

André Comte-Sponville

# L'ÊTRE-TEMPS

*Quelques réflexions  
sur le temps de la conscience*



Presses Universitaires de France

ISBN 2 13 049798 5

Dépôt légal — 1<sup>re</sup> édition : 1999, janvier  
2<sup>e</sup> édition : 1999, février

© Presses Universitaires de France, 1999  
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

*à Marcel Conche*

Ce livre était terminé lorsque j'ai appris l'existence – il est vrai postérieure à la première publication de mon propre texte – d'une traduction récente d'un des essais du *Shôbô-genzô* de Dôgen, bouddhiste japonais du XIII<sup>e</sup> siècle, sous un titre presque identique : *Être-temps*, trad. E. S. Roshi et Ch. Vacher, La Versanne, Encre marine, 1997. Je remercie l'éditeur de m'avoir autorisé à garder mon titre initial. Quant au fond, cette rencontre, qui n'est pas seulement dans le titre, avec l'un des plus grands penseurs de l'Orient bouddhiste ne peut bien sûr que me réjouir.

## *Avant-propos*

*Le 8 décembre 1993, un colloque sur le temps s'est tenu à Paris, à l'initiative de la division « Champs et particules » de la Société française de physique. Il rassemblait presque exclusivement des scientifiques, dont la plupart étaient physiciens. Étienne Klein et Michel Spiro, qui l'organisaient, avaient pourtant souhaité qu'un philosophe s'y exprimât : ils me demandèrent de parler du « temps de la conscience ». Je le fis volontiers, et du mieux que je pus. Mais mon intervention, qui fut publiée dans les Actes du colloque<sup>1</sup>, était soumise aux contraintes de ce genre de rencontre – il fallait être bref – et à mes propres limites : elle me laissa, cela ne semblera contradictoire qu'à ceux qui n'ont jamais écrit, à la fois content et insatisfait. Les limites demeurent, certes, mais il arrive qu'elles se déplacent. C'est ce qui nous permet parfois de progresser, et notre colloque même, par sa richesse, m'en avait donné, me semblait-il, les moyens... Toujours est-il que je n'ai cessé, depuis lors, de vouloir reprendre mon texte, le retravailler, le développer, pour préciser certains points, lever certaines ambiguï-*

1. *Le temps et sa flèche*, sous la direction d'Étienne Klein et Michel Spiro, Éditions Frontières, 1994, rééd. Champs-Flammarion, 1996.

tés, enfin pour répondre, cela semblait nécessaire, à plusieurs objections qu'on m'avait adressées. C'est maintenant chose faite : c'est ce texte, considérablement augmenté, qui constitue la matière de ce petit livre. Merci à ceux qui l'ont suscité et qui ont bien voulu, par leurs critiques, m'aider à l'enrichir.

Je n'ai pas voulu escamoter ou dissimuler ce qui, dans ces pages, porte la marque de leur origine : une intervention orale, devant un public constitué principalement non de philosophes mais de scientifiques. D'abord parce qu'on ne peut, sur le temps, souhaiter meilleur public. Ensuite, et surtout, par attachement à ce qui fut. Que seul le présent existe, puisque telle est la thèse centrale de cet opuscule, ce n'est pas une raison pour être infidèle au passé.

Ce n'en est pas une non plus pour se désintéresser de l'avenir. C'est où la métaphysique touche à l'éthique, et l'un des enjeux principaux, pour nous, de la question du temps. Vivre au présent, ce n'est pas vivre dans l'instant. Car le présent dure : c'est ce qu'on appelle le temps, et que j'ai voulu essayer de comprendre.

# L'être-temps

## *Quelques réflexions sur le temps de la conscience*

Les organisateurs du colloque m'ont demandé de parler du temps de la conscience. Merci à eux de m'avoir confié ce beau sujet, et pardon si je le prends en un sens large. C'est pour gagner du temps. Je n'ai pas cru devoir développer ce que chacun expérimente suffisamment en soi, par quoi le temps de la conscience se distingue du temps des horloges, par quoi le temps subjectif, comme disent les philosophes, diffère du temps objectif. A quoi bon reprendre toujours les mêmes banalités sur le temps qui passe plus ou moins vite, selon qu'on jouit ou qu'on souffre, qu'on s'ennuie ou qu'on se divertit, sur le temps de la jeunesse et celui de la vieillesse, sur les intermittences du cœur ou de l'âme, sur les langueurs ou les accélérations, tantôt voluptueuses, tantôt tragiques, de notre vie intérieure ? Que le malheur vient vite, et qu'il est lent quand il s'installe ! Oui. Mais la vie suffit à nous l'apprendre. Comme le bonheur se fait vif et léger, presque impalpable, presque insaisissable ! Comme l'avenir se fait attendre, comme le présent échappe,

comme le passé, parfois, ne passe pas ! Sans doute. Mais qui l'ignore ? Ce savoir qui n'en est pas un et qui les précède tous, c'est ce qu'on appelle la conscience. Qu'elle soit temporelle de part en part, c'est une évidence, qu'il suffit de rappeler. Et que son temps propre n'a ni la régularité ni l'homogénéité de celui du monde ou des horloges. Aurions-nous autrement besoin d'horloges ? Y aurait-il autrement un monde ? Notre temps – le temps vécu, celui de la conscience ou du cœur – est multiple, hétérogène, inégal. C'est comme s'il ne cessait de se diffracter ou de se démultiplier en nous, selon qu'il se heurte ou pas à nos désirs, selon qu'il les accompagne ou leur résiste, selon qu'il les use ou les exalte... C'est pourquoi il y a un temps pour l'attente et un autre pour le regret, un temps pour l'angoisse et un autre pour la nostalgie, un temps pour la souffrance et un autre pour le plaisir, un temps pour la passion et un autre pour le couple, un temps pour l'action ou le travail et un autre, ou plusieurs, pour le repos... Inutile de s'y attarder. La philosophie n'est pas là pour décrire, analyser ou commenter sans fin les évidences de la conscience commune, qui se suffisent à elles-mêmes et valent mieux, presque toujours, que les discours qu'on fait autour. Quoi de plus ennuyeux qu'une phénoménologie ? Quoi de plus passionnant qu'une métaphysique ? Quant au vécu de la conscience, chacun en sait autant que le philosophe, et les poètes diront mieux, et plus brièvement, le peu qui mérite d'en être dit. La philosophie n'est pas là pour décrire, mais pour comprendre.

Je parlerai bien du temps de la conscience pourtant, si l'on entend par là que j'essaierai de penser le temps tel qu'une conscience peut l'appréhender. Comment autrement ? Mais la conscience qui m'intéresse, c'est surtout la conscience vraie, pour autant qu'elle puisse l'être, disons la conscience lucide ou désillusionnée : celle qui parvient à atteindre quelque chose du réel. Qu'il n'y ait de pensée que pour une conscience, c'est bien clair. Mais que vaudrait-elle, cette conscience, si elle ne pouvait penser que soi ? De quelle connaissance serait-elle capable ? De quelle physique ? De quelle métaphysique ? C'est dire que, m'interrogeant sur la conscience vraie du temps, puisque tel est mon propos, j'essaierai de savoir ce qu'est le temps lui-même, pour autant du moins que la conscience puisse le connaître ou s'en faire une idée. Merci d'avance pour votre indulgence : c'est un sujet trop difficile pour une conscience, fût-elle philosophique. Mais enfin il faut se tenir au difficile, comme dit Rilke, donc se tenir au temps, qui nous tient.

## I

On peut partir de saint Augustin, puisque personne, sur le temps de la conscience, n'a mieux dit l'essentiel. La difficulté du sujet, d'abord, et c'est l'interrogation fameuse ou le constat dubitatif : « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ;

mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus.»<sup>1</sup> Le temps semble indéfinissable, insaisissable, comme s'il n'existait que dans sa fuite, comme s'il n'apparaissait qu'à la condition toujours de disparaître, et d'autant plus obscur, comme concept, qu'il est plus clair comme expérience. C'est une évidence et un mystère : il ne se révèle qu'en se dérobant ; il ne se donne que dans sa perte ; il ne s'impose à tous que dans le mouvement même par quoi il leur échappe. Chacun le connaît, ou le reconnaît ; nul ne le voit face à face.

C'est aussi ce que remarquera Pascal. Le temps fait partie de ces choses dont il est « impossible et inutile » de donner une définition satisfaisante : « Qui le pourra définir ? Et pourquoi l'entreprendre, puisque tous les hommes conçoivent ce qu'on veut dire en parlant de temps, sans qu'on le désigne davantage ? »<sup>2</sup> Non, certes, qu'ils conçoivent tous la même chose quand ils en parlent (les opinions diffèrent sur le temps comme sur tout), mais parce qu'ils conçoivent le même rapport entre le nom et la chose. Disons que le mot est clair, que chacun comprend ; mais ni la chose ni le concept ne le sont, qu'il s'agit donc de penser.

C'est que le temps apparaît comme essentiellement

1. Saint Augustin, *Confessions*, XI, 14 (trad. J. Trabucco, rééd. Garnier-Flammarion, 1964, p. 264).

2. Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, I, *Œuvres complètes*, éd. Lafuma, Seuil, coll. « L'Intégrale », 1963, p. 350-351.

aporétique. Son être est de fuir ; la fuite est son mode d'être. Mais qu'est-ce qu'un être qui n'est qu'en cessant d'être ?

Le temps, pour la conscience, c'est d'abord la succession du passé, du présent et de l'avenir. Or le passé n'est pas, puisqu'il n'est plus ; ni l'avenir, puisqu'il n'est pas encore ; quant au présent, ou bien il se divise en un passé et un avenir, qui ne sont pas, ou bien il n'est qu'« un point de temps » sans aucune « étendue de durée » et n'est donc plus du temps<sup>1</sup>. Néant, donc, entre deux néants : le temps ne serait rien d'autre que cette néantisation perpétuelle de tout. Saint Augustin, encore :

« 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, 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. »<sup>2</sup>

Le temps est cette abolition de tout, qui semble s'abolir elle-même : la fuite du temps, c'est le temps même.

