

Le temps **Le temps a-t-il une réalité ?**

Michel Nodé-Langlois

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

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

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

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 *eīnai* : 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 (*chōris*) » –, 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 *sumbebèkos*, 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 équivalentement 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 éi*), 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'on 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].

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