

Le temps

Le temps a-t-il une réalité ?

Michel Nodé-Langlois

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

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

La question peut paraître absurde tant nous avons d'expressions pour signifier le temps, explicitement : *longtemps, en même temps que..., au temps de...,* ou implicitement : *hier, aujourd'hui, demain,* etc. Quand nous les utilisons, nous avons tout sauf l'impression de parler pour ne rien dire, et nous savons que ce n'est pas le cas lorsque par exemple nous fixons un rendez-vous.

Nous avons donc certainement une pensée du temps. Or la question ne porte pas sur l'existence de cette pensée, mais sur la réalité de son objet. Car nous admettons aussi que tout ce que nous pensons n'existe pas réellement pour autant. Nous pourrions par exemple demander : *le rêve a-t-il une réalité ?* et nous répondrions sans peine que le rêve existe comme état d'un certain sujet, mais que ce qu'il rêve n'a aucune réalité distincte de la sienne. Le contenu du rêve n'existe pas comme réalité, mais seulement comme image d'une réalité.

On peut donc se demander s'il n'en va pas du temps comme du rêve, car le cas du temps apparaît en fait plus problématique que celui du rêve. Si en effet les images du rêve ont en général quelque rapport avec les réalités dont nous connaissons par ailleurs l'existence, le temps semble se dénoncer lui-même comme inexistant. Tel qu'il est signifié par nos verbes, le temps est soit présent, soit passé, soit futur. Or le passé n'est plus et le futur n'est pas encore : ce sont donc deux non-êtres, et, comme le remarque Aristote, « ce qui est composé de non-êtres ne semble pas pouvoir avoir part à la réalité (*métécheîn ousias*) » (*Physique*, IV, 10, 218a 2). Quant au présent, il est sans doute ce qui n'est ni passé ni futur, mais on ne voit pas quel être lui attribuer s'il n'est que comme passage d'un non-être à un autre non-être.

On comprend la perplexité de s. Augustin :

« Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on 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 » (*Confessions*, XI, 14).

Dans son commentaire à la *Physique*, Simplicius note :

« L'existence du temps est évidente non seulement pour les savants, mais pour tout le monde (...). Quant à savoir ce qu'est le temps, c'est à peine si à cette question le plus sage répondrait ».

L'existence du temps se présente comme une évidence qui semble ne pouvoir être formulée sans contradiction, parce que tout ce qu'on peut dire pour énoncer ce qu'est le temps paraît rendre inconcevable que le temps soit. On peut se demander s'il faut conclure de là à l'irréalité du temps, ou si cette résistance à la formulation n'est pas au contraire le signe d'une réalité irréductible à notre pouvoir de représentation.

I. Le temps comme dimension

A. Du sens de la question ou : qu'entendre par « réalité » ?

On peut partir de la *Physique* d'Aristote puisqu'elle offre, en son livre IV, la première théorie argumentée sur le temps, et que cette analyse vise précisément à répondre à l'aporie susdite, dont elle nous a légué aussi la plus ancienne formulation qui nous soit restée.

Cette doctrine a aussi l'intérêt de s'inscrire dans le cadre d'une ontologie qui permet de préciser ce que l'on doit ou au moins peut entendre par *réalité* lorsqu'on se demande si le temps en a une.

Remarquons d'abord qu'il n'y a aucune raison valable *a priori* d'identifier le réel au sensible (réductionnisme sensualiste) : il faudrait pour cela dénier la réalité à tous les éléments non sensibles des composés matériels, mais aussi à toutes les propriétés intelligibles des choses sensibles, soit de tout ce qui en elles est objet d'intellection sans pouvoir être objet de sensation. Que le temps ne soit objet d'aucun sens serait par conséquent une raison bien faible de lui dénier toute réalité.

Aristote se demande, on l'a vu, s'il est possible d'admettre que le temps « ait part à l'*ousia* ». Ce terme grec, que l'on a traduit par réalité, est forgé sur le participe présent du verbe *eînai* : a part à la réalité, en ce sens, tout ce qui peut se voir attribuer l'être, d'une manière ou d'une autre. Or l'étude de ce terme conduit Aristote à faire à son sujet deux distinctions fondamentales, qui indiquent trois manières fondamentales d'attribuer l'être, soit trois sens possibles de la réalité.

La première distinction est entre ce qui existe en soi, soit ce qui a une existence propre et distincte des autres – une existence « séparée (*chôris*) » –, et ce qui n'a pas d'existence séparée, mais n'existe qu'en autre chose, c'est-à-dire comme attribut d'autre chose : par exemple entre Socrate et le fait pour Socrate d'être assis. Aristote a choisi de réserver le terme *ousia* pour désigner ce qui existe à part : on traduit alors par *substance*, et on appelle subsistance la manière d'exister propre à une substance. Quant à ce qui n'existe qu'en tant que manière d'être d'une certaine substance, Aristote l'appelle *sumbebêkos*, que nous traduisons par : *accident*. L'accident n'est pas moins réel que la

substance dont il est l'attribut, mais il n'a pas de réalité propre indépendante de la sienne : la position assise n'est pas quelque chose qui existe en soi, mais seulement comme manière d'être de certains sujets.

La deuxième distinction est entre deux significations du même terme *ousia*. En son sens premier, il désigne ce qui n'est ni ne peut être attribuable à autre chose, soit ce qui existe comme un sujet imprédicable : par exemple Socrate, à qui je peux attribuer quantité de choses, mais qui ne peut être attribué à rien. Or parmi les termes qui peuvent lui être attribués, il y en a un qui le désigne non pas dans sa singularité individuelle, comme son nom propre, mais en indiquant le type de sujet individuel qu'il est, à savoir : *homme*. Cette qualification est attribuable à Socrate, mais elle n'est pas pour lui un accident : elle est plutôt présupposée à tous ses accidents. Ce deuxième sens de l'*ousia* correspond à ce qu'on appelle l'*essence*.

Le terme de réalité peut être pensé en référence à ces distinctions aristotéliennes si l'on prend garde à son étymologie. Il est en effet dérivé du latin *res*, qui figure parmi les termes que la scolastique aristotélienne a dénommés « transcendants » : *ens*, *res*, *unum*, *aliquid*. Il s'agit de termes qui ont la même extension que celui d'être, mais à la simple notion d'être, qui connote seulement l'existence, ils ajoutent l'idée d'une sorte de propriété de tout être en tant que tel. Les deux derniers indiquent le caractère à la fois indivis et différent de l'être : être, c'est toujours être *quelque chose*, c'est-à-dire ne faire qu'un avec soi et différer du reste – *aliquid*, c'est *aliud quid*. La notion de *res* dénote, elle, la notion d'*identité*, et s. Thomas fait remarquer que, comme tous les autres transcendants, elle s'étend à toutes les manières d'attribuer l'être : prise absolument, c'est à la substance et à son essence qu'elle s'applique, mais prise relativement, elle peut s'appliquer à tous les accidents (cf. *Somme de Théologie*, I, q.39, a.3, 3 et *ad 3m*).

On peut à partir de là préciser la question posée à propos du temps.

B. Application au temps

Demander si le temps a une réalité ne signifie pas forcément demander si le temps serait une chose qui se laisserait distinguer au milieu des autres choses, et la réponse affirmative à la question ne revient pas forcément à attribuer au temps une réalité substantielle. On demande assurément si le temps est *quelque chose*, mais, si l'on se réfère aux distinctions aristotéliennes, on jugera possible de l'affirmer tout en niant qu'il soit une substance, soit une réalité douée d'une existence indépendante.

C'est ce que fait Aristote lorsqu'il pense le temps comme un accident, et qu'il le met au nombre des « catégories », c'est-à-dire des manières fondamentales d'attribuer l'être : outre l'*ousia*, il y a, selon le traité des *Catégories*, la quantité, la relation, la qualité, l'action, la passion, le temps, le lieu, et l'avoir.

Le livre IV de la *Physique* entreprend précisément de penser le temps comme un accident, et de justifier par là même son inscription au nombre des catégories accidentelles.

Établir cette thèse, c'était équivalamment dénier au temps toute réalité substantielle. Bien qu'Aristote ne le précise pas explicitement, l'aporie qu'il commence par mettre en évidence semble bien résulter d'une tentation de substantifier le temps, c'est-à-dire de le traiter comme pouvant être lui-même et à lui seul le sujet d'une attribution de l'être.

C'est clair lorsque l'on demande si le passé ou le futur sont, et que l'on répond négativement, rendant absurde l'idée que le temps soit un composé de parties inexistantes : « de toute chose divisible, si elle existe pour de bon (*éan pér èi*), il faut, tant qu'elle existe, que toutes ses parties ou quelques-unes existent ; mais du temps, les unes sont passées et les autres futures, et aucune n'existe alors qu'il est divisible » (ch.10, 218a 3).

Or, ce qui fait dire que ni le passé ni le futur ne sont, c'est qu'il ne sont plus ou pas encore présents. Une solution envisageable est de se tourner vers le présent, en admettant

qu'il est le seul temps réel, à l'exclusion du passé et de l'avenir : c'est au présent et à lui seul qu'il faudrait attribuer l'être.

Le problème est alors que l'analyse du présent conduit à reconnaître qu'il n'est qu'un instant et que comme tel il n'est pas du temps, ni par conséquent une partie constitutive du temps en tant que tel. S. Augustin a développé à l'envi l'argument dans ses *Confessions* (XI, 15) : si l'on parle, comme on le fait parfois, du présent siècle, et qu'ont se demande en quoi les cent années qui composent un siècle peuvent être présentes, on verra le présent se réduire comme une peau de chagrin, à travers l'année présente, le mois présent, le jour présent, l'heure présente, jusqu'à conclure :

« Cette heure unique elle-même s'écoule par fragments fugitifs ; tout ce qui s'est envolé d'elle est passé, tout ce qui en reste est futur. Si on conçoit un point du 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 étendue de durée. Car s'il était étendu, il se diviserait en passé et en futur, mais le présent n'a point d'étendue ».

L'instant présent n'est pas plus divisible que le point géométrique, car le supposer tel impliquerait qu'il comporte des parties non simultanées : le présent serait alors identifié avec ses contraires.

Le caractère instantané du présent redouble en fait la difficulté, car « le temps » ne peut pas être « composé d'instant » (218a 8) plus que la ligne ne peut être composée de points. D'une manière générale, des indivisibles ne peuvent pas s'ajouter les uns aux autres pour composer un tout divisible : car il leur faudrait ou bien être en contact partiel, ou bien être confondus. Ce qui rend inconcevable la juxtaposition des points dans l'espace rend tout aussi inconcevable la succession des instants dans le temps. Mais dès lors, on ne voit pas comment le présent, en tant qu'instant, peut succéder au passé qui le précède, et précéder le passé qui lui succède.

C'est pourquoi le présent fait lui-même l'objet d'une aporie : « il n'est pas facile de voir s'il demeure toujours un et identique, ou s'il est toujours nouveau » (218a 9). Il est toujours identique en tant qu'il est toujours présent, et qu'il n'y a jamais que le présent, mais il faut aussi qu'il soit toujours différent, sans quoi rien ne succéderait à rien, et le temps, supposé réel en tant que présent, se confondrait avec l'éternité.

Ainsi le présent n'est pas du temps, et le temps n'est donc ni comme passé, ni comme présent, ni comme futur.

On pourrait dire aussi : le temps ne dure pas, et la question devient alors de savoir s'il y a quelque chose qui dure, soit quelque chose dont la durée est un attribut. Cela revient à se demander de quel sujet le temps peut être considéré comme un accident, l'être absolument parlant étant attribué au sujet lui-même, et d'une manière relative au temps.

Aristote se demande donc de quoi le temps est l'accident, ce qui permet de considérer sa physique, longtemps avant celle d'Einstein, mais exactement dans le même sens que celle-ci, comme une physique *relativiste*. [On peut en dire autant de sa théorie du lieu].

C. Le temps comme accident du mouvement

a. « *Le temps est quelque chose du mouvement (tès kinèsésôs ti)* » (219a 9).

C'est la première étape de la théorie. Elle comporte elle-même deux moments, que je présente en inversant l'ordre du texte.

D'abord on peut voir que « le temps n'est pas sans le mouvement (*aneu tès kinèsésôs*) » (219a 1), ou, plus généralement, « sans le changement (*aneu gé métabolès*) »

(218b 21). Le premier terme désigne en général chez Aristote le déplacement ou transport, changement de lieu (*kata topon*), tandis que le deuxième englobe toutes les espèces du changement, y compris la génération (changement substantiel), l'accroissement ou la diminution (changement quantitatif), et l'altération (changement qualitatif). Mais les deux termes sont aussi fréquemment utilisés l'un pour l'autre.

Ce qui importe ici, ce n'est pas la particularité de telle ou telle forme de changement, mais au contraire ce qui se vérifie en général dans toutes ses formes. Dans l'analyse qu'il en fait au livre III de la *Physique*, Aristote montre sans difficulté que tout changement s'effectue entre des termes contraires, par exemple du chaud au froid, ou du petit au grand. Or le propre des contraires est qu'ils ne peuvent coexister dans le même sujet, c'est là une conséquence du principe de contradiction : si Dieu lui prête vie, « petit poisson deviendra grand », mais il ne pourra être grand et rester petit.

C'est pourquoi le principe de contradiction dit qu'un même sujet ne peut avoir *en même temps* (*hama*) des prédicats contradictoires, c'est-à-dire exclusifs l'un de l'autre, ce qui est le cas des contraires. Il ne peut les avoir que successivement, et c'est en cela que consiste le devenir.

On peut voir alors dans la succession la manifestation empirique de l'impossibilité logique de la coexistence des contraires, et dès lors admettre que c'est l'expérience de la succession qui nous donne une conscience de la temporalité. Aristote s'en assure par un contre-exemple : « quand nous n'avons pas de changements dans notre pensée (*dianoia*) ou que les changements nous échappent, il ne nous semble pas que du temps soit passé » (218a 21). Aristote cite une légende, mais ce qu'il dit se vérifie parfaitement dans le cas d'un évanouissement ou d'une anesthésie générale. Ainsi, « de même que si le maintenant (*to nun*) n'était pas différent mais identique, il n'y aurait pas de temps, de même, si sa variation nous échappe, il ne nous semble pas y avoir eu de temps intermédiaire » (218b 27).