1. Saint Augustin, *ibid.*, XI, 14-15. Voir aussi *Du libre arbitre*, III, 7, 21.

2. *Confessions*, XI, 14.

L'argumentation, qu'on trouvait déjà chez Aristote<sup>1</sup> ou chez les stoïciens<sup>2</sup>, se retrouvera chez Montaigne comme, après lui, chez la plupart des modernes. Qu'est-ce que le temps ?

« Ce n'est pas chose qui soit ; car ce serait grande sottise et fausseté tout apparente de dire que cela soit, qui n'est pas encore en être ou qui déjà a cessé d'être. Et quant à ces mots "présent, instant, maintenant", par lesquels il semble que principalement nous soutenons et fondons l'intelligence du temps, la raison le découvrant le détruit tout sur-le-champ : car elle le fend incontinent et le part [le divise] en futur et en passé, comme le volant voir nécessairement départi en deux. »<sup>3</sup>

Le temps semble indéfiniment divisible ; tout laps de temps ne serait pour cela composé que de passé et d'avenir, qui ne sont plus ou pas encore. « Maintenant » ? C'est ce qui les sépare ou les unit, et c'est pourquoi, pour Montaigne, ce n'est rien (si c'était quelque chose, ce serait une durée, qui devrait à son tour être divisée en passé et futur...). Ce *rien*, pourtant, est la seule chose qui nous soit donnée. C'est ce qui nous sépare de l'être, de l'éternité, de nous-mêmes

1. *Physique*, IV, 10, 217 b-218 a.

2. Voir par exemple Plutarque, *Des notions communes contre les stoïciens*, § 41 et 42, ainsi que les textes cités par V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, rééd. 1985, § 10 à 19, p. 30 et s.

3. Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond (Essais*, II, 12, p. 603 de l'édition. Villey-Saulnier, PUF, 1924, rééd. 1978). Tout le passage est décalqué de Plutarque.

– de tout<sup>1</sup>. Être dans le temps, c'est être présent ou n'être pas. Mais être présent, c'est déjà cesser d'être...

Nihilisme ? Non pas, puisque cet anéantissement suppose l'être – le néant ne saurait s'anéantir – et le confirme en le niant. Évoquant ce qu'il appelle « le nihilisme du temps », Marcel Conche en voit à juste titre une formule chez Hamelin : « Le passé n'est plus, l'avenir n'est pas, et le présent n'est rien. »<sup>2</sup> Mais si le présent n'était absolument rien, il n'y aurait pas de temps, ni d'être (le nihilisme chronologique débouche, comme l'a bien vu Marcel Conche, sur un nihilisme ontologique<sup>3</sup>), et c'est ce que l'expérience suffit à réfuter. Que le passé ne soit plus ou que le présent ne cesse de nous échapper, cela, au moins, est un fait, qui n'est pas rien. Essayez un peu d'arrêter le temps... Vous reconnaîtrez, à l'impossible, son poids de réalité. C'est où l'on échappe au nihilisme. Le temps n'est ni un être ni un pur néant : il est le passage perpétuel de l'un en l'autre, et leur confirmation, si l'on peut dire, réci-

1. *Ibid.*, p. 601-603.

2. M. Conche, *Temps et destin*, I, Éditions de Mégare, 1980, rééd. PUF, 1992, p. 20 et n. 2 (la phrase d'Hamelin est empruntée à l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, éd. Darbon, p. 57). Ce nihilisme du temps n'était pas inconnu des Anciens : on le trouvait déjà formulé, par exemple, chez Sextus Empiricus : « Puisque n'existent ni le présent, ni le passé, ni le futur, le temps non plus n'existe pas, car ce qui est formé de la combinaison de choses irréelles est irréel » (*Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 19, 146, trad. J.-P. Dumont, dans *Les sceptiques grecs*, PUF, 1989, p. 150).

3. *Temps et destin*, *ibid.*

proque. Être dans le temps, c'est être en train de ne plus être. Mais être en train de ne plus être, c'est être encore... Ne soyons pas trop dupes de l'impermanence, ni de la nostalgie, ni de leurs prophètes fatigués. Vivre, c'est mourir, disent-ils, durer, c'est changer... Certes. Mais rien ne meurt que le vivant ; rien ne change que le réel. Le temps est négation et confirmation de l'être : négation, puisqu'il le supprime ; confirmation, puisqu'il le suppose. C'est pourquoi il y a du mouvement, du changement, de l'histoire. C'est pourquoi sans doute il n'y a que cela. Ni être pur, ni néant pur, qui ne sont que deux abstractions : seul est vrai le devenir qui les unit et les dépasse. Le thème, avant d'être hégélien<sup>1</sup>, est héraclitéen, comme Hegel d'ailleurs le reconnaît<sup>2</sup>, et c'est à ce titre qu'il se retrouve chez les stoïciens ou Montaigne. Tout coule, tout change, tout *branle*, comme disait Montaigne, et c'est ce qu'on appelle le monde :

« Le monde n'est qu'une branloire pérenne. Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Égypte, et du branle public et du leur. La constance même n'est autre chose qu'un branle plus languissant. »<sup>3</sup>

Il faut donc qu'il y ait de l'être (pas d'être, pas de devenir), il faut donc qu'il y ait du temps (pas de

1. Hegel, *Science de la logique*, I, 1, chap. 1 (trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier-Montaigne, 1972, p. 58 à 82).

2. *Ibid.*, p. 60 de la trad. citée.

3. Montaigne, *Essais*, III, 2 (p. 804-805 de l'édition de Villey-Saulnier).

temps, pas de changement), et c'est ce qui récuse, à nouveau et doublement, le nihilisme aussi bien ontologique que chronologique. Certes, « c'est chose mobile que le temps, et qui apparaît comme en ombre, avec la matière coulante et fluante toujours, sans jamais demeurer stable ni permanente... »<sup>1</sup> Mais cette *ombre* n'est pas rien, qui prouve au moins la lumière ou l'être ; et cette impermanence de tout, dans le temps, est une donnée permanente. L'héraclitisme, y compris chez Montaigne, est le contraire d'un nihilisme. Tout passe, tout change, tout disparaît – sauf le temps même et cette apparition-disparition de tout, qu'on appelle le monde ou le présent.

C'est ce qui donne raison à Parménide, ou qui réconcilie, pour mieux dire, Parménide et Héraclite<sup>2</sup>. Que tout change, c'est une vérité éternelle. Et qu'il y ait toujours quelque chose – l'être, le devenir –, c'est l'éternité même.

## II

Car le temps ne fait pas que passer : il fuit, il est insaisissable, il se dérobe à l'analyse comme à la pensée,

1. Montaigne, *Essais*, II, 12 (« Apologie de Raimond Sebond »), p. 603 de l'édition de Villey-Saulnier.

2. Sur ces deux auteurs, il faut désormais renvoyer aux commentaires décisifs de Marcel Conche, dans les deux éditions critiques qu'il leur a respectivement consacrées : Héraclite, *Fragments*, PUF, 1986, et Parménide, *Le Poème : Fragments*, PUF, 1996.

mais toujours il demeure. Comment n'existerait-il pas, lui qui résiste à tout, à quoi rien ne résiste ?

Comment n'existerait-il pas, lui qui contient tout ce qui existe ?

Être, c'est être dans le temps ; il faut donc que le temps soit.

Il contient tout, il enveloppe tout, il emporte tout : tout ce qui arrive arrive dans le temps et rien, sans lui, ne pourrait ni être ni devenir. Il est, exactement, la condition du réel.

Comme l'espace ? Sans doute. Plus que l'espace ? Peut-être. Car un phénomène, par exemple logique ou affectif, peut sembler n'être pas rigoureusement situé, ni situable. Si je vous dis que  $2 + 2$  font 4 ou que je suis amoureux, il peut y avoir quelque ridicule à me demander « où ça ? ». Mais qu'on me demande « depuis quand ? », rien de plus légitime – ce qui ne veut pas dire que la réponse, dans les deux cas, soit facile. Oublions un instant ce que nous savons, ou croyons savoir, de la Relativité<sup>1</sup>. Pour la simple conscience, le temps semble plus vaste, si l'on peut dire, que l'espace : celui-ci peut avoir commencé (dans le temps) ; on ne voit guère où celui-là pourrait s'arrêter (dans l'espace)... Tout ce qui a lieu (dans l'espace) advient ou dure (dans le temps). Mais tout ce qui advient ou dure n'a pas forcément lieu.

1. J'écris *Relativité*, avec un R majuscule, quand il s'agit de la théorie de la relativité d'Einstein et de ses successeurs : non par déférence, mais pour la distinguer du simple concept (qui ne saurait se réduire à la physique) de relativité.

Qui peut me dire où se trouvent la mécanique quantique, la justice ou la *Symphonie inachevée* de Schubert ? Elles n'en ont pas moins une histoire dans le temps... Cela rejoint, par d'autres voies, l'asymétrie relevée par Kant : le temps, disait-il, est « la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général », quand l'espace n'est la condition que des phénomènes extérieurs<sup>1</sup>. Je dirais plutôt : l'espace est la condition de tous les corps ; le temps, de tous les événements. Or tout corps sans doute est un événement ; mais tout événement n'est pas un corps<sup>2</sup>. Cela donne au temps une espèce de suprématie au moins formelle : il est la condition *sine qua non* de tout. Du moins dans notre monde, mais c'est le seul auquel la conscience ait accès.

Qu'est-ce alors que le temps, qui contient tout, et qui n'est pourtant qu'une limite entre deux néants (qu'un instant, entre passé et avenir) ? Est-ce un être, se demandait déjà Aristote, ou un non-être ? Et de répondre ceci : « Que d'abord il n'existe absolument pas, ou qu'il n'a qu'une existence imparfaite et obscure,

1. *Critique de la raison pure*, « Esthétique transcendantale », § 6, p. 63-64 de la trad. Tremesaygues et Pacaud, PUF, 1944, rééd. 1963.

