruption. Nous qui sommes finis ne pouvons accéder que passagèrement à la contemplation du Bien souverain dont le temps nous sépare.*

Si donc Dieu a toujours la joie que nous ne possédons qu'à certains moments, cela est admirable, mais s'il l'a bien plus grande, cela est plus admirable encore. Or c'est ainsi qu'il l'a. La vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même ; cet acte subsistant en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle. Ainsi appelons-nous Dieu un Vivant éternel parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartient donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu [...]. La semence provient d'autres individus qui sont antérieurs et parfaits, et le principe n'est pas la semence, mais l'être parfait ; ainsi l'on peut dire que l'homme est antérieur à la semence, non pas l'homme qui vient de la semence, mais un autre, dont la semence provient.

Qu'il y ait une substance qui soit éternelle, immobile et séparée des êtres sensibles, c'est ce qui résulte manifestement de ce que nous venons de dire. Il a été démontré aussi que cette substance ne peut avoir aucune étendue, mais qu'elle est impartageable et indivisible : elle meut, en effet, durant un temps infini, mais rien de fini n'a une puissance infinie, et, tandis que toute étendue ne pourrait être qu'infinie ou finie, cette substance ne peut, pour la raison qui précède, avoir une étendue finie, et elle ne peut avoir une étendue infinie parce qu'il n'y a absolument pas d'étendue infinie. Mais nous avons démontré aussi qu'elle est impassible et inaltérable, car tous les autres mouvements sont dérivés du mouvement local.

Aristote, *Métaphysique*, livre L 7,1072 b20-1073 a 10, trad. J. Tricot,



Éd. Vrin, 1948, pp. 175-176.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

Aristote insiste ici sur les **caractéristiques ontologiques** du **principe** absolu, c'est-à-dire de la cause de tous les étants. Cet Être premier est **immobile, non étendu (non spatial), éternel**.

L'Être premier est une **substance** impassible, non sujette au changement, qui ne connaît ni la naissance (elle est la semence de tout ce qui est sans avoir été elle-même produite par une semence), ni la mort. Cette substance est nécessairement **séparée des êtres sensibles**.

Le temps, parce qu'il est à la fois étant et non-étant, « ne semble pas pouvoir participer à la substance », dit Aristote. Comment ce qui est « composé de non-étants » (d'instants) pourrait-il avoir la stabilité, la constance de la substance éternelle et séparée ? Dès lors, l'essence obscure du temps est **ontologiquement subordonnée** au Principe premier. La seule manière de penser le temps revient à dégager ses caractéristiques par **contraste négatif** avec celles de l'éternité. Le **présent de l'éternité**, en comparaison avec le présent temporel, est **sans passé et sans futur**. La pensée divine « se pense elle-même pendant toute l'éternité » alors que l'intelligence humaine ne saisit le Bien que « pendant quelques moments fugitifs ».

## **Texte 2 : ARISTOTE (384-322 AV. J. -C.)**

### **Paradoxes de la succession temporelle**

*Aristote présente ici le problème de la succession temporelle sous une forme aporétique : l'instant qui sépare le passé du futur ne peut être toujours le même, il ne peut être non plus toujours différent. Par cette aporie, le philosophe insiste sur la difficulté de penser la divisibilité du temps. À première vue, le temps est divisible en parties, pourtant, aucune de ses parties n'est stable : à peine présent, l'instant est déjà passé. Comment appréhender ce perpétuel passage ?*

[...] L'instant qui paraît délimiter le passé et le futur, est-ce qu'il subsiste un et identique, ou est-il toujours nouveau ? Ce n'est pas facile à voir. En effet, s'il est toujours différent, comme aucune partie d'une succession temporelle ne coexiste avec aucune autre [...], et comme ce qui actuellement n'est pas, mais a été auparavant, doit forcément avoir été détruit à un moment, de même aussi les instants ne coexisteront pas les uns avec les autres, et celui qui précède sera forcément toujours détruit. Maintenant, détruit en lui-même ? Impossible, parce qu'alors il est ; mais être détruit en un autre instant, l'instant qui précède ne le peut.

En effet, admettons-le, la continuité des instants entre eux, comme celle des points, est impossible ; si donc il n'est pas détruit dans l'instant consécutif, mais dans un autre, il coexisterait avec les instants intermédiaires [...], or c'est impossible. Maintenant il ne peut pas demeurer toujours le même ; car pour aucune chose divisible limitée, il n'y a qu'une limite unique, qu'elle soit continue suivant une seule direction ou suivant plusieurs ; or l'instant est une limite et il est possible de prendre un temps fini. En outre [...] si les choses antérieures et les postérieures sont dans [le même] instant, les événements vieux de dix mille ans coexisteront avec ceux d'aujourd'hui, et rien ne serait plus antérieur ni postérieur à rien.

Aristote, *Physique*, livre IV, 10,218 a 6-30, trad. E. Barbotin, coll. « Budé », Belles Lettres, 1990, pp. 147-148.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

La réflexion est ici soutenue par une comparaison entre temps et espace. Les instants ne peuvent coexister entre eux comme peuvent le faire les points dans l'espace. **Les points, à la différence des instants, ne se détruisent pas réciproquement.** Ce n'est que dans le temps que « ce qui actuellement n'est pas, mais a été auparavant, doit forcément avoir été détruit à un moment ». Mais comment envisager cette destruction inhérente à la succession ?

Un certain nombre de paradoxes surgissent. Plusieurs instants ne peuvent :

1. **Ni se suivre en se détruisant immédiatement l'un l'autre** car sinon, il n'y aurait pas de temps (il n'y aurait, à proprement parler, rien).

2. **Ni se suivre en se détruisant de manière non immédiatement consécutive** car dans ce cas, des maintenaents intervallaires seraient simultanés, et il n'y aurait pas davantage de temps.

3. **Ni rester dans le même maintenant**, car alors, des choses qui se produisent à dix mille ans d'intervalle seraient ensemble dans le même temps.

Entre les deux affirmations « maintenant il est midi » et « maintenant il est 20 heures », il faut bien, pour qu'il y ait **continuité temporelle**, qu'il s'agisse en un sens du même maintenant. Sinon, le temps s'auto-détruirait entièrement et la succession serait impensable. Il ne peut pourtant pas s'agir du même maintenant, puisque midi et 20 heures ne coexistent pas, l'un est antérieur à l'autre. Le maintenant ne peut donc en effet ni être toujours le même ni être toujours un autre. Il convient alors de le penser comme une limite qui est en elle-même **à la fois une identité et une différence**. Nous saisissons là la double puissance du temps : rassemblante et excluante. Le maintenant à la fois divise et rassemble. C'est cette double fonction qui amènera Hegel à conclure à la **nature dialectique** de l'instant (texte 4).

## **Texte 3 : SAINT AUGUSTIN (354-430)**

### **Qu'est-ce donc que le temps ?**

*Comment saisir l'être du temps, et, par voie de conséquence, celui de ses trois moments : passé, présent, futur ? On ne peut pas dire qu'ils ne sont rien, et pourtant, ils sont sans actualité. Même le présent cesse d'être ce qu'il est au moment même où il est. Augustin adresse ces questions à Dieu.*

En aucun temps vous n'êtes donc resté sans rien faire, car vous aviez

fait le temps lui-même. Et nul temps ne vous est coéternel parce que vous demeurez immuablement ; si le temps demeurerait ainsi, il ne serait pas le temps. Qu'est-ce en effet que le temps ? Qui serait capable de l'expliquer facilement et brièvement ? Qui peut le concevoir, même en pensée, assez nettement pour exprimer par des mots l'idée qu'il s'en fait ? Est-il cependant notion plus familière et plus connue dont nous usions en parlant ? Quand nous en parlons, nous comprenons sans doute ce que nous disons ; nous comprenons aussi, si nous entendons un autre en parler.

Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. Pourtant, je le déclare hardiment, je sais que si rien ne passait, il n'y aurait pas de temps passé ; que si rien n'arrivait, il n'y aurait pas de temps à venir ; que si rien n'était, il n'y aurait pas de temps présent.

Comment donc, ces deux temps, le passé et l'avenir, sont-ils puisque le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore ? Quant au présent, s'il était toujours présent, s'il n'allait pas rejoindre le passé, il ne serait pas du temps, il serait l'éternité. Donc si le présent, pour être du temps, doit rejoindre le passé, comment pouvons-nous déclarer qu'il est aussi, lui qui ne peut être qu'en cessant d'être ? Si bien que ce qui nous autorise à affirmer que le temps est, c'est qu'il tend à n'être plus.

Saint Augustin, *Confessions*, livre XI, chap. XIV, trad. J. Trabucco, Éd. Garnier-Flammarion, 1964, p. 264.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

Il est très clair ici que l'enquête du philosophe sur le temps s'articule directement autour d'une interrogation **ontologique**. L'auteur se demande en effet tout d'abord si le temps est, puis comment il est. Ces questions se renforcent par une **méditation sur l'être des trois moments du temps**.

Le passé n'est plus, l'avenir n'est pas encore, le présent n'est pas toujours présent. Ils ne sont donc pas à proprement parler. Pourtant,

aucun d'entre eux n'est un pur néant, puisque de fait, des événements surviennent, je peux raconter les événements passés – qui ne sont donc pas à jamais perdus – et je peux prédire d'une certaine manière l'avenir – auquel je ne suis pas absolument étranger. Les moments du temps tout à la fois existent et n'existent pas. Après avoir formulé ce difficile constat, Augustin se livrera à une réflexion positive sur cette modalité très particulière d'existence (voir texte 5).

## **Texte 4 : G. W. F. HEGEL (1770-1831)**

### **Temps et dialectique**

*Hegel reprend les apories aristotéliennes énoncées au sujet du temps en leur donnant une forme dialectique, c'est-à-dire la forme de contradictions qui travaillent à leur propre résolution. Le temps, en son être, donne à voir le travail de la négation inhérente à ces contradictions.*

[Le temps] est l'être qui, en étant, n'est pas et n'étant pas, est. [...] Les dimensions du temps, le présent, le futur et le passé, sont le devenir de l'extériorité et sa résolution dans les différences de l'être en tant que passage au néant, et du néant à l'être. La disparition immédiate de ces différences dans l'individualité, c'est le présent, comme actuel qui en tant qu'individualité est exclusif, et qui en même temps se continuant dans les autres moments, n'est lui-même que cette disparition de son être dans le néant et du néant dans son être.

G. W. F. Hegel, *Philosophie de la nature (Encyclopédie des sciences philosophiques)*, §§258-259, trad. J. Gibelin. Éd. Vrin, 1952, pp. 144-145.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

Le temps, en sa nature, articule étant et non-étant et apparaît ainsi comme la manifestation la plus pure de la **négativité**, c'est-à-dire de la puissance du néant à l'œuvre en toutes choses. Cette puissance est visible au sein du **devenir** que Hegel décrit comme double passage du

néant à l'être et de l'être au néant. Si le temps est la manifestation la plus immédiate, la plus visible de ce passage, c'est parce qu'il est **pure extériorité**, c'est-à-dire qu'il passe de lui-même dans la **nature**, mécaniquement, sans intention ni signification. Ce passage contradictoire, du néant à l'être et de l'être au néant, est attesté par la **nature dialectique du présent**, ou maintenant, qui est à la fois un individu à part entière, indivisible et distinct du passé et du futur, et un simple prolongement du passé, une pure anticipation de l'avenir, un être qui n'a en lui-même aucune autonomie. La contradiction du mode d'être temporel apparaît ainsi en sa pleine lumière.

## **Texte 5 : SAINT AUGUSTIN (354-430)**

### **Le triple présent**

*Où se tiennent donc passé, présent, futur ? Peut-on concevoir qu'ils soient en un quelconque lieu ?*

Si le futur et le passé existent, je veux savoir où ils sont. Si je n'en suis pas encore capable, je sais du moins que, où qu'ils soient, ils n'y sont ni en tant que futur, ni en tant que passé, mais en tant que présents. Car si le futur y est en tant que futur, il n'y est pas encore ; si le passé y est en tant que passé, il n'y est plus. Où donc qu'ils soient, ils ne sont qu'en tant que présents. Lorsque nous faisons du passé des récits véritables, ce qui vient de notre mémoire, ce ne sont pas les choses elles-mêmes, qui ont cessé *d'être*, mais des termes conçus à partir des images des choses, lesquelles en traversant nos sens ont gravé dans notre esprit des sortes d'empreintes. Mon enfance, par exemple, qui n'est plus, est dans un passé disparu lui aussi ; mais lorsque je l'évoque et la raconte, c'est dans le présent que je vois son image, car cette image est encore dans ma mémoire.

La prédiction de l'avenir se fait-elle selon le même mécanisme ? [...] De quelque façon que se produise ce mystérieux pressentiment de l'avenir, on n'en peut voir que ce qui est. Or ce qui est déjà n'est pas futur, mais présent. Lorsqu'on déclare voir l'avenir, ce que l'on voit, ce

ne sont pas les événements eux-mêmes, qui ne sont pas encore, autrement dit qui sont futurs, ce sont leurs causes ou peut-être les signes qui les annoncent et qui les uns et les autres existent déjà : ils ne sont pas futurs, mais déjà présents aux voyants et c'est grâce à eux que l'avenir est conçu par l'esprit et prédit. Ces conceptions existent déjà, et ceux qui prédisent l'avenir les voient présentes en eux-mêmes.

Saint Augustin, *Confessions*, livre XI, chap. XVIII, pp. 267-268.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

C'est bien à partir de l'être du présent que celui du passé et du futur, et conséquemment celui du temps lui-même, peuvent s'éclaircir. Il ne s'agit plus toutefois du présent compris comme **instant ponctuel** tel qu'il a été défini plus haut (texte 3) mais du présent compris comme **trace de présence**, présent que forment d'une part les **images-souvenirs** (passé), d'autre part les **signes annonciateurs** (avenir), les deux pouvant, à leur manière, se graver dans l'esprit. Ces **empreintes psychiques du temps** attestent donc la présence du passé et celle de l'avenir. Ces deux temps n'existent qu'au présent, d'où l'affirmation augustinienne du **triple présent** : le présent du passé, le présent du présent, le présent de l'avenir (au chap. XX, Augustin affirme : « il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur »).

L'acte de la mémoire et l'acte de l'esprit qui prévoit l'avenir sont des exercices de ce que nous appellerions aujourd'hui la **fonction symbolique**, qui évoque les choses à partir des **signes**. La mémoire qui se souvient, l'esprit qui prévoit, ne sont pas des magasins où se rangeraient les choses. La mémoire est la **fonction du récit** (possibilité même de **l'histoire**). La prévision de l'avenir est **acte de prédire**. La présence du temps est donc fondamentalement liée à la **discursivité**.

## 2. La durée et la mémoire

Nous avons vu qu'en eux-mêmes, passé, présent et futur étaient insaisissables. Si l'on considère en revanche les traces qu'ils gravent dans l'esprit, une détermination de leur mode de présence devient possible. C'est là ce que va montrer Saint-Augustin : au futur se substitue *l'attente du futur* (anticipation de l'avenir), au passé se substitue le *souvenir*, au présent se substitue la *durée de l'attention* ; quand je suis attentif à quelque chose, la tension présente de mon esprit ébauche déjà une trace, c'est-à-dire un commencement de souvenir.

Il devient alors possible de mesurer le temps en fonction de l'*acre psychique* qui consiste dans le jeu conjugué des trois opérations que sont l'anticipation, le souvenir et la perception attentive. Le temps est moins perceptible en lui-même que par l'intermédiaire de ce qu'Augustin nomme la *distension de l'âme* (*distensio animi*). La distension est un effort de l'esprit – ou de l'âme – pour retenir ce qui vient de se passer, se rendre attentif à ce qui advient, enfin anticiper ce qui va venir. L'âme, en quelque sorte, se gonfle et se distend au point que les trois moments du temps forment une unité qu'il est impossible de fractionner (texte 1). Cette continuité provoque un flux indivisible entre les trois moments du temps, flux qui annule en sa tension même la division ponctuelle de la temporalité en instants abstraits.

Nous parvenons à ce point à un résultat important. En effet, l'enquête sur le temps s'est déplacée progressivement d'un questionnement aporétique sur le *passage* du temps vers une prise en compte thématique de la *succession dans la continuité*, en un mot de la *durée*.

*Première conséquence.* La question ontologique : « le temps est-il étant ou non-étant » se trouve, sinon résolue, du moins éclairée par une affirmation : le temps est à *la fois présence et absence*. Les traces



gravées dans l'esprit sont en elles-mêmes les *signes – présents – d'une absence*. Tout se passe comme si le temps était le *phénomène* (c'est-à-dire l'apparaître) du non-étant. *Seconde conséquence*. Le présent, envisagé du point de vue de la distension de l'âme, perd son caractère de simple *laps* de temps sans épaisseur et sans limite assignable pour désigner *Y unité* des trois moments du temps, passé, présent, futur. Nous passons alors du présent *ponctuel* au *présent élargi*, gage de la *présence du temps*.

## **Le présent élargi**

Est-il possible alors de *faire paraître* ce présent dans la pureté de son *phénomène* ? C'est à une telle entreprise que se livrera Husserl en proposant une *analyse phénoménologique de la temporalité*. La *phénoménologie* est le nom donné par Husserl à une méthode philosophique qui se propose, par la description des choses elles-mêmes, en dehors de toute construction conceptuelle, de décrire les structures de la conscience. Dans son ouvrage *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, c'est la conscience temporelle que Husserl soumet à cette méthode. Il s'agit de tenter une description directe de l'apparaître du temps qui mette à nu la constitution de la *durée*. « Comment se constituent le temps lui-même, la durée et la succession des objets ? » Telle est la question directrice de l'enquête husserlienne. Pour dégager ces phénomènes, Husserl propose de suspendre l'examen du « temps objectif », c'est-à-dire du temps mesuré par l'horloge, du temps cosmologique (temps de la nature) pour s'en tenir uniquement à la description du flux temporel originaire de la conscience, c'est-à-dire la manière dont le temps se constitue en *apparaissant à la conscience*. À l'aide du concept de *réretention* (texte 2), Husserl va montrer que la succession temporelle n'est pas de l'ordre d'une juxtaposition linéaire d'instant, mais d'un *flux unifié et continu*.

## **L'énigme de la succession et la mémoire**

Un tel flux mérite bien le nom de *durée* puisqu'il naît de l'interpénétration des trois moments du temps : le passé se prolonge dans le présent et le présent s'enfle déjà des possibles que lui ouvre l'avenir. Le philosophe français Bergson consacre à la durée de très profondes analyses en la définissant comme « la masse fluide de notre existence psychologique tout entière », c'est-à-dire la manière dont les états psychiques se succèdent en se fondant les uns dans les autres. Cette *fusion*, cette « zone mobile » de devenir forme le tissu même de la temporalité. Bergson va opposer ce temps originaire de la durée au temps mathématique, objectif, mesurable, temps recomposé par notre intelligence pour les besoins de son action. Pour Bergson, il est clair que « la durée vécue par notre conscience est une durée au rythme déterminé, bien différente du temps dont parle le physicien ». Mais quel physicien ? Il faut bien voir que, dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, un bouleversement intervient dans la conception scientifique du temps. La physique galiléenne, qui présuppose un ordre déterminé entre cause et effet, est en effet remise en question par la théorie einsteinienne de la *relativité*, telle que nous en parle ici le physicien Heisenberg (texte 6). Certes, la physique classique a toujours affirmé la réversibilité des processus physiques, mais elle tient toutefois pour assuré l'ordre strict de détermination causale. Désormais, le temps ne pourrait plus accompagner en son ordre l'ordre même du déterminisme.

C'est donc tout à la fois la philosophie et la physique du XX<sup>e</sup> siècle qui remettent en cause un temps physique conçu comme une succession d'instantanés homogènes, c'est-à-dire de même nature, identiques, superposables et substituables les uns aux autres.

Pour nous en tenir à la philosophie, insistons sur le fait qu'ainsi définis, ces instants sont quantifiables. Pour Bergson, le temps de la durée au contraire ne se laisse pas nombrer. Les instants qui le composent sont *hétérogènes*, chacun a son individualité propre, qui ne peut se confondre avec une autre. La durée implique donc une *succession de l'hétérogène*, par *compénétration mutuelle* du passé, du présent et du futur (texte 3). Le vieillissement n'est pas un processus

arithmétique au sein duquel les années s'ajoutent les unes aux autres, mais une *métamorphose*, c'est-à-dire un *changement qualitatif* de l'individu, qui, en durant « fait boule de neige » avec lui-même.

Une question se pose alors. Si le temps véritable n'est pas constitué d'une juxtaposition d'instantanés qui disparaissent à mesure qu'ils se forment, si les trois moments du temps s'interpénètrent, comment penser avec précision le rôle de la *mémoire* ? Selon Bergson, le passé ne s'oppose pas au présent comme le néant à l'être, mais comme l'inactuel, ou le *virtuel*, à l'actuel. Il est de la nature du passé de se conserver en se prolongeant dans l'actuel ; il n'y aurait jamais que du présent si le passé disparaissait dans le néant aussitôt que passé, puisqu'alors succéderait, à un pur présent, un présent sans passé. La mémoire n'est donc pas à proprement parler un lieu de conservation du passé, comme on le croit trop souvent. Le passé se conserve tout entier *de lui-même* (texte 4), et sa virtualité constitue un mode d'être spécifique, entre présence et absence, un mode d'être que Bergson nommera *spectral*.

C'est parce que le passé se conserve *automatiquement*. et donc ne cesse de s'accumuler sur lui-même, que chaque circonstance de notre vie, chaque fois enrichie d'une expérience toujours plus longue, n'est jamais parfaitement identique à une autre. *Nous n'avons pas une mémoire*, comme si ce bagage était un appendice de nous-mêmes. *Nous sommes notre mémoire* qui n'accumule pas, dans la quantité homogène, des choses à d'autres choses, mais qui fait de nous, à mesure que nous durons, une totalité qualitativement toujours nouvelle, analogue à une œuvre d'art dont nos souvenirs seraient les créateurs (texte 5).

## **Texte 6 : SAINT AUGUSTIN (354-430)**

### **La distension de l'âme et la mesure du temps**

*La tension spirituelle qui se produit lors du triple effort d'attention, de mémorisation et d'anticipation apparaît comme la mesure*

*originnaire du temps, fondement de toute mesure objective.*

C'est en toi, mon esprit, que je mesure le temps. Ne me fais pas d'objection : c'est un fait. Ne m'objecte pas le flot désordonné de tes impressions. C'est en toi, dis-je, que je mesure le temps. L'impression que produisent en toi les choses qui passent persiste quand elles ont passé : c'est elle que je mesure, elle qui est présente, et non les choses qui l'ont produite et qui ont passé. C'est elle que je mesure quand je mesure le temps. Donc ou bien le temps est cela même, ou bien je ne mesure pas le temps.

[...] Sans le secours de la voix ni des lèvres, nous nous débitons en pensée des poèmes, des vers, des discours, et nous évaluons l'étendue de leur déroulement, de leur durée, les uns par rapport aux autres, exactement comme si nous les récitons à haute voix. Si quelqu'un veut prononcer un son prolongé et en déterminer à l'avance, dans son esprit, la longueur, il prend en silence la mesure de cette durée, et la confiant à sa mémoire, il commence à proférer ce son qui retentit jusqu'à ce qu'il atteigne le terme fixé. Que dis-je, il retentit ? Il a retenti et il retentira : car ce qui de ce son s'est écoulé a retenti ; ce qui reste retentira, de la sorte il s'accomplit, l'attention présente faisant passer l'avenir dans le passé, et le passé s'enrichissant de ce que perd l'avenir, jusqu'à ce que par l'épuisement de l'avenir, tout ne soit plus que passé.

Saint Augustin, *Confessions*, Livre XI, Chap. XXVII, pp. 277-278.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

On voit ici comment la théorie du triple présent, analysée au chapitre précédent, s'appuie sur la possibilité de la distension de l'âme. Celle-ci est donatrice de la durée véritable et permet de prendre la mesure du passage du temps.

On remarquera que la distension de l'âme conjugue à la fois une passivité et une activité psychiques. L'impression laissée par les choses passées suppose une passivité de l'âme, qui se laisse graver comme une cire vierge. Cependant, en se laissant impressionner, l'âme n'en est pas moins active puisqu'elle se tend. Il convient donc de penser

comme un seul et même phénomène la passivité de l'impression et l'acte de la tension.

On notera également un autre trait frappant de l'analyse augustinienne : si le temps qui passe est antérieur aux traces qu'il laisse dans l'esprit, ce sont pourtant ces traces qui permettent après-coup de conférer une unité originaire aux trois moments du temps en les unifiant dans la durée.

## **Texte 7 : E. HUSSERL (1859-1938)**

### **La rétention comme phénomène de la durée**

*Tentons de saisir ce qui se produit à l'écoute d'un son qui se prolonge. Sans cesse, le présent de son s'affaiblit en passant. Or cette retombée à son tour devient présente, non comme simple copie de l'original, mais selon un mode d'actualité qui lui est propre.*

[Le son] commence et il cesse, et toute l'unité de sa durée, l'unité de tout le processus dans lequel il commence et finit, « tombe » après sa fin dans le présent toujours plus lointain. Dans cette retombée, je le « retiens » encore, je l'ai dans une « rétention », et tant qu'elle se maintient, il a sa temporalité propre, il est le même, sa durée est la même. Je peux diriger mon attention sur la manière dont il est donné. J'ai conscience du son et de la durée qu'il remplit dans une continuité de « modes », dans un « flux continu ». [...] L'objet conserve sa place, le son de même conserve son temps, aucun instant n'est déplacé, mais il s'enfuit dans les lointains de la conscience, à une distance toujours plus grande du présent producteur. Le son lui-même est le même, mais le son dans son mode d'apparition apparaît comme sans cesse autre. [...] Du phénomène d'écoulement nous savons que c'est une continuité de mutations incessantes qui forme une unité indivisible : indivisible en fragments qui pourraient être par eux-mêmes et indivisible en phases qui pourraient être par elles-mêmes. [...] Si nous allons le long de la continuité concrète, nous avançons dans les modifications perpétuelles, et le mode d'écoulement, c'est-à-

dire la continuité de l'écoulement, y change continuellement.

E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, P. U. F, 1964, pp. 37-43.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

À chaque représentation du son qui résonne se rattache une suite continue de représentations dont chacune reproduit le contenu de la précédente **tout en le modifiant**. La durée est produite à la fois par la **sensation de l'identique** (c'est bien le même son que j'entends durant le temps qu'il dure) et par des **modifications de cette identité**, la sensation antérieure ne se maintient pas sans changement dans la conscience. La durée apparaît donc à la fois comme un **double phénomène de persistance et d'altération**. De plus, le son **persiste et change sans se fragmenter**. On assiste à une **retombée permanente du présent dans le passé**, retombée que nous nommons précisément la **réretention**. Je retiens le son à mesure qu'il s'enfuit. De la même manière, je me tends vers le futur présent de son, j'opère ce que Husserl nommera une **protention**. Il s'ensuit **un phénomène d'écoulement temporel qui ne se laisse pas découper en instants distincts**. Dès lors, il n'est plus vraiment exact de parler de passé, de présent et de futur. Il faut bien plutôt affirmer que la conscience du son se produit en un **présent élargi** au sein duquel la présence compose continûment avec une non-présence (affaiblissement réretentionnel, anticipation protentionnelle).

## **Texte 8 : H. BERGSON (1859-1941)**

### **La durée et la conscience**

*Comment saisissons-nous notre propre personne dans le temps ? Un regard superficiel voit dans l'écoulement du temps en moi une juxtaposition d'états distincts alors qu'un autre regard, résultat d'un effort intérieur, accède au moi qui dure, bien différent du premier.*

Quand je promène sur ma personne, supposée inactive, le regard intérieur de ma conscience, j'aperçois d'abord, ainsi qu'une croûte solidifiée à la surface, toutes les perceptions qui lui arrivent du monde matériel. Ces perceptions sont nettes, distinctes, juxtaposées ou juxtaposables les unes aux autres ; elles cherchent à se grouper en objets. J'aperçois ensuite des souvenirs plus ou moins adhérents à ces perceptions [...]. Ces souvenirs se sont comme détachés du fond de ma personne, [...] ils sont posés sur moi sans être absolument moi-même. [...] Tous ces éléments aux formes bien arrêtées me paraissent d'autant plus distincts de moi qu'ils sont plus distincts les uns des autres. Orientés du dedans vers le dehors, ils constituent, réunis, la surface d'une sphère qui tend à s'élargir et à se perdre dans le monde extérieur. Mais si je me ramasse de la périphérie vers le centre, si je cherche au fond de moi ce qui est le plus uniformément, le plus constamment, le plus durablement moi-même, je trouve tout autre chose. C'est, au-dessous de ces cristaux bien découpés et de cette congélation superficielle, une continuité d'écoulement qui n'est comparable à rien de ce que j'ai vu s'écouler. C'est une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède. À vrai dire, ils ne constituent des états multiples que lorsque je les ai déjà dépassés et que je me retourne en arrière pour en observer la trace. Tandis que je les éprouvais, ils étaient si solidement organisés, si profondément animés d'une vie commune, que je n'aurais su dire où l'un quelconque d'entre eux finit, où l'autre commence. En réalité, aucun d'entre eux ne commence ni ne finit, mais tous se prolongent les uns dans les autres. C'est, si l'on veut, le déroulement d'un rouleau, car il n'y a pas d'être vivant qui ne se sente peu à peu arriver au bout de son rôle ; et vivre consiste à vieillir. Mais c'est tout aussi bien un enroulement continu, comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route, et conscience signifie mémoire.

H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Éd. Skira, 1946, pp. 176-177.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

Le premier regard porté sur ma personne, simplement superficiel,

comme si j'observais un étranger, décèle dans ma vie intérieure une succession d'états de conscience -perceptions et souvenirs – distincts les uns des autres, comme des objets aux formes fixes, comme des fantômes de moi-même. En revanche, si je me « ramasse » sur moi-même au prix d'un **effort d'intuition**, j'aperçois une **continuité** vivante qui ne se laisse pas découper en instants mais forme au contraire le **flux unifié** d'une **durée**.

On remarquera que c'est paradoxalement cette continuité mouvante qui est la condition de l'**identité** véritable : la stabilité du moi procède de son pouvoir de changement. La vie du sujet est une étoffe temporelle animée d'une pulsation et d'un rythme qu'assurent le prolongement du passé dans le présent et la poussée du présent dans l'avenir. La vie n'est donc pas simplement un parcours linéaire qui conduit inexorablement à la mort mais la tension d'un devenir qui s'enfle de possibles à mesure qu'il se déroule.

## **Texte 9 : H. BERGSON (1859-1941)**

### **La conservation automatique du passé**

*Bergson analyse ici le processus de durée concrète, ou encore d'évolution, selon lequel le passé se prolonge dans le présent. L'étude de ce prolongement, qui constitue l'objet du texte, conduit à une nouvelle conception de la mémoire et de l'oubli.*

La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant. Du moment que le passé s'accroît sans cesse, indéfiniment aussi il se conserve. La mémoire [...] n'est pas une faculté de classer des souvenirs dans un tiroir ou de les inscrire sur un registre. Il n'y a pas de registre, pas de tiroir, il n'y a même pas ici, à proprement parler, une faculté, car une faculté s'exerce par intermittences, quand elle veut ou quand elle peut, tandis que l'amoncellement du passé sur le passé se poursuit sans trêve. En réalité, le passé se conserve de lui-même, automatiquement. Tout entier, sans doute, il nous suit à tout instant : ce que nous avons senti,



pensé, voulu depuis notre première enfance est là, penché sur le présent qui va s'y joindre, pressant contre la porte de la conscience qui voudrait le laisser dehors. Le mécanisme cérébral est précisément fait pour en refouler la presque totalité dans l'inconscient et pour n'introduire dans la conscience que ce qui est de nature à éclairer la situation présente, à aider l'action qui se prépare, à donner enfin un travail utile. Tout au plus des souvenirs de luxe arrivent-ils, par la porte entrebâillée, à passer en contrebande. Ceux-là, messagers de l'inconscient, nous avertissent de ce que nous traînons derrière nous sans le savoir. Mais, lors même que n'en aurions pas l'idée distincte, nous sentirions vaguement que notre passé nous reste présent.

H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, P. U. F., coll. « Quadrige », 1981, pp. 4-6.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

On attribue habituellement deux fonctions à la mémoire : la conservation des souvenirs et le pouvoir de les rappeler à la conscience. On considère également que la mémoire ne peut conserver tout le passé. Or Bergson nous invite ici à nous méfier de ces images empruntées à la pratique : **la mémoire n'est pas un « magasin » pour la bonne raison qu'elle n'est ni une faculté ni une fonction.** Elle ne range pas les souvenirs dans un tiroir, ne les inscrit pas sur un registre.

On n'a pas à demander comment la mémoire s'y prend pour ne pas oublier : « le passé se conserve de lui-même, automatiquement ». Ce qui est à expliquer, ce n'est pas la conservation des souvenirs, c'est **l'oubli.** Ce n'est pas la mémoire, mais l'oubli, qui est une fonction pratique. L'oubli est en effet commandé par l'action : nous refoulons dans notre inconscient les souvenirs qui pourraient gêner ou empêcher notre action présente et n'autorisons à franchir le seuil de la conscience que les souvenirs qui peuvent lui venir en aide.

La mémoire n'est donc pas le réservoir du passé, elle est notre passé tout entier qui se conserve. Il faut admettre dès lors, contre une autre idée reçue, que **la mémoire ne fait jamais revivre le passé** –

puisque celui-ci se conserve de lui-même ; elle apprend au présent à **vivre avec le passé**, dans la mesure où la vie, dans sa durée concrète, est bien le déploiement d'une contemporanéité entre passé et présent, qui permet du même coup l'ouverture à l'avenir.

## **Texte 10 : M. PROUST (1871-1922)**

### **Mémoire volontaire et mémoire involontaire**

*Désespérant d'écrire faute de trouver une matière suffisante à la confection d'un roman, déçu des clichés uniformes que sa mémoire volontaire a conservés de sa vie, Proust se voit par hasard sauvé de son découragement par les révélations d'une autre mémoire, involontaire, paradoxalement plus fidèle que la première.*

[...] J'étais entré dans la cour de l'hôtel de Guermantes, et dans ma distraction je n'avais pas vu une voiture qui s'avancait ; au cri du wattman je n'eus que le temps de me ranger vivement de côté, et je reculai assez pour buter malgré moi contre les pavés assez mal équarris derrière lesquels était une remise. Mais au moment où, me remettant d'aplomb, je posai mon pied sur un pavé qui était un peu moins élevé que le précédent, tout mon découragement s'évanouit devant la même félicité qu'à diverses époques de ma vie m'avaient donné la vue d'arbres que j'avais cru reconnaître dans une promenade en voiture autour de Balbec, la vue des clochers de Martinville, la saveur d'une madeleine trempée dans une infusion, tant d'autres sensations dont j'ai parlé [...]. Chaque fois que je refaisais rien que matériellement ce même pas, il me restait inutile ; mais si je réussissais, oubliant la matinée Guermantes, à retrouver ce que j'avais senti en posant ainsi mes pieds, de nouveau la vision éblouissante et indistincte me frôlait comme si elle m'avait dit : « Saisis-moi au passage si tu en as la force, et tâche à résoudre l'énigme de bonheur que je te propose. » Et presque tout de suite, je la reconnus, c'était Venise, dont mes efforts pour la décrire et les prétendus instantanés pris par ma mémoire ne m'avaient jamais rien dit, et que la sensation que j'avais ressentie jadis sur deux dalles inégales du baptistère de

Saint-Marc m'avait rendue avec toutes les autres sensations jointes ce jour-là à cette sensation-là et qui étaient restées dans l'attente, à leur rang, d'où un brusque hasard les avait impérieusement fait sortir, dans la série des jours oubliés.

M. Proust, *Le Temps retrouvé*, coll. « La Pléiade », Éd. Gallimard, 1954, t. III, pp. 866-867.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

Nous trouvons là un exemple de ce que Bergson nommait, dans le texte précédent, des « souvenirs de luxe », entrant quasiment par effraction dans la conscience. Proust, grand lecteur de Bergson, montre dans son roman *À la recherche du temps perdu* que la mémoire est un phénomène double : mémoire volontaire et mémoire involontaire. La mémoire involontaire ne se manifeste que de manière capricieuse, seul le hasard peut déclencher son action ; il est inutile de tenter d'en explorer le contenu au prix d'un quelconque effort puisque nous ne connaissons ni ses localisations, ni ses choix, ni la fréquence de ses retours. Proust fait de ces souvenirs involontaires le sujet de son roman, montrant que le temps véritable, présidant à la création artistique, n'est pas une « collection d'instantanés », mais l'écriture mystérieuse d'un grimoire d'événements qui, pour chacun de nous, abrite une vérité.

## **Texte 11 : W. HEISENBERG (1901-1976)**

**« Il n'y a plus d'après... »**

*La physique relativiste d'Einstein a permis aux scientifiques de remettre en question le déterminisme classique, selon lequel tout événement, de quelque nature qu'il soit, est effet d'une cause et cause d'un effet si bien que, connaissant l'état d'un système à un moment donné, on peut en prévoir en toute certitude l'état ultérieur. Le déterminisme repose donc sur un concept de temps qui se trouve, Heisenberg nous l'explique ici, bouleversé par la relativité.*

Il y a cinquante ans, Einstein a découvert que la structure espace-temps n'était pas aussi simple que nous nous la représentons dans la vie quotidienne. Considérons comme passés tous les événements desquels, en principe, nous pouvons savoir quelque chose et comme futurs tous ceux sur lesquels, du moins en principe, nous pouvons exercer une influence : dans ce cas, nous pouvons nous représenter naïvement qu'entre ces deux groupes d'événements se place un moment infiniment court que nous pouvons appeler présent. C'est la représentation sur laquelle Newton a fondé sa mécanique. Depuis la découverte d'Einstein, en 1905, on sait que, entre ce que je viens d'appeler futur et ce que je viens d'appeler passé, se place un intervalle temporel fini dont la durée dépend de la distance spatiale qui sépare l'événement de l'observateur. Le domaine du présent ne se limite donc pas à un moment infiniment court. La théorie de la relativité admet que, en principe, les actions ne peuvent pas se propager plus vite que la lumière. C'est cet aspect de la théorie de la relativité qui crée des difficultés par rapport aux relations d'indétermination de la théorie des quanta. Selon la théorie de la relativité, les actions ne peuvent se propager qu'à l'intérieur du domaine spatio-temporel ; ce domaine est strictement limité par ce qu'on appelle le cône de lumière, c'est-à-dire par les points de l'espace-temps atteints par une onde lumineuse qui part d'un centre d'actions. Ce domaine de l'espace-temps est donc, il convient de le souligner, strictement délimité. D'autre part, la théorie des quanta a montré que, quand on précise la position et qu'on délimite strictement l'espace, il en résulte une indétermination infinie de la vitesse ainsi que de l'impulsion et de l'énergie. Cela montre dans la pratique que, si l'on essaye de formuler mathématiquement l'action réciproque des particules, il apparaît toujours un nombre infini de valeurs d'énergie et d'impulsion qui empêchent une formulation mathématique satisfaisante. Au cours des dernières années, ces difficultés ont été l'objet de nombreuses expériences qui n'ont pourtant abouti à aucun résultat concluant. Pour l'instant il faut se contenter de l'hypothèse que, dans les domaines infinitésimaux de l'ordre de grandeur des corpuscules, l'espace et le temps ont une imprécision particulière, ce qui veut dire que même les concepts d'avant et d'après deviennent indéfinissables pour des intervalles de

temps aussi réduits [...]. Ceci fait comprendre que la physique atomique se soit éloignée de plus en plus des relations déterministes.

D'abord et dès les débuts de la science de l'atome, par le fait que l'on s'est mis à considérer les lois déterminantes des processus à grande échelle comme des lois statistiques. En principe on maintenait encore le déterminisme, mais en pratique on comptait avec le caractère incomplet de nos connaissances des systèmes physiques. Ensuite, dans la première moitié du siècle, par le fait que le caractère incomplet de la connaissance des systèmes atomiques était désormais considéré comme une partie essentielle de la théorie. Enfin, tout récemment, parce que, pour les durées et les espaces infinitésimaux, le concept de chronologie semble devenir un problème, bien que nous ne puissions pas encore dire comment se résoudre ces énigmes.

Werner Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, coll. « Idées », Éd. Gallimard, 1962, pp. 56-58.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

L'abandon du **déterminisme** s'étend même jusqu'à celui de causalité : la théorie de la relativité montre, en effet, que la notion même de « moment » d'un système, qui supposait l'antériorité de la cause par rapport à l'effet n'a pas de sens, si l'on considère non plus l'espace à trois dimensions, mais le **continuum espace-temps** (concept relativiste qui définit un espace à quatre dimensions tel que les événements qui s'y produisent y sont situés au moyen de quatre nombres, trois pour l'espace et un pour le temps).

Heisenberg tire ici des conclusions extrêmes des travaux d'Einstein, qui a montré que l'ordre temporel traditionnellement conçu se trouve remis en question si l'on sort du cadre de la physique newtonienne. Dans celle-ci, l'espace et le temps étaient donnés une fois pour toutes. Il y avait de plus un temps universel commun à tous les observateurs. En relativité, ce n'est plus le cas. **Espace et temps prennent part à l'action**, c'est-à-dire que la position des observateurs devient déterminante. Dès lors, comme le dit Paul Davis dans son livre *About Time*, « La division même du temps entre passé, présent et futur

semble dépourvue de signification physique ». La **flèche du temps** semble ainsi brisée.

Dans l'espace-temps infinitésimal où se déroulent des processus comme l'action réciproque des corpuscules, champ d'étude de la **physique quantique** (la **théorie des quanta** désigne l'ensemble des théories et des procédés de calcul issu de l'hypothèse des **quanta d'énergie** de Planck, d'abord appliqué à la lumière par Einstein, puis par Bohr à la physique de l'atome ; les quanta sont des quantités indivisibles d'une grandeur physique correspondant à la variation d'un nombre quantique, qui mesure une quantité discrète), il apparaît que certains phénomènes se déroulent de manière apparemment inverse à celle de l'ordre causal, et donc à l'ordre de l'avant et de l'après. Nous sommes loin dès lors de la définition aristotélicienne du temps comme « nombre du mouvement selon l'antéro-postérieur ».

Le concept d'un présent comme limite idéale et instantanée entre présent et futur devient caduc, ce qui implique de reconsidérer la signification du flux temporel.

### **3. Le temps comme forme pure de l'intuition**

Le présent chapitre a pour but de présenter *la pensée kantienne du temps*. Le lecteur pourra s'en étonner puisque cette pensée est chronologiquement antérieure à celle de Husserl et de Bergson. Sans répéter ici ce qui a été dit à ce propos dans l'introduction, nous mettrons en lumière l'orientation que prend désormais la problématique. Nous avons jusque-là insisté sur le questionnement aporétique concernant la temporalité et sur ses implications ontologiques en montrant que l'être du temps, invisible et en quelque sorte instable en lui-même, confrontait la pensée à une véritable énigme : comment appréhender la *présence* du temps ? Le second chapitre a envisagé la possibilité de répondre à une telle question : l'élargissement du concept de *présent* — de son statut de simple instant ponctuel à celui de durée — permet à la pensée de *faire paraître* le temps et d'en décrire la manifestation.

*Il convient de voir maintenant que cette tentative de faire paraître le temps n'est pas la seule réponse possible à l'aporie ontologique dégagée plus haut.* En effet, Kant ne fonde pas la preuve de l'existence du temps sur *l'évidence de son apparaître*. Bien plus, pour Kant, *le temps est la condition de tout apparaître sensible, condition qui, en elle-même, n'apparaît pas.* Cette condition reçoit le nom de *forme pure*, ou *forme a priori, de la sensibilité*. Nous allons la définir et en penser les implications pour voir ensuite comment la conception kantienne motive les interrogations les plus contemporaines sur la temporalité.

**Qu'est-ce qu'une forme pure de l'intuition ?**

Tout d'abord, que faut-il entendre par « intuition » chez Kant ? Le début de la première partie de la *Critique de la raison pure*, intitulée « Esthétique transcendantale », permet déjà de répondre : « De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement aux objets et auquel tend toute pensée comme au but en vue duquel elle est le moyen est *Vintuition* ». Kant ajoute que l'homme ne peut intuitionner que ce qui lui est *donné*, c'est-à-dire présenté du dehors par ses sens. L'objet de l'intuition doit nous *affecter*, c'est-à-dire produire sur l'esprit un effet (« les objets frappent nos sens »). La possibilité de cette affection ainsi que cette affection elle-même définissent pour Kant la *sensibilité*. *Toute intuition humaine, faculté par laquelle les objets nous sont donnés, est sensible.*

L'objet de l'intuition est le *phénomène*. Le phénomène est défini par Kant comme « l'objet indéterminé d'une intuition empirique ». « Indéterminé » dans la mesure où, immédiatement appréhendé, le phénomène désigne l'impression produite en nous par un divers sensible, sans que nous sachions encore ce *qu'est ce* divers. Cependant, ce que nous voyons, sentons, n'est pas seulement une matière brute ; un phénomène a bien déjà une matière, mais il a aussi une *forme*. Dès qu'il y a intuition sensible, il y a *coordination des sensations*, rapports entre celles-ci (« le phénomène est coordonné dans l'intuition selon certains rapports »). Or ces rapports constituent précisément la forme du phénomène, « forme toute prête à s'appliquer à tous ».

Cette forme qui structure le divers sensible n'est pas abstraite des objets eux-mêmes, mais constitue la condition de leur apparaître. Sans elle, le divers sensible serait un chaos. Dans la mesure où cette forme est différente de la matière de la sensation, elle peut être dite « pure ». On parlera alors de « forme pure de la sensibilité » ou de l'intuition. Cette forme est double. En effet, les phénomènes sont coordonnés selon des rapports à la fois *spatiaux* et *temporels*. Les deux formes pures de l'intuition sont donc *l'espace* et *le temps*.

Les intuitions pures, l'espace et le temps, sont des conditions de possibilité qui existent *a priori* dans l'esprit, c'est-à-dire *sans le*



*secours de l'expérience. L'a priori* désigne pour Kant ce qu'il y a, dans notre faculté de connaissance, d'universel et de nécessaire, ce qui fonde l'expérience sans être lui-même un objet d'expérience. L'espace et le temps sont donc des conditions *a priori* qui coordonnent (ordonnent et lient) les phénomènes selon des rapports, rapports qui ont pour fonction d'ouvrir une perspective pure sur ce qui se présente à la sensibilité.

## **L'espace et le temps sont des conditions subjectives**

L'espace est défini comme « forme du sens externe », au moyen duquel « nous nous représentons des objets comme hors de nous ». Ce qui caractérise donc le spatial est l'extériorité. Le temps quant à lui est défini comme « forme du sens interne », par lequel l'esprit s'intuitionne lui-même et ordonne ses représentations selon l'ordre de la *succession* (texte 1).

L'espace et le temps ne sont pas des contenus d'expérience (c'est en cela qu'ils ne peuvent *apparaître* et ne sont pas eux-mêmes des phénomènes). Ils sont des représentations nécessaires qui servent de fondement *a priori* à toutes les intuitions. L'espace et le temps pourraient être vidés de tout leur contenu sans qu'ils soient supprimés comme conditions nécessaires (on peut se représenter un espace et un temps vides, mais non l'absence de tout espace ou de tout temps). D'autre part, si l'espace et le temps ne sont pas des objets d'expérience, *ils ne sont pas non plus des concepts*, ils ne sont pas construits par abstraction. La représentation de l'espace et du temps est représentation immédiate d'une unité individuelle, c'est en cela que cette représentation est une intuition. Enfin, *l'espace et le temps ne sont pas des substances* (des réalités indépendantes qui peuvent subsister par soi en dehors de notre mode d'intuition). Ils n'appartiennent pas aux choses mêmes, mais sont les conditions nécessaires, pour les sujets finis que nous sommes, de la réception des objets sensibles. En dehors de notre subjectivité, l'espace et le temps

ne sont rien. Ils n'ont de validité que pour notre mode propre d'intuition. Cela ne signifie pas pour autant que l'espace et temps n'existent pas. Toute objectivité de la connaissance est nécessairement fondée sur les conditions subjectives que sont l'espace et le temps (texte 2). Il s'ensuit que Kant résout le problème de l'existence du temps en prouvant sa validité pour un sujet fini (qui reçoit les objets du dehors, sans pouvoir se les donner de lui-même à lui-même) tout en niant le statut substantiel de cette existence (texte 2).

## **Le temps est la forme de tous les phénomènes**

Les phénomènes spatiaux (appréhendés par le sens externe), en tant qu'ils sont représentés, forment médiatement des contenus de conscience qui s'enchaînent selon des rapports temporels dans le sens interne : « Tous les phénomènes en général, c'est-à-dire tous les objets des sens, sont dans le temps et sont nécessairement soumis aux rapports de temps ». Dès lors, Kant établit un privilège du temps sur l'espace. Tous les phénomènes du sens interne ne sont pas nécessairement spatiaux, c'est-à-dire ne trouvent pas nécessairement leur corrélat sensible dans l'étendue. En revanche, tout phénomène spatial est, en tant que représenté, une donnée du sens interne.

Kant montre que le temps est la forme fondamentale de la régulation de l'expérience, tant par sa capacité de structuration de l'ordre objectif de succession des phénomènes que par le rôle essentiel qu'il joue au sein de la faculté de connaître en général. Il importe en effet de rappeler que la *sensibilité* est pour Kant la faculté par laquelle les objets nous sont donnés, et *l'entendement* celle par laquelle ils sont pensés. La faculté de connaître suppose donc le jeu conjugué de la sensibilité et de l'entendement (faculté des *concepts*). Or nous verrons que le temps joue un rôle déterminant de *médiation*, ou *intermédiaire*, entre l'intuition et les concepts purs de l'entendement. Cette médiation (ou *schématisme*, texte 3) permet en effet de donner une traduction sensible au concept pur, traduction sans laquelle ce

concept resterait vide de sens.

## **Texte 12 : E. KANT (1724-1804)**

### **Le temps est la forme du sens interne**

*Si le temps est forme du sens interne, c'est qu'il ne peut être intuitionné extérieurement, comme une donnée spatiale. En revanche, même si l'espace ne peut immédiatement être intuitionné à l'intérieur de nous, il est susceptible, en tant que représenté, de devenir une donnée du sens interne. En ce sens, le temps est bien la forme de tous les phénomènes en général.*

Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur. En effet, le temps ne peut pas être une détermination des phénomènes extérieurs, il n'appartient ni à une figure, ni à une position, etc. ; au contraire, il détermine le rapport des représentations dans notre état interne. Et, précisément parce que cette intuition intérieure ne fournit aucune figure, nous cherchons à suppléer à ce défaut par des analogies et nous représentons la suite du temps par une ligne qui se prolonge à l'infini et dont les diverses parties constituent une série qui n'a qu'une dimension, et nous concluons des propriétés de cette ligne à toutes les propriétés du temps, avec cette seule exception que les parties de la première sont simultanées, tandis que les parties de la seconde sont toujours successives. Il ressort clairement de là que la représentation du temps lui-même est une intuition, puisque tous ses rapports peuvent être exprimés par une intuition extérieure.

Le temps est la condition formelle a priori de tous les phénomènes en général. L'espace, en tant que forme pure de l'intuition extérieure, est limité, comme condition a priori, simplement aux phénomènes externes. Au contraire, comme toutes les représentations, qu'elles puissent avoir ou non pour objets des choses extérieures, appartiennent pourtant en elles-mêmes, en qualités de déterminations de l'esprit, à l'état interne, et, comme cet état interne est toujours

soumis à la condition formelle de l'intuition intérieure et, que, par suite, il appartient au temps, le temps est une condition a priori de tous les phénomènes en général et, à la vérité, la condition immédiate des phénomènes intérieurs (de notre âme), et, par là même, la condition médiate des phénomènes extérieurs. Si je puis dire a priori que tous les phénomènes extérieurs sont déterminés a priori dans l'espace et d'après les rapports de l'espace, alors je puis dire d'une manière tout à fait générale, en partant du principe du sens interne, que tous les phénomènes en général, c'est-à-dire tous les objets des sens, sont dans le temps et qu'ils sont nécessairement soumis au temps.

E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Trémesaygues-Pacaud, Paris, P. U. F., 1944, première partie, pp. 63-64.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

Le temps est un mouvement qui se produit dans l'esprit ou dans l'âme, mouvement infigurable en lui-même. En effet, nous n'avons pas de représentation figurée de la succession de nos états de conscience, forme du sens interne. Nous empruntons alors par analogie cette figure à l'espace en traçant une ligne. Mais il ne faut pas en conclure à une supériorité de l'espace sur le temps.

Même lorsque nous n'intuitions rien d'extérieur (quand nous sommes dans l'obscurité par exemple), quelque chose se passe tout de même dans notre conscience, *le temps passe*. Il est donc impossible que le sens interne ne soit pas constamment affecté, à l'inverse du sens externe.

Enfin, toute représentation d'un objet extérieur est nécessairement une détermination, c'est-à-dire ici un événement, du sens interne puisque cette représentation est un vécu de conscience qui s'enchaîne avec d'autres et est donc soumis à la loi de succession de tous nos états intérieurs. Les rapports de temps constituent donc la forme de tous les phénomènes en général.

## Texte 13 : E. KANT (1724-1804)

### Le temps n'est pas inhérent aux objets eux-mêmes

*Le temps n'est rien en dehors de notre mode particulier d'intuition, c'est-à-dire en dehors d'un sujet fini auquel les objets extérieurs sont donnés par l'intermédiaire de la sensibilité. Il ne faut cependant pas en conclure que le temps n'est qu'un être de raison, qu'il n'existe pas. Toute objectivité est, pour nous, nécessairement soumise au temps comme à sa condition de possibilité.*

Si nous faisons abstraction de notre mode d'intuition interne et de la manière dont, au moyen de cette intuition, nous embrassons aussi toutes les intuitions externes dans notre pouvoir de représentation ; si par conséquent, nous prenons les objets comme ils peuvent être en eux-mêmes, alors le temps n'est rien. Il n'a de valeur objective que par rapport aux phénomènes, puisque ce sont déjà des choses que nous regardons comme des objets de nos sens, mais il n'est plus objectif, si on fait abstraction de la sensibilité de notre intuition, par conséquent du mode de représentation qui nous est propre, et que l'on parle des choses en général. Le temps n'est donc qu'une condition subjective de notre (humaine) intuition (qui est toujours sensible, c'est-à-dire qui se produit en tant que nous sommes affectés par les objets), et il n'est rien en soi en dehors du sujet. Il n'en est pas moins nécessairement objectif par rapport à tous les phénomènes, par suite, aussi, par rapport à toutes les choses qui peuvent se présenter à nous dans l'expérience. Nous ne pouvons pas dire que toutes les choses sont dans le temps, puisque, dans le concept des choses en général, on fait abstraction de tout mode d'intuition de ces choses, et que l'intuition est la condition particulière qui fait entrer le temps dans la représentation des objets. Or, si l'on ajoute la condition au concept et que l'on dise : toutes les choses en tant que phénomènes (objets de l'intuition sensible) sont dans le temps, alors le principe a sa véritable valeur objective et son universalité a priori.

[...] Le temps est, sans doute, quelque chose de réel, à savoir la forme

réelle de l'intuition intérieure. Il a donc une réalité subjective par rapport à l'expérience interne, c'est-à-dire que j'ai réellement la représentation du temps et de mes déterminations en lui. Il faut donc le considérer réellement non pas comme objet, mais comme un mode de représentation de moi-même en tant qu'objet. [...] Si on lui enlève la condition particulière de notre sensibilité, alors le concept de temps s'évanouit ; il n'est pas inhérent aux objets eux-mêmes, mais simplement au sujet qui les intuitionne.

E. Kant, *Critique de la raison pure*, pp. 64-65.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

« Notre » intuition désigne, comme cela est précisé par la suite, le mode d'intuition *humain*. **Notre intuition n'est pas créatrice** : elle ne crée pas son propre contenu mais le reçoit en tant qu'il est donné. L'homme est un être pour lequel la présence des choses constitue un **dehors irréductible**. Il n'en est pas l'auteur, et c'est en cela qu'il est **fini**. Le temps, en tant que condition nécessaire de réception de ce dehors sensible, n'a donc de validité qu'à l'intérieur des limites d'un mode particulier d'intuition. Il n'est pas une réalité qui subsisterait par elle-même, ou une propriété des choses en soi (des choses telles qu'elles sont en dehors de la sensibilité). **Il ne faut pas en conclure pour autant, de la part de Kant, à un relativisme**. Nous pouvons bien postuler qu'il existe d'autres modes d'intuition que le nôtre, mais nous ne pouvons en avoir qu'une idée, jamais une connaissance.

Dire que le temps est une condition subjective ne signifie pas que le temps serait relatif, arbitraire, mais qu'il **n'y a pas de temps qui existerait réellement sans objet réel**. Il n'en demeure pas moins que le temps a une réalité : il est indubitable que les données du sens interne existent, que le temps passe, que je m'intuitionne moi-même dans ce passage. Bien plus : la condition subjective qu'est le temps est condition de l'objectivité de tous les phénomènes, c'est-à-dire **condition de l'expérience**, sans laquelle la connaissance serait impossible. En insistant sur le fait que le temps est la condition

fondamentale de l'apparaître des phénomènes, Kant montre que le temps n'est pas un milieu donné qui subsisterait en dehors de nous, un étant déjà constitué, mais un dispositif logique d'accueil des phénomènes.

## **Texte 14 : E. KANT (1724-1804)**

### **Le schématisme des concepts purs de l'entendement**

*Les concepts, productions de l'entendement, et les intuitions, productions de la sensibilité, doivent être homogènes les uns aux autres pour pouvoir constituer une connaissance. Cette homogénéité est rendue possible par une image. Mais le problème se pose de savoir comment les catégories, ou concepts purs de l'entendement, qui sont originaires et présents à l'esprit a priori, peuvent être rendus homogènes à l'intuition. Kant montre que ce sont les déterminations du temps qui permettent de donner à de tels concepts leur image pure, ou schème.*

Dans toutes les subsumptions d'un objet sous un concept, la représentation du premier doit être homogène à celle du second, c'est-à-dire que le concept doit renfermer ce qui est représenté dans l'objet à y subsumer. C'est en effet ce qu'on exprime en disant qu'un objet est contenu sous un concept. Ainsi le concept empirique d'une assiette a quelque chose d'homogène avec le concept pur et géométrique d'un cercle, puisque la forme ronde qui est pensée dans le premier s'offre à l'intuition dans le second.

Or, les concepts purs de l'entendement, comparés aux intuitions empiriques (ou même, en général, sensibles) leur sont tout à fait hétérogènes et ne peuvent jamais se trouver dans une situation quelconque. Comment donc la subsumption de ces intuitions sous des concepts et, par suite, l'application de la catégorie aux phénomènes est-elle possible, quand personne cependant ne dira que cette catégorie, par exemple la causalité, peut être aussi intuitionnée par les sens et qu'elle est renfermée dans le phénomène ?

Or, il est clair qu'il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène, d'un côté, à la catégorie, de l'autre, aux phénomènes, et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation intermédiaire doit être pure (sans aucun élément empirique) et cependant il faut qu'elle soit, d'un côté, intellectuelle, et, de l'autre, sensible. Tel est le schème transcendantal.

Le concept de l'entendement renferme l'unité synthétique pure du divers en général. Le temps, comme condition formelle du divers, du sens interne, et par suite de la liaison de toutes les représentations, renferme un divers a priori dans l'intuition pure. Or, une détermination transcendantale de temps est homogène à la catégorie (qui en constitue l'unité), en tant qu'elle est universelle et qu'elle repose sur une règle a priori mais, d'un autre côté, elle est homogène au phénomène, en tant que le temps est renfermé dans chaque représentation empirique du divers. Une application de la catégorie aux phénomènes sera donc possible au moyen de la détermination transcendantale de temps, et cette détermination, comme schème des concepts de l'entendement, sert à opérer la subsumption des phénomènes sous la catégorie.

E. KANT, *Critique de la raison pure*, pp. 150-151.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

Un concept (produit de l'entendement) est une règle universelle et nécessaire dont la fonction est de rassembler tous les objets particuliers qui lui obéissent. Un tel rassemblement se nomme une **subsumption** (littéralement, « une prise sous », le concept sert à prendre sous lui tout ce qui relève de sa législation). Reconnaître un fait comme l'application d'une loi, un individu comme appartenant à une espèce, etc. sont des exemples de subsumption, par laquelle le singulier est compris dans un universel, c'est-à-dire **jugé**.

Pour que cela soit possible, il est nécessaire que l'objet sensible, produit de l'intuition, soit **homogène** au concept, c'est-à-dire présente une **affinité** avec lui. Cette affinité est fournie par l'expérience. Ainsi, il est clair que la forme ronde d'une assiette suffit



déjà à nous faire comprendre pourquoi et comment l'assiette peut être subsumée sous le concept de cercle. Autrement dit, il est toujours possible de faire correspondre à un concept une image sensible, produit de l'intuition. L'homogénéité entre les deux rend la subsumption possible et en assure la validité.

À l'origine de tous nos concepts se trouvent des concepts fondamentaux, dont dérivent tous les autres. Ces concepts premiers, donnés originellement à l'entendement se nomment les **catégories**. Ils rendent possible tout jugement et toute connaissance. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant établit la table de ces catégories. On peut citer, à titre d'exemple, les catégories de l'universel, du particulier, du singulier, de la réalité, ou encore de la causalité. Donnés sans le secours d'aucune expérience à l'entendement, présents absolument *a priori*, ces concepts sont **purs**. Le problème se pose alors de comprendre comment ils peuvent se rapporter à l'intuition puisqu'ils sont absolument **hétérogènes** à celle-ci. En effet, aucune image sensible ne peut être donnée de la causalité par exemple, ou de l'universalité.

Un troisième terme est donc nécessaire, qui participe à la fois du concept et de l'intuition, pour fournir au concept pur de l'entendement son image. Cette image ne peut toutefois être empirique ; elle ne peut être que pure, c'est-à-dire sans figuration. Une telle image sans figure, nommée encore **schème**, est une détermination **transcendantale** (*a priori*) de **temps**. Ainsi par exemple, c'est la **succession** (manière dont se suivent les instants) qui fournit le **schème** de la catégorie de causalité ; c'est la **permanence** qui fournit le **schème** de la catégorie de **substance**. Le temps, 1) parce qu'il contient en lui des déterminations *a priori* de la sensibilité (il est une forme pure de l'intuition) et 2) parce qu'il est « renfermé dans chaque représentation empirique du divers » est bien homogène à la fois au concept pur (*a priori*) et à l'intuition.

## 4. Temps et finitude : le questionnement Heideggérien

### La question du sens de l'être et la temporalité

#### *Kant et Heidegger*<sup>2</sup>

Dans l'Introduction de son ouvrage *Être et temps*, Heidegger insiste sur l'originalité et la nouveauté de la conception kantienne du temps par rapport à la tradition philosophique. Kant aurait en effet accompli un pas décisif vers la pensée de la temporalité originaire. Avant de développer plus patiemment ce concept, rappelons qu'à la question ontologique traditionnelle préliminaire à toute enquête sur le temps, « qu'est-ce que le temps ? », les philosophes de la tradition, excepté Kant, ont répondu, selon Heidegger, en *présupposant que* :

1. *Le temps est un étant parmi d'autres* (au même titre que n'importe quel objet), même si le propre de cet étant est d'être, en son être, à la fois étant et non-étant (voir chap. 1). Le temps serait un étant qui nous *fait face*, comme quelque chose d'entièrement constitué. Les philosophes ne se sont jamais interrogés selon Heidegger sur les fondements de cette conception du temps comme *milieu extérieur à nous*.

2. *Le temps est bien en effet conçu comme un milieu, homogène (Aristote) ou hétérogène (Bergson) dans lequel nous serions immergés*. C'est là selon Heidegger le présupposé philosophique de « l'intra-temporalité », nous serions *dans* le temps comme dans l'air, ou dans l'eau, c'est-à-dire dans un élément.

3. *Le moment privilégié du temps est le présent* (qu'il soit entendu

comme instant ponctuel ou « maintenant élargi », comme chez Augustin, Husserl, ou Bergson).

4. *Ce privilège du présent correspond à une conception de l'être (ou substance) comme présence éternelle.* Nous avons vu en effet qu'en tentant d'appréhender la présence du temps à partir du présent, les philosophes prétendent saisir ce qui, dans le temps, acquiert un instant la constance et la stabilité de la présence éternelle. En ce sens, il apparaît que le temps ne peut être défini qu'au sein d'un rapport avec *l'éternité, ou l'intemporalité*. Dès lors, *être et temps ont toujours été envisagés comme des concepts opposés.*

Si Kant effectue, selon Heidegger, une percée vers la pensée de la temporalité originaire, laquelle ne repose plus sur ces présupposés, c'est dans la mesure où, comme nous l'avons vu, le temps n'est pas, pour Kant, un milieu pré-constitué et homogène dans lequel se déroule la série des événements, mais une forme de l'intuition qui rend toute perspective originellement possible sans être elle-même un objet de perspective, *sans être quelque chose, sans être un étant.*

### ***Le temps comme horizon de la question de l'être***

La pensée véritable du temps suppose selon Heidegger la prise en compte de la *différence ontologique*, c'est-à-dire de la *différence entre l'être et l'étant*. L'étant désigne tout ce qui est présent (choses, individus, tout le domaine de ce qui est là, présent au regard), tandis que l'être, par où l'étant est étant (ce qui fait qu'un étant est un étant et non pas rien), ne peut lui-même être présent, ne peut lui-même être un étant (*cf.* l'introduction générale du présent ouvrage).

Il convient de penser la différence entre ce qui apparaît, l'étant, et ce qui n'apparaît pas, l'être. Or *cette différence même est le temps*, qui, lieu de toute manifestation et de tout apparaître, ne peut lui-même se manifester ni apparaître *puisqu'il n'est pas un étant* : il n'est pas une chose, un individu, un milieu. Ce statut ontologique fait de lui *l'horizon de la compréhension de l'être*. Le montrer revient à provoquer un véritable renversement de perspective par rapport à l'ontologie traditionnelle.

# **Le dasein comme être de souci et être-pour-la-mort**

Pour mener à bien cette démonstration, qui prend le nom d'« Analytique existentielle », Heidegger part de l'analyse du Dasein, c'est-à-dire de l'homme. Celui-ci est en effet le seul étant qui questionne le sens de l'être (ce que ne fait pas l'animal par exemple). Le Dasein est un étant qui a toujours une *compréhension de son être*, il questionne sa présence au monde, les raisons de son existence, anticipe sa propre mort. C'est-à-dire qu'il n'est pas entièrement tourné vers l'étant (vers les choses existantes), mais qu'il peut s'interroger sur ce qui n'a pas statut d'étant : le sens, les raisons, la fin, *l'être*. Le Dasein est ainsi le seul étant qui éprouve et comprend la signification de la *différence ontologique*.

Le Dasein *existe*, c'est là ce qui le distingue de tous les autres étants. Il est tendu vers ce qu'il *peut être* : il anticipe ses possibilités d'existence et peut les choisir. En toute *liberté*, il se projette vers l'avenir et se met ainsi *en avance sur lui-même*. En effet, l'homme n'est que ce qu'il se fait. Il se constitue lui-même, se donne une identité en fonction de ses choix, de ses possibilités, ce qui, nécessairement, le conduit à anticiper ce qu'il va être. Or le temps est *la forme même de l'avance sur soi*, c'est-à-dire de l'*existence*. Cette forme prend encore le nom de *souci*. Le souci est le mode d'être fondamental du Dasein qui se projette vers l'avenir et est toujours tendu vers sa fin. Le souci est indissociable en ce sens de *l'être-pour-la-mort* (ou être-en-vue-de la mort, selon les traductions), (texte 1). Il convient de distinguer soigneusement le souci de la *préoccupation*, qui caractérise tous les comportements du Dasein vis-à-vis de l'étant.

## **Existence propre et existence impropre**

Paradoxalement, la structure de l'être-pour-la-mort implique aussi son propre *oubli*. Le Dasein en effet, est toujours susceptible *d'oublier son pouvoir être le plus propre*, de *fuir loin de lui – même* pour s'installer

dans la *préoccupation*, au cœur de la quotidienneté moyenne, là où la tradition s'aplanit en lieux communs. Ainsi, le Dasein est enclin à *déchoira* même son monde. En fuyant sa condition, il perd le pouvoir de se poser des questions et de faire des choix. *Le Dasein, en tant qu'« être-au-monde »*, connaît donc deux attitudes tout aussi originaires l'une que l'autre : l'attitude propre, par où il assume son pouvoir être (souci), et l'attitude impropre, par où il se détourne de lui-même et fuit (*préoccupation*). De ces deux modes d'être vont découler deux conceptions du temps, authentique et vulgaire. L'une, qui correspond au souci, s'oriente en priorité à partir de l'avenir, l'autre, qui correspond à la *préoccupation*, se définit comme temps de l'horloge, déterminée par le « maintenant » (texte 2).

## **Texte 15 : F. DASTUR**

### **La temporalité comme sens du souci et l'être-pour-la-mort**

*Le Dasein est l'étant qui peut mourir à tout instant, et le temps est la forme même de son souci. Toute question sur les possibles d'existence (ce que le Dasein peut être) est ouverte par la suprême possibilité : la mort, définie comme possibilité de l'impossible.*

[...] Tant que le *Dasein* existe, il est sur le mode de l'incomplétude au sens où quelque chose reste constamment en attente ; et lorsqu'il n'y a plus rien en attente, il n'y a plus de *Dasein* : c'est la mort. C'est de cette aporie que l'analytique existentielle de la mort a pour but de nous faire sortir en nous montrant que le *Dasein* se comporte par rapport à sa propre fin, qu'il existe comme *être-en-vue-de-la-mort* et que dans le *devancement* de la mort il se donne à comprendre pour la première fois son être-en-avant-de-soi en ce qu'il a de plus propre et ainsi se rend à lui-même possible d'exister en mode propre. La mort se distingue en effet radicalement de toutes les autres possibilités par lesquelles le *Dasein* se comprend dans la quotidienneté en ceci qu'elle ne propose rien qui puisse être accompli par le *Dasein* : « La mort en tant que possibilité ne donne au Dasein rien à "réaliser" ni rien de réel qu'il pourrait *être* lui-même. Elle est la possibilité de l'impossibilité de

tout comportement par rapport à..., de tout exister. Dans le devancement de cette possibilité, elle devient "toujours plus grande", c'est-à-dire qu'elle se dévoile comme celle qui ne connaît absolument aucune mesure, aucun plus ou moins, mais signifie la possibilité de l'impossibilité incommensurable de l'existence » [...]. La mort est pour le *Dasein* la possibilité par excellence, car elle n'offre aucun aboutissement réalisable, aucune figure de l'effectivité, et c'est justement dans cette ineffectivité que la possibilité se dévoile comme telle dans sa vérité. Ce n'est donc que dans le devancement de la mort que le *Dasein* peut s'éprouver lui-même comme possibilité [...].

Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, coll. « Philosophies », PUF, 1990, pp. 57-58.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

La mort est toujours possible, mais elle se distingue de toutes les autres possibilités qui s'ouvrent au *Dasein* en ce qu'elle ne propose **rien qui puisse être accompli** par lui. La mort est une possibilité qui **ne se réalise jamais**. En effet, lorsqu'il meurt, le *Dasein* n'est plus *Dasein*, aussi la mort ne lui arrive-t-elle pas. La mort n'est pas une puissance qui est susceptible de s'actualiser. Lorsqu'elle survient, le *Dasein* n'est déjà plus personne. Parce qu'elle ne se réalise pas en tant que possible, la mort peut tout aussi bien être définie **comme possibilité de l'impossible**, c'est-à-dire possibilité pour le *Dasein* de l'impossibilité de réaliser sa mort.

Le *Dasein* n'est pas en mesure de dépasser la possibilité de la mort. La finitude est absolue, sans remède, **indépassable**. De plus, cette possibilité insigne, qui ne connaît pas de grandeur, de plus ou de moins, esseulé le *Dasein*, qui ne peut demander aucun secours au *Dasein* d'autrui. Ayant à porter seul le poids de sa propre mort, le *Dasein* est du même coup libre et responsable de son existence. C'est là ce que dévoile le *souci*, irréductible à tout comportement de *préoccupation* (comportement en rapport à l'étant).

## **Texte 16 : F. DASTUR**

## Temporalité originaire et temps vulgaire

*La temporalité originaire, par où le Dasein anticipe sa propre fin et qui s'oriente en priorité à partir de l'avenir, n'est pas réductible au temps de l'horloge, mesuré par le maintenant, temps qui soutient la préoccupation. Bien plutôt, elle lui préexiste et la rend possible.*

[...] Il ne suffit pas, comme Aristote et, après lui, Saint-Augustin l'ont bien vu, de remarquer que la *mesure* du temps n'est possible que par l'intermédiaire de l'âme ou de l'esprit. Il faut en outre savoir reconnaître que l'être humain a une relation tout à fait particulière au temps puisque c'est à partir de lui que peut être déchiffré ce qu'est le temps. Il n'est donc pas *dans* le temps comme le sont les choses de la nature, il est en son fond temporel, il *est* temps.

C'est ce que nous apprend l'analyse phénoménologique de notre expérience de la mesure du temps. Ce qu'indique en effet l'horloge, ce n'est pas la durée, c'est-à-dire la quantité de temps qui s'écoule, mais uniquement le « maintenant » tel qu'il est fixé à chaque fois par rapport à l'action présente, passée ou à venir. Je ne peux donc lire l'heure sur l'horloge qu'en me référant au « maintenant » que je suis et qui renvoie à cette temporalité « mienne » qui préexiste à tous les instruments destinés à le mesurer. Le *Dasein* qui est à chaque fois « mien » – au sens où il se définit de manière constitutive comme un « je suis » – n'est donc pas simplement dans le temps compris comme ce en quoi se déroulent les événements du monde, c'est le temps qui est au contraire la *modalité* propre de son être. Mais cette temporalité propre du Dasein qui se distingue de ce que Heidegger nommera dans *Être et temps* l'intratemporalité des choses du monde n'est accessible au *Dasein* que lorsque celui-ci se comprend lui-même comme un être *mortel*, c'est-à-dire lorsqu'il anticipe sa propre fin, son propre être-révolu, comme ce qui constitue la possibilité extrême de son être, et non pas comme un simple accident qui lui surviendrait de l'extérieur. Par cette anticipation de la mort dans laquelle Heidegger voit l'avenir authentique – non pas ce qui *n'est pas encore* présent, mais la dimension à partir de laquelle il peut y avoir un présent et un passé – le *Dasein* se donne à lui-même son temps. Il devient par là manifeste

que la relation originelle au temps n'est pas la mesure. Car dans ce que Heidegger nomme l'anticipation de la mort – *Vorlaufen* : littéralement le fait d'aller au-devant d'elle – il ne s'agit pas de se demander combien de temps encore nous en sépare, mais pour le *Dasein* de saisir son propre être-révolu comme possibilité de chaque instant.

Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, coll. « Philosophies », PUF, 1990, pp. 18-19.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

Dans son existence impropre, le *Dasein* vit en préoccupation et « s'occupe de ses affaires ». À cette attitude préoccupée correspond une certaine conception du temps, **le temps comme suite de maintenant**, mesurés par **l'horloge**, qui assurent la succession du passé, du présent, du futur. Or ce que ce que nous appelons couramment passé, présent, futur, sont des phénomènes dérivés, résultats du **nivellement** (c'est-à-dire de l'aplanissement) de la temporalité originelle par la préoccupation du *Dasein* (qui détourne son regard de sa condition, qui ne la considère pas « thématiquement »).

Dans ce temps de l'horloge, celui que nous considérons comme le plus **naturel**, comme **allant de soi**, le « maintenant » *présent* sert de point de repère et de mesure au passé et à l'avenir et rythme un « flux », une coulée uniforme au sein de laquelle un maintenant succède à l'autre. Nous considérons le maintenant comme évident, comme si nous le trouvions tout fait devant nous, aussi naturel qu'un objet.

Or ce temps de l'horloge, temps de la mesure et du calcul, n'est pas le temps authentique. Il s'agit du temps de l'étant, qui fait dire au *Dasein* « j'ai le temps » ou « je n'ai pas le temps », comme si le temps, malgré sa présence éphémère, était un quelque chose, autrement dit un étant réifiable, mesurable, dénombrable. En réalité, la **temporalité authentique**, qui soutient cette compréhension vulgaire du temps, est pour le *Dasein* ouverture de l'horizon où se dessinent les possibilités d'existence à partir de l'anticipation de la mort et où se



manifeste la différence entre l'étant (ce qui est devant moi) et l'être (qui ne peut jamais se présenter, appel du pur possible). La temporalité est le nom de la distance qui fait que le Dasein ne peut jamais coïncider avec lui-même, mais est toujours en avance sur soi. Cette temporalité du projet n'est ni un flux ni un cours uniforme. Tout d'abord parce qu'elle n'est « rien ». Quelle horloge pourrait-elle mesurer le temps de mes projets, le temps de mon angoisse et l'anticipation de ma mort ? La temporalité originaire ne *présente* jamais rien, elle est tension vers, **pur appel de l'avenir**. Le Dasein est un étant qui vient « jusqu'à lui-même » à partir de son passé pour se rendre attentif au présent. **C'est le phénomène d'un avenir qui rend présent à partir du passé que Heidegger nomme proprement temporalité originaire.**

## 5. Temps et événement

### Le rapport à l'avenir

Prenons la mesure du cheminement parcouru jusqu'ici. La question fondamentale, à l'origine de tout traité philosophique sur le temps, est « qu'est-ce que le temps ? ». À cette question, la réponse semble sans appel : le temps est à la fois étant et non-étant. Il convient dès lors de trouver le mode selon lequel on peut s'assurer de sa *présence*. Nous avons vu que c'est l'un des moments du temps, le *présent*, qui, élaboré conceptuellement, élargi au-delà de son statut de simple instant ponctuel, permet de fonder cette assurance. Mais nous avons examiné également comment la conception kantienne du temps comme forme pure de l'intuition, comme condition d'apparaître de tous les phénomènes qui, en elle-même, n'apparaît pas, permettait déjà d'inquiéter cette recherche de la *présence* du temps. Le temps, en effet, est peut-être moins un étant, une chose existante, qu'une *structure*, une condition de possibilité des phénomènes, enracinée dans la subjectivité sans avoir elle-même un statut d'existant concret.

C'est dans cette direction de recherche que s'engage la pensée de Heidegger qui montre que le temps n'est effectivement pas un étant et qu'il est à ce titre vain de vouloir s'assurer de sa présence comme de son présent. Le temps, parce qu'il n'est pas un étant, met le Dasein en rapport avec l'autre même de tous les étants, l'être. Nous avons vu que la temporalité originaire, ou authentique et propre, ne reposait pas sur le privilège du maintenant présent, mais était tout entière *orientation vers l'avenir*.

### L'avenir, l'événement et l'autre

Il reste maintenant à analyser les conséquences d'une telle conception. Que le temps, orienté vers l'avenir, soit pensé à partir de l'anticipation de la fin n'induit aucun pessimisme ni aucun désespoir. Au contraire, le temps apparaît comme ce qui met l'individu en rapport avec la possibilité même de l'inattendu, du nouveau, de la surprise, en un mot de *l'événement*. Le temps ainsi conçu est donc créateur, force d'innovation et d'inconnu. Emmanuel Lévinas, philosophe français contemporain, grand lecteur de Heidegger, radicalisera une telle conception du temps en affirmant que l'avenir est synonyme de *Vautre*, c'est-à-dire de ce qui est fondamentalement *différent* de moi, de ce qui peut toujours me surprendre et déranger mes certitudes (texte 1).

Mais c'est au moment même où Lévinas se tient au plus près de la pensée de Heidegger qu'il s'en éloigne. L'approche de la mort, selon Lévinas, me met en relation avec l'autre, avec ce que je ne peux pas prévoir. Et c'est ce rapport avec l'autre qui, au contraire de ce que dit Heidegger, loin d'esseuler l'existant, le met au contraire en relation *avec les autres*. L'autre de la mort fait ressortir, en moi, l'*altérité* et brise ma solitude et mon égoïsme : « La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. La situation de face-à-face serait *l'accomplissement du temps* ; l'empiétement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective. La *condition du temps* est dans le rapport entre humains ou dans l'histoire<sup>3</sup>. » Le temps est ainsi la possibilité même de *l'éthique*, c'est-à-dire non seulement du souci de mon propre être, mais encore souci de l'être de l'autre, assistance à l'autre dans sa marche vers la mort.

Lévinas affirme : « Ce n'est pas du néant de la mort dont précisément nous ne savons rien que l'analyse de la mort doit partir, mais d'une situation ou quelque chose d'absolument inconnaissable apparaît<sup>4</sup>. » Par là, le philosophe montre que l'identité du sujet lui vient *du dehors*, c'est-à-dire du rapport à Autrui comme tel. Il faut alors comprendre que l'extériorité ou l'altérité est *constitutive* de la subjectivité. Le temps est donc bien ce qui, au sein même de la tension vers l'avenir,

ouvre le sujet à l'événement de la venue de l'autre.

## L'autre et l'éternel retour de l'identique

Qu'est-ce que le tout autre ? N'entretient-il aucune relation avec le même ? Si c'est le cas, comment le sujet peut-il se tenir en rapport avec lui ? Faut-il comprendre également que ce rapport à l'avenir comme à l'altérité absolue implique l'effacement de toute mémoire, l'insistance sur la seule nouveauté ? Faut-il penser que, pour des philosophes contemporains comme Heidegger ou Lévinas, le passé disparaît au profit d'un avenir inconnaissable ?

Il n'en est rien. Et c'est au passé même que nous en demanderons la preuve, c'est-à-dire à un philosophe chronologiquement antérieur à ceux que nous venons de citer, Nietzsche, et à sa pensée de *l'éternel retour de l'identique*. Cette pensée est affirmée avec force dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, où Nietzsche présente le *devenir*, en un apparent paradoxe, comme une puissance de *retour*. *Est véritablement créateur, c'est-à-dire plein d'avenir, ce qui est susceptible de revenir*. Faut-il en conclure à une contradiction, voire à une absurdité ? Une lecture attentive des textes nous l'interdit. En effet, le contresens à ne pas commettre est de croire que, pour Nietzsche, le devenir est un cycle, un retour du Même ou un retour au Même, comme si tout avenir était inexorablement voué à son propre anéantissement par le retour du passé. En réalité, l'éternel retour est au principe d'une *répétition libératrice et sélectionnante*. Ce qui revient n'est pas le même, mais le passé libéré de sa lourdeur, de ses éléments négatifs, et qui, de fait, prend le visage de la nouveauté absolue (texte 2). Le retour est paradoxalement force de transmutation et de changement. Au terme de notre enquête sur l'éternel retour, nous concluons toute l'analyse par un texte de l'écrivain autrichien Rainer Maria Rilke, qui montre que toute création artistique conjugue mémoire et oubli et manifeste ainsi le visage inconnu de ce que nous croyons familier (texte 3).

Pour conclure tout le cheminement esquissé jusqu'ici, on peut dire que

s'il importe de prendre en considération la remise en question de la conception linéaire du temps dont nous étions partie, il n'en demeure pas moins nécessaire d'affirmer que présent, passé, futur sont des notions qui gardent néanmoins tout leur sens en tant que conditions de possibilité de la mémoire, de l'action, de la promesse. Même dans les sciences contemporaines, il apparaît aujourd'hui que la flèche du temps que l'on croyait définitivement brisée conserve en réalité sa valeur structurante et explicative. Nous sommes les enfants de la flèche du temps (texte 4)...

## **Texte 17 : E. LÉVINAS (1906-1995)**

### **L'avenir, c'est l'autre**

*L'approche de la mort, qui ouvre l'avenir véritable, révèle une dimension de surprise et d'événement absolu par où le sujet individuel, loin d'être enfermé dans sa solitude, est fondamentalement en relation avec l'altérité. Le temps apparaît donc comme le sens même de l'autre.*

[L'] approche de la mort indique que nous sommes en relation avec quelque chose qui est absolument autre, quelque chose portant l'altérité, non pas comme une détermination provisoire, que nous pouvons assimiler par la jouissance, mais quelque chose dont l'existence même est faite d'altérité. Ma solitude ainsi n'est pas confirmée par la mort, mais brisée par la mort.

Par là, disons-le tout de suite, l'existence est pluraliste. Le pluriel n'est pas ici une multiplicité d'existants, il apparaît dans l'exister même. Dans l'exister même de l'existant, jusqu'alors jalousement assumé par le sujet seul et manifesté par la souffrance, s'insinue une pluralité. [...] Certes, [l'] emprise [de l'autre] sur mon exister est mystérieuse ; non pas inconnue, mais inconnaissable, réfractaire à toute lumière. Mais cela indique précisément que l'autre n'est en aucune façon un autre moi-même, participant avec moi à une existence commune. La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de

communion, ni une sympathie par laquelle nous mettant à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous, mais extérieur à nous ; la relation avec l'autre est une relation avec un Mystère. [...]

Par conséquent, seul un être arrivé à la crispation de sa solitude par la souffrance et la relation avec la mort, se place sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible. [...] Ce qui n'est en aucune façon saisi, c'est l'avenir ; ^^extériorité de l'avenir est totalement différente de l'extériorité spatiale par le fait précisément que l'avenir est absolument surprenant. [...] L'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre. Parler de temps dans un sujet seul, parler d'une durée purement personnelle, nous semble impossible.

E. Lévinas, *Le Temps et l'autre*, coll. « Essais », Fata Morgana, 1978.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

On retrouve dans ce texte le motif heideggerien de l'**orientation de la temporalité par l'avenir**, orientation qui naît du rapport que l'existant (le Dasein) entretient nécessairement avec sa propre fin comme « approche de la mort ». Mais cette orientation est interprétée par Lévinas d'une manière différente de celle de Heidegger.

Lévinas insiste fortement sur le fait que la mort à venir est un **événement**, imprévisible bien que certain, absolument surprenant bien qu'inéluctable. Loin d'en conclure que la relation de l'existant à cet événement l'esseulé, le confronte à lui-même, Lévinas montre que cette **relation à l'autre** que le sujet entretient **avec lui-même** du fait de son rapport à la mort, **brise sa solitude** et lui révèle que toute subjectivité est déjà **plurielle**, tissée d'**altérité**, d'inconnu, de surprise. Cette relation du Même à l'Autre n'est pas, comme le dit l'auteur, une « détermination provisoire », c'est-à-dire un accident, une manifestation passagère, mais une **structure fondamentale de l'existence** : « l'existence est pluraliste ». Il ne faut pas entendre par « pluraliste » une détermination mathématique de quantité, mais un caractère qualitatif. Tout sujet, en son essence même, est pluriel. Et cet

autre qui le constitue n'est pas un alter ego, un autre moi-même, mais un « mystère » inconnaissable. La force d'avenir révélée par le rapport à la mort met donc le sujet en relation avec le **tout autre**, auquel Lévinas donnera le non d'**Autrui**, fondement du rapport éthique au sein duquel le sujet ne peut avoir affaire à lui-même qu'en ayant toujours déjà le **respect de l'autre**. **Le temps est ainsi le fondement de la relation éthique**, c'est-à-dire le soubassement de la morale qui confronte le sujet individuel à la possibilité de s'ouvrir à Autrui.

## **Texte 18 : F. NIETZSCHE (1844-1900)**

### **L'éternel retour comme libération de la volonté**

*Que devient l'avenir lorsqu'il n'est plus que du passé ? La fuite du temps peut-elle engendrer autre chose que du dépit, du ressentiment, de la rancune ? Contre cela, Zarathoustra-Nietzsche enseigne que la volonté peut se libérer de son désir de vengeance en désirant le retour de ce qui fut, libéré de ses éléments négatifs.*

Le vouloir, tel est le nom du rédempteur, du messenger de joie ; c'est là ce que je vous ai enseigné, mes amis. Mais apprenez ceci encore : le vouloir lui-même est captif. [...] « C'est du passé, c'est un fait » – parole qui remplit de contrition et de douleur le vouloir en sa solitude. Impuissant contre tout ce qui est révolu, il regarde avec hostilité tout le passé.

Le vouloir ne peut rien sur ce qui est derrière lui. Ne pouvoir détruire le temps ni l'avidité dévorante du temps, telle est la détresse la plus solitaire du vouloir.

Vouloir est délivrance ; qu'est-ce que le vouloir invente pour s'affranchir de sa détresse et se rire de sa prison ? Hélas ! tout prisonnier devient fol ! Follement aussi le vouloir captif se libère.

Que le temps ne puisse revenir en arrière, c'est là son grief. Le « fait accompli » est le roc qu'il ne peut déplacer. Alors il roule des blocs de

dépit et de colère et se venge de tout ce qui ne ressent pas comme lui dépit et colère.

C'est ainsi que le vouloir libérateur se fait malfaiteur, et sur tout ce qui est apte à la souffrance il se venge de ne pouvoir revenir en arrière.

C'est là la vengeance même ; le ressentiment du vouloir contre le temps et l'irrévocable passé. [...] Je vous ai détournés de cette ritournelle en vous enseignant : le vouloir est créateur.

Tout ce qui fut n'est que fragment, énigme et horrible hasard, jusqu'au jour où le vouloir créateur déclare : « Mais je le veux ainsi. Et je le voudrai ainsi ». [...] Ce que doit vouloir le vouloir qui est vouloir de puissance dépasse toute réconciliation [et veut] le retour de tout ce qui fut.

F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, De la rédemption, trad. G. Bianquis, Aubier, pp. 51-52.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

Nietzsche montre ici en un premier temps que la **volonté** créatrice, force du projet, du désir, ne peut que se heurter à la **fuite du temps**, à son **irréversibilité**, qui figent en passé ce qui fut au départ nouveauté et fraîcheur de l'événement. C'est ainsi que la plupart des hommes conçoivent aigreur et grief contre le temps lui-même, contre « tout ce qui est révolu », car le passé, dans la mesure même où il ne peut revenir, apparaît comme la marque de leur impuissance. À quoi bon un devenir qui se fige et disparaît ? Le vouloir se sent captif de la prison du temps, et il rêve de **vengeance** contre le « roc du fait accompli ». C'est ainsi que progressivement, la volonté qui est au départ force de liberté se mue en une puissance malfaisante de colère et de hargne contre toute joie et toute création.

Y a-t-il une manière de **libérer** à nouveau **la volonté de son rapport négatif au temps** ? Existe-t-il une manière de réconcilier le vouloir avec lui-même ? Zarathoustra apporte une réponse affirmative à ces questions. Certes, le temps passé ne reviendra plus, et pourtant, quelque chose, en lui, est susceptible de **faire retour**, c'est là



**l'étrange et paradoxale vérité du temps.** La volonté doit se demander : « voudrais-je le retour de ce que j'ai vécu, le voudrais-je une infinité de fois ? » Cette **réaffirmation du passé par lui-même** le rend de nouveau semblable à un avenir. En effet, si je suis susceptible de vouloir infiniment tout ce que j'ai vécu, si je ne renie rien, alors ce qui me reste à vivre ne pourra que prendre la forme d'un retour de ce que je désire, ce sera la suite et la continuité de ce à quoi je tiens. En revenant ainsi, ce ne sont pas les mêmes événements qui se répéteront, mais une forme de vie inédite issue de mon passé même. **La pensée de l'éternel retour est donc en fait absolument compatible avec l'irréversibilité du temps.**

## **Texte 19 : R. M. RILKE (1875-1926)**

### **Pour écrire un seul vers...**

*Cette union du passé et de l'avenir est manifeste au sein de la création artistique. L'écriture poétique en effet naît selon Rilke de la conjugaison des souvenirs, de leur oubli et de leur retour.*

Pour écrire un seul vers, il faut avoir vu beaucoup de villes, d'hommes et de choses, il faut connaître les animaux, il faut sentir comment volent les oiseaux et savoir quel mouvement font les petites fleurs en s'ouvrant le matin. Il faut pouvoir penser à des chemins dans des régions inconnues, à des rencontres inattendues, à des départs que l'on voyait longtemps approcher, à des jours d'enfance dont le mystère ne s'est pas encore éclairci, à des parents qu'il fallait qu'on froissât lorsqu'ils vous apportaient une joie et qu'on ne la comprenait pas (c'était une joie faite pour un autre), à des maladies d'enfance qui commençaient si singulièrement, par tant de profondes et graves transformations, à des jours passés dans des chambres calmes et contenues, à des matins au bord de la mer, à la mer elle-même, à des mers, à des nuits de voyage qui frémissaient très haut et volaient avec toutes les étoiles, – et il ne suffit même pas de savoir penser à tout cela. Il faut avoir des souvenirs de beaucoup de nuits d'amour, dont aucune ne ressemblait à l'autre, de cris de femmes hurlant en mal

d'enfant, et de légères, de blanches, de dormantes accouchées qui se refermaient. Il faut encore avoir été auprès de mourants, être resté assis auprès de morts, dans la chambre, avec la fenêtre ouverte et les bruits qui venaient par à-coups. Et il ne suffit même pas d'avoir des souvenirs. Il faut savoir les oublier quand ils sont nombreux, et il faut avoir la grande patience d'attendre qu'ils reviennent. Car les souvenirs eux-mêmes ne sont pas encore cela. Ce n'est que lorsqu'ils deviennent en nous sang, regard, geste, lorsqu'ils n'ont plus de nom et ne se distinguent plus de nous, ce n'est qu'alors qu'il peut arriver qu'en une heure très rare, au milieu d'eux, se lève le premier mot d'un vers.

Rainer Maria Rilke, *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge*, trad. Maurice Betz, coll. « Points », Éd. Seuil, 1980, pp. 25-26.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

Rilke définit ici le processus de la **réminiscence** véritable, qui naît de l'**oubli actif**, c'est-à-dire de l'accumulation des souvenirs, de leur effacement puis de leur retour transfiguré. Là encore, l'irréversibilité du temps se voit travaillée en profondeur par le poète, qui en pense les surprises, les promesses, tout en la sachant irrémédiable.

## **Texte 20 : I. PRIGOGINE (NÉ EN 1917)**

### **Nous sommes les enfants de la flèche du temps**

*On sait qu'Einstein a souvent affirmé que « le temps est illusion ». Et en effet, le temps tel qu'il a été incorporé dans les lois fondamentales de la physique, de la dynamique classique newtonienne jusqu'à la relativité et à la physique quantique, n'autorise aucune distinction entre le passé et le futur. Aujourd'hui encore pour beaucoup de physiciens, c'est là une véritable profession de foi : au niveau de la description fondamentale de la nature, il n'y a pas de flèche du temps. Or le chimiste Ilya Prigogine a démontré pourtant la signification incontestable de cette flèche dans la physique. On peut alors parler d'un véritable paradoxe du temps. Comment incorporer la flèche du temps sans détruire les constructions scientifiques antérieures ?*

[Depuis la théorie de la relativité], la flèche du temps a [...] été reléguée dans le domaine de la phénoménologie. Ce seraient nous, humains, observateurs limités, qui serions responsables de la différence entre passé et futur. Cette thèse, qui réduit la flèche du temps au caractère approximatif de notre description de la nature, est encore soutenue dans la plupart des livres récents. D'autres auteurs renoncent à demander aux sciences la clé du mystère insoluble que constituerait l'émergence de la flèche du temps. Or, depuis Boltzmann<sup>5</sup>, la situation a profondément changé. Le développement spectaculaire de la physique de non-équilibre et de la dynamique des systèmes dynamiques instables associés à l'idée de chaos nous force à réviser l'idée du temps telle qu'elle est formulée depuis Galilée.

En effet, au cours des dernières décennies, une nouvelle science est née, la physique des processus de non-équilibre. Cette science a conduit à des concepts nouveaux tels que l'auto-organisation et les structures dissipatives qui sont aujourd'hui largement utilisés dans des domaines qui vont de la cosmologie jusqu'à l'écologie et les sciences sociales, en passant par la chimie et la biologie. La physique de non-équilibre étudie les processus dissipatifs, caractérisés par un temps unidirectionnel, et ce faisant elle confère une nouvelle signification à l'irréversibilité. Précédemment, la flèche du temps était associée à des processus très simples, tels que la diffusion, le frottement, la viscosité. On pouvait en conclure que ces processus étaient compréhensibles à l'aide des seules lois de la dynamique. Il n'en est plus de même aujourd'hui. L'irréversibilité n'apparaît plus seulement dans des phénomènes aussi simples. Elle est à la base d'une foule de phénomènes nouveaux tels que la formation des tourbillons, des oscillations chimiques ou du rayonnement laser. Tous ces phénomènes illustrent le rôle constructif fondamental de la flèche du temps. L'irréversibilité ne peut plus être identifiée à une simple apparence qui disparaîtrait si nous accédions à une connaissance parfaite. Elle est une condition essentielle de comportements cohérents dans des populations de milliards de milliards de molécules. [...] Sans la cohérence des processus irréversibles de non-équilibre, l'apparition de la vie sur la Terre serait inconcevable. La thèse selon

laquelle la flèche du temps est seulement phénoménologique devient absurde. Ce n'est pas nous qui engendrons la flèche du temps. Bien au contraire, nous sommes ses enfants.

I. Prigogine, *La Fin des certitudes*, Éd. Odile Jacob, 1996, pp. 11-12.

### ***Pour mieux comprendre le texte***

Selon la physique relativiste, l'irréversibilité du temps serait fonction de l'observateur, une donnée phénoménale (reposant sur des impressions), subjective. Or Prigogine montre que les découvertes récentes de la physique accordent un rôle plein et entier à la flèche du temps. Les recherches de Prigogine concernent précisément les processus irréversibles et constituent un véritable tournant dans la thermo-dynamique. Prigogine a démontré que la majorité des processus en équilibre sont en fait des états stationnaires proches de l'équilibre et producteur d'entropie (ou chaos). Il a découvert ensuite que si le système s'éloigne de l'équilibre, il peut arriver à un seuil d'instabilité à partir duquel plusieurs évolutions sont possibles : la situation devient irréversible fondamentalement, on parle alors de **processus dissipatifs**

Pourquoi, sans la prise en compte de ces processus irréversibles, « l'apparition de la vie sur la Terre » serait-elle « inconcevable » ? Donnons à nouveau la parole à Prigogine : « nous considérons le big-bang [théorie cosmologique selon laquelle l'univers a son origine dans une formidable explosion primordiale depuis laquelle il est toujours en expansion] comme le processus irréversible *par excellence*. L'irréversibilité résulterait de l'instabilité du pré-univers, instabilité induite par des interactions entre la gravitation et la matière. Dans cette perspective, notre univers serait né sous le signe de l'instabilité. Et des notions comme l'auto-organisation [...] pourraient également s'appliquer aux premiers stades de l'univers. Après tout, à ces premiers stades, l'univers était comme un petit enfant : il ou elle pourrait devenir pianiste ou avocat, mais pas les deux en même temps ».

L'univers a donc, lui aussi, ses âges, et le temps reste une donnée

fondamentale de la pensée et de la connaissance.

# Sujets analysés

## Premier sujet : L'instant

• Problème : la notion d'instant n'est pas univoque. Comme substantif d'une part, l'instant se définit comme plus petit moment du temps. L'instant, en lui-même indivisible, divise le temps et marque la limite entre passé, présent et futur. C'est ainsi que le temps peut être envisagé comme passage linéaire d'un instant à l'autre. Entendu comme adjectif d'autre part, l'instant désigne ce qui presse vivement, ce qui est urgent, imminent. Substantif et adjectif dérivent tous deux du latin *ins-tans*, qui signifie proche, prochain. S'agit-il toutefois, d'un sens à l'autre de l'instant, de la même proximité ? Certes, dans les deux cas, l'instant est ce qui n'attend pas et ne souffre pas de retard. Il vient, il doit passer, il doit advenir. Mais l'imminence de l'instant-limite, qui règle la succession du passé, du présent et du futur, est une imminence de l'homogène : un instant suit l'autre, continûment, sans relief, et l'instantanéité est retour uniforme de l'identique. En revanche, l'imminence de l'instant-pressant est une imminence de l'hétérogène : événement, rupture, l'instant est aussi ce qui crée la nouveauté, provoque la crise, permet l'irruption du possible. Il y a des instants décisifs, qui rompent l'homogénéité du pur passage. Il convient donc alors d'interroger l'unité même de la notion d'instant.

• Formulations voisines :

– Peut-on établir une différence entre le temps mesuré par la physique et le temps vécu par la conscience ?

– N'y-a-t-il que le présent qui soit digne d'estime ?

• Chapitres du livre concernés :

- chapitre 1 : textes 2,3, 4 et 5 ;
- chapitre 2 : textes 6,7, 8 et 11 ;
- chapitre 4 : texte 15 ;
- chapitre 5 : textes 18 et 19.

- Glossaire : Distension de l'âme, Durée, Événement, Rétention, Temporalité originaire, Temporalité vulgaire. Triple présent.

- Eclaircissements :

**A.** La question de l'instant est clairement dégagée par Aristote au sein de l'aporie liée à la nature du temps : « Il convient de savoir si le temps est étant ou non-étant ». Le temps, en effet, semble ne pas pouvoir coïncider avec lui-même. « Pour une part, il a été et n'est plus, pour l'autre, il va être et n'est pas encore. » La succession du passé, présent, futur, renvoie directement à l'existence de l'instant. Il faut admettre en effet que c'est l'instant « qui paraît délimiter le passé et le futur. » L'instant est une *limite dont* la fonction est d'assurer à la fois la continuité et la divisibilité du temps : « le temps est aussi continu par l'instant et il est divisé par l'instant. » Cette double fonction fait ressortir la nature aporétique de l'instant : considéré en lui-même, il est un vivant paradoxe. En outre, l'instant est évanescent. N'est-ce pas la preuve qu'il n'existe pas véritablement ? Augustin en fait la remarque : « Si on conçoit un point de temps, tel qu'il ne puisse être divisé en particules d'instant, si petites soient-elles, c'est cela seulement qu'on peut dire "présent", et ce point vole si rapidement du futur au passé qu'il n'a aucune épaisseur de durée. » Augustin en conclut à l'impossibilité de définir le présent par l'instant et éprouvera la nécessité de dissocier les deux. Comment un instant pourrait-il en effet en lui-même avoir une épaisseur de durée ?

**B.** La question semble absurde, et pourtant, il est incontestable que nous puissions vivre des instants « intenses », « décisifs », « cruciaux ». Comment de tels instants peuvent-ils co-exister avec les instants vides et abstraits du temps homogène ? L'analyse de Husserl nous met sur la voie. Lorsque j'écoute un son qui dure, « j'ai

conscience d'un seul et même son, qui dure, qui dure maintenant ». Or ce maintenant n'est pas l'instant ponctuel, mais une suite de *réentions*. Il faut donc admettre une durée de l'instant. Bergson montre que l'instant est en lui-même une multiplicité qualitative, avec son intensité et sa coloration propre : « L'instant qui s'écoule n'est pas un instant mathématique. Sans doute il y a un présent idéal, purement conçu, limite indivisible qui séparerait le passé de l'avenir. Mais le présent réel, concret, vécu [...] occupe nécessairement une durée. »

Dès lors, un instant décisif (l'instant où l'on prend une décision) n'est pas un laps de temps indivisible et ponctuel. On en prendra pour exemple la photographie, art de l'instantané par excellence, et on se référera au texte du grand photographe Cartier-Bresson, intitulé *L'instant décisif*<sup>6</sup>. « De tous les moyens d'expression », dit l'auteur, « la photographie est le seul qui fixe un instant précis. Nous jouons avec des choses qui disparaissent, et, quand elles ont disparu, il est impossible de les faire revivre. » Tout instantané photographique est le produit d'une *composition* : l'instant décisif en photographie, pour vif, bref et furtif qu'il soit, n'en présuppose pas moins « la coalition simultanée d'éléments visuels », c'est-à-dire, déjà, une durée.

Au fond, les instants qui *comptent* tirent précisément leur caractère « marquant » du fait qu'ils concentrent et précipitent une *totalité*.

Comment est-il possible dès lors de nommer deux réalités si différentes sous un même nom : l'instant ? Comment peut-on synthétiser sous une même appellation deux phénomènes antinomiques : le laps de temps abstrait et homogène et l'instant en tant qu'épaisseur de durée ?

**C.** Recourons à la distinction heideggerienne entre « temporalité originare » et « temporalité nivelée », ou encore « inauthentique », qui est l'occultation de la première et qui correspond au concept du temps forgé à partir de l'étant. Heidegger déclare : « Le présent maintenu dans sa temporalité propre, disons le *présent propre*, nous l'appelons *l'instant*. » Quant au présent impropre (le maintenant du temps nivelé, où les laps de temps se succèdent en une abstraite



linéarité), Heidegger le nomme « maintenant ». Le présent propre est celui où le Dasein, marchant librement à la mort, éprouve la temporalité comme *phénomène unitaire* des trois moments du temps : passé, présent, avenir, qui se rassemblent dans la *situation* (la finitude). Ainsi toute décision véritable implique-t-elle ce rassemblement de moi-même dans la situation ontologique qu'est la finitude et au sein de laquelle passé, présent, futur ne se succèdent pas. Pour un être fini, le néant est aussi bien derrière lui que devant lui, la mort ne lui fait pas face comme un étant. Dès lors « le phénomène de l'instant ne peut pas, par principe, s'élucider à partir du maintenant ». Il faut alors admettre que l'instantanéité véritable n'est pas celle de l'instant mathématique et abstrait (le maintenant) qui, tout en ayant sa nécessité, n'est pas un phénomène originaire (c'est le temps de la montre, non celui de la situation). La pensée de l'instant doit donc se déployer d'avantage comme pensée de l'événement que comme pensée du maintenant. Ces là ce dont rend compte le travail de Lévinas, qui montre que le temps est venue de l'événement, c'est-à-dire du tout autre que je ne peux jamais voir en face et avec lequel je ne peu) pleinement coïncider. L'événement suprême est celui de *k* mort, qui n'est pas un instant, au sens où je ne peux vivre moi même l'instant de ma mort et où elle demeure à ce titre l'événement absolu, parfaitement improbable. Il se dégage de toutes les analyses précédentes qu'il est possible d'unifier les deux significations de l'instant. Tout instant abstrait, homogène, n'est jamais qu'un des visages de l'instantanéité véritable ouverte par la finitude.

## **Deuxième sujet : Temps et éternité**

- Problème : c'est le sens de la conjonction « et » (temps e éternité) qui doit être travaillé ici. S'agit-il d'une conjonction qui renvoie à une opposition (temps et éternité sont-ils de nature différente, voire opposée ?) ou d'une conjonction qui marque une apposition (le temps, c'est-à-dire l'éternité ?) ? On passer de *l'opposition* temps-éternité à la mise en lumière de l'éternité *comme mode du temps*. On se demandera pour finir si le concept même d'éternité est un concept

caduc, ou s'il peu continuer de prendre sens non en opposition à la finitude et au temps, mais au sein même de ces derniers.

- Formulations voisines :

- Le temps est-il la marque de l'impuissance de l'homme ?

- Comment comprendre le désir d'éternité ?

- Chapitres du livre concernés :

- chapitre 1 : textes 1 et 3 ;

- chapitre 3 : texte 13 ;

- chapitre 4 : texte 15 ;

- chapitre 5 : texte 18.

- Glossaire : Différence ontologique, Éternel retour. Éternité, Être-pour-la-mort, Substance, Temporalité originaire, Temporalité vulgaire.

- Éclaircissements :

**A.** Dans la *Métaphysique*, Aristote affirme l'éternité et l'incorruptibilité du Premier Moteur qui meut toutes choses. Dieu est *ousia*, substance qui ne connaît pas le changement, définie comme présence immuable, qui n'est « pas susceptible d'être autrement qu'elle n'est ». Il y a donc une substance qui est nécessairement « éternelle », ce qui implique : 1) qu'elle soit « séparée des êtres sensibles », 2) qu'elle n'ait « pas d'étendue », qu'elle soit « impartageable et indivisible », enfin, 3) qu'elle soit « impassible et inaltérable ». Le temps quant à lui, parce qu'il est à la fois « étant et non étant », ne semble pas « pouvoir participer à la substance ». Comment, en effet, ce qui est « composé de non-étants », ou instants, pourrait-il avoir une quelconque présence ? Aristote établira bien, au cours de la démonstration, que le temps n'est pas néant, mais le raisonnement qui le mettra au jour ne pourra être que de nature aporétique. Le temps est la marque d'une *déficience ontologique*, d'un

*défaut d'être* qui apparaît par contradiction négative avec l'éternité. *Physique IV* (221 a 26-221 b 3) : « on voit que les êtres éternels en tant qu'éternels ne sont pas dans le temps ; car le temps ne les enveloppe pas et ne mesure point leur existence : la preuve en est que le temps n'a sur eux aucun effet, parce qu'ils ne sont pas dans le temps. » Dans le contexte chrétien, l'éternité va être pensée comme l'origine même de la distance qui sépare le Créateur de ses créatures, et c'est encore l'idée de la séparation, qui fonde la différence entre temps et éternité. Cette séparation est affirmée par Augustin au livre 11 des *Confessions* et se fonde sur l'*antériorité* absolue de l'éternité par rapport au temps, antériorité qui est donnée dans le contraste entre « l'être qui n'a pas été fait et qui pourtant « est » et l'être qui a un avant et un après, qui « change » et qui « varie ». » « L'éternité est toujours stable » car rien ne passe et tout est « tout entier présent » tandis qu'« aucun temps n'est tout entier présent ». Le présent de l'éternité, par contraste avec celui du temps, est sans passé et sans futur. Il faut penser l'antériorité ou l'antécédence de l'éternité comme supériorité, comme excellence, comme hauteur : « Tu précèdes tous les temps passés selon la hauteur de ton éternité toujours présente », dit Augustin à Dieu.

La supériorité de l'éternel sur le temporel provient du mode d'être du premier : la *présence* sans passage et sans partage. Dès lors, c'est à partir de cette présence même que les philosophes tentent de saisir l'être du temps. La question traditionnelle « qu'est-ce que le temps ? » doit s'entendre en effet comme la recherche de ce qui, dans le temps, « est », autrement dit est présent. Le temps n'est pas l'origine de sa propre question, cette origine est à chercher, précisément, dans ce qui n'est pas temporel. Le temps ne peut se justifier de lui-même, il n'est pas à lui-même son propre fondement.

**B.** On peut se demander toutefois d'où provient la signification véritable du concept de présence. Ne faut-il pas, pour le construire, que l'on dispose d'une détermination temporelle, celle du présent ? N'apparaît-il pas que le temps fournit en réalité les catégories mêmes qui le dévalorisent ? Pourrait-on avoir la moindre idée de la présence si l'on ne savait pas ce qu'est le *présent* ? Dès lors, ce serait en fait le

primat du temporel qui permettrait paradoxalement de penser la primauté ontologique de l'éternité sur le temps.

C'est dans cette direction que la pensée de Heidegger invite la philosophie à s'engager dans *Être et temps*. Dès l'Introduction, Heidegger affirme que l'étant, dans la métaphysique traditionnelle, est saisi dans son être comme présence, c'est-à-dire qu'il est compris par rapport à un mode déterminé du temps, le présent. À partir de là, la présence même de l'étant – c'est-à-dire l'être de l'étant – est comprise comme *présence non temporelle*. Une certaine détermination du temps, le présent, a implicitement gouverné la détermination du sens de l'être comme présence intemporelle dans l'histoire de la métaphysique.

Heidegger montre que c'est donc bien le temps qui sert depuis le début, depuis l'origine de la philosophie, de « critère ontologique » pour différencier ce qui est temporel de ce qui ne l'est pas. Il faut alors en conclure qu'il n'y a pas d'autre absolu du temps puisque l'éternel ou l'intemporel sont encore des modes d'être temporellement déterminés. Il n'y a pas d'au-delà du temps. Doit-on alors penser que l'éternité est un contenu vide de sens, qui ne désignerait plus qu'une forme de l'incessance, de la longue durée, de l'intemporalité dans le temps ? Doit-on penser du même coup qu'aucune infinité n'est promise, en aucune manière, à l'être fini ?

**C.** Il paraît possible d'envisager, au sein même de la finitude, un certain rapport à l'éternité, *{'éternité finie*. L'éternité ne serait plus à entendre comme le supra-temporel, mais comme la *survie*, la durée au-delà de la vie, au-dessus de la vie. Tout mortel n'est-il pas tendu vers la survie entendue en ce sens ? Comment entendre la survie ? Il ne s'agit pas d'un supplément de vie ni d'une promesse de résurrection, mais d'un *espoir rationnel*. C'est là ce que montre Lévinas : « il y a un *espoir*, un monde accessible à un espoir ». Cet au-delà n'est pas un au-delà qui prolongerait le temps. L'espoir rationnel n'est pas négation de la finitude, mais il est précisément un espoir « dans le désespoir » de la finitude. Le temps même rend incertaine l'existence d'une éternité conçue comme son autre. Il n'y pas de « non-

temps. » Toutefois, il y a un appel, dans la vie même, à un espoir, l'espoir que « cela continue », que mes possibilités d'existence soient transmises et reprises par d'autres, qu'il y ait postérité et continuité. Sans cet espoir, la mort même perdrait son sens de *possibilité*.

# Glossaire

## **Aporie**

Difficulté d'ordre rationnel qui, à l'inverse d'une contradiction logique, apparaît sans issue, à la manière d'un paradoxe. Littéralement, aporie signifie *impasse*, chemin théorique barré (qui ne permet pas le passage), impraticable. Selon Aristote, une enquête philosophique sur le temps ne peut être que de nature aporétique. En effet, le temps est « à la fois étant et non-étant », comme s'il existait sans exister. C'est à l'examen de cette aporie que le philosophe se livre dans *Physique IV*.

## **A priori**

Cette locution désigne, dans la philosophie kantienne, ce qui est donné *avant* toute expérience (c'est-à-dire n'est pas *a posteriori*), et est, à ce titre, indépendant d'elle. L'*a priori* n'exprime pas l'antériorité chronologique de certaines connaissances (rien, dans notre connaissance n'est chronologiquement antérieur à l'expérience), mais l'indépendance et le primat *logiques* d'une validité : ce qu'il y a, dans notre connaissance, d'universel et de nécessaire, ne saurait être fondé sur l'expérience. Toutefois, l'*a priori* est toujours joint à l'expérience qui lui fournit sa matière et son sens.

## **Avenir authentique**

Cette expression est utilisée par Heidegger, notamment dans *Être et temps*, pour distinguer l'avenir comme orientation et sens de la temporalité originaire de l'avenir entendu comme simple futur, qui, au sein de la compréhension vulgaire, ou courante, du temps, désigne un maintenant qui n'est pas encore présent. L'avenir véritable n'est pas un maintenant mais une *structure*, née du mouvement d'anticipation par lequel le Dasein marche à la mort et se tient en rapport avec sa propre fin. L'avenir authentique est du même coup celui qui libère

originellement au Dasein ses possibilités d'existence.

## **Autrui**

Ce concept prend chez Lévinas une signification maîtresse. Il désigne l'autre non pas au sens de mot « alter ego », c'est-à-dire d'un sujet identique à moi, mais d'une altérité absolue. Cette altérité ne fait pas face au sujet, mais surgit en lui-même. En effet, l'imminence de la mort met l'individu originellement en rapport avec l'inconnu, c'est-à-dire, déjà, avec l'altérité pure. On distinguera donc, pour plus de clarté « Autrui » (pure altérité), de « autre », couramment entendu comme simple antithèse du même. Dans la mesure où le temps, orienté prioritairement par l'avenir, me met fondamentalement en relation avec Autrui, il peut être considéré comme la source vive de l'éthique.

## **Dasein**

Littéralement « être-là », ce mot allemand (qu'on renonce le plus souvent à traduire) est celui par lequel Heidegger désigne l'homme. L'homme est un étant qui est « au monde », c'est-à-dire là, ce là désignant le fait d'être jeté dans la présence, et, conséquemment, dans la mort. Le Dasein a à mourir, et le là doit s'entendre comme sa finitude même. Le Dasein n'est pas un étant parmi les autres étants (animaux, choses, etc.) ; il a ceci de propre qu'il s'interroge sur le sens même de son *être*. Le Dasein est un étant qui a toujours une compréhension de l'être, c'est-à-dire qu'il est un étant *questionnant*.

## **Dialectique**

Chez Aristote le mot dialectique désigne l'étude des raisonnements qui portent sur des opinions probables ou vraisemblables. Kant, qui définit la dialectique comme « logique de l'apparence », désigne par ce mot la tendance naturelle de la raison humaine à se contredire elle-même en sortant de ses limites. Hegel quant à lui voit en ces contradictions de la raison le mouvement même de la vérité et non celui de la vraisemblance. Il redonne ainsi à la dialectique un sens fort. Elle désigne le processus de production du vrai qui repose sur le

travail du négatif et la résolution des oppositions qui en résultent.

### **Différence ontologique**

C'est ainsi que Heidegger désigne la différence entre l'être (*Sein*) et l'étant (*Seiendes*). La question de l'être est la question directrice et originaire de la philosophie (question fondatrice de *l'ontologie*, ou science de l'être en tant qu'être). La question de l'être interroge l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire par où l'étant (tout ce qui est présent, tout ce qui existe : choses, individus, œuvres, pensées, etc.) est étant, son sens. L'être, en tant que sens et provenance de l'étant, ne saurait être lui-même un étant : « l'être de l'étant n'« est » pas lui-même un étant ». Cette différence, restée selon Heidegger impensée jusqu'à présent, doit orienter tout questionnement philosophique véritable. Pour ce faire, il convient de mettre au jour l'horizon où elle se manifeste. Cet horizon est le temps.

### **Distension de l'âme**

En latin *distensio animi* : formule conceptuelle utilisée par Augustin pour désigner l'acte de tension spirituelle par lequel les trois dimensions du temps : passé, présent, futur forment une unité indivise. Ainsi, c'est par la distension de l'âme que je peux saisir comme une seule et même donnée un son qui dure : la mémoire garde le son qui vient tout juste de s'écouler, l'attention se rend présente à l'actualité du son, la faculté d'anticiper se prépare à entendre la résonance à venir. Techniquement, la distension désigne l'augmentation de volume que subit un corps élastique sous l'effet d'une tension. Ici, c'est l'esprit, ou âme qui se tend et cet effort se confond avec un gonflement ou allongement de la durée temporelle.

### **Durée**

Concept essentiellement bergsonien, la durée – par opposition au temps mathématique composé d'instantanés abstraits et qui n'implique aucune altération ni aucun vieillissement -désigne la modalité véritable du devenir, c'est-à-dire de l'évolution. L'évolution concerne aussi bien le devenir du vivant en général que le mouvement de la vie



psychique. La durée est donc fondamentalement synonyme de *vie*. Le temps de la vie n'est pas composé d'une juxtaposition d'instantanés homogènes, mais d'une multiplicité qualitativement hétérogène de moments qui s'interpénètrent et se fondent les uns dans les autres. La durée désigne précisément cette interpénétration et cette fusion elles-mêmes.

### **Éternel retour**

La pensée de « l'éternel retour de l'identique » est reprise par Nietzsche de la religion Zoroastre, d'où procède son Zarathoustra. Mais cet héritage est très librement réinterprété. En effet, dans l'affirmation du retour éternel de l'identique, il ne faut voir aucune mystique du recommencement ou de la réincarnation, mais une pensée inédite de la répétition liée à une pensée non moins originale du devenir. Contre le ressentiment qu'engendre l'irréversibilité du temps, le fait que tout passe, le sentiment d'impuissance qui en résulte, la volonté doit se demander, à propos du passé, si elle désirerait qu'il revienne une infinité de fois. Le retour est paradoxalement l'être même du devenir. Aussi faut-il éviter de faire de l'éternel retour un retour du Même. Seul revient ce qui est affirmé, c'est-à-dire débarrassé de toute négativité, de tout regret ou ressentiment, et apparaît de ce fait même dans toute la force de sa nouveauté.

### **Eternité**

Désigne très généralement un *mode d'être*. Celui, *non temporel, d'une présence absolue*, c'est-à-dire sans changement, sans passé ni futur, qui ne dépend de rien d'autre qu'elle-même pour être et demeure impassible et inaltérable. Ce mode d'être caractérise généralement pour les philosophes la substance (notamment chez Aristote) et le principe du divin. Le temps, qui caractérise au contraire le mode d'être des étants finis, est défini par contraste avec l'éternité à laquelle il est ontologiquement subordonné. Les philosophes contemporains (Heidegger, Lévinas, dans une tradition ouverte par Nietzsche) proposeront une autre lecture du rapport temps-éternité qui ne repose

plus sur leur opposition mais sur leur co-implication.

## **Événement**

Nom couramment donné à ce qui arrive ou survient. Prend un sens plus déterminé dans la pensée contemporaine, notamment chez Lévinas, où l'événement désigne le Tout Autre, c'est-à-dire la figure imprévisible d'Autrui qui, fondamentalement, me surprend, déchire et inquiète mon identité, passe toute prévision. La pensée de l'événement absolu, ouvert en sa possibilité par la finitude, c'est-à-dire le rapport à la mort, est dégagée par Lévinas à partir de l'affirmation heideggérienne selon laquelle la temporalité est orientée prioritairement vers et par l'avenir.

## **Être-pour-la-mort**

Concept heideggérien qui constitue l'autre nom du Dasein, ou « être là ». L'être-pour-la-mort se substitue, comme concept, à celui de « sujet ». Toute subjectivité, selon Heidegger, doit être entendue à partir de la finitude, c'est-à-dire dans sa dimension essentiellement temporelle. C'est en effet la finitude, ou « marche vers la mort », qui *oriente*, c'est-à-dire avant tout donne sens, à toute entreprise du Dasein, théorique ou pratique. En effet, le rapport d'anticipation que le Dasein entretient avec sa propre fin constitue l'ouverture originaire de l'horizon de possibilité qui définit toute existence, tout projet, tout choix.

## **Intuition pure**

L'intuition désigne chez Kant la faculté par laquelle les objets nous sont donnés. Toute intuition humaine est sensible. L'intuition est différente de l'entendement : par elle, les objets sont *donnés*, par l'entendement, ils sont *pensés*. Mais dans l'intuition même, il est nécessaire de distinguer une *matière* (qui correspond aux données brutes de la sensation) et une *forme* (par laquelle le divers est coordonné selon des rapports *d'espace* et de *temps*). Cette forme est donc *spatio-temporelle*. Kant nomme alors l'espace et le temps des formes pures, ou *a priori*, de l'intuition. Indépendantes de

l'expérience, ces formes sont les conditions de possibilité de tout apparaître sensible.

## **Rétention**

Concept utilisé par Husserl pour désigner le phénomène temporel de la durée qui ne repose pas sur une juxtaposition d'instants ponctuels, mais sur leur mutuel prolongement. Ainsi, lorsque je perçois un son qui dure, je constate que le présent de son tout juste passé est retenu (constitue une rétention), de telle sorte qu'il se prolonge et transforme le présent ponctuel en une durée. La perception de son n'est donc pas de l'ordre d'une suite d'instants momentanés, mais un résultat rétentionnel. Le corrélat de la rétention est pour Husserl la protention par laquelle la perception est tendue vers l'avenir.

## **Schème, schématisme**

Le schème est pour Kant le produit (le schématisme, le mouvement de production) d'une fonction intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement qui, d'une part, lie le sensible à un concept pur (ou catégorie), et d'autre part, procure à ce concept une figuration adéquate. Les schèmes sont des représentations, ou déterminations temporelles donnant aux concepts purs de l'entendement un contenu intuitif sans lequel ils demeureraient vides de sens pour nous (par exemple, le schème de la catégorie de causalité est la représentation temporelle de la succession).

## **Substance**

Ce qui subsiste par soi-même, à la différence de l'accident. Substrat (c'est-à-dire support, ou sujet) de toutes choses, fondement incorruptible, inaltérable, impassible de la présence de ce qui est ; la substance (en grec *ousia*, en latin *substantia*) est l'être même. Aristote montre qu'elle est éternelle, non étendue et séparée des êtres sensibles. Le temps quant à lui, parce qu'il est à la fois « étant et non-étant » ne semble précisément pas « pouvoir participer à la substance », dans la mesure où il est la forme même de l'instabilité et de la corruption de toutes choses. Le temps est donc pensé par

contraste négatif avec l'éternité substantielle.

### **Temporalité originaire, temporalité vulgaire**

Heidegger distingue deux modes d'être du temps, ce qui ne signifie pas qu'il y a deux temps quantitativement distincts, mais qu'à la différence ontologique correspond une différence de perspective temporelle, temps de l'être et temps de l'étant. La « temporalité originaire » (dite encore « authentique » ou « propre », temps de l'être) est la temporalité du Dasein ouverte par le rapport à la fin et définie comme « avance sur soi » ou « souci ». La temporalité originaire est orientée prioritairement par l'avenir. La « temporalité vulgaire » (dite encore « conception courante du temps », « temporalité nivelée », ou « impropre », temps de l'étant) procède de l'occultation de la première et correspond au concept du temps fondé sur le « maintenant » et le privilège du présent ponctuel. C'est là le temps de la « préoccupation », par où le Dasein fuit devant lui-même et son pouvoir-être le plus propre.

### **Triple présent**

C'est ainsi que l'on nomme la pensée augustinienne de la *présence* du temps, pensée selon laquelle il n'est pas possible de prouver l'être du présent, du passé, du futur, sans envisager le présent du présent, le présent du passé, le présent du futur. Ces trois « présents » sont constitués par les traces ou empreintes psychiques que les événements laissent ou dessinent dans l'esprit à mesure que celui-ci se souvient, se rend attentif, ou prévoit et anticipe ce qui va arriver. La pensée du triple présent est indissociable de celle de la distension de l'âme.

### **Virtuel**

Le virtuel est un concept bergsonien qui désigne la modalité selon laquelle le passé est conservé. Pour Bergson, tout le passé se conserve automatiquement, c'est-à-dire de lui-même (sans que la mémoire ait besoin, par une fonction spécifique, de le stocker ou de l'emmagasiner). Pour désigner le mode d'être du temps passé qui se conserve sans être actuel, il convient de trouver un concept qui soit

susceptible de rendre compte à la fois d'une présence et d'un effacement, d'une existence en quelque sorte suspendue d'elle-même. Le *virtuel* répond à cette définition.

# À propos de cette édition électronique

## 1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

## 2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.
2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'Ipod d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel [Calibre](#).
3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

## 3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais

en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des poursuites prévues par la loi.

# Notes

[ ← 1 ]

À signaler aussi, *tempestas*, le temps, bon ou mauvais, de la météorologie.



[ ← 2 ]

Nous avons été malheureusement contraints de retirer les textes de Heidegger, les héritiers n'accordant plus aux éditeurs le droit de les publier.

[← 3]

Emmanuel Lévinas, *La Mort et le temps*, coll « Essais » Le livre de poche, 1992, pp. 68-69.

[←4]

Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'autre*, coll. « Essais », Fata Morgana, 1978.

[←5]

Ludwig Boltzmann, physicien viennois (1844-1906), avait cru pouvoir suivre l'exemple de Darwin en biologie et donner une description évolutionniste des phénomènes physiques.

[ ← 6 ]

In *Les Cahiers de la photographie*, spécial Henri Cartier-Bresson, n°18, 1986.