Ce qui donne conscience du temps, c'est donc la perception d'états successifs qui ne peuvent être perçus comme tels qu'en tant qu'ils sont différents, et toujours à certains égards opposés : ne plus être à la même place, ne plus avoir la même taille, avoir rougi ou pâli, etc.

Or l'analyse du mouvement permet de montrer quelque chose de plus, qui donne un élément de solution aux apories soulevées à propos du temps. Car le changement implique non seulement la différence et la succession, mais aussi le passage d'un état à l'autre, soit la continuité du mouvement par lequel un état advient non seulement après un autre mais à partir de lui : se déplacer, ce n'est pas seulement être ici, puis là, mais passer d'ici à là. La différence des positions ne suffit pas à faire le changement : il n'y a changement que si elles sont les attributs successifs d'un même sujet qui ne peut pas les posséder en même temps. C'est ce qui amène Aristote à dire qu'il n'y a pas de changement sans *mobile*, c'est-à-dire sans un sujet dont l'identité en tant que tel assure la continuité du passage entre les contraires : il n'y a changement que pour autant qu'un même devient autre, sans contradiction puisque le premier terme désigne le sujet et le second ses prédicats. Pas d'altération sans identité.

Par conséquent, l'être qui ne paraissait attribuable à aucune des parties du temps, c'est au sujet du mouvement qu'il faut l'attribuer. Le présent n'est rien d'autre que la présence d'un certain sujet, et c'est en ce sens qu'on peut dire que « l'instant présent comme sujet est le même » (ch.11, 219b 26) : il n'y a pas de présent en soi, il y a seulement la présence d'un sujet qui demeure le même en tant que sujet au cours de ses changements. Mais d'un autre point de vue, et donc sans contradiction, le présent de ce qui change doit être dit « autre » (20) – Aristote précise : *logôi*, entendant par là ce qu'on énonce du sujet non pas pour le désigner comme tel, mais pour le qualifier. En ce sens-là, c'est-à-dire du point de vue de « ce qu'il est (*tod'einai*) », l'instant présent peut aussi être déclaré « autre (*hétéron*) » (27).

Ainsi le temps n'a pas à être, absolument parlant : c'est le mobile qui est. Si on cherche à séparer le temps, il ne reste plus rien, mais ce n'est pas le cas si on ne

l'envisage que relativement à l'existence de l'être mobile, dont le statut ontologique consiste à ne pouvoir être à la fois tout ce qu'il peut être.

L'autre moment de la première étape consiste à montrer, complémentaiement, que « le temps n'est pas le mouvement » (219a 9), alors même qu'il en est inséparable.

Il s'agit pour Aristote d'une part de récuser une illusion commune : nous disons couramment que *le temps passe*, et cela revient à faire du temps un mouvement. D'autre part, l'argumentation vise les auteurs qui, tel Platon dans le *Timée* (37c ss), identifiaient le temps au mouvement cyclique du ciel, que Platon appelle « image mobile de l'éternité » (37d). Augustin réexpose une critique du même type au début du chapitre 23 du livre XI des *Confessions*.

Aristote recourt à deux arguments dont le premier confirme le point précédent : « le changement et le mouvement de chaque chose sont seulement dans cela même qui change, ou là où se trouve être la chose même qui se meut et change, tandis que le temps est partout et en tout également » ((Aristote, *Physique*, livre IV, ch.10, 218b 10). Nous constatons et disons que les divers mouvements se produisent *en même temps* : c'est là reconnaître que le temps est un attribut commun à ces mouvements, lesquels sont chacun inhérent à un certain mobile, et attribuable à aucun autre. Se profile ici un autre aspect de la relativité qu'Aristote reconnaît au temps : il est non seulement relatif au mouvement en tant qu'il est attribuable à chaque mouvement, mais cette attribution exprime aussi un rapport entre les mouvements.

C'est ce que confirme le deuxième argument, qui recourt au concept de vitesse, lequel signifie précisément un rapport du mouvement au temps, et par là même entre les mouvements : « tout changement est plus rapide ou plus lent, mais pas le temps ; car le lent et le rapide sont définis par le temps, rapide étant ce qui est mû beaucoup en peu de temps, et lent ce qui est peu mû en beaucoup de temps ; mais le temps n'est pas défini par le temps, ni en quantité ni en qualité » (218b 13). C'est pourquoi il n'y a aucun sens à prétendre, comme on dit, laisser du temps au temps, sauf à entendre par là qu'il faut avoir la patience d'attendre les effets d'un changement qui ne peut s'opérer que lentement. Dans le même sens, Aristote fait remarquer qu'on prête au temps une action destructrice, mais que ce n'est là qu'une manière de parler : « C'est surtout la destruction que nous avons l'habitude d'attribuer au temps. En vérité, ce n'est pas le temps qui la produit (*poïei*), mais il se trouve (*sumbainei*) que c'est dans le temps que se produit ce changement » (13, 222b 24).

En résumé, il faut distinguer le temps du mouvement, puisque la vitesse est attribuable au second, mais pas au premier.

b. Le temps comme grandeur mesurable

La vitesse est une certaine quantification du mouvement : un mouvement est plus ou moins rapide suivant qu'il s'effectue en plus ou moins de temps. La prise en considération de la vitesse permet donc de caractériser le temps comme un *nombre*, pour autant que le nombre est l'expression de la quantité : « Le temps n'est pas le mouvement, mais ce par quoi le mouvement comporte un nombre » (11, 219b 2). L'attribution de la vitesse consiste en effet à rapporter une certaine quantité de mouvement – par exemple le parcours d'une certaine distance – à une certaine quantité de temps : 100m en 9s 78 pour le sujet mobile Maurice Green.

L'établissement d'un tel nombre suppose une opération de *mesure*, et la définition d'Aristote revient attribuer au temps la réalité d'une grandeur mesurable. S. Augustin le redira : « nous le mesurons, et il est impossible de mesurer ce qui n'existe pas » (ch.21). La mesure consiste à comparer une grandeur donnée avec une unité de référence – un *étalon* –, et à compter combien de fois l'unité est contenue dans la grandeur en question. Si le compte n'est pas exact avec une unité, on prend une unité plus petite. En ce sens l'opération de mesure repose toujours sur le choix d'une unité, mais ce choix n'est pas absolument arbitraire parce qu'il est au contraire toujours relatif à ce qui est à mesurer,

non seulement d'un point de vue quantitatif – pour la plus grande exactitude possible –, mais d'abord qualitatif, car l'unité de mesure doit être homogène à ce qu'elle sert à mesurer : on ne mesure pas des distances avec des poids.

Or dans le cas du temps, la comparaison de l'unité à la grandeur à mesurer pose un problème qui ne se rencontre pas dans les autres mesures. Quand on pesait sur une balance de Roberval, la chose à peser et les poids pouvaient être mis en rapport, à l'aide des deux plateaux, parce qu'ils existaient séparément. De même, quant on mesure une longueur avec une règle graduée, on peut reporter celle-ci le long de l'objet à mesurer : c'est la même règle qui se trouve comparée successivement à toutes les parties de l'objet.

Le mesure du temps semble d'une tout autre nature, parce qu'il est exclu qu'on puisse prendre séparément un laps de temps pour le comparer à d'autres : les parties du temps ne subsistent pas ensemble, et une unité de temps n'est ni isolable ni transférable parce qu'elle n'est pas subsistante. On ne peut pas se saisir d'un bout de temps comme d'une règle pour le comparer au moment qui passe ou qui va passer. On ne peut pas appliquer un temps au temps de l'extérieur, comme cela est possible pour la mesure de l'espace ou toute mesure qui s'effectue dans l'espace.

Cela ne signifie pourtant pas que seul l'espace soit mesurable, comme le soutient Bergson. Il en va en fait de l'espace comme du temps. Car il est évident qu'on ne prend pas une partie de l'espace pour la comparer aux autres : l'espace est ce dans quoi un transfert est possible, mais les parties de l'espace ne sont pas plus isolables ni transférables que les parties du temps – car il serait absurde que telle partie de l'espace puisse être ici et tout aussi bien ailleurs. Donc la mesure spatiale ne consiste jamais à mesurer l'espace avec une unité d'espace, mais seulement l'espace occupé par une chose en la comparant avec une autre chose spatiale, un corps avec un autre corps.

On en conclura que toute mesure est en fait indirecte, même celle de la taille d'un corps ou d'une distance parcourue. Par exemple, ce qui permet de mesurer une température, ce n'est pas la comparaison de la température d'un corps et d'une température étalon, c'est la dilatation d'un liquide dans un tube gradué : le thermomètre, moyennant les propriétés physiques de l'énergie calorifique, permet d'amener deux corps à la même température, et la mesure est rendue possible par la correspondance régulière entre la température et le volume du corps de référence.

On peut appliquer cette notion de mesure indirecte au temps. C'est ce que fait Aristote quand il dit : « Nous mesurons non seulement le mouvement par le temps, mais aussi le temps par le mouvement, parce qu'ils se déterminent (*horizésthai*) mutuellement » (12, 220b 15). C'est logique si le temps est une *propriété* du mouvement, soit un accident qui est impliqué dans l'essence du mouvement : la comparaison mutuelle des mouvements assure l'homogénéité entre la mesure et le mesuré.

Reste à choisir un mouvement de référence. Pour qu'il permette un décompte, il faut qu'il soit à la fois régulier et répétitif. D'où le recours, depuis longtemps, aux cycles naturels, et spécialement à la rotation apparente du ciel – « le transport circulaire uniforme est la mesure par excellence, car son nombre est le plus connu » (14, 223b 19) –, ou la recherche progressive d'artifices destinés à pallier l'irrégularité partielle du cycle cosmique : la clepsydre, le sablier (cf. *Astérix chez les Helvètes*), ou l'horloge, fondée sur la remarquable périodicité du mouvement pendulaire. Il faut d'ailleurs remarquer que l'*isochronisme* des périodes successives du mouvement de référence ne peut être qu'un postulat, car il est à tout jamais impossible de vérifier si une seconde a eu la même durée que la précédente : comme dit s. Augustin, on mesure le temps pendant qu'il passe, et non pas quand il est passé (ch.21).

Il apparaît du même coup que, comme suggère s. Augustin au ch.23, n'importe quel mouvement peut servir de référence, parce que le temps est une *dimension commune* de tous les mouvements, soit un aspect selon lequel les mouvements sont comparables quantitativement, en tant que grandeurs continues. Aristote précise même que cette dimension est commune au mouvement et à son contraire, le *repos*, c'est-à-dire la cessation momentanée d'un certain mouvement dans un sujet susceptible d'être mû : « Puisque le temps est mesure du mouvement, il sera aussi par accident mesure du repos :

car tout repos est dans le temps. Si en effet ce qui est en mouvement doit nécessairement être mû, il n'en va pas de même de ce qui est dans le temps : car le temps n'est pas mouvement, mais nombre du mouvement » (12, 221b 7). Aristote dit « par accident », parce que l'immobilité, comme la perte de conscience, ne permettrait pas de mesurer le temps. Mais la durée d'un repos est mesurable par sa comparaison avec un mouvement concomitant.

En tant que dimension commune aux mouvements et aux repos, le temps est unique : « Le temps est le même, puisqu'il y a un nombre égal à la fois de l'altération et du transport ; c'est pourquoi, si les mouvements sont autres et distincts (*chôris*), le temps, lui, est partout le même » (14, 233b 8). Si l'on parle, comme on le fait aujourd'hui, de la coexistence de plusieurs temporalités, c'est que n'importe quel mouvement ne peut pas servir d'unité pertinente de mesure pour n'importe quel autre : l'âge de l'univers se compte en milliards d'années, les ères géologiques en millions d'années, et ces unités sont inapplicables à ce mouvement qu'est la croissance d'un être vivant, lequel a ses propres cycles. On distinguera donc un temps cosmique, un temps géologique et un temps biologique, qui ont chacun son propre rythme.

Aristote donne sur ce point une précision importante : « Le temps est une sorte de nombre. Mais le nombre s'entend de deux façons – car nous appelons nombre ce qui est nombré et nombrable, ou ce par quoi nous nombrons –, mais le temps est ce qui est nombré, et non pas ce par quoi nous nombrons » (11, 219b 5). Il ne faut pas confondre le temps et l'expression numérique de cette grandeur, la réalité et le signe artificiel qui sert à la représenter : un même temps peut être exprimé au moyen d'unités diverses. Le « nombre nombré » d'Aristote est ce que nous appelons une *dimension*.

c. L'avant et l'après

La définition du temps est encore incomplète, parce qu'il faut spécifier le type de mesure qu'il constitue.

D'un mouvement quelconque, on peut en effet mesurer autre chose que sa durée : par exemple une distance parcourue, un accroissement de volume, la courbure d'une trajectoire.

S'il s'agit de mesurer une distance, peu importe que je parte d'une extrémité ou de l'autre : la longueur d'un parcours peut donc être mesurée aussi bien de son point de départ à son point d'arrivée qu'en sens inverse. L'ordre ici importe peu, alors qu'il est nécessaire s'il s'agit de mesurer sa durée ou sa vitesse.

Ce qui spécifie la mesure du temps, c'est donc l'irréversibilité de l'ordre de succession de l'avant et de l'après, soit de ce qui est antérieur et postérieur selon le temps. La définition complète du temps sera donc : « nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur (*to protéron kai hustéron*) » (219b 2).

Cette définition fait l'objet d'une justification argumentée, d'allure déductive, mais qui, paradoxalement, pourrait donner à penser que la précédente définition ne convient pas au seul temps : « L'antérieur et le postérieur sont d'abord dans le lieu (*én topôï*). Et assurément ils y sont selon la position ; mais puisque l'antérieur et le postérieur sont dans la grandeur, ils sont nécessairement aussi dans le mouvement, en correspondance avec ceux-là (*analogon toïis ékeî*). Et en outre l'antérieur et le postérieur sont aussi dans le temps puisque temps et mouvement vont toujours de pair » (11, 219a 14).

C'est manifestement le mouvement local qui est pris ici comme paradigme du changement en général. Du point de vue de la « position », c'est-à-dire de la situation dans l'espace, l'antérieur et le postérieur désignent ce qui est devant et ce qui est derrière, termes qui ne peuvent s'entendre que relativement à une autre position, par exemple celle d'un observateur. L'espace est bien à ce titre un *ordre* – « l'ordre des coexistants » dira Leibniz – parce que les positions dans l'espace ne sont pas indifférentes et impliquent des conséquences nécessaires : lorsqu'un point est entre deux autres points, il est nécessairement plus près de chacun d'eux qu'ils ne le sont l'un de l'autre. Cette condition

topologique s'applique par suite au mouvement : on ne peut pas aller d'une extrémité à l'autre sans passer d'abord par le point intermédiaire. Et l'implication du mouvement au temps est immédiate : ce qui est spatialement en avant, ou devant, c'est ce qu'on atteindra en premier si l'on veut passer derrière, étant entendu qu'on ne saurait occuper à la fois les deux positions distinctes. L'antérieur et le postérieur dans le temps – l'avant et l'après – sont donc bien l'analogie de l'antérieur et du postérieur dans l'espace, dès lors qu'on n'envisage plus l'espace d'une manière statique, mais qu'on l'envisage en fonction du mouvement qui s'y accomplit : l'espace n'implique pas de lui-même le temps, mais la séparation spatiale – la distance, ou l'*extériorité* – implique que le mouvement, pour autant qu'il a lieu dans l'espace, ne puisse s'effectuer que dans le temps.

Cette apparence de déductivité ne peut pas toutefois dissimuler la circularité, tout à la fois, de la définition du temps et de sa déduction.

On peut en effet se demander si la déduction ne présuppose pas ce qu'elle prétend déduire, et si la forme temporelle de l'antérieur/postérieur n'est pas en fait présupposée à la détermination de sa forme spatiale. Car ce qui est *devant* spatialement, c'est ce qu'on aura atteint avant de passer derrière : au théâtre, si je suis dans la salle, c'est l'avant-scène qui est devant par rapport au fond de scène, mais si je suis dans la coulisse derrière le fond, c'est l'inverse. C'est que *devant* et *derrière* n'indiquent pas de pures positions, mais des positions relatives à un mouvement possible: l'une ne peut être dite antérieure et l'autre postérieure que s'il me faut atteindre la première avant d'atteindre l'autre. C'est donc bien l'avant/après temporel qui confère à l'espace un ordre autre que celui de la simple juxtaposition.

Dès lors, la définition du temps à partir de l'antérieur/postérieur qui est « d'abord dans le lieu » est en fait une définition du temps à partir de lui-même, puisque l'avant et l'après temporel sont présupposés à la détermination de l'antérieur/postérieur local. Et si l'on prétend spécifier la forme temporelle de l'antérieur/postérieur en substituant l'avant/après au devant/derrière, il est clair que cela revient à définir le temps en référence à lui-même, c'est-à-dire en fait à ne pas le définir du tout, et si l'on ne peut faire autrement, il faut alors admettre que le temps est à certains égards indéfinissable.

C'est très exactement ce que fait Aristote quand il met le temps au nombre des catégories, puisqu'il faut entendre par là des concepts qui ne se laissent pas ramener à des concepts logiquement antérieurs, ou des genres premiers qui ne se laissent pas spécifier dans des genres plus larges. On peut par exemple définir les espèces de la quantité que sont le nombre et la grandeur, la quantité discrète et la quantité continue, mais pour dire ce qu'est la quantité on pourra seulement dire que c'est le caractère par lequel une chose est susceptible d'être comptée ou mesurée, soit – tautologiquement – le caractère par lequel elle est quantifiable, en reconnaissant là un caractère d'un autre ordre que la qualité ou la relation, catégories tout aussi indéfinissables.

Pour autant, on se dira que le caractère indéfinissable d'un terme n'implique pas l'inexistence de ce qu'il représente, car s'il n'y avait pas de termes indéfinissables, la définition serait condamnée à une régression infinie et serait par conséquent impossible. Les éléments premiers de la connaissance sont nécessairement des indéfinissables. C'est pourquoi Pascal, dans son opuscule sur *L'esprit de la géométrie* cite le temps comme exemple de « mot primitif » impossible à définir, et dont la définition est inutile parce que « la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications » (§ 27). L'art de la définition suppose l'intelligence naturelle des termes premiers indéfinissables. Il faut parler ici de connaissance *immédiate*, par opposition à la médiation logique que constitue la définition, autrement dit d'une *intuition*.

En fait, il y a bien une sorte de définition du temps dans la mesure où Aristote recourt à la notion générique de nombre à partir d'une analyse discursive argumentée, mais l'élément qui sert à spécifier cette notion relève d'une intuition du temps lui-même comme « ordre des successifs » (Leibniz).

Si l'on demande de quoi relève cette intuition, la réponse est à chercher dans la notion du *sens commun*, dont Aristote fait la théorie aux 2^{ème} et 3^{ème} livre du traité *De*

l'Âme. Il ne s'agit pas ici de l'opinion commune en tant qu'elle relève du *bon sens*, dont Descartes parle au début du *Discours de la méthode*, et qui n'est rien d'autre que la raison, c'est-à-dire l'intellect. La notion aristotélicienne du sens commun est dégagée inductivement à partir de l'expérience de la sensation. « Les sensibles communs sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur ; car les sensibles de ce genre ne sont propres à aucun sens, mais sont communs à tous. C'est ainsi qu'un certain mouvement est sensible aussi bien au toucher qu'à la vue » (II, 6, 418a 16), par exemple le roulement d'une bille sur la main. Nos cinq sens nous permettent d'appréhender les différences sensibles qui nous rendent le mouvement perceptible, lequel n'est l'objet propre d'aucun sens. En tant que dimension du mouvement, le temps est donc objet du sens commun : on mesure son pouls en regardant sa montre, ou on entend que les musiciens ne suivent pas le chef...

II. La subjectivisation du temps

A. Le temps et l'âme

a. La question d'Aristote

La référence au sens commun permet de comprendre une question qu'Aristote pose et traite fugitivement dans la *Physique* : « Il y a lieu de se demander (*aporèséien an tis*) si, à supposer qu'il n'y ait pas d'âme, le temps existerait ou non » (IV, 14, 223a 21). Cette question peut être envisagée comme un problème épistémologique : si le temps n'existe pas sans l'âme, son étude doit plutôt relever de la psychologie que de la physique.

On peut d'ailleurs noter que, lorsqu'il répond à sa question dans la *Physique*, Aristote ne mentionne pas le sens commun, comme il le fait dans son traité *Sur la mémoire* (ch.1). La question est posée et traitée en référence à la notion de *nombre* : « Si ce qui nombre ne peut exister, il est impossible aussi que quelque chose soit numbré, et par suite évidemment, qu'il y ait un nombre, le nombre étant soit le numbré soit le nombrable » (223a 22). S'ajoute à cela l'idée que le nombrement est une opération qui relève de cette faculté de l'âme qu'est l'*intellect* : « Si rien d'autre que l'âme n'est naturellement apte à nombrer, et dans l'âme l'intellect (*noûs*), il ne peut pas y avoir de temps si l'âme n'existe pas » (233a 15). Aristote admet certes une restriction : « si ce n'est ce qui est le temps comme sujet, au sens où il est possible qu'il y ait du mouvement sans âme » (16). S'il faut, comme Aristote y a insisté, distinguer le temps et le mouvement, l'indépendance du second par rapport à l'âme n'implique pas celle du premier.

Cette référence à l'intellect s'explique du fait que le temps intéresse la physique en tant que grandeur mesurable. Le mouvement comporte une dimension qui est le temps, mais il ne se mesure pas lui-même et de lui-même : il est seulement objet d'une mesure possible, et il n'y a pas de sens à lui attribuer un nombre sinon en référence à une capacité de nombrer : « L'antérieur/postérieur est dans le mouvement, et, en tant que nombrable, constitue le temps » (18).

Or le texte de la *Physique* court-circuite ce qui rend possible l'opération intellectuelle de mesure et de nombrement : pour compter et mesurer, il faut la *mémoire* – par exemple se souvenir d'avoir appuyé sur le chronomètre –, sinon on ne peut rapporter l'instant final et l'instant initial au même mouvement. En tant que conservation de l'image d'un mouvement passé, la mémoire suppose ces deux facultés que sont le sens commun et l'*imagination* : celle-ci est en effet la faculté de présentifier l'absent, de rendre ou garder présent à la conscience ce qui est ailleurs ou n'est plus. Si donc

l'intellect est nécessaire au nombrement, on peut dire aussi que sans ces facultés, il n'aurait rien à nombrer.

b. La méditation augustinienne

On peut y voir l'amplification approfondie de ce qu'Aristote ne mentionne qu'incidemment.

« C'est improprement qu'on dit : il y a trois temps, le passé, le présent, le futur. Mais sans doute dirait-on correctement : il y a trois temps, le présent des choses passées, le présent des choses présentes, le présent des choses futures. Car ces trois sortes de choses sont bien dans l'âme, et je ne les vois point ailleurs : la mémoire présente des choses passées, la conscience présente des choses présentes, et l'attente présente des choses futures » (S. Augustin, *Confessions*, livre XI, ch.20).

La conscience est ici à entendre soit comme perception sensible extéroceptive (sensation), soit comme conscience de soi intéroceptive (sentiment), soit comme conscience intellectuelle. La mémoire et l'attente relèvent de l'imagination ou de l'intellect.

Il y a ici comme une solution complémentaire aux apories initiales d'Aristote. La réalité non subsistante du temps est à nouveau rattachée à une subsistance, mais il ne s'agit plus de celle du sujet mobile : il s'agit de ce qui lui fait face en tant que seule instance capable d'assurer la coexistence sans laquelle le temps ne pourrait pas être appréhendé et dénommé comme tel, soit la co-présence du passé, du présent et du futur. C'est ce qui fait dire à un souffleur d'Anouilh (ou de Pirandello, ou de Giraudoux) que « le temps, c'est tout en même temps ».

Le présent signifie ici à la fois *actualité* et *présence* : actualité tout à la fois du sujet du mouvement et de l'âme percevante, et présence du premier à la seconde, sous un mode d'être propre à celle-ci, puisque c'est elle qui fait tenir ensemble ce qui ne peut pas appartenir à la fois au sujet.

D'où la formule fameuse, mais passablement dubitative : « Le temps n'est rien d'autre qu'une distension. Mais une distension de quoi, je ne sais au juste, probablement de l'âme elle-même » (*op.cit.*, ch.26).

L'hésitation d'Augustin vient évidemment de ce que l'expression *distensio animi* signifie littéralement un improbable étirement de l'âme : il ne peut y avoir de distension sans extension, mais Augustin a reconnu comme Aristote que « le présent n'a point d'étendue » (ch.15), et cela vaut nécessairement pour le présent de l'âme autant que pour le présent en général.

Il est vrai que, psychologiquement, le présent n'est jamais vécu comme simple : il se présente à nous avec une certaine « épaisseur », en ce qu'il est plein du passé, et, comme dit Leibniz, « gros » de l'avenir. Bergson plaide en ce sens : « Notre conscience nous dit que, lorsque nous parlons de notre présent, c'est à un certain intervalle de durée que nous pensons » (*La pensée et le mouvant*, 2^e conférence sur la perception du changement, p.168). Lorsque par exemple nous écoutons un discours, la compréhension d'une phrase suppose que son début soit encore présent à notre pensée quand nous entendons sa fin, mais il est hors de question que ses parties soient toutes prononcées ensemble, car il n'y aurait alors rien d'intelligible.

Il faut donc faire la synthèse des formules augustinienne et bergsonienne, et dire que le présent de l'âme consiste en ce qu'à tout instant elle a conscience d'un certain intervalle de durée, et non pas que le présent pourrait être tout aussi bien passé et futur. C'est pourquoi on peut récuser l'interprétation de la *distensio* comme un étirement, métaphore bien trop spatiale et matérialisante. Il faut bien plutôt entendre, dans la racine nominale du terme, l'acte de *tendre vers*, et dans son préfixe la multiplicité des directions de cette tension, ou, comme dit la phénoménologie husserlienne après la scolastique, de cette *intention*. La mémoire, la conscience et l'attente sont trois modes de l'intentionnalité

de l'âme, c'est-à-dire de la manière dont elle vise ses objets, en elle-même : *réretention*, *attention*, *protension* sont trois modes de présence, dont la co-présence, à tout instant, en l'âme, lui donne conscience de sa temporalité en même temps que de la temporalité de ce qu'elle connaît. Le présent n'a pas besoin d'avoir d'étendue pour que, dans son instantanéité, ces trois intentions coexistent, sans que l'âme confonde ce à quoi elles se réfèrent.

L'âme prend conscience du même coup qu'elle ne peut avoir conscience du temps que dans la mesure où elle est elle-même, sinon intemporelle, du moins *trans-temporelle* : c'est seulement par rapport à sa propre identité et à sa propre permanence que l'âme peut ordonner les phases du devenir qui lui donnent conscience de la temporalité des choses aussi bien que de la sienne.

c. L'interprétation de Thomas d'Aquin.

« Le temps, pas plus que le mouvement, n'a en-dehors de l'âme une existence parfaite » (*Commentaire à la Physique*, n° 629).

Cette proposition est à comprendre en fonction de la théorie aristotélicienne du mouvement. Le sujet du mouvement, le *mobile*, a une existence parfaite en ce sens qu'il subsiste, demeure le sujet qu'il est : ce sujet est une totalité durable. Le mouvement au contraire ne subsiste pas en tant que tel, puisque ses phases ne peuvent pas coexister. Il n'y a pas d'être total du mouvement comme il y en a un de son sujet : « le mouvement n'a pas d'existence fixe dans les choses, et on ne trouve rien en elles, quant à leur mouvement, qui soit en acte, si ce n'est un indivisible de mouvement, qui divise le mouvement » à savoir la présence du sujet mobile dans l'instant présent. Il en résulte que la totalité du mouvement n'existe pas comme telle en dehors de l'âme :

« Si le mouvement avait une existence (*esse*) fixe dans les choses, comme une pierre ou un cheval, on pourrait dire absolument que, tout comme il y a un nombre de pierres même s'il n'existe pas d'âme, pareillement, même dans ce cas, il y a un nombre du mouvement, qui est le temps. (...) Mais le mouvement est pris en totalité par une considération de l'âme, quand elle compare la disposition antérieure du mobile à sa disposition ultérieure. Ainsi donc, le temps n'a pas non plus d'être en-dehors de l'âme, si ce n'est selon son indivisible [= l'instant] ; mais le temps est pris en totalité par l'ordination de l'âme qui nombre l'antérieur et le postérieur dans le mouvement ».

La thèse de saint Thomas revient donc à dire que c'est l'âme qui confère au mouvement l'existence parfaite qu'il n'a pas et ne peut pas avoir dans la réalité, parce que être en mouvement, c'est être en état d'imperfection, d'inachèvement : seule une considération de l'âme permet d'envisager le mouvement comme s'il était une totalité achevée, et c'est cette considération qui selon saint Thomas donne conscience de la temporalité.

« C'est pourquoi le Philosophe dit de manière significative que le temps, en l'absence de l'âme, est *en quelque manière* un étant (*utcumque ens*), soit qu'il l'est imparfaitement, tout comme si l'on disait que, sans l'âme, il se trouve que le mouvement existe imparfaitement. On résout ainsi les raisons destinées à montrer que le temps n'est pas, parce qu'il est composé de parties inexistantes ».

Ce qui existe pour de bon, ce n'est ni le temps ni le mouvement, mais d'une part un sujet qui dure en changeant, et d'autre part une âme qui a conscience de sa propre durée : c'est la mise en présence de ces deux présents qui produit le temps comme manifestation à la conscience de la mobilité des choses.

Cette opération peut être comprise à partir des notions aristotélicienne de puissance et d'acte, soit de *potentialité* et d'*actualisation*. Lorsqu'Aristote définit le temps comme « nombre nombré ou nombrable », il le pense comme une potentialité inhérente au mouvement, une dimension selon laquelle le mouvement est mesurable, c'est-à-dire

potentiellement mesuré. Si saint Thomas peut parler à ce sujet d'existence imparfaite, c'est que le mouvement n'accomplit pas par lui-même cette potentialité qu'il renferme : c'est l'âme qui l'accomplit, et, en ce sens, elle *actualise* le temps, alors même qu'elle ne cause pas l'existence actuelle du mobile.

Parler d'actualisation, c'est reconnaître à l'instance qui actualise une capacité active. C'est une telle capacité qu'Aristote reconnaît à l'intellect au livre III du traité *De l'Âme*, et c'est à elle que renvoie *Physique* IV 14. Aristote fait dépendre le temps de l'âme intellectuelle parce que le nombre est une représentation d'ordre intelligible et non pas sensible, c'est-à-dire une représentation que l'intellect ne reçoit pas de la sensation, mais qu'il produit pour traduire en termes intelligibles le phénomène sensible du mouvement : il faut l'intellect pour produire le temps en tant que nombre, parce que le sujet mobile lui donne de quoi nombrer, mais ne se nombre pas lui-même.

Si en outre on tient compte du rôle de la mémoire et de l'imagination, sans lesquelles l'intellect n'aurait rien à nombrer, on peut dire que l'opération d'actualisation du temps commence avant l'intervention de l'intellect.

L'interprétation de saint Thomas reste dans le cadre du *réalisme* noétique d'Aristote : l'actualisation de la temporalité est présentée comme le moyen pour l'âme de connaître le mouvement en tant que réalité indépendante d'elle. Mais dans la mesure où cette actualisation consiste en ce que l'âme donne en elle-même au mouvement une forme, une manière d'être, qu'il n'a pas en dehors d'elle, on peut se demander si la conception de saint Thomas et, en amont, celle d'Aristote, ne prêtent pas à une interprétation *idéaliste* de la temporalité, telle qu'on la trouve chez Kant, dans l'*Esthétique transcendantale* de la *Critique de la Raison pure*.

B. Le temps comme structure *a priori* de la conscience

a. Cadre général de l'interprétation kantienne

Kant qualifie son idéalisme de *transcendantal*, pour le distinguer d'autres formes de l'idéalisme philosophique.

Il n'entend pas professer comme le platonisme que les idées subsisteraient indépendamment tout à la fois des réalités sensibles et des âmes qui les connaissent.

Il n'entend pas professer non plus, comme Descartes, que nous ne pouvons connaître la vérité que par une déduction logique à partir d'idées qui sont innées à nos âmes.

Il professe encore moins, comme Berkeley, que le réel se réduit à la représentation que nous en avons, soit que *esse est percipi*.

Il professe au contraire que la connaissance consiste d'abord pour nous à être en rapport à une réalité qui existe indépendamment de nous : réduire la réalité à nos représentations, ce serait en fait nier l'acte même de connaissance dans ce qui le distingue de la fiction imaginaire, et s'il nous suffisait de nous représenter quelque chose pour par là même connaître, nous ne pourrions jamais nous tromper, puisque nous produirions nous-mêmes nos objets. La connaissance suppose au contraire que la réalité existante nous procure des objets de connaissance en affectant notre conscience de l'extérieur, par le moyen de nos sensations. C'est donc de l'expérience sensible et d'elle seule que notre connaissance reçoit ses objets, et la connaissance suppose avant tout chez nous une *réceptivité* à leur égard, que Kant identifie à notre *sensibilité*, au § 1 de l'*Esthétique transcendantale*.

Sous cet aspect, il y a une parenté évidente entre l'idéalisme kantien et ces deux formes de réalisme que sont l'empirisme et l'aristotélisme. Il y a notamment une réhabilitation du rôle de l'expérience dans la connaissance, à l'encontre des positions platoniciennes et cartésiennes à son sujet. Il y a dans l'idéalisme transcendantal une base réaliste qui consiste à professer que les objets de notre connaissance ne viennent pas seulement de nous, ou que les *phénomènes* – c'est-à-dire ce que nous connaissons pour

autant que cela nous apparaît – ont une cause hors de nous. C'est ce qui fait dire à Kant que son idéalisme transcendantal est aussi un *réalisme empirique*.

Mais Kant s'oppose aussi aux formes antérieures du réalisme philosophique parce qu'il a jugé nécessaire d'opérer un changement de perspective dans la définition de la connaissance, changement qu'il dénomme *révolution copernicienne*.

Celle-ci se présente comme une solution aux interminables conflits entre les doctrines précritiques en philosophie : elles n'ont pas réussi, selon Kant, à en sortir parce qu'elles ont cru que la connaissance, ou la vérité, consistait en ce que la conscience connaissante se règle sur la chose connue de manière à se conformer à elle. Elle n'ont pas envisagé ni compris que la connaissance pourrait au contraire consister en ce que les objets de la connaissance se règlent sur notre pouvoir de connaître, c'est-à-dire sur les conditions que celui-ci impose à l'appréhension de ses propres objets.

« Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets ; mais, dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur eux quelque jugement *a priori* par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance » (*Critique de la Raison pure, Préface de la 2^{de} édition*).

Le problème de Kant est en fait de savoir comment nous pouvons posséder une vérité certaine sur nos objets de connaissance, soit une science de ces objets qui aille au-delà de la simple constatation empirique de leur présence.

La première position évoquée correspond en fait à l'ancien réalisme, précritique, tel que Kant le comprend, soit l'idée que la connaissance consiste dans une information de la conscience du sujet par les choses, information d'où résulte la conformité de la pensée aux choses qui définit la vérité. Cela suppose que les choses suffiraient à informer la conscience, et c'est ce que conteste l'ancien idéalisme qui affirme que c'est l'idée plutôt que la chose qui est la source de la connaissance. D'où le conflit entre ces deux types de doctrine. L'ambition philosophique de Kant a été de faire tenir ensemble les principes de l'un et de l'autre.

Son problème, qui était celui de la métaphysique avant lui, est de savoir comment on peut établir des vérités nécessaires sur les objets qui s'offrent à notre connaissance : c'est cela qui donne la science des objets, que la seule expérience ne suffit pas à donner. Énoncer une vérité nécessaire, c'est énoncer autre chose qu'un simple fait constatable, car ce que l'on constate, ça n'est jamais que des faits, et non pas des nécessités intelligibles. En ce sens les faits ne parlent pas d'eux-mêmes, mais il faut les faire parler, comme un juge fait parler des témoins ou des suspects.

Pour cela il faut appliquer aux faits des concepts, et, par leur moyen, déduire des conclusions nécessaires : c'est ce que fait la science. Or les concepts, et les connaissances qu'on en tire, doivent être dits *a priori*, parce que ce sont des représentations universelles, alors que les faits d'expérience sont toujours singuliers. Les concepts ne peuvent donc selon Kant provenir de l'expérience, être tirés d'elle, mais il faut que l'entendement les tire de lui-même et les applique aux données empiriques.

C'est pourquoi Kant réinterprète comme une *spontanéité* de l'entendement la capacité active qu'Aristote attribuait à l'intellect dans la production des concepts intelligibles :

« Si nous appelons *sensibilité* la *réceptivité* de notre esprit, le pouvoir qu'il a de recevoir des représentations en tant qu'il est affecté d'une manière quelconque, nous devons en revanche nommer *entendement* le pouvoir de produire nous-mêmes des représentations ou la *spontanéité* de la connaissance » (*op.cit., Logique transcendantale, Introduction, I*).

L'entendement est spontané en tant qu'il tire de lui-même les concepts qui sont les éléments d'universalité nécessaires à la connaissance scientifique :

« C'est au moyen de la sensibilité que des objets nous sont *donnés*, seule elle nous fournit des *intuitions* ; mais c'est l'entendement qui *pense* ces objets et c'est de lui que naissent les *concepts* » (*Esthétique transcendantale*, § 1).

La connaissance est alors pensée comme un travail de synthèse qui consiste à ramener la diversité des données empirique toujours particulières à l'universalité des concepts qui permettent d'y introduire un ordre intelligible et de les expliquer : l'acte de connaissance est la synthèse d'un donné intuitif et de la condition subjective de son appréhension. Il ne s'agit donc plus d'une information de la conscience par la chose : c'est au contraire la conscience qui informe l'objet qu'elle connaît, au sens où elle confère une forme qui lui appartient en propre et, par suite, à son objet.

Dans l'*Esthétique transcendantale*, cette synthèse est pensée d'abord à partir de la dualité des facultés sensible et intellectuelle, mais elle prend aussitôt une signification plus générale :

« J'appelle *matière*, dans le phénomène, ce qui correspond à la sensation ; mais ce qui fait que le divers (*Mannigfaltige*) du phénomène est coordonné dans l'intuition selon certains rapports, je l'appelle la *forme* du phénomène. Et comme ce en quoi les sensations peuvent seulement se coordonner et être ramenées à une certaine forme ne peut pas être encore sensation, il s'ensuit que, si la matière de tout phénomène ne nous est donnée, il est vrai, qu'*a posteriori*, il faut que sa forme se trouve *a priori* dans l'esprit toute prête à s'appliquer à tous » (§ 1).

Cette distinction entre forme et matière peut s'appliquer au rapport de l'entendement à la sensibilité. Mais Kant entreprend de montrer qu'elle s'applique aussi à l'intérieur de la sensibilité elle-même, autrement dit que l'intuition sensible comporte des éléments formels qui doivent en tant que tels être rapportés à la conscience du sujet et non pas aux choses qui l'affectent. Ces éléments formels de l'intuition, Kant les dénomme *intuition pure*, pour les distinguer des données sensibles singulières et diverses, qu'il dénomme *intuitions empiriques* :

« J'appelle *pures* (au sens transcendantal) toutes les représentations dans lesquelles ne se rencontre rien de ce qui appartient à la sensation. Par suite, la forme pure des intuition sensibles en général se trouvera *a priori* dans l'esprit dans lequel tout le divers des phénomènes est intuitionné sous certains rapports. Cette forme pure de la sensibilité peut encore s'appeler *intuition pure* » (*ibid.*).

La notion de « coordination selon certains rapports » renvoie évidemment à celle des deux *ordres* dont parlait Leibniz : celui des coexistants et celui des successifs – l'*espace* et le *temps*.

Il s'agit donc pour Kant de considérer le temps en lui-même, en faisant abstraction de tout phénomène particulier, et de montrer par là même qu'il est une forme *a priori* : car dans la mesure où la « forme » de l'intuition sensible « se trouve *a priori* dans l'esprit (...), il faut en conséquence qu'elle puisse être considérée indépendamment de toute sensation » (*ibid.*).

Mais il s'agit aussi de montrer que le temps est une forme de l'intuition, c'est-à-dire qu'il appartient à la sensibilité et non pas à l'entendement. Si l'on repense à l'analyse aristotélicienne, on peut dire que Kant n'envisage pas le temps sous son aspect conceptuel de nombre mesurant le mouvement, mais bien plutôt l'élément intuitif auquel reconduisait Aristote en spécifiant ce nombre par la référence à l'*avant/après*.

D'où le programme de l'*Esthétique* :

« J'appelle *Esthétique transcendantale* la science de tous les principes de la sensibilité *a priori*. (...) Dans l'*Esthétique transcendantale*, par conséquent, nous *isolerons* tout d'abord la sensibilité, en faisant abstraction de tout ce que l'entendement y pense par ses concepts, pour qu'il ne reste rien que l'intuition empirique. En second lieu, nous

écarterons encore de cette intuition tout ce qui appartient à la sensation, pour qu'il ne reste rien que l'intuition pure et la simple forme des phénomènes, seule chose que puisse fournir *a priori* la sensibilité » (*ibid.*).

b. Les arguments de l'Esthétique

En ce qui concerne le temps, il s'agit de montrer d'une part qu'il n'est pas un concept intellectuel (arguments 4 et 5 du § 4), et d'autre part qu'il est une représentation pure *a priori* (arguments 1 et 2 du § 4) et même un « transcendantal » (argument 3 du § 4 et § 5).

1/ Le temps n'est pas un concept de l'entendement (§ 4, 4-5).

Le premier argument tend à montrer que le temps n'est pas « un concept discursif ou, comme on dit, universel (*allgemeiner*) ».

La preuve invoque tout d'abord l'unicité du temps : « des temps distincts » (l'avant, l'après) sont seulement « des parties du même temps ». Donc la représentation du temps n'a pas le même rapport à ses parties qu'un concept aux individus multiples qu'il représente : des hommes distincts ne sont pas des parties du concept d'homme. Le temps comme unité de tous les temps est potentiellement divisé en lui-même par les temps multiples qu'on y distingue, ce qui n'est pas le cas de l'unité du concept. Donc le temps n'est pas un universel, tout en étant l'unité d'une multiplicité et la condition formelle d'une distinction.

Le deuxième élément de la preuve consiste à déduire de l'unicité du temps son caractère intuitif. Kant invoque pour cela une proposition dont la justification reste implicite : « la représentation qui ne peut être donnée que par un objet unique est une intuition ». Cette proposition se comprend à partir de l'identification de l'intuition à la sensation. Par exemple, le concept d'homme n'est pas la représentation d'un objet unique ; il me représente une multitude d'objets – les humains – sans me représenter ce que chacun a d'unique, et cette unicité de chacun est l'objet de mon intuition sensible.

[On pourrait discuter ce point car on ne peut pas passer logiquement de la proposition : *toute intuition est une représentation qui ne peut être donnée que par un objet unique* à sa réciproque, telle que Kant l'énonce : *toute représentation qui ne peut être donnée que par un objet unique est une intuition*, et relève donc de la sensibilité. Le concept de *la troisième planète du système solaire* est la représentation d'un objet unique].

Le caractère intuitif du temps permet de comprendre qu'il donne lieu à certaines évidences, qui autrement ne s'imposeraient pas à notre esprit, par exemple : « des temps distincts ne peuvent être simultanés ». Cette proposition est « synthétique » parce qu'il est impossible de déduire analytiquement l'idée de non-simultanéité de celle de distinction : leur identité ne peut être ici posée comme une évidence qu'en référence à ce qui, n'étant pas un concept, ne peut être qu'une intuition.

L'argument 5, qui conclut à « l'infinité (*Unendlichkeit*) » du temps est le prolongement immédiat du précédent. Puisqu'un temps particulier ne peut être représenté que par une délimitation (idéale) à l'intérieur du temps unique, il en résulte que la forme *a priori* de l'intuition sensible (« la représentation originaire de temps ») est la représentation d'un temps « illimité (*uneingeschränkt*) ». Supposer le temps fini comporterait la contradiction d'une limitation du temps à l'intérieur du temps. Une telle délimitation peut être opérée dans le temps « par des concepts » (par exemple la notion complexe : période d'un pendule). Il faut même dire que les concepts, en tant que représentations déterminées, définies, ne peuvent opérer autre chose que cette délimitation. C'est ce qu'indique la correction apportée par Kant dans la 2^{ème} édition pour rendre plus claire la fin de l'argument : « ceux-ci [les concepts] ne contiennent que des représentations partielles ». C'est pourquoi ce en quoi la délimitation s'opère ne peut être lui-même conceptuellement déterminé et « il doit y avoir à son fondement une intuition

immédiate ». Il n'y a ainsi *a priori* aucune limite à la capacité humaine de se représenter dans le temps un objet quelconque de l'intuition, et cette absence de limites est elle-même connue intuitivement – puisqu'elle ne relève pas d'une connaissance intellectuelle –, bien qu'elle ne soit pas l'intuition d'un objet sensible déterminé, mais seulement la forme d'une telle intuition.

2/ Le temps est une représentation pure *a priori* (§4, 1-2).

Une fois reconnu le caractère intuitif du temps, il faut démontrer son caractère *a priori*, faute de quoi il ne pourrait être considéré comme une forme.

Le premier argument porte sur l'impossibilité de considérer le temps comme « un concept empirique qui serait tiré d'une expérience quelconque ». Cette proposition signifie que la représentation du temps n'est pas une abstraction, au sens que l'aristotélisme a donné à ce terme. Il s'agit donc de montrer que le temps, tout en étant intuitif, n'est pas *dérivable* de l'intuition.

La preuve donnée est qu'il est impossible de percevoir une simultanéité ou une succession sans que la représentation du temps soit toujours déjà impliquée dans cette perception (*Wahrnehmung*) : « ce n'est que sous cette présupposition que l'on peut se représenter que certaines choses sont dans un seul et même temps (simultanément) ou dans des temps distincts (successivement) ».

L'expression *se représenter* est équivoque et pourrait entraîner un contresens. L'argument ne peut pas signifier : il faut penser le temps pour pouvoir dire qu'une chose est ou n'est pas concomitante à une autre, c'est-à-dire leur attribuer un prédicat d'ordre temporel. Car il ne s'agit pas ici de jugements, qui relèveraient de l'entendement et non pas de la sensibilité. Il ne s'agit que de perception, et le verbe *se représenter* ne peut signifier autre chose que *percevoir*.

On peut alors comprendre : pour percevoir des phénomènes comme simultanés ou successifs, il faut pouvoir déjà se représenter la différence entre simultanéité et succession ; sans cette représentation, des phénomènes (le bourgeon, la feuille) pourraient être perçus, mais pas leur rapport ordonné. Or ce rapport est aussi perçu, bien que cette perception ne soit la représentation d'aucun phénomène particulier.

Le deuxième argument du § 4 propose une vérification complémentaire, qui éclaire quelque peu le précédent : « on ne peut absolument pas supprimer le temps lui-même de la considération des phénomènes, mais en vérité on peut tout à fait abstraire (*wegnehmen*) du temps les phénomènes. Le temps est donc donné *a priori* ». Kant recourt ici à ce qu'on pourrait appeler une expérience de représentation, dont le sens paraît être : *avant, après, en même temps* signifient encore quelque chose même lorsque je fais abstraction de tout événement déterminé auquel je pourrais les appliquer, mais ne signifient rien d'autre que la possibilité même de cette application. Ainsi je peux me représenter la production d'un phénomène en général sans me représenter aucun phénomène déterminé ; mais tout phénomène, quel qu'il soit, sera quelque chose qui se produit avant, après, ou en même temps que d'autres.

3/ Le temps est un transcendantal (§ 4, 3, et §5).

L'argument n° 3 fait valoir que le temps est le sujet d'axiomes, c'est-à-dire de propositions vraies à la fois premières et nécessaires, universellement valides, par exemple : « le temps n'a qu'une dimension : des temps distincts ne sont pas simultanés mais successifs ». Le temps est envisagé ici comme ce qui permet l'énonciation de principes scientifiques, ce que confirme le § 5 en prenant l'exemple du concept, fondamental en physique, de changement. Le temps est *a priori* impliqué dans ce dernier parce que « c'est seulement dans le temps, à savoir successivement, que deux déterminations qui s'opposent contradictoirement peuvent convenir à une chose ». Kant reprend ici la définition du changement héritée de la *Physique* d'Aristote, et en conclut que la représentation du temps a la même validité *a priori* que le principe de non-contradiction. Or

« de tels principes ne peuvent être tirés de l'expérience, car celle-ci ne donnerait ni une stricte universalité, ni une connaissance apodictique. Nous ne pourrions que dire : c'est ce que nous apprend la perception commune; et non pas : il doit en être ainsi. Ces principes valent comme règles sous lesquelles des expériences en général sont possibles, et ils nous instruisent avant elles (*vor derselben*) et non pas par elles (*durch dieselbe*) ».

Ces propos de l'*Esthétique* renvoient à l'Introduction de la *Critique*, où Kant expose les raisons décisives pour lesquelles il a fondé l'idéalisme transcendantal. Celles-ci viennent tout à la fois de la leçon de l'empirisme et de son échec à fonder l'apodicticité de la science. L'argumentation de Kant se ramène à ceci : « L'expérience ne donne jamais à ses jugements une universalité vraie ou stricte, mais seulement générale et comparative (par induction) ». L'expérience effective n'étant jamais que factuelle et singulière, les similitudes habituelles qu'elle donne à constater ne permettent d'énoncer que des généralités, c'est-à-dire en fait des propositions particulières. Dès lors tout élément de vraie universalité dans la connaissance doit être considéré comme provenant *a priori* du sujet, et non pas *a posteriori* de l'objet donné. L'*Esthétique* ne fait qu'appliquer ce principe aux formes de l'intuition sensible : « Si c'était une intuition empirique, nulle proposition universellement valable, et à plus forte raison nulle proposition apodictique n'en pourrait sortir ; car l'expérience n'en saurait jamais fournir de ce genre » (§ 8, I, GF p.100).

c. Conclusions générales de l'Esthétique

Les premières concernent les formes elles-mêmes, puis Kant en dégage des thèses majeures de son idéalisme.

« Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition que nous avons de nous-mêmes et de notre état intérieur » (§ 6, B), et, par suite, il est « la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général », tandis que l'espace est la forme *a priori* des seuls « phénomènes extérieurs » (§ 6, C). Nos états intérieurs sont sans spatialité, mais les phénomènes extérieurs ne nous sont connus qu'autant qu'ils sont présents à notre conscience : la forme du temps s'étend donc à plus de phénomènes que celle d'espace, et elle englobe les phénomènes spatiaux.

« Le temps n'est pas quelque chose qui existe en soi ou qui soit inhérent aux choses comme une détermination objective, et qui, par conséquent, subsiste quand on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition » (§ 6, A). L'expression « détermination objective » est assurément ambiguë, puisque, selon l'argumentation de Kant, le temps est une détermination *a priori* des objets de la connaissance. Il faut donc comprendre que l'expression signifie ici une détermination qui existerait indépendamment des formes de la conscience.

Cette proposition s'oppose frontalement à une forme de réalisme que Kant reproche à certains « physiciens mathématiciens » (§ 7, GF p.95), à savoir Newton et ses disciples, dont la physique postulait une existence de l'espace et du temps indépendante à la fois de la conscience humaine et des phénomènes spatio-temporels particuliers, seul moyen pour Newton de faire la différence entre mouvement relatif et mouvement absolu : deux corps en mouvement pouvant être immobiles l'un par rapport à l'autre, c'est seulement par rapport à l'espace et au temps absolus qu'ils peuvent être dits en mouvement.

C'est pourquoi Kant affirme : « Nous combattons (...) toute prétention du temps à une réalité absolue » (§ 6, GF p.93). Il faut en revanche « en admettre l'idéalité transcendantale », c'est-à-dire au titre de condition subjective *a priori* de toute connaissance possible.

Cette subjectivisation n'équivaut pourtant pas à une déréalisation du temps : « Le temps est quelque chose de réel ; c'est en effet la forme réelle de l'intuition interne. Il a donc une réalité subjective (...). Le temps garde donc une réalité empirique, comme condition de toutes nos expériences » (§ 7, GF p.94). En tant que forme des phénomènes

qui sont causés dans notre conscience soit par la réalité indépendante de nous, soit par notre propre réalité, le temps fait partie de la *réalité empirique*, soit du seul réel que nous puissions appréhender comme tel.

Une conséquence de la théorie des formes *a priori* est en effet que la nature des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes nous échappe, puisque tout ce que nous en connaissons est un phénomène constitué par les formes que nous lui imposons, et que nous ne pouvons donc attribuer aux choses indépendamment des conditions de notre connaissance : la réalité empirique – le réel en tant qu'il s'impose empiriquement à nous – n'est pas quelque chose qui existe *en soi*, et il ne faut pas croire que l'en soi que suppose le phénomène subsiste tel que nous l'appréhendons.

« Ce que nous avons voulu dire, c'est donc que toute notre intuition n'est autre chose que la représentation de phénomènes ; c'est que les choses que nous percevons par l'intuition ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons, et que leur rapports ne sont pas non plus en eux-mêmes tels qu'ils nous apparaissent ; c'est que, si nous faisons abstraction de notre sujet, ou même seulement de la constitution subjective de nos sens en général, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes s'évanouissent, puisque tout cela, comme phénomène, ne peut exister en soi, mais seulement en nous. Quant à la nature des objets considérés en eux-mêmes et indépendamment de toute réceptivité de notre sensibilité, elle nous demeure entièrement inconnue. Nous ne connaissons rien de ces objets que la manière dont nous les percevons ; et cette manière, qui nous est propre, peut fort bien n'être pas nécessaire pour tous les êtres, bien qu'elle le soit pour tous les hommes » (§ 8, I, GF p.97).

Mais d'un autre côté, Kant récuse absolument l'assimilation de sa doctrine à celle de Berkeley :

« Lorsque je dis que l'intuition des choses extérieures et celle que l'esprit a de lui-même représentent, dans l'espace et dans le temps, chacune son objet, comme il affecte nos sens, c'est-à-dire comme il nous apparaît, je ne veux pas dire que ces objets soient une simple *apparence*. En effet, dans le phénomène, les objets et même les qualités que nous leur attribuons sont toujours regardés comme quelque chose de réellement donné ; seulement, comme ces qualités dépendent du mode d'intuition du sujet dans son rapport à l'objet donné, cet objet n'est pas comme *phénomène* ce qu'il est comme objet en soi. Aussi je ne dis pas que les corps *semblent* simplement exister hors de moi, ou que mon âme *semble* simplement être donnée dans la conscience que j'ai de moi-même, lorsque j'affirme que la qualité de l'espace et du temps, d'après laquelle je me les représente et où je place ainsi la condition de leur existence, ne réside que dans mon mode d'intuition et non dans ces objets en soi. Ce serait de ma faute si je ne voyais qu'une simple apparence dans ce que je devrais considérer comme un phénomène » (§ 8, III, p.103).

Il y va bien évidemment ici de la possibilité de la connaissance en tant que telle, et de la science en particulier : ni l'une ni l'autre ne seraient possibles si l'on ne pouvait distinguer une donnée phénoménale, source de vérité, d'une simple apparence subjective illusoire :

« Les prédicats du phénomène peuvent être attribués à l'objet même dans son rapport avec notre sens, par exemple la couleur rouge ou l'odeur à la rose ; mais l'apparence ne peut jamais être attribuée comme prédicat à l'objet, précisément parce qu'elle attribue à l'objet *en soi* ce qui ne lui convient que dans son rapport avec les sens ou en général avec le sujet, comme par exemple les deux anses que l'on attribuait primitivement à Saturne » (*ibid.*, note).

La visée est claire, mais l'explication n'en est pas moins embarrassée. L'exemple oppose l'illusion sur Saturne à la connaissance des anneaux que des moyens d'observation plus précis (lunette et télescope) ont permise. Mais si l'erreur consiste en ce que dit Kant, il faut en conclure que la vérité a consisté à attribuer à Saturne ce qui lui appartient réellement en soi, et non pas ce qui semblait lui appartenir du fait d'une

perception insuffisante et d'une vague analogie. Or toute la théorie kantienne du phénomène revient à dire qu'on ne saurait faire abstraction de « son rapport avec les sens ou en général avec le sujet » puisque, en tant que phénomène, il n'a pas d'existence indépendante de ce dernier, et se trouve constitué par les formes qui lui sont inhérentes. Comment dès lors ne pas appliquer au phénomène, tel que Kant le définit, ce qui lui sert à définir l'apparence pour l'opposer au phénomène ?

La question qui se pose est en fait : qu'est-ce qui permet de distinguer un phénomène d'une simple apparence dès lors que l'on admet avec Kant que le phénomène est subjectivement conditionné, et que, comme il l'écrit lui-même, les phénomènes sont « de simples représentations » (*Critique de la Raison pure*, 2^{ème} édition, § 26) ? La réponse est que ce qui distingue le phénomène (*Erscheinung*) de l'apparence (*Schein*), c'est qu'il est causé par une chose en soi qui nous affecte. Mais la question est alors : qu'est-ce qui nous prouve qu'il y a une chose en soi à la source du phénomène puisque la définition du phénomène implique que cette chose nous est inconnue ? La réponse est : ce qui nous atteste l'existence de la chose en soi, ce n'est pas que nous éprouvons une impression puisque celle-ci peut être illusoire, mais c'est la possibilité que nous avons de constituer le phénomène en appliquant nos structures *a priori* à nos impressions. Autrement dit : c'est le conditionnement subjectif du phénomène qui est censé attester son rapport à une réalité inconnue, sans lequel il n'aurait aucune valeur objective.

On est au rouet : l'idéalisme transcendantal, comme Heidegger le soulignera, est parfaitement circulaire (*De l'essence de la vérité*, § 1).

C. Discussion de l'idéalisme

a. L'empirique et l'universel

La thèse de Kant sur le temps peut se résumer ainsi : il n'y a – empiriquement – des réalités temporelles et mouvantes que pour nous, parce que notre conscience est temporalisante ; elle n'est elle-même – empiriquement – qu'un flux temporel d'états de conscience ; elle ne peut s'éprouver elle-même que sous la forme *a priori* du temps : celle-ci n'est pas, en effet, une propriété de ce qu'est en elle-même la subjectivité consciente, soit ce qu'est le sujet conscient considéré comme chose en soi, mais seulement une condition subjective de toute appréhension consciente, interne ou externe. Les arguments et les conclusions de l'*Esthétique* n'enseignent rien sur ce que sont en soi les choses existantes et l'esprit qui les appréhende. C'est en cela que consiste l'idéalisme transcendantal.

La question est de savoir si les arguments de Kant imposent de conclure à l'idéalisme, autrement dit s'ils ne pourraient pas tout aussi bien faire l'objet d'une interprétation réaliste.

Par-delà leur détail, ils visent tous, très logiquement, à faire reconnaître le caractère formel du temps, en même temps que son caractère intuitif, c'est-à-dire en fait l'universalité de la structure de représentation désignée par le mot *temps*, et l'inhérence de cette universalité à tous les objets de la perception. Sans cette universalité, qui est celle d'un rapport selon lequel tous les phénomènes sont coordonnés, le temps ne pourrait pas être considéré comme une forme, et tous les arguments reviennent donc à vérifier que le temps est toujours impliqué dans la perception de tout phénomène.

Jusque-là, on ne voit pas en quoi l'idéalisme s'impose, car le réalisme ne consiste pas moins à reconnaître le temps comme une dimension physique universelle, mais qui est une propriété des choses avant d'être une propriété de la conscience humaine, et qui n'empêche donc pas de connaître les choses telles qu'elles sont.

Toute l'argumentation de Kant se ramène donc en fait à l'affirmation que rien d'universel ne peut être connu à partir de l'expérience, soit donné par elle d'une certaine

manière, ou que l'universel ne peut pas être tiré – abstrait – de l'expérience, mais seulement projeté sur la matière amorphe des sensations.

Kant partage cette thèse avec l'empirisme de Hume, et il a inventé sa doctrine de l'*a priori* pour échapper au scepticisme que Hume en concluait assez logiquement au sujet de la possibilité d'une science des phénomènes physiques. L'empirisme humien professe qu'une telle science n'est pas possible parce que l'expérience ne procure que des connaissances factuelles, et Kant professe que la science est possible seulement parce que la conscience humaine possède des éléments de connaissance *a priori* auxquels elle ramène les faits d'expérience.

Husserl, dans sa critique de l'empirisme, a fait une remarque qui s'applique à ces deux conceptions, pour autant que les thèses de Hume sont conservées par la philosophie critique : « Il suffit de demander à l'empirisme à quelle source ses thèses générales puisent leur valeur » (*Idées directrices pour une phénoménologie*, § 20, Gallimard p.68). La seule réponse, et Kant n'en donne pas d'autre, est que la source en question est l'expérience elle-même. C'est donc l'expérience qui donne à savoir que toute expérience, et d'abord toute sensation est factuelle et singulière : *de fait*, elle nous apprend singulièrement, quand nous nous brûlons, que le feu brûle, et non pas, universellement, qu'il doit en être ainsi. Mais on ne peut dès lors affirmer sans contradiction que l'expérience ne fait rien connaître d'universel, puisque c'est l'expérience elle-même qui nous révèle que la singularité factuelle est un caractère propre de toute expérience en tant que telle.

Hume et Kant sont tombés dans cette contradiction que Husserl a décelée, sans en tenir compte jusqu'au bout puisque la phénoménologie est restée fondamentalement d'inspiration kantienne.

On devrait voir dans cette contradiction la preuve *a contrario* que l'universel est connu à partir de l'expérience, puisque l'affirmation du contraire apparaît autoréfutante. On peut même voir dans l'*Esthétique transcendantale* une vérification de ce que l'universel n'est pas d'abord d'ordre conceptuel, mais qu'il est inhérent à la perception sensible elle-même, puisque le temps – comme l'espace – est un ordre qui rend les phénomènes potentiellement intelligibles, mais qui en même temps n'est pas déductible conceptuellement, bref : un universel immanent au sensible qui s'offre à l'entendement comme une donnée à partir de laquelle il peut parvenir à une intelligence des phénomènes.

Or il résulte de là qu'il n'y a plus aucune raison de rapporter au sujet connaissant et non pas à la chose connue les éléments d'universalité qui permettent à la connaissance de dépasser la simple sensation.

Et il n'y a plus non plus de raison de juger que nous ne pouvons connaître les choses telles qu'elles sont, ou que les prédicats universels que nous trouvons à leur attribuer n'ont de signification et de valeur cognitive que par rapport à nous et non par rapport à ce qui est indépendamment de notre pensée.

Ici, c'est tout le phénoménisme de Kant qui s'écroule.

b. Matière et forme

Une autre difficulté de l'*Esthétique* est qu'elle vise à démontrer le caractère intuitif du temps et qu'elle ne peut le faire qu'au moyen du raisonnement, c'est-à-dire en fait en recourant à des concepts.

La démarche est justifiée au départ, on l'a vu, par la distinction de la matière et de la forme du phénomène, avec la conséquence, selon Kant, que la forme doit pouvoir être considérée à part, soit en faisant abstraction de tout élément empirique.

Or la contrepartie de cette distinction est que le temps, étant une forme présente en tout phénomène, ne peut faire l'objet lui-même d'aucune intuition particulière : la définition même de l'intuition pure implique qu'elle ne puisse constituer une intuition séparée des intuitions sensibles, car la forme et la matière du phénomène sont toujours données ensemble dans l'intuition. Kant le dit explicitement à propos de l'espace :

« L'espace est seulement la forme de l'intuition externe (intuition formelle) mais pas du tout un objet réel qui puisse être intuitionné extérieurement. (...) L'intuition empirique n'est donc pas composée de phénomènes et de l'espace (de la perception et de l'intuition vide). L'un n'est pas le corrélat de la synthèse de l'autre, au contraire ils sont seulement unis dans une seule et même intuition empirique, comme matière et forme de celle-ci » (Note à la preuve de l'antithèse de la 1^{ère} antinomie).

Autrement dit : il n'y a aucune vérification intuitive possible du caractère *a priori* de l'intuition pure.

Qu'en est-il alors de sa vérification logique ?

Elle consiste, on l'a vu, à faire abstraction de toute détermination empirique, soit de tout caractère des phénomènes qui ne peut être connu qu'*a posteriori*. Le temps comme forme *a priori* est donc un temps vidé de toute différence phénoménale, autrement dit un temps vide.

La question est alors : comment l'abstraction de toute différence phénoménale peut-elle laisser dans la conscience, comme le prétend le deuxième argument de l'*Esthétique*, la représentation d'une structure de successivité ?

Kant donne lui-même la réponse négative dans la preuve de l'antithèse de la 1^{ère} antinomie :

« Dans un temps vide, il ne peut y avoir le moindre commencement de quelque chose, puisqu'aucune partie d'un tel temps n'a en soi plutôt qu'une autre la moindre condition d'existence plutôt que d'inexistence ».

C'est là dire clairement que, dans un temps vide, tous les instants s'équivalent, et que la distinction de l'avant et de l'après y est donc impossible. Kant montre ailleurs que la notion même d'un intervalle de temps n'y a aucune signification, car elle ne prend sens qu'à partir des différences empiriques qui nous attestent la mobilité des choses :

« Nous tirons toujours la détermination de la longueur du temps, ou encore des époques, pour toutes les perceptions intérieures, de ce que les choses extérieures nous présentent de changeant » (*Logique transcendantale*, 2^{ème} édition, § 24).

La soi-disant intuition pure du temps comporte donc le paradoxe de n'avoir rien de temporel.

On peut donc dire, comme Kant lui-même, que le temps se présente comme une forme toujours inhérente aux phénomènes, mais il n'y a à nouveau aucune raison de la rapporter au sujet plutôt qu'aux choses, puisque, lorsqu'on le fait, on vide le temps de lui-même.

c. L'homme dans le temps

La révolution dite copernicienne de Kant est l'inverse de celle de Copernic. Celui-ci a imposé un décentrement de l'homme dans le cosmos : au lieu de rendre la vérité relative au point de vue de l'homme, il a relativisé ce point de vue par rapport au mouvement de l'ensemble des choses. La vérité sur l'homme dans le monde cessait d'être confondue avec ce qui apparaît à l'homme, et cela allait plutôt dans le sens d'un réalisme noétique. Kant au contraire a fait de la conscience humaine le centre de référence de toute vérité énonçable : celle-ci ne serait pas vraie en soi, mais seulement pour l'homme.

En ce qui concerne le temps, il faut alors dire qu'il n'y a de temps que pour l'homme : ce n'est pas l'homme qui est dans le temps, c'est le temps qui est dans l'homme. Plus exactement : l'homme n'est dans le temps que comme phénomène apparaissant à lui-même, mais pas comme sujet transcendantal dont le temps est une structure *a priori* parmi d'autres. La conséquence est que l'homme ne peut se connaître comme sujet réel dont le temps serait une propriété : « le sens interne [dont le temps est la

forme] ne nous fournit de nous-mêmes qu'une intuition conforme à la manière dont nous sommes intérieurement affectés *par nous-mêmes*, c'est-à-dire qu'en ce qui concerne l'intuition interne, nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène et non dans ce qu'il est en soi » (§ 24).

Mais puisque, de toutes façons, Kant identifie le sujet à l'homme, sa thèse implique qu'il n'y a de temps que pour autant et aussi longtemps que l'homme existe – thèse que Heidegger reprendra en l'étendant à la vérité en général (*Être et temps*, § 44, c). Ce n'est que pour l'homme que l'homme est dans le temps et que l'humanité a une histoire. Or, Kant admet lui-même que cette histoire a commencé, puisqu'il écrit des *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*. On en arrive donc au paradoxe que c'est seulement pour l'homme qu'il y a eu un temps où l'homme n'était pas, c'est-à-dire un temps dans lequel il ne pouvait pas y avoir de temps.

Il semble bien qu'il y ait sur ce point une contradiction entre les propositions :

- 1/ le temps n'est qu'une forme de la conscience humaine ;
- 2/ dans la conscience humaine, le temps est représenté *a priori* comme infini ;
- 3/ l'humanité a eu un commencement dans le temps.

Ce paradoxe devrait conduire à opérer une révolution véritablement copernicienne, qui serait un renversement de l'idéalisme critique. L'homme est peut-être le seul qui puisse savoir qu'il y a eu du temps sans l'homme. Et ce savoir ne peut certainement pas relever de la seule intuition sensible, mais seulement de l'intellect et de sa capacité à connaître au-delà de l'expérience. Et si l'homme peut savoir que le cosmos a eu une histoire qui a précédé la sienne, il faut en conclure que le temps ne saurait être simplement une structure de représentation propre à la conscience humaine.

L'idéalisme donne ainsi la preuve *a contrario* du réalisme.

III. Le temps retrouvé

A. Le temps réel selon Bergson

a. Critique de la spatialisation du temps

Bergson a cherché une voie pour sortir du débat entre réalisme et idéalisme, ou plus exactement pour sortir de l'idéalisme hérité de la philosophie critique en retrouvant un réalisme plus capable que celui d'Aristote de faire connaître la réalité du temps. Retrouver le *temps réel*, c'est avant tout échapper à une illusion à son sujet qui vient de ce que, comme Aristote, on l'envisage avant tout comme une grandeur mesurable. La conséquence immédiate de cette approche se traduit dans la représentation du temps par une ligne, c'est-à-dire par une spatialisation du temps. Kant l'explique : parce que notre « intuition intérieure » du temps « ne nous fournit aucune figure, nous cherchons à réparer ce défaut par l'analogie ; nous représentons la suite du temps par une ligne qui s'étend 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 celles du temps, avec cette seule exception que les parties de la première sont simultanées, tandis que celles du second sont toujours successives »¹. Cette présentation atteste en dépit d'elle-même l'incongruité d'une telle figuration, qui revient à prendre l'*ordre des coexistants* pour modèle adéquat de l'*ordre des successifs*. Bergson sait fort bien qu'une telle figuration est inévitable d'un point de vue pratique, lorsque, par exemple, on se sert de la rotation de deux aiguilles sur un cadran gradué pour permettre le fonctionnement d'un horaire de travail : la spatialisation du temps est le moyen nécessaire pour donner une référence

¹ Kant, *Critique de la Raison pure*, Esthétique transcendantale, § 6, B.

commune *extérieure* à toutes les consciences qui l'éprouvent chacune à sa manière. La succession des chiffres dans la lucarne lumineuse d'une horloge numérique donnerait encore plus raison à Bergson, puisqu'on y voit, dans l'espace, les secondes s'égrener les unes après les autres, donnant l'illusion que le temps serait constitué d'instant successifs que l'on pourrait compter. Cette illusion est, selon Bergson, encouragée par la modélisation scientifique des phénomènes, lorsque, en vue d'expliquer le mouvement d'un corps, on effectue des mesures : celles-ci consistent toujours à établir la correspondance entre les positions d'un mobile en différents points de son parcours, et celles du chronomètre, soit du mouvement de référence supposé uniforme, et divisible en parties égales. Or cette opération attire l'attention sur les points de repère qui permettent la mesure, et fait oublier ce qui se passe entre eux :

« On a (...) compté des simultanités, on ne s'est pas occupé du flux qui va de l'une à l'autre »².

La mesure du temps comporte ainsi un oubli primordial du temps lui-même :

« Le temps réel, envisagé comme un flux ou, en d'autres termes, comme la mobilité même de l'être, échappe (...) aux prises de la connaissance scientifique »³.

Cet oubli est inévitable précisément parce que la mesure consiste à projeter *de l'extérieur* sur la réalité mobile les repères donnés par l'instrument de mesure, opération qui par définition ne peut se faire que dans l'espace. Selon Bergson, c'est ce trait caractéristique de la mesure scientifique du temps qui a donné à Kant l'illusion que celui-ci n'était qu'une structure que la conscience devait projeter sur les choses : c'est quand le temps est confondu avec l'espace qu'il est pris pour une forme permettant la mise en ordre d'une matière en elle-même amorphe. Cette conception artificialiste de la connaissance correspond à la pratique scientifique effective, et celle-ci, pour autant qu'elle ne peut se passer de tels artifices, est condamnée à ignorer quelque chose de la réalité qu'elle présuppose, et qui la rend possible. Mais que la science soit paradoxalement condamnée à une certaine ignorance n'implique pas de soi que la réalité qu'elle ignore n'existe pas, ni qu'elle ne puisse être connue d'une autre manière : il faut même qu'elle le soit si l'on veut échapper à la contradiction de la *chose en soi* kantienne, déclarée tout à la fois inconnaissable, et pourtant connue comme cause du phénomène, et présupposition nécessaire de la science des phénomènes.

b. La continuité non spatiale de la durée

D'après Bergson, Kant a lui-même indiqué en quoi devait consister la connaissance de ce que la science ne connaît pas. Si l'on fait abstraction des artifices nécessaires à l'intelligence scientifique, cette connaissance ne peut être qu'une *intuition*, à la condition évidemment d'entendre par là autre chose que l'intuition pure kantienne, qui n'est l'intuition de rien, et qui donne forme à une intuition sensible qui, alors même qu'elle est censée nous mettre en rapport avec le réel, nous condamne en fait, selon Kant à l'ignorer. « La succession existe, j'en ai conscience, c'est un fait »⁴, et si je prends au sérieux l'irréductibilité du temps à l'espace, je me dirai aisément que le premier est précisément ce qui, dans l'intuition résiste à toute projection spatialisante. Cela suppose seulement que je pratique activement l'oubli inverse de celui de la science : que j'oublie les simultanités dont le prélèvement me permet la mesure du mouvement, pour redevenir attentif au mouvement lui-même, en tant que *passage*, ou *flux*. Telle que Bergson la conçoit, l'intuition, dont le temps est l'objet propre, n'est rien d'autre qu'une *sympathie*

² Bergson, *L'évolution créatrice*, IV, p.364.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p.366.

avec la fluence des choses. On peut bien parler d'intuition, car il s'agit d'une appréhension non médiatisée, en ce sens qu'elle est dégagée des médiations imposées par les habitudes pragmatiques, ou les méthodes d'explication scientifique. Et, pour autant, cette immédiateté n'est pas à entendre en un sens chronologique, car l'intuition ne peut être que le fruit d'un *travail*. Celui-ci vise, comme dans la recherche proustienne, à « ressaisir », au-delà des apparences qui nous rendent les choses utilisables, ce que la vie quotidienne nous fait oublier, à savoir l'unité interne de ce que nous ne cessons de fragmenter. Ce « temps retrouvé » est ce que Bergson appelle *durée*, en précisant que « la *durée réelle* est ce que l'on a toujours appelé le *temps*, mais le temps perçu comme indivisible »⁵. Ce dernier terme pourrait paraître inconvenant, parce qu'il semble impliquer l'impossibilité de distinguer des parties du temps, autrement dit annuler une fois de plus la successivité sans laquelle il n'y aurait pas d'intuition de la durée. Bergson y recourt pour donner à comprendre que c'est la spatialisation du temps qui donne l'illusion de sa divisibilité. On pourrait certes lui objecter que ce que l'intuition permet de retrouver, c'est la continuité du temps, et que l'espace est lui aussi un continu pour autant que, comme on le sait depuis Pythagore, il est infiniment divisible. Mais il s'agit précisément pour Bergson de faire apparaître que le temps est continu d'une autre manière que l'espace. Car la définition de la continuité comme divisibilité potentiellement infinie s'applique sans peine à la spatialité, qui est une existence *partes extra partes* : l'extériorité mutuelle des parties de l'espace est effective, et toute réalité spatiale se prête à une division effective. Or c'est bien celle-ci qui apparaît impossible avec le temps, car on ne saurait *espacer* réellement ses parties. On comprend dès lors que Bergson n'hésite pas à appliquer au temps le prédicat traditionnel de l'instant : le temps n'est que comme présent, mais l'instant présent n'est pas une ponctualité isolable. Ce que l'intuition de la durée doit faire retrouver, c'est que le présent n'est que comme *passage*, et non pas comme cet « arrêt virtuel »⁶ que postule la mesure scientifique. Or il n'y aurait encore là qu'une abstraction intellectuelle assez vide, si l'intuition ne consistait pas, comme dans la recherche proustienne, à saisir vitalement que ce présent est non seulement la conscience d'« un certain intervalle de durée »⁷, mais qu'il est indétachable d'un passé encore présent, éventuellement aussi ancien que la saveur d'une petite madeleine goûtée dans l'enfance.

c. Le temps comme invention

La désatialisation du temps permet à Bergson de dégager une autre caractéristique de la durée. Il dispose en effet d'une forme de spatialisation à la fois plus concrète et plus moderne que la traditionnelle figuration géométrique du temps comme une ligne : « la bande du cinématographe »⁸. Celle-ci illustre au mieux son propos parce qu'elle présente juxtaposés dans l'espace des *instantanés* dont le défilement rapide, au-delà du seuil de discrimination oculaire, donnera en image l'illusion d'un mouvement continu. Sur le film, la fin de l'histoire est présente en même temps que le début, ce qui n'est pas le cas dans l'image projetée, et le serait encore moins si au lieu d'une image il s'agissait d'un mouvement réel. Contrairement au résultat spatialisé de la prise de vues sur la pellicule, dans le temps réel, « tout n'est pas donné d'un seul coup »⁹. Et ce que révèle l'intuition selon Bergson, c'est que la réalité du temps consiste précisément dans l'impossibilité que tout le soit, une impossibilité vécue avant d'être pensée. Bergson en infère, d'une manière peut-être discutable, que le temps réel est « une espèce de force », parce que, si elle n'avait « pas d'efficace réelle », « la succession » ne pourrait être « distincte de la simple

⁵ *Id.*, *La pensée et le mouvant*, 2^{ème} conférence sur la perception du changement, p.166.

⁶ *Id.*, *L'évolution créatrice*, IV, p.365.

⁷ *Id.*, *La pensée et le mouvant*, 2^{ème} conférence sur la perception du changement, p.168.

⁸ *Id.*, *L'évolution créatrice*, IV, p.367.

⁹ *Ibid.*

juxtaposition »¹⁰ : elle serait du « *tout fait* », au lieu de se présenter comme un « *se faisant* »¹¹. L'illustration la plus banale et la plus claire en est pour Bergson son fameux exemple : « J'en reviens toujours à mon verre d'eau sucrée : pourquoi dois-je attendre que le sucre fonde ? »¹² Il y a une incompressibilité du temps qui nous le fait éprouver comme une force de résistance. Mais celle-ci n'est qu'un versant de la temporalité, et ne suffirait pas à nous révéler ce qui distingue la durée réelle de l'illusion cinématographique : « si l'avenir est condamné à *succéder* au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé au moment présent »¹³. Ce qui fait la réalité du temps, ou ce sans quoi il n'aurait pas de réalité propre, c'est ce qu'on peut appeler l'asymétrie de ses parties : si le passé peut être considéré comme toujours présent parce qu'il a été, et que le temps ne comporte aucune solution de continuité, l'avenir ne saurait, lui, être considéré comme du déjà présent, comme s'il pouvait être avant d'être. L'advenue du futur peut être caractérisée négativement comme son indétermination, au moins relative, et positivement comme manifestation d'une *inventivité*, dans laquelle Bergson voit l'attestation majeure de la réalité du temps : « *Le temps est invention ou il n'est rien du tout* »¹⁴, car s'il n'y avait vraiment « rien de nouveau sous le soleil »¹⁵, cela reviendrait au même que s'il n'y avait pas de temps du tout.

B. Ce que dit la science

a. L'irréversibilité

On jugera peut-être que Bergson trouve beaucoup de choses dans un acte d'intuition qu'il déclare lui-même difficile et exceptionnel, et qui relève toujours du travail personnel d'une conscience singulière s'efforçant d'oublier tout ce que sa culture pratique et scientifique lui a appris. Mais il souligne aussi lui-même que, paradoxalement, certains acquis de la science moderne confirment les vues qu'il expose. La thermodynamique, théorie scientifique des échanges calorifiques, a été conduite à formuler un principe que Bergson désigne comme « la plus métaphysique des lois de la physique »¹⁶, parce qu'elle rejoint les thèses de la métaphysique bergsonienne, définie comme connaissance fondée sur l'intuition. Le second principe de la thermodynamique, formulé une première fois par Carnot en 1824, et généralisé par Clausius en 1850, « exprime essentiellement, en effet, que tous les changements physiques ont une tendance à se dégrader en chaleur, et que la chaleur elle-même tend à se répartir d'une manière uniforme entre les corps »¹⁷, double phénomène que la physique contemporaine dénomme *accroissement de l'entropie*. La thermodynamique donnait ainsi une signification proprement scientifique à ce qui se donne d'abord intuitivement comme un aspect majeur de la temporalité : l'*irréversibilité* du déroulement temporel, soit de l'ordre de succession de l'avant et de l'après. La chaleur se propage toujours d'un corps plus chaud à un corps plus froid, et la rétrocession est physiquement impossible. En outre, tout processus physique entraîne la transformation en chaleur d'une partie de l'énergie qu'il mobilise – à cause, par exemple, du frottement entre les pièces d'une machine. Cette transformation est, d'un point de vue physique, une déperdition ou une « dégradation », parce que la chaleur ne tend d'elle-même qu'à un état d'uniformisation dans lequel aucun mouvement ne serait plus possible. De là découle l'impossibilité physique du *mouvement perpétuel*.

¹⁰ Ibid.

¹¹ *Op.cit.*, III, p.258.

¹² *Op.cit.*, IV, p.366.

¹³ Ibid., p.367.

¹⁴ Ibid., p.369.

¹⁵ *L'Ecclésiaste* (Qohéleth), 1, 9.

¹⁶ Bergson, *L'évolution créatrice*, III, p.264.

¹⁷ Ibid.

On comprend pourquoi Bergson a pu accorder une telle portée au principe de Carnot-Clausius : il s'agit d'une grande avancée scientifique en ce qu'il fait apparaître la *flèche du temps* comme une réalité physique, ou, si l'on veut, une loi du monde. La mécanique classique faisait évidemment appel au temps comme dimension non spatiale du mouvement, et elle formulait à son sujet des lois permettant de calculer des durées et des vitesses, mais dans lesquelles l'ordre de succession des phases était en fait indifférent : la célèbre équation newtonienne qui exprime la loi galiléenne de la chute des corps ($e = 1/2gt^2$) serait la même s'il s'agissait non pas d'un mouvement de chute uniformément accéléré, mais d'un mouvement inverse uniformément décéléré. On comprend que Bergson ait pu juger que la physique a ignoré le temps qu'elle supposait, mais il n'en a pas moins reconnu en dépit de lui-même que cette même science en est venue à vérifier, peut-être plus sûrement que l'intuition, que l'irréversibilité est une propriété des choses, et non pas une illusion de la conscience.

b. L'évolution

La thermodynamique a rendu plus remarquable un autre type de phénomènes naturels, que Bergson invoque à l'appui de sa conception du temps réel. Ces phénomènes sont manifestes avant tout dans l'ordre des êtres vivants, et sont à l'origine de la théorie biologique de l'évolution. Ce terme désigne l'apparition successive des espèces vivantes dans la période la plus récente de l'histoire de l'univers. Or la vie apparaît singulière à plus d'un titre au sein de l'univers matériel. D'abord parce que toute vie est une sorte d'inversion locale et momentanée de la loi générale d'accroissement de l'entropie. À cette tendance à la désorganisation uniformisante, le vivant oppose une tendance manifeste à l'accroissement de ce contraire de l'entropie que nos scientifiques dénomment *information* : « la vie est possible partout où l'énergie descend la pente indiquée par la loi de Carnot et où une cause, de direction inverse, peut retarder la descente »¹⁸. Ce processus se voit non seulement dans la croissance de l'individu, qui déploie progressivement sa forme adulte, mais aussi dans l'évolution biologique générale qui se présente comme un processus de complexification croissante des formes vivantes, nécessaire à leur adaptation. La vie présente à cet égard une forme d'irréversibilité qui lui est propre : « L'évolution dans la biosphère est (...) un processus nécessairement irréversible, qui définit une direction dans le temps »¹⁹. Mais en outre, l'apparition des formes vivantes a ceci de particulier qu'elle apparaît indéductible des conditions d'apparition qui la rendent possible. C'est pourquoi le biologiste néo-darwinien Jacques Monod, matérialiste et positiviste, considère les mutations spécifiques tantôt comme des *hasards*, tantôt comme des *miracles*²⁰, tant leur degré de probabilité est infime. Quant à la vie elle-même, à son origine, il lui attribue une probabilité « quasi-nulle »²¹. On ne saurait mieux souligner la contingence radicale de l'apparition de la vie et des formes de vie, et, par le fait même, de leur caractère essentiellement *innovant*, dans lequel Bergson voyait la manifestation sans doute la plus évidente de l'inventivité qu'il reconnaissait au temps réel : « La part de contingence est (...) grande dans l'évolution. Contingentes, le plus souvent, sont les formes adoptées, ou plutôt inventées »²². Or la conception évolutive du devenir, imposée par la biologie, a reflué vers la cosmologie, dès lors que la science a pris conscience que l'univers aussi avait une histoire, dont les étapes sont l'apparition de formes d'organisation de la matière – les noyaux, les atomes, les molécules – qui n'existaient pas de toute éternité. Lorsque les physiciens décrivent ces étapes comme des *bifurcations*, soit comme des réorientations du devenir parmi d'autres possibles, ils leur reconnaissent aussi une certaine contingence, et en tout état de cause, il faut bien voir dans l'apparition

¹⁸ *Ibid.*, p.278.

¹⁹ J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, p.139.

²⁰ Voir : *op.cit.*, p.151-155.

²¹ *Op.cit.*, p.161.

²² Bergson, *L'évolution créatrice*, III, p.277.

de ces formes antérieurement inexistantes autant de ces *innovations* sans lesquelles le temps serait, selon Bergson, sans réalité.

c. L'indétermination

La contingence biologique suffirait à attester la relative indétermination de l'avenir qu'implique selon Bergson la temporalité réelle. Mais ici encore, la physique générale a donné du poids à cette notion en l'étendant à l'ensemble des mouvements matériels. La mécanique classique avait donné à concevoir le modèle d'une science *déterministe*, dans laquelle tous les mouvements matériels seraient réductibles aux trajectoires dans l'espace de points matériels individualisés. C'est ce modèle qui a inspiré la critique kantienne, et il a trouvé une expression fameuse dans la figure du *démon de Laplace* :

« Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si, d'ailleurs, elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule le mouvement des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux »²³.

On ne saurait mieux faire apparaître qu'une science déterministe, appuyée sur l'universalité des lois de la mécanique, équivaldrait à une annulation de ce qui, selon Bergson, fait du temps une réalité : la prévisibilité intégrale du futur signifierait que celui-ci ne saurait apporter quoi que ce soit de réellement nouveau, qui ne soit pas contenu d'avance dans n'importe quel état préalable de l'univers. C'est pourquoi « Émile Meyerson a pu décrire l'histoire des sciences modernes comme la réalisation progressive de ce qu'il regardait comme un préjugé constitutif de la raison humaine : le besoin d'une explication qui ramène le divers et le changeant à l'identique et au permanent, et qui dès lors *élimine le temps* »²⁴. Or le modèle déterministe qui a prévalu dans la science classique s'est trouvé battu en brèche par le développement de la physique : lorsque celle-ci s'est enfoncée dans le détail des phénomènes dits microphysiques, elle a dû renoncer aux concepts de position, de trajectoire, et de vitesse, qui présidaient aux explications de la mécanique classique. L'observation des particules élémentaires suppose en effet que l'on rende leurs mouvements observables en projetant sur elles des particules du même ordre de grandeur, ce qui entraîne des interférences qui ne peuvent manquer de modifier le phénomène observé. La mise en évidence de ce fait a conduit Heisenberg à formuler sa fameuse « relation d'incertitude », autrement appelée « principe d'indétermination »²⁵, d'après laquelle il est impossible de connaître avec la même exactitude la trajectoire et la position d'une particule. Le modèle déterministe classique devenait désormais inapplicable en microphysique, laquelle, sous le nom de *physique quantique*, devenait essentiellement indéterministe et probabilitaire.

C. Le temps et l'être

a. L'éternité contre le temps

En identifiant le « temps réel » à « la mobilité même de l'être », Bergson donnait assurément une portée ontologique à l'intuition de la durée. Nonobstant la question de savoir s'il n'existe que de l'être mobile, « l'expérience nous met en présence du devenir,

²³ Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, ch.1.

²⁴ Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La Nouvelle Alliance*, p.274.

²⁵ Heisenberg, *Physique et philosophie*, ch.2, p.27.

voilà la réalité sensible »²⁶, et la réalité du temps, ce qui en fait autre chose qu'une simple dimension, n'est en fin de compte rien d'autre que ce devenir empiriquement évident. Or ce dernier a été dénié ou annulé par certaines conceptions ontologiques ou cosmologiques. Ce fut le cas avant tout du monisme parménidien qui, affirmant l'identité immuable de l'être avec lui-même, en concluait que rien ne saurait réellement devenir, car on ne pourrait l'admettre sans reconnaître du même coup la réalité d'un certain non-être (*n'être plus, n'être pas encore*), ce qui paraissait à Parménide contradictoire : le devenir se trouvait dès lors réduit au statut d'une pure apparence illusoire, et la prétendue science des choses apparemment changeantes à celui d'une pure opinion dépourvue de fondement vrai. Toute la *Physique* d'Aristote est comme un prolongement du « parricide » accompli par Platon dans le *Sophiste* à l'égard de l'ontologie parménidienne : l'un et l'autre avaient compris que la notion d'être se viderait de tout sens si elle ne pouvait donner lieu qu'à l'attribution tautologique et vide de l'être à lui-même, avec pour conséquence paradoxale l'impossibilité d'affirmer que les êtres sont, puisque si les être sont multiples, chacun *est en n'étant pas* l'autre. Mais le monisme a resurgi avec Spinoza, sous une forme qui, si elle ne rejetait plus dans l'erreur le discours des physiciens, n'en annulait pas moins à sa manière la réalité du devenir : Dieu et la nature s'identifiant comme tout de l'être, tout ce qui arrive doit être considéré comme impliqué nécessairement dans l'essence divine éternelle, et le monisme spinoziste n'échappe au vide de l'ontologie parménidienne qu'en incluant un déterminisme intégral dans l'explication des phénomènes. Or, comme le souligne Bergson, le devenir est ici encore réduit à n'être qu'une apparence, puisque les *modes* de Dieu que sont les événements naturels ont le même rapport avec l'essence divine qu'une propriété du triangle avec la définition de ce dernier. C'est donc assez logiquement que Bergson voit dans la reconnaissance de la réalité du temps une réfutation de ces formes de monisme ontologique, identitaire ou nécessitariste.

b. La création contre le temps

Ce n'est pas à dire qu'il suffirait de ne pas être moniste pour faire place, si l'on peut dire, au temps. L'ontologie de Leibniz témoigne du contraire. Il n'est pas moniste, puisqu'il professe la création, c'est-à-dire avant tout la distinction ontologique entre le principe divin créateur et le monde créé. Mais il pense que Dieu ne pouvait rien créer si ce n'est *le meilleur des mondes possibles*, ce qui suppose qu'il en ait de toute éternité une connaissance à la fois complète et détaillée, et que par suite, même si la création est globalement contingente, le cours des choses ne pourrait y être autre qu'il n'est, et elle ne saurait comporter aucune espèce d'indétermination, car celle-ci serait en contradiction avec le principe selon lequel rien n'est sans une raison suffisante pour qu'il en soit ainsi et non pas autrement. Le créationnisme leibnizien implique lui aussi une annulation de la temporalité, particulièrement évidente dans la définition que Leibniz donne des *substances individuelles*, soit des êtres réels qui entrent dans la composition de l'univers : « la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée »²⁷, et « comme la notion individuelle de chaque [substance] renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais, on y voit les preuves *a priori* de la vérité de chaque événement, ou pourquoi l'un est arrivé plutôt que l'autre »²⁸. Les expressions de Leibniz attestent d'elles-mêmes à quel point la temporalité des créatures est ici réduite à rien, puisqu'elle consiste seulement dans le déroulement d'une programmation divine intégrale du monde créé : l'actualisation du meilleur des mondes possibles n'ajoute rien qui ne soit contenu d'avance dans la conception de sa

²⁶ Bergson, *L'évolution créatrice*, IV, p.340.

²⁷ Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 8.

²⁸ *Op.cit.*, § 13, titre. Il s'agit ici de cette sorte de substances que nous appelons des *personnes*.

possibilité. La contingence de l'*à-venir* ne peut être qu'une apparence, puisqu'ici aussi, et pas moins que chez Spinoza, il est déterminé de toute éternité.

c. La contingence des futurs : le temps et le possible

Si l'on suit Bergson jusqu'au bout de son analyse, on se dira que le temps n'a de réalité que si les futurs sont vraiment contingents. C'est la raison pour laquelle Einstein, qui restait déterministe en dépit des avancées de la mécanique quantique – son fameux : « Dieu ne joue pas aux dés » –, considérait le temps, tout en en faisant une dimension du *continuum* quadridimensionnel qu'est notre univers, comme une illusion : « Pour nous autres, physiciens convaincus, la distinction entre passé, présent et futur n'est qu'une illusion, même si elle est tenace »²⁹. À quoi Prigogine oppose que

« la physique aujourd'hui, ne nie plus le temps. Elle reconnaît le temps irréversible des évolutions vers l'équilibre, le temps rythmé des structures » – les vivants – « dont la pulsion se nourrit du monde qui les traverse, le temps bifurquant des évolutions par instabilité et amplifications de fluctuations, et même ce temps microscopique (...) qui manifeste l'indétermination des évolutions physiques »³⁰.

La physique contemporaine opère sous cet aspect un retour parfois non dissimulé à l'aristotélisme. Aristote a été en effet le premier penseur à affronter le problème de la contingence des futurs, en polémiquant contre les thèses des Mégariques. Ceux-ci, déniaient toute réalité au *possible*, se condamnaient au nécessaire – rien n'est possible en dehors de ce qui est, et ce qui est est donc nécessaire. Aristote n'a pas trop de peine à montrer que cette thèse conduit logiquement à « supprimer le mouvement et le devenir »³¹. Car s'il n'est pas possible qu'une chose devienne autre qu'elle n'est, elle est nécessairement ce qu'elle est, et ne peut donc changer : « celui qui est debout sera toujours debout, et celui qui est assis toujours assis ; il ne pourra en effet se lever, car il est impossible que se lève celui qui ne peut pas se lever »³². Or Aristote savait aussi que reconnaître la réalité du possible – l'*être en puissance* –, c'était admettre une certaine indétermination au sein de l'être, laquelle n'est pas incompatible avec le principe de contradiction, dès lors qu'il est toujours nécessairement vrai d'un futur contingent qu'il se produira *ou* ne se produira pas : on ne saurait prétendre être dans le vrai à son sujet comme si l'événement futur s'était déjà produit avant de se produire – sauf à envisager un mode de connaissance, non humain, pour lequel le futur n'aurait pas besoin d'être prévisible pour être connu d'avance. Bergson a prolongé et approfondi l'analyse d'Aristote, en demandant énergiquement que l'on ne confonde pas le possible et le *virtuel*, à savoir ce qui est déjà contenu implicitement dans l'état de choses qui le précède, comme les prédicats de la monade leibnizienne dans sa notion. La créativité artistique était pour Bergson la manifestation la plus remarquable d'un tel possible non virtuel :

« Le peintre est devant sa toile, les couleurs sont sur la palette, le modèle pose ; nous voyons tout cela, et nous connaissons aussi la manière du peintre : prévoyons-nous ce qui apparaîtra sur la toile ? Nous possédons les éléments du problème ; nous savons, d'une connaissance sûre, comment il sera résolu, car le portrait ressemblera sûrement au modèle et sûrement aussi à l'artiste ; mais la solution concrète apporte avec elle cet imprévisible rien qui est le tout de l'œuvre d'art. Et c'est ce rien qui prend du temps »³³.

²⁹ *Correspondance Albert Einstein - Michele Besso, 1903-1955.*

³⁰ Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La Nouvelle Alliance*, p.275.

³¹ *Ibid.*, 1047a 14.

³² *Ibid.*, 1047a 15.

³³ Bergson, *L'évolution créatrice*, IV, p.368.

Conclusion

Ce qui rend la réalité du temps difficile à admettre, ce qui conduit à le considérer comme un préjugé ou une illusion de la conscience humaine, c'est qu'on se demande en quel sens il peut bien *être*, et qu'on l'aborde avec une idée préconçue de l'être qui tend à penser celui-ci comme identité, et rend de ce fait même difficilement pensable l'*altérabilité* des choses. Pourtant, si l'on en croit Aristote, c'est l'évidence du changement qui nous est donnée d'abord, et c'est donc à partir d'elle que la notion d'être peut prendre pour nous un sens. Ce n'est pas à dire que la temporalité soit toute la réalité, car la permanence de l'identique n'est pas moins évidente que l'altération de l'altérable : le devenir se donne plutôt à penser comme un mixte d'identité et d'altérabilité. Mais ce qui peut faire reconnaître dans la temporalité un véritable mode d'être, c'est en définitive la possibilité d'une altération irréductible à toute identité déjà donnée, soit cette altérité innovante qui conduisait Bergson à désigner l'histoire de notre cosmos comme une évolution « créatrice ».