2. Sur les notions de corps et d'événement, que j'emprunte ici (pour en faire un autre usage) au stoïcisme, voir V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 106. Pour une approche contemporaine de la notion, voir aussi Gilles Deleuze, *Logique du sens* (spécialement la deuxième série), Éd. de Minuit, rééd. 10-18, 1972, Marcel Conche, *Temps et destin* (Appendice : « La question du réel et la question de l'événement »), ainsi que l'étonnant et admirable livre de Francis Wolff, *Dire le monde*, PUF, 1997.

on peut le supposer d'après ce qui suit : pour une part il a été et n'est plus, pour l'autre il va être et n'est pas encore ; [...] or, ce qui est composé de non-êtres semble ne pouvoir pas participer à la substance ou à l'être (*ousia*). »<sup>1</sup> Mais il ne peut pas non plus n'exister pas ; car comment, sans le temps, y aurait-il changement, mouvement, devenir ? Le temps ne peut ni exister absolument, ni n'exister absolument pas : il n'existe que relativement. Relativement à quoi ? Au changement :

« Puisque nous ne prenons pas conscience du temps quand nous ne distinguons aucun changement mais que l'âme semble demeurer dans un état un et indivisible, et qu'au contraire quand nous percevons et distinguons un changement, alors nous disons qu'il s'est passé du temps, il est clair qu'il n'y a pas de temps sans mouvement ni changement... »<sup>2</sup>

Je ne m'attarde pas sur la solution aristotélicienne. Sans se réduire au mouvement, le temps pourtant en dépend (il n'est « ni le mouvement ni sans le mouvement ») et la mesure : il est, la définition est fameuse, « le nombre du mouvement selon l'avant et l'après »<sup>3</sup>. Cette définition en vaut une autre, ou plutôt elle vaut davan-

1. *Physique*, IV, 10, 217 b 31-218 a 3 (trad. H. Carteron, « Les Belles Lettres », 1983, p. 147).

2. *Ibid.*, IV, 11, 218 b 30 (trad. Goldschmidt, dans *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Vrin, 1982, p. 23).

3. *Ibid.*, IV, 10-11, 218 b 9-220 a 26 (trad. Carteron, p. 148 à 153 ; trad. Goldschmidt, p. 23-24, 30-31 et 36-38).

tage que la plupart, par ce qu'elle permet de penser. Qu'elle ne soit pas pour autant sans défaut, c'est ce qu'on peut suggérer sans outrecuidance, et cela pourrait expliquer qu'elle soit plus souvent citée qu'utilisée. D'abord, d'un point de vue logique, parce qu'il est difficile de définir le mouvement sans faire référence au temps : la définition d'Aristote, comme toute définition du temps peut-être, semble supposer cela même qu'elle veut définir. Ensuite, d'un point de vue physique, parce qu'il n'est pas sûr que le temps ne puisse exister sans le changement : à supposer par exemple une espèce de mort thermique de l'univers, de zéro absolu où plus rien ne bougerait ni ne changerait, est-on absolument certain que le temps serait pour cela aboli ? qu'il n'y aurait aucun sens à se demander *depuis combien de temps* plus rien ne change ? On m'objectera que plus personne ne pourrait se poser cette question, ni quelque question que ce soit. Certes. Mais cela n'autorise pas à dire que la question, d'un point de vue philosophique, ne se pose pas. Pourquoi l'immobilité serait-elle incapable de durer ? Comment, si elle ne durait pas, resterait-elle immobile ?

Enfin, d'un point de vue ontologique, il se pourrait que la définition d'Aristote, pour génial que soit le texte où elle apparaît (sans doute, avec le livre XI des *Confessions* de saint Augustin, le plus formidable effort philosophique jamais consacré au temps), laisse passer l'essentiel : puisque le temps n'est pas un nombre, au sens ordinaire du terme, et puisque aucun nombre n'est

le temps. Si l'univers n'était qu'une arithmétique ou une algèbre, il n'y aurait pas de temps. S'il n'y avait que des nombres, il n'y aurait pas d'univers. Prendre le temps au sérieux, c'est rompre d'entrée de jeu avec Pythagore : si les nombres étaient l'essence du monde, comme il le voulait, on ne voit pas pourquoi, ni comment, le monde serait temporel. Mais c'est peut-être aussi ce qui interdit de se satisfaire tout à fait de la définition d'Aristote. Que le temps nous serve à mesurer le mouvement ou que le mouvement nous serve à mesurer le temps (les deux sont vrais et Aristote ne l'ignore pas<sup>1</sup>), cela en dit plus sur nous et sur la mesure, me semble-t-il, que sur le temps. Ou cela dit à quoi le temps sert, ou nous sert, non ce qu'il est. Or c'est ce qu'il est qui fait question et qui mériterait, si nous en étions capables, une définition...

Je m'intéresse davantage à l'embarras d'Aristote. « La question est embarrassante, reconnaît-il en effet, de savoir si, sans l'âme, le temps existerait ou non. »<sup>2</sup> Pourquoi embarrassante ? Parce que, explique Aristote, « s'il ne peut y avoir rien qui nombre, il n'y aura rien de nombrable, par suite pas de nombre »<sup>3</sup> et par suite pas de temps (puisque le temps est le *nombre* du mouvement). Pourtant le mouvement n'en existerait pas moins : comment serait-il possible sans le temps ?

1. *Physique*, IV, 12, 220 b 14-31.

2. *Ibid.*, IV, 14, 223 a 21 sq.

3. *Ibid.*

Cet embarras peut sembler bien embarrassant. Que le temps ait besoin de l'âme pour être compté ou mesuré, soit ; mais pour être comptable et mesurable ? Et donc : pour être ? Dans la mesure où « nombre s'entend de deux façons » (comme ce qui est compté et comme ce qui sert à compter), et puisque « le temps, c'est le nombré » et que « le moyen de nombrer et la chose nombrée sont distincts »<sup>1</sup>, on ne voit guère où est le problème, ni ce qui pourrait embarrasser un esprit comme celui d'Aristote. L'absence d'âme supprimerait-elle le nombre des fruits d'un arbre, sous prétexte que nul ne saurait plus les compter ? Bien sûr que non ! Pourquoi en irait-il autrement du nombre du mouvement ? Même sans l'âme, il y aurait du mouvement, donc du temps : « L'avant et l'après sont dans le mouvement, reconnaît Aristote, et, en tant que nombrables, constituent le temps. »<sup>2</sup> Les jours n'en passeraient pas moins, si nulle âme n'était là pour voir se coucher le soleil ; ils ne s'en succéderaient pas moins, si nul n'était là pour le voir se lever. Imaginons que toute vie disparaisse sur terre. Qu'est-ce qui interdirait, intellectuellement, de se demander *depuis combien de jours* plus personne n'a vu se lever le soleil ? Pour être impossible en fait, la question n'en serait pas pour autant, arithmétiquement parlant, sans pertinence ni réponse. Il y aurait

1. *Ibid.*, IV, 11.

2. *Ibid.*, IV, 14, 223 a 28. Voir aussi Plotin, *Énéades*, III, 7, 9 (trad. Bréhier, « Les Belles Lettres », rééd. 1981, p. 138 à 141).

donc du temps, puisqu'il y aurait mouvement et nombre (nombrable, sinon nommé) du mouvement. Oui : le temps d'Aristote est temps du monde, non de l'âme<sup>1</sup> – ou n'est temps de l'âme que parce qu'il est, d'abord, temps du monde. Mais alors, pourquoi la question est-elle embarrassante ?

C'est peut-être que le temps n'est pas un arbre, dont les instants seraient les fruits. Sur l'arbre, les fruits coexistent ; c'est pourquoi (et qu'on les compte ou non) ils font nombre. Dans le temps, au contraire, quand le présent est là, le passé n'y est plus : les instants ne font jamais nombre, ontologiquement parlant, puisqu'il n'en existe jamais qu'un seul à la fois. Comment, dès lors, pourraient-ils mesurer ou nombrer quoi que ce soit ? Ou comment pourrait-on, sans l'âme, mesurer ce qui les sépare, puisqu'ils n'existent jamais simultanément ? Comment mesurer l'écart entre quelque chose et rien ? entre rien et quelque chose ? Ce n'est pas un problème d'arithmétique, mais d'ontologie et de

1. Voir P. Ricœur, *Temps et récit*, t. 3, IV, 1, chap. 1, « Temps de l'âme et temps du monde (Le débat entre Augustin et Aristote) », Seuil, 1985, rééd. coll. « Points », 1991, p. 21 et s. Voir aussi le livre déjà cité de V. Goldschmidt (*Temps physique et temps tragique chez Aristote*, spécialement aux p. 111 et s.), qui montre bien que, contrairement à ce que croyait Hamelin (*Le système d'Aristote*, rééd. Vrin, 1976, p. 296), il n'y a pas trace ici d'idéalisme. C'est ce que confirme Catherine Collobert, dans son édition commentée du *Traité du temps* d'Aristote (Paris, Éditions Kimé, 1994, p. 121), en remarquant d'ailleurs, sans doute à juste titre, que toute conception idéaliste du temps est « profondément étrangère à l'esprit grec ».

logique. Deux instants successifs (ou deux positions successives d'un mobile) ne sauraient, par définition, exister ensemble : ils ne sauraient donc être deux, ni trois, ni de quelque nombre que ce soit. L'instant, sans l'âme, n'est jamais qu'un, et cette unité, qui ne saurait mesurer aucun mouvement ni aucune durée, n'est pas un nombre. Mais alors : est-ce encore du temps ?

Je ne sais si c'est cela qui embarrassait Aristote (auquel cas son texte serait pour le moins elliptique) ; mais enfin c'est ce qui m'embarrasse, moi. Il n'y aurait certes, sans l'âme, personne pour mesurer le temps. Mais le problème n'est pas là, puisque le nombrable n'a pas besoin, pour exister, d'un nombrant. Le vrai problème, me semble-t-il, est plutôt celui-ci : si le temps est ce qui mesure le mouvement *selon l'avant et l'après*, comme dit Aristote, il n'y aurait, sans l'âme, plus rien à mesurer, puisque l'avant et l'après n'existeraient plus, puisqu'il n'y aurait plus que du présent, que du simultané, que du *pendant*... Le temps aurait alors besoin de l'âme, non pour être nommé ou mesuré, mais bien pour être : pour qu'il y ait *quelque chose* à nombrer ou mesurer !

Sans l'âme, il n'y aurait que du présent ; et s'il n'y avait que du présent, il n'y aurait pas de temps.

Cet embarras d'Aristote, tel que je le comprends, ou le mien, tel qu'Aristote m'y a conduit, me paraît au cœur de notre problème. Tout laps de temps sépare un avant et un après ; mais l'avant n'est plus, quand l'après a lieu : comment celui-ci, et par quoi, serait-il séparé du

néant de celui-là ? Ce que nous appelons le temps (le fait qu'il y ait du présent, du passé et de l'avenir) semble donc bien n'exister que dans l'âme, qui seule peut faire exister ensemble, dans une même présence à soi, un avant et un après, qui seule peut donner l'être, ou un semblant au moins d'existence, à ce qui n'est plus (le passé) ou pas encore (le futur). L'âme – parce qu'elle se souvient, parce qu'elle prévoit, parce qu'elle espère ou craint... – est ce qui fait qu'autre chose que le présent existe. Or « autre chose que le présent », ce ne peut être que le passé et le futur : ce ne peut être que le temps, si long, si lourd, comme une immense chaîne pour l'infime perle du présent... L'esprit est ce joaillier : la perle lui est donnée ; la chaîne, il la fabrique.

Idéalisme ? Non pas, puisque le mouvement n'a pas besoin de l'âme pour exister, et suffit à faire exister le temps<sup>1</sup>. Imaginons à nouveau que toute vie, toute conscience disparaisse de l'univers. La Terre n'en continuerait pas moins de tourner autour du Soleil, disais-je, ce que nous appelons les jours n'en continueraient pas moins de se succéder... La question : « Depuis combien de jours la vie a-t-elle disparu ? », pour n'être formulée en fait par personne, ne perdrait, en droit, ni sa pertinence ni, arithmétiquement, sa réponse. Il y aurait donc du temps, du point de vue d'Aristote, puisqu'il y aurait du mouvement, du changement, du devenir. Mais ce

1. Aristote, *Physique*, IV, 14, 223 a 28-29. Et V. Goldschmidt, *Temps physique...*, p. 111 à 122.

temps n'ajouterait pas des jours passés, qui n'existent que pour l'esprit ; il n'ajouterait que des jours présents, que des *aujourd'hui*, ou plutôt il serait cet ajout perpétuel de soi (aujourd'hui, puis encore aujourd'hui, puis encore aujourd'hui...), cette différenciation perpétuelle de soi (c'est toujours aujourd'hui, mais ce n'est jamais le même), et serait pour cela très différent de ce que nous appelons, nous, le temps : ce ne serait plus la somme du passé, du présent et de l'avenir, mais la simple continuation – ou perduration – du présent. Ni idéalisme, donc, ni réalisme naïf. Le temps a besoin de l'âme, non pour être ce qu'il est (le temps présent), mais pour être ce qu'il n'est plus ou pas encore (la somme d'un passé et d'un avenir), autrement dit pour être ce que nous appelons, nous, le temps : il a besoin de l'âme, non pour être le temps réel, le temps du monde ou de la nature, mais pour être, et c'est assez logique, le temps... de l'âme.

### III

C'est où l'on retrouve saint Augustin. Seul le présent existe, reconnaît-il, et s'il y a trois temps, c'est uniquement par une espèce de diffraction, dans l'âme, de ce présent :

« Ce qui m'apparaît maintenant avec la clarté de l'évidence, c'est que ni l'avenir ni le passé n'existent. Ce n'est pas user de termes propres que de dire : "Il y a trois

temps, le passé, le présent et l'avenir." Peut-être dirait-on plus justement : "Il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur." Car ces trois sortes de temps existent dans notre esprit, et je ne les vois pas ailleurs. Le présent du passé, c'est la mémoire ; le présent du présent, c'est l'intuition directe ; le présent de l'avenir, c'est l'attente. »<sup>1</sup>

Mais ce temps-là n'est pas le temps réel, n'est pas le temps du monde, n'est pas le temps de la nature : c'est le temps de l'âme, c'est le temps de l'esprit, et ce qu'on appellerait mieux la *temporalité*, entendant par là l'unité – dans la conscience, par elle, pour elle – du passé, du présent et du futur. Or, cette temporalité, Marcel Conche a bien vu qu'elle n'était pas la vérité du temps, mais sa négation : elle fait en effet exister ensemble (comme « unité ek-statique du passé, du présent et du futur »<sup>2</sup>) ce qui ne saurait, en vérité, coexister<sup>3</sup> ; elle unit ce que le temps au contraire sépare et ne cesse de séparer ; elle retient ce que le temps emporte, inclut ce qu'il exclut, maintient ce qu'il supprime. Comment serait-elle le temps, puisqu'elle lui appartient et le nie ?

Elle lui appartient, puisqu'elle est présente, puisqu'elle dure, puisqu'elle change. La conscience passera comme le reste, ou plutôt elle passe déjà et c'est par quoi elle est temporelle avant d'être temporalisante.

1. *Confessions*, XI, 20.

2. Marcel Conche, *Temps et destin*, p. 37.

3. Marcel Conche, *Temps et destin*, p. 37-38, 41-42, 105-106 et 108-109.

Mais ce mouvement qui l'emporte, elle le nie ou en tout cas lui résiste. C'est par quoi elle est temporalisante sans cesser d'être temporelle.

Il n'y a temporalité que parce que nous nous souvenons du passé, que parce que nous anticipons l'avenir, que parce que nous échappons, au moins de ce point de vue, à l'écoulement du temps réel, qui leur interdit au contraire d'être encore ou déjà. Deux instants successifs, dans le temps, n'existent jamais ensemble ; mais nous ne prenons conscience du temps (temporalité) que parce que nous les saisissons dans une même visée, leur donnant par là comme un semblant d'existence simultanée. Cela, toutefois, ne vaut que pour l'esprit. La temporalité n'est pas le temps tel qu'il est, c'est-à-dire tel qu'il passe ; c'est le temps tel qu'on s'en souvient ou qu'on l'imagine, c'est le temps tel qu'on le perçoit et qu'on le nie (puisqu'on retient ce qui n'est plus, puisqu'on se projette vers ce qui n'est pas encore), c'est « le temps de la conscience »<sup>1</sup>, si l'on veut, mais de la conscience vécue ou spontanée (non philosophique), c'est le temps dont on croit illusoirement qu'il est composé surtout de passé et d'avenir, alors qu'il ne cesse au contraire de les exclure au seul bénéfice de ce qui est, de ce qu'il est : l'irrésistible et irréversible apparition-disparition de sa *présence*. La temporalité est toujours distendue entre passé et avenir ; le temps, toujours concentré dans le présent. La temporalité n'existe qu'en

1. M. Conche, *Temps et destin*, p. 108.

nous ; nous n'existons que dans le temps. Nous la portons ; il nous emporte. C'est donc de la temporalité – et d'elle seulement – qu'il faut dire ce que saint Augustin disait du temps : que ce n'est « rien d'autre qu'une distension ; une distension de quoi, je ne sais au juste, probablement de l'âme elle-même »<sup>1</sup>.

Que cela ne soit vrai que de la temporalité (le temps de la conscience : passé, présent, avenir), non du temps réel (le temps du monde : le toujours-présent du présent), il le faut pour que l'âme même puisse naturellement advenir. Car, si le temps n'était qu'une distension de l'âme, il ne pourrait la *précéder*, et la survenue de celle-ci dans la nature serait pour cela inintelligible : si le temps n'existait que dans l'âme, l'âme ne saurait advenir dans le temps. Il faudrait donc qu'elle vienne d'ailleurs : de l'éternité divine, dirait saint Augustin, et c'est à quoi je ne puis croire. Admettons donc que l'âme (ou, si l'on préfère, la conscience) apparaît dans le temps, comme je le crois et comme les sciences de la nature autorisent de plus en plus à le penser ; elle ne saurait dès lors le contenir ni le constituer tout entier. La temporalité (qui est dans l'âme, qui est l'âme même, toujours tendue et distendue) n'est donc pas le temps (qui contient l'âme et ne saurait être sa distension). Sur la temporalité, je ne m'attarde pas. C'est où une phénoménologie serait utile

1. *Confessions*, XI, 26. Cette *distensio animi*, chez saint Augustin, est d'origine néoplatonicienne : elle fait écho à la *diastasis* (la distension, ou extension, ou dissociation de la vie de l'âme) qui, selon Plotin, produit le temps : voir *Énéades*, III, 7 (11-12).

sans doute, qui d'ailleurs a déjà été faite. L'analyse phénoménologique de la conscience de temps ne permet certes pas de « trouver la moindre miette de temps objectif », comme le reconnaît Husserl<sup>1</sup>, mais elle permet de dégager les intentionnalités spécifiques (rétention, protention) par quoi la conscience, et toute conscience, est temporelle ou, mieux, temporalisante. C'est ce qu'on peut appeler les formes de la temporalité, par lesquelles, comme dira Merleau-Ponty, « la conscience déploie ou constitue le temps » comme le réseau des intentionnalités qui relie notre présent à l'avenir et au passé, de telle sorte que la conscience « cesse enfin d'être enfermée dans le présent » et que « la temporalité se temporalise comme avenir-qui-va-au-passé-en-venant-au-présent »<sup>2</sup>. Soit ; mais cela nous en apprend plus (pour autant que cela nous apprenne quelque chose...) sur la conscience, phénoménologie oblige, que sur le temps. Or, c'est le temps qui nous intéresse : le temps de la conscience, soit, mais non pas simplement la conscience du temps ! S'il est clair que le présent de la conscience est toujours *distendu* entre un passé et un avenir (pas de conscience instantanée ou purement présente : pas de conscience sans mémoire et sans anticipation), cela ne nous dit pas ce qu'est le temps lui-même. Pourquoi la

1. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Introduction, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, rééd. 1983, p. 9.

2. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, III, 2 (« La temporalité »), Paris, Gallimard, 1945, rééd. 1969, p. 474 à 481.

conscience renoncerait-elle à le penser en tant que tel ? La phénoménologie de la temporalité ne saurait y suffire : en tant que la temporalité est l'unité ek-statique du passé, du présent et du futur (ce qui suppose que passé et futur sont comme retenus ou projetés dans l'être, puisqu'ils coexistent dans une même conscience), la temporalité, répétons-le, est bien plutôt le contraire du temps, comme la coexistence est le contraire de la succession, comme le passé et l'avenir sont le contraire du présent, et comme l'esprit, peut-être bien, est le contraire de la matière. Mais sans la temporalité, que saurions-nous du temps ?

Par quoi, comme l'écrit Marcel Conche, « le temps ne se laisse pas saisir en lui-même : il ne se montre que nié »<sup>1</sup>.

Il faudrait en effet, pour le saisir, penser ensemble ce qu'il sépare (le passé et l'avenir) et maintenir ce qu'il supprime (le présent) ; mais alors ce n'est plus lui que l'on saisit, mais la temporalité. Penser le temps, ce serait le méconnaître.

#### IV

Essayons, pourtant. Considérons pour cela le temps lui-même, tel qu'une conscience peut l'appréhender. Le phénoménologue bute ici sur la même difficulté que

1. *Temps et destin*, p. 39. Voir aussi la « Note sur le temps », p. 211-213.

saint Augustin ou Bergson : à penser le temps dans sa vérité, la conscience n'y trouve que du présent ; mais le présent seul, est-ce encore du temps ? Considérons par exemple cette horloge : ce n'est pas du temps, c'est de l'espace, et les aiguilles n'y occupent jamais qu'une seule position à la fois. Quant à leurs positions successives, elles n'ont de sens, remarquait Bergson, que « pour un spectateur conscient qui se remémore le passé » et les compare les unes aux autres. Supprimez la conscience, vous n'avez plus de temps ni même de succession : vous n'avez plus qu'une position donnée des aiguilles, vous n'avez plus qu'une « extériorité réciproque sans succession », comme disait encore Bergson, vous n'avez plus que du présent<sup>1</sup>.

Sur ce point au moins les phénoménologues ne diront guère autre chose. « Si l'on détache le monde objectif des perspectives finies qui ouvrent sur lui et qu'on le pose en soi, écrit Merleau-Ponty, on ne peut y trouver de toutes parts que des "maintenant". Davantage, ces mainteneants, n'étant présents à personne, n'ont aucun caractère temporel et ne sauraient se succéder. »<sup>2</sup> Dans le monde objectif, il n'y aurait donc ni passé, ni avenir, ni même succession... Que reste-t-il du temps ? Rien, semble-t-il. Si l'on entend par *temps* la

1. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 80-82 (*Œuvres*, PUF, Éd. du Centenaire, 1970, p. 72-73). Voir aussi les p. 89-90 (Éd. du Centenaire, p. 80), ainsi que *Durée et simultanéité*, p. 60-61 (réédité dans le volume de *Mélanges*, PUF, 1972, p. 101-102).

2. *Phénoménologie de la perception*, p. 471.

succession d'un passé, d'un présent et d'un avenir, il faut en conclure que le temps n'existe que pour et par la conscience : « Le passé n'est donc pas passé, ni le futur futur. Il n'existe que lorsqu'une subjectivité vient briser la plénitude de l'être en soi, y dessiner une perspective, y introduire le non-être. Un passé et un avenir jaillissent quand je m'étends vers eux. »<sup>1</sup> Le temps n'existe pas *dans le monde* (« le monde objectif est trop plein pour qu'il y ait du temps »<sup>2</sup>), mais *dans la conscience* ou, comme dirait saint Augustin, et cela revient au même, dans l'âme : ce que nous appelons le *temps* ne serait qu'une objectivation abusive ou naïve de la *temporalité*, comme dimension extatique, ou diastatique, de la conscience<sup>3</sup>. Le temps n'existe donc que pour le sujet, et par lui : « Il faut comprendre le temps comme sujet et le sujet comme temps. »<sup>4</sup> La subjectivité n'est pas *dans le temps*, qui la précéderait : elle est, plutôt, ce qui le fait advenir en le creusant – rétention, protention – dans le trop plein du présent. Le temps ne nous précède pas ; c'est nous qui le déployons ou le constituons : « Nous sommes le surgissement du temps. »<sup>5</sup>

1. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 481.

2. *Ibid.*, p. 471.

3. Sur les *ekstases* de la temporalité, voir par exemple Heidegger, *Être et temps*, § 65 (p. 228 à 232 de la trad. Martineau, Authentica, 1985). Sur la notion de *diastasis* (dont saint Augustin fera la *distensio animi*), voir le majestueux septième traité de la troisième des *Ennéades* de Plotin.

4. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 483.

5. *Ibid.*, p. 489. Voir aussi p. 474 : c'est la conscience qui « déploie ou constitue le temps ».

Les mêmes thèmes se retrouvent, pour l'essentiel, chez Jean-Paul Sartre. Le passé, le présent et l'avenir n'existent pas en eux-mêmes (car alors ils ne seraient rien : « Le passé n'est plus, l'avenir n'est pas encore, quant au présent instantané, chacun sait bien qu'il n'est pas du tout »<sup>1</sup>), mais seulement « comme des moments structurés d'une synthèse originelle »<sup>2</sup>, qui est la temporalité elle-même. Encore celle-ci n'existe-t-elle pas indépendamment de la conscience (« la Temporalité n'est pas, mais le Pour-soi se temporalise en existant »<sup>3</sup>), ni donc dans le monde objectif : « La Temporalité n'est pas un temps universel contenant tous les êtres et en particulier les réalités humaines. Elle n'est pas non plus une loi de développement qui s'imposerait du dehors à l'être. Elle n'est pas non plus l'être, mais elle est l'intrastucture de l'être qui est sa propre néantisation, c'est-à-dire le mode d'être propre à l'être-pour-soi »<sup>4</sup>, autrement dit à la réalité humaine, comme dit Sartre (c'était alors la traduction usuelle pour le *Dasein* de Heidegger), ou à la conscience. Et puisqu'il n'y a pas de temps sans temporalité (il n'y a plus qu'« une multiplicité absolue

1. *L'être et le néant*, II, chap. 2 (« La temporalité »), Paris, Gallimard, 1943, rééd. 1969, p. 150.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 182. Voir aussi p. 715 : « La temporalité vient à l'être par le pour-soi. Il n'y aurait donc aucun sens à se demander ce qu'était l'être avant l'apparition du pour-soi. » C'est pourtant, notons-le en passant, ce que ne cessent de faire les scientifiques.

4. J.-P. Sartre, *ibid.*, p. 188.

d'instants qui, considérés séparément, perdent toute nature temporelle et se réduisent purement et simplement à la totale a-temporalité du *ceci* »<sup>1</sup>), puisque « le Temps est pur néant en soi, qui ne peut sembler avoir un *être* que par l'acte dans lequel le Pour-soi le franchit pour l'utiliser »<sup>2</sup>, bref, puisque le temps ne se révèle que « comme chatoiement de néant à la surface d'un être rigoureusement a-temporel »<sup>3</sup>, il faut en conclure que le temps n'est pas, ou qu'il n'est que par nous, que pour nous, enfin qu'il ne « vient au monde », comme dit Sartre<sup>4</sup>, que pour autant que nous y sommes.

Je n'en crois rien, bien sûr ; car si c'était vrai, comment aurions-nous pu surgir dans le temps, c'est-à-dire advenir ? Si le temps ne venait au monde que par nous, comment aurions-nous pu, nous, y venir ? Et comment douter que ce soit le cas, puisque nous ne pourrions autrement nous poser la question ? Si « l'*ego* se constitue pour lui-même en quelque sorte dans l'unité d'une histoire », comme le reconnaît Husserl<sup>5</sup>, il faut que le temps précède la temporalité : cela suppose qu'il existe indépendamment de quelque subjectivité que ce soit. Comme le remarque Jean-Toussaint

1. *Ibid.*, II, chap. 3, § 4 (« Le temps du Monde »), p. 267.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 268.

4. *Ibid.*, p. 255 (« Le temps universel vient au monde par le Pour-soi »).

5. Husserl, *Méditations cartésiennes*, IV, § 37 (trad. G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, 1969, p. 64).

Desanti, contre Husserl, « l'Ego ne peut *tirer son origine du temps* et être au même moment *l'origine du temps* », il ne peut « être présent comme origine au cœur de ce qui le constitue toujours comme produit »<sup>1</sup>. Mais alors il faut choisir entre la phénoménologie et l'histoire, entre la conscience comme principe et la conscience comme effet – entre l'ego transcendantal et l'immanence sans ego. Le choix, du point de vue qui est le nôtre, n'est pas trop difficile. Si l'on entend par temporalité la dimension – ou la distension – temporelle de la conscience, il est clair (du moins pour qui, comme moi, prend la physique et la biologie davantage au sérieux que la phénoménologie), il est clair, donc, que le temps (le temps objectif : le temps du monde) précède la temporalité (le temps subjectif : le temps de l'âme) et ne saurait par conséquent s'y réduire ni même en dépendre. Si l'ego est dans le temps, il ne saurait être son origine. S'il est de part en part historique, il ne saurait être transcendantal.

La même objection vaut aussi, remarquons-le en passant, contre l'idéalisme transcendantal de Kant. Si le temps n'était qu'une forme *a priori* de la sensibilité, il ne saurait par définition *précéder* cette sensibilité. Mais alors comment celle-ci aurait-elle pu advenir ? Si Kant avait raison sur le temps (si le temps n'avait de réalité que subjective), l'existence même de la subjectivité devien-

1. J.-T. Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, III, Gallimard, coll. « Idées », 1976, p. 94-95.

drait inintelligible ou surnaturelle : puisque la subjectivité n'a pu se constituer naturellement que dans le temps, ce qui suppose que celui-ci la précède. Si Kant avait raison, ni l'humanité ni Kant n'auraient eu le temps de naître : il y a là une contradiction performative, comme disent les logiciens, qui m'a toujours paru rédhibitoire. Si le temps n'avait de réalité qu'empirique, comment l'empiricité aurait-elle pu se construire dans le temps ?

Au reste, quand bien même on accorderait à Kant tout ce qu'il prétend avoir démontré dans l'Esthétique transcendantale (et spécialement que le temps est une forme *a priori* de la sensibilité), cela ne saurait nous contraindre à accepter ce qu'il n'a démontré nulle part, ce que personne n'a jamais démontré, et qui sans doute ne peut l'être, à savoir que le temps ne soit *que* cela<sup>1</sup>. Pourquoi le temps ne serait-il pas *à la fois* une forme de notre sensibilité et une forme de l'être ? Comment démontrer que la chose en soi – dès lors qu'elle est par définition inconnue et inconnaissable – *n'est pas* temporelle ? Kant répondrait peut-être que ce temps non sensible n'aurait

1. Voir la « Note sur Kant » et le texte « A propos de la théorie kantienne de l'idéalité transcendantale du temps », que Marcel Conche avait d'abord publiés dans la première édition de son *Orientation philosophique* (Éd. de Mégare, 1974, p. 132 à 146), et qu'on trouve désormais en appendice à *Temps et destin* (p. 187 à 210). Des objections du même genre ont été faites en Allemagne, spécialement par Maass (dès 1788), Trendelenburg et Vaihinger. Voir à ce propos l'article de Francis Kaplan, « Kant et la réalité du temps », *Revue de l'enseignement philosophique*, juin-juillet 1972, p. 1 à 11.

alors d'existence qu'intellectuelle, comme chez Leibniz (ce serait « l'ordre des successions »<sup>1</sup>), et ne serait pas davantage du temps que, par exemple, l'ordre de succession des propositions dans un livre de géométrie, ou que celui des nombres entiers, en arithmétique. Ce ne serait pas une dimension de l'être mais une relation, purement idéale, *entre* les êtres – pas une durée, mais une série. Et sans doute est-ce là une possibilité qu'on peut envisager, celle d'un réel purement intelligible (par exemple, même si c'est peu kantien, un univers *more geometrico*, ou *more arithmetico*), qui ne serait temporel que pour nous. Cette possibilité, toutefois, ne saurait valoir comme certitude, puisque cette *succession*, si Kant a raison sur tout le reste, serait pour nous hors d'atteinte. Au nom de quoi – puisque nous ne la connaissons pas – lui interdire la durée, l'effectivité, la matérialité ? Pourquoi serait-ce de la géométrie et non de l'histoire ? De l'arithmétique, et non du temps ? Du sériel, et non du duratif ? « Si nous faisons abstraction de notre mode d'intuition, écrit Kant, et si par conséquent nous prenons les objets comme ils peuvent être en eux-mêmes, alors *le temps n'est rien.* »<sup>2</sup> Mais qu'en sait-il, puisque les

1. Leibniz, *Correspondance avec Clarke*, troisième écrit de Leibniz, 25 février 1716 (éd. A. Robinet, PUF, 1957, p. 53-54 ; voir aussi, dans le même volume, les p. 42, 62, 117-118, 134, 137, 147, 151 et 171-172).

2. *Critique de la raison pure*, « Esthétique transcendantale », § 6, p. 64 de la trad. Tremesaygues et Pacaud (c'est moi qui souligne). Voir aussi quelques lignes plus bas : « L'idéalité transcendantale du temps est donc telle que, si on fait abstraction des conditions subjectives de l'intuition sensible,

objets tels qu'ils sont en eux-mêmes échappent selon lui à toute expérience possible et nous sont dès lors « tout à faits inconnus »<sup>1</sup> ? Le temps, écrit-il encore, « n'est pas inhérent aux objets eux-mêmes, mais simplement au sujet qui les intuitionne »<sup>2</sup>. Ce *simplement* est de trop<sup>3</sup>, ou en tout cas indémontré, puisque les deux hypothèses ne s'excluent pas : le temps pourrait être inhérent et aux objets eux-mêmes et au sujet qui les intuitionne (d'autant plus facilement, suggérerait un matérialiste, que le sujet est lui-même un objet...). Le fait qu'il soit une forme de notre subjectivité, ce que nul ne conteste, n'interdit pas qu'il soit aussi une dimension objective de l'être.

Ces objections ne prétendent pas réfuter Kant, sinon dans la prétention qu'il a de réfuter les philosophes réalistes, ceux qui affirment l'objectivité du temps. La vérité c'est que nous sommes confrontés à deux positions certes incompatibles – le temps existe ou pas indépendamment de nous – mais qui sont l'une et l'autre également possibles et également indémontrables. Cela, qui ne retire rien au génie de Kant, relativise

le temps n'est rien et qu'il ne peut être attribué aux objets en soi, ni en qualité de substance, ni en qualité d'accidents (abstraction fait de leur rapport avec notre intuition). »

1. *Ibid.*, « Remarques générales sur l'esthétique transcendantale », § 8, p. 68 de la trad. citée.

2. *Ibid.*, § 7, p. 65 de la trad. citée.

3. Comme le remarquait M. Conche, à propos d'un autre passage de l'Esthétique transcendantale : *Temps et destin*, p. 200.

pourtant la portée de son idéalisme critique. Pourquoi ? Parce que l'idéalité transcendantale du temps, qui en est l'un des fondements principaux, n'est dès lors qu'une hypothèse comme une autre, tout aussi invérifiable que sa contradictoire (qu'on pourrait appeler le matérialisme et que Kant appelle le spinozisme)<sup>1</sup>, et d'autant moins vraisemblable, pour un esprit sans religion, qu'elle interdit d'expliquer l'apparition, dans le temps, d'une subjectivité censée le contenir tout entier...

Les kantien s'objecteront que toute connaissance de l'histoire de la subjectivité (par exemple toute anthropologie scientifique) reste soumise à ces conditions anhistoriques de la connaissance que sont les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement, et qu'on ne saurait en conséquence expliquer celles-ci par celle-là. L'histoire (comme connaissance) suppose le transcendantal (comme *a priori*). Comment pourrait-elle en rendre compte ? Il me semble que c'est confondre l'histoire comme discipline et l'histoire comme devenir, autrement dit l'ordre de la pensée (où la faculté de connaître doit bien sûr précéder, au moins logiquement, ses objets) et l'ordre de l'être (où rien n'empêche que les objets que nous connaissons soient antérieurs à notre

1. « Si l'on n'admet pas cette idéalité du temps et de l'espace, il ne reste plus que le Spinozisme... » (*Critique de la raison pratique*, Examen critique de l'analytique, p. 108 de la trad. F. Picavet, PUF, 1943, rééd. 1971). Cette remarque, pourtant décisive, est ordinairement sous-estimée par ceux qui voudraient garder Kant sans s'encombrer de la chose en soi ou de l'idéalisme.

faculté de les connaître : les sciences de la nature en donnent mille exemples), mais peu importe. Ce que je voulais suggérer, c'est simplement que cantonner le temps *dans le sujet* (vouloir, avec Kant ou les phénoménologues, qu'il n'ait de réalité que subjective), c'est s'interdire d'expliquer l'apparition du sujet *dans le temps*. Au fond, c'est ce que signifie l'idée même d'un sujet transcendantal, et qui, d'un point de vue naturaliste ou matérialiste, la récuse. Car si la subjectivité n'apparaît que dans le temps (s'il n'est de sujet qu'empirique et historique), il faut que le temps la précède : il ne saurait donc, répétons-le, ni s'y réduire ni même absolument en dépendre.

Libre à ceux qui croient en un sujet atemporel (nouménal ou transcendantal, comme on voudra) d'expliquer par lui le temps. Pour les autres, dont je fais partie, c'est plutôt le contraire qu'il faut faire : expliquer le sujet, sinon par le temps, du moins *dans* le temps. Or cela suppose que le temps existe indépendamment du sujet...

S'il n'est de sujet que dans le temps, il faut que le temps existe en dehors du sujet. Si tout sujet est temporel (historique), le temps ne peut être uniquement subjectif.

## V

Mais alors, à nouveau, qu'en est-il de ce temps, et comment peut-on le penser, s'il n'est constitué que d'un néant (l'instant sans durée) entre deux néants (le passé qui n'est plus, l'avenir qui n'est pas encore) ?

C'était le point de départ de saint Augustin, on s'en souvient, mais aussi de Husserl, Sartre ou Merleau-Ponty. Avant même qu'il y ait remémoration ou anticipation, explique Husserl, le temps est vécu comme l'unité originaire du passé immédiat (rétention) et de l'avenir immédiat (protention) dans un présent vivant, qui n'est dès lors temporel que pour et par « le flux absolu de la conscience, constitutif du temps », ce que Husserl appelle aussi « la subjectivité absolue »<sup>1</sup>. Quant au temps objectif, il est mis, phénoménologie oblige, « hors circuit »<sup>2</sup>. Veut-on essayer de le penser ? Ce n'est qu'un présent mort (par opposition au « présent vivant » de la conscience) ou évanescent. Le temps du monde n'est rien, ou comme rien : « L'avenir n'est pas encore, le passé n'est plus, et le présent, à la rigueur, n'est qu'une limite, de sorte que le temps s'effondre. »<sup>3</sup> Ni le passé ni l'avenir n'ont d'existence objective. Le présent ? Il n'est que « la limite d'une division infinie,

1. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, spécialement aux § 2, 7, 12, 24 et 34-36 (p. 97 et 99 de la traduction française, pour les deux expressions citées). Voir aussi Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. 3, chap. 2, p. 43 à 82, ainsi que Françoise Dastur, *Husserl, Des mathématiques à l'histoire*, PUF, 1995, p. 42 à 74 (« Phénoménologie et temporalité »).

2. *Leçons...*, § 1.

3. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 471. Je ne peux entrer ici dans les différences, bien connues des spécialistes, entre Husserl et tel ou tel de ses continuateurs : la phénoménologie n'est pas mon objet ; je ne l'évoque ici, allusivement et en bloc, que pour justifier mon refus de m'y enfermer.

comme le point sans dimension », et c'est pourquoi, on l'a vu, « il n'est pas du tout »<sup>1</sup>. Un point sans dimension n'est pas de l'espace ; un instant sans durée n'est pas du temps. Le temps ne serait donc, en toute rigueur, que la sommation impossible de ces trois néants : c'est pourquoi il n'est rien ou n'est que par la conscience qui le « déploie », comme disait Merleau-Ponty, « ou le constitue »<sup>2</sup>. C'est toujours saint Augustin qui renaît. Néant du passé (qui n'est plus), néant de l'avenir (qui n'est pas encore), néant du présent (qui n'est qu'une limite sans durée) : le temps ne serait rien d'objectif ; il ne viendrait à l'être que par nous.

Ces trois néants sont d'inégale portée, me semble-t-il, ou plutôt inégalement convaincants.

Que le passé ne soit pas, puisqu'il n'est plus, j'en suis évidemment d'accord. Souvenez-vous de votre premier baiser... Cela n'existe plus, cela n'existera jamais plus. Voudriez-vous le recommencer que ce serait déjà, au minimum, le second, et vous n'auriez rien recommencé du tout... Quant au souvenir que vous en avez, ce n'est qu'un morceau du présent : loin de sauver l'être du passé, il ne vous permet, ici et maintenant, que de

1. Sartre, *L'être et le néant*, p. 150. La notion de « point limite » se trouvait déjà chez Husserl (« le présent est un point limite », *Leçons...*, § 31, p. 89 de la traduction citée). Tout cela, qui est ordinairement et légitimement référé à saint Augustin (y compris par Husserl lui-même, dans l'introduction des *Leçons*, p. 3), prolonge en vérité l'analyse fulgurante d'Aristote (*Physique*, IV, 10-14), superbement revue et corrigée, dans un sens spiritualiste, par Plotin (*Énéades*, III, 7).

2. *Phénoménologie de la perception*, p. 474.

prendre conscience de son non-être comme n'être-plus. « *Ni temps passé, ni les amours reviennent...* » La mémoire n'y change rien, que la conscience que nous pouvons, grâce à elle, en avoir. Le temps passé ne revient pas, et c'est ce qu'on appelle le passé.

Je dirai la même chose, pour l'essentiel, concernant le futur : il n'est pas, puisqu'il n'est pas encore, et votre dernier baiser (sauf pour ceux qui l'auraient déjà donné, mais alors ce ne serait plus de l'avenir...) n'a pas plus de réalité que le premier. Nos projets ou nos espoirs, tout autant que nos souvenirs, ne sont que des morceaux du présent, qui peuvent certes viser ou préparer le futur, mais qui ne sauraient lui donner l'être qui lui manque et qui – comme non-être – les justifie ou les hante. L'avenir n'est jamais donné (s'il l'était, il serait présent) : l'avenir est à venir, s'il vient, et c'est pourquoi il n'est pas.

S'agissant du présent, en revanche, la chose me paraît moins simple. Le présent n'est rien, disait saint Augustin, puisqu'il n'est qu'en cessant d'être. Ce n'est pas mon expérience : le présent ne m'a jamais fait défaut, je ne l'ai jamais vu cesser, jamais vu disparaître, mais seulement durer, toujours durer, avec des contenus certes différents, mais sans cesser pour autant de continuer et d'être présent. Avez-vous jamais vécu autre chose ? Pour ma part, en tout cas, je suis bien certain de n'avoir jamais quitté le présent, fût-ce un instant, ou que le présent, plutôt, ne m'a jamais quitté, jamais abandonné, jamais manqué. Tous les jours

que j'ai vécu, c'était toujours aujourd'hui. Tous les moments, c'était toujours maintenant.

Il m'est arrivé d'espérer ou de craindre, comme tout le monde ; mais c'étaient espérances présentes, craintes présentes.

Il m'est arrivé de regretter ou de bénir ce qui avait été. Mais c'étaient nostalgie présente, gratitude présente.

Le présent est mon lieu, depuis le commencement ; le présent est mon temps, et le seul.

Je n'ai jamais vu qu'il en soit autrement pour un autre, ni pour le monde... La nature, écrit joliment Marcel Conche, est « la toute-présente ». Être, pour elle, en elle, « c'est être maintenant »<sup>1</sup> : rien ne s'y déroule au futur ou au passé, rien ne s'y passe qui ne soit actuel.

« Tout ce que l'on connaît de la nature est déjà passé, m'objecte un physicien, puisqu'il faut du temps pour qu'on en prenne connaissance : la Relativité restreinte ne fait que prendre ce décalage en compte. » Dont acte. Mais la connaissance n'existe elle-même qu'au présent, comme le réel sur quoi elle porte : ce que la Relativité oblige à penser, j'y reviendrai, c'est que ces deux présents ne sauraient être absolument simultanés. Mais ils n'en sont pas moins présents l'un et l'autre. Exister, pour un être naturel quelconque, c'est occuper une partie de l'espace-temps actuel (une partie du présent).

1. *Temps et destin*, X, p. 95-96.

Quant aux humains, ils font partie de la nature : comment échapperaient-ils à son présent ?

« *Il vit dans le passé* », dit-on parfois ; ou bien : « *il vit dans l'avenir* »... Mais il vit, et c'est du présent. La névrose, qui nous enferme dans le passé, n'est pas moins actuelle que la santé, qui nous en libère. L'espérance, qui nous enferme dans l'avenir, pas moins actuelle que la sagesse, qui nous ouvre au présent. A supposer même qu'on voyage un jour dans le temps, comme l'imaginent nos films de science-fiction, ce ne serait que changer de présent, et non se déplacer, comme on voudrait nous le faire croire, dans le passé ou le futur... Le présent est le seul temps disponible, le seul temps réel, et loin qu'il ne soit qu'en cessant d'être, comme le voulait saint Augustin, il ne cesse au contraire de durer, de continuer, de se maintenir. Quand j'ai commencé cette communication, le présent était là. Il est là encore, en ce moment où je la continue. Et il sera là toujours, quand je l'aurai terminée, quand nous serons séparés, quand nous penserons à tout autre chose... Le présent était là à notre naissance. Il sera là à notre mort. Il sera là, sans la moindre interruption, durant tout le temps qui les sépare. Il est là, toujours là : il est le *là* de l'être.

Il faut donc renverser la proposition de saint Augustin. Le présent, disait-il, « 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... » Ce que l'expérience nous apprend, c'est plutôt le contraire :

que le présent ne cesse jamais, ne s'interrompt jamais, si bien que ce qui nous autorise à affirmer que le temps est, c'est qu'il ne cesse de se maintenir. Un instant ? Si l'on veut, mais pas comme limite (qui n'a d'existence qu'abstraite : pour la pensée) entre un passé et un futur. L'instant présent, comme instant réel, est bien plutôt « la continuité du temps », comme Aristote l'avait vu, et à ce titre « toujours le même »<sup>1</sup>. Ce n'est pas un point, ou si c'est un point il est mobile : il n'y a qu'un seul temps, depuis le début, et ce temps c'est le présent. Qui, parmi nous, a jamais vécu autre chose, perçu autre chose ? Le passé ? Ce n'est jamais lui que nous percevons, mais ses restes ou ses traces (monuments, documents, souvenirs...), qui sont présents. L'avenir ? Ce n'est jamais lui que nous percevons, mais ses signes ou ses causes, comme disait saint Augustin<sup>2</sup>, ou encore ses anticipations en nous (prévisions, projets, espérances...), et tout cela n'existe qu'au présent. Je vous renvoie à votre expérience. Pour ma part, je le répète, je suis sûr de n'avoir jamais habité ni le passé ni l'avenir, mais le présent seul, qui dure et qui change. Dans le temps ? Non pas, puisqu'il est le temps même (le pré-

1. *Physique*, IV, 13, 222 a 10-20 (trad. Carteron, p. 157 ; Goldschmidt, p. 96) ; voir aussi IV, 11, 219 b 10-32. Sur le problème – difficile et décisif – de l'instant chez Aristote, on se reportera au remarquable commentaire (malheureusement introuvable en librairie) de Jacques Marcel Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, spécialement aux p. 136-143, 176-197, 235-243 et 303-314.

2. *Confessions*, XI, 18.

sent n'est pas plus dans le temps que l'univers n'est dans l'espace). Ce n'est pas le présent qui est dans le temps ; c'est le temps qui est présent.

J'entends bien que la journée d'hier, aujourd'hui, est du passé. Mais c'est qu'elle n'est plus : elle ne fut réelle, et même elle ne *fut*, que lorsqu'elle était l'aujourd'hui du monde. Le présent, objecte saint Augustin, « s'il était toujours présent, s'il n'allait pas rejoindre le passé, il ne serait pas du temps, il serait l'éternité »<sup>1</sup>. Pourquoi non ? Cela n'est contradictoire que pour autant qu'on suppose que le temps et l'éternité le sont, ce qui ne va pas de soi. Et comment le présent irait-il rejoindre le passé, et où, puisque le passé n'est pas ? Autant dire que mon corps d'adulte rejoint mon corps d'enfant, ce qui est absurde. Ce dont j'ai conscience, c'est bien plutôt de mon corps présent, et de lui seul, et depuis le début. Comment serais-je ce qui n'est plus ou pas encore ? Ce serait n'être pas né, ou être déjà mort... Je suis ce que je suis, non ce que j'étais ou serai : je suis mon corps actuel, mon corps en acte, et cette matérialité de mon existence n'est pas autre chose que ma présence au monde – que ma présence au présent. Nous sommes dans le temps comme nous sommes dans le monde : ouverts dans l'ouvert, passants dans le passage, présents dans le présent... C'est notre vie même, par quoi nous sommes au monde, toujours, par quoi nous sommes au présent, toujours, et comme les contemporains

1. *Confessions*, XI, 14.

de l'éternel. Non plus tard ou ailleurs, mais ici et maintenant. Non dans le possible ou le révolu, mais dans l'actuel. Non dans le futur ou le passé, mais dans le présent. Au cœur de l'être. Au cœur du réel. Au cœur de tout – puisqu'il n'y a rien d'autre. Espérer ? Croire ? A quoi bon ? Le réel suffit au réel, à quoi rien ne manque. Le présent suffit, toujours *inespérable*, comme disait Héraclite<sup>1</sup>, toujours *inespéré*. C'est l'unique lieu du salut, et le salut lui-même peut-être.

Philosophie du présent : philosophie de l'immanence, philosophie du corps et de la nature, philosophie du devenir et de l'éternité, philosophie de la nécessité et de l'acte. Être, c'est être présent dans l'espace et le temps : c'est donc être *physiquement* et *actuellement* présent. Comment, dès lors, serait-on autre chose que ce qu'on est ? autre chose que ce qu'on fait ? autre chose que ce qu'on devient ? Bref, ce que la conscience nous apprend ou nous suggère, quand elle essaie de penser le temps tel qu'il est (et non tel qu'elle le vit : comme temporalité extatique ou intentionnelle, comme rétention ou pro-tention, comme prospection ou rétrospection, comme espérance ou nostalgie...), c'est que le temps c'est le présent, donc que le temps c'est l'éternité, donc que le temps c'est l'être, donc que le temps c'est la matière, donc que le temps c'est la nécessité, donc que le temps c'est l'acte. Voilà les six propositions que je voudrais brièvement développer devant vous.

1. Fr. 66 (18) de l'éd. Marcel Conche.

Première thèse : *le temps, c'est le présent*. C'est la thèse principale, dont toutes les autres découlent. Elle résulte des seules définitions du passé, du présent et de l'avenir, donc de la seule définition du temps comme unité ou succession des trois. Le passé n'est pas, puisqu'il n'est plus, l'avenir n'est pas, puisqu'il n'est pas encore : il n'y a que le présent, qui est l'unique temps réel.

C'est ce qu'avait vu saint Augustin, sans oser s'y arrêter. Mais c'est déjà ce qu'avait vu Chrysippe, sans vouloir en sortir : « Seul le présent existe ; le passé et le futur subsistent [comme objets incorporels : pour la pensée], mais n'existent pas du tout [comme objets réels : comme corps] »<sup>1</sup>. Cette *subsistance* est comme l'écho ou l'anticipation, pour l'esprit, du passé ou de l'avenir, et leur seule réalité. Elle n'a donc d'existence

1. Selon le témoignage d'Arius Didyme, 26 (*J.V.F.*, II, 509), cité et traduit par V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 31. Les passages entre crochets sont ajoutés par moi, à titre d'explication ou de commentaire. Sur l'interprétation générale du stoïcisme ici mise en œuvre, voir mon article « La volonté contre l'espérance (à propos du stoïcisme) », *Une éducation philosophique*, PUF, 1989, p. 189 et s. (spécialement, sur la question du temps, les p. 196 à 205). Rappelons simplement que, pour le matérialisme stoïcien, « tout ce qui existe est corps », et que les « incorporels » n'ont dès lors de réalité que pour nous : ce ne sont pas des objets du monde, ce sont des objets de la pensée, ou pour la pensée.

effective que dans l'âme, et par elle. Que toute conscience disparaisse de l'univers, il n'y aurait plus qu'un présent sans mémoire et sans anticipation. Qu'est-ce d'autre que le monde ? Qu'est-ce d'autre que le réel ? On dira que mémoire et anticipation en font partie, qu'elles sont aussi réelles que le reste... Sans doute. Mais elles n'existent elles-mêmes que dans le temps, mais elles ne sont réelles qu'au présent : le passé et l'avenir n'existent pas du tout, mais subsistent dans cela seul qui existe, le présent, et pour autant seulement qu'un corps les vise ou les constitue, ici et maintenant, comme dimensions, rétrospectives ou prospectives, de sa propre conscience. Rien n'existe que le présent ; rien ne subsiste (du passé ou de l'avenir) que *dans* le présent. Le présent contient donc tout ce qui existe ou subsiste : le présent contient tout.

Un instant ? Non pas, si l'on entend par là une *limite* entre le passé et l'avenir. Si le passé et l'avenir ne sont rien, rien ne les sépare : il n'y a que le présent, qui ne saurait être une limite puisqu'il est tout.

Objectera-t-on que, toute conscience supposée abolie, le réel garderait trace de son histoire passée et même, en quelque chose, à venir ? Que les Alpes, par exemple, sont le résultat d'une histoire ? Qu'un glacier est comme du temps cristallisé, qui porte en lui son passé, qui annonce son avenir, qui ne saurait exister sans durer ? Qu'un corps vivant, *a fortiori*, a forcément un certain âge, donc un certain passé ? Que l'univers même n'est que la trace de sa propre histoire ? J'en suis

bien sûr d'accord. Mais tout résultat est présent, tout corps est présent, toute trace est présente, et c'est à ce titre seulement qu'ils peuvent, pour l'esprit, évoquer le passé ou l'avenir. Supprimez l'esprit, reste le résultat, reste le corps, reste la trace : reste le présent.

Dira-t-on qu'il n'en est pas moins vrai que le passé a eu lieu, et que cela, traces ou pas, ne saurait être annulé ? Que même la fin du monde ou Dieu ne sauraient abolir la vérité de ce qui fut ? J'en suis à nouveau d'accord. S'il est vrai que nous sommes réunis dans ce colloque, ici et maintenant, cela sera encore vrai demain ou après-demain, encore vrai dans dix mille ans, encore vrai dans cent milliards d'années, quand plus personne bien sûr ne sera là pour s'en souvenir. Mais cette vérité sera présente, comme toute vérité ! Que penseriez-vous de celui qui vous dirait : « Il *était* vrai qu'on a pris la Bastille le 14 juillet 1789 » ? Qu'il ne sait pas ce que c'est qu'une vérité... Si c'était vrai, cela l'est toujours. La même remarque vaut aussi *a parte ante*. Une phrase commençant par « Il sera vrai que... » me semble offenser la logique : si cela sera vrai, cela l'est déjà. Imaginez par exemple qu'on découvre dans je ne sais quelle bibliothèque un manuscrit du XVI<sup>e</sup> siècle, jusque-là inconnu et qui annoncerait une guerre mondiale pour l'année 1914... Qui pourrait contester que ce manuscrit, lorsqu'il fut écrit, disait alors la vérité ? Une vérité à venir ? Non. Une vérité présente, comme elles sont toutes. Une prévision, si elle est vraie, dit la vérité de ce qui sera, non ce qui sera une vérité. Or peu importe, d'un

point de vue logique, qu'il y ait eu prévision ou pas. Que nous soyons aujourd'hui réunis dans ce colloque, c'était déjà vrai hier, avant-hier, il y a dix mille ans ou cent milliards d'années : non pas parce que c'était prévu, non pas parce que c'était écrit ou prédéterminé – nous savons bien que cela ne l'était pas –, mais simplement parce que c'est vrai et que la vérité n'a que faire du temps. Il n'y a pas d'histoire de la vérité ; il n'y a qu'une histoire des connaissances.

L'histoire des sciences ? Ce n'est pas l'histoire de la vérité : c'est l'histoire des conditions – techniques, théoriques, idéologiques... – de sa découverte. Il n'y a pas de vérité scientifique ; il n'y a que des *connaissances* scientifiques, qui sont toutes relatives et historiques. Cela ne prouve pas que la vérité, vers quoi elles tendent, le soit aussi. Considérons par exemple la pression atmosphérique. Qu'elle existe, on ne l'a pas toujours su : il a fallu du temps et du travail (Galilée, Torricelli, Pascal...) pour le comprendre. Mais elle n'en existait pas moins avant qu'on ne le sache, et même j'accorde qu'il était vrai – intemporellement vrai – qu'elle existerait avant même que l'atmosphère, elle, n'existât. C'est en quoi l'histoire des sciences nous ouvre à l'éternité du vrai : toutes nos connaissances sont historiques, aucune vérité ne l'est. Si bien que nos connaissances ne sont des connaissances (aucune connaissance n'est la vérité, mais aucune ne serait une connaissance si elle ne comportait au moins une part de vérité) que par cela en elles qui échappe à leur histoire. L'être vrai d'une pensée est indépendant du

temps, comme disait Frege, et c'est en quoi toute vérité, comme disait Spinoza, est éternelle<sup>1</sup>.

Où veux-je en venir ? A ceci que cette éternité, loin d'invalider l'exclusive réalité du présent, en serait plutôt comme la confirmation logique : elle n'est pas autre chose que le toujours-présent du vrai. Une proposition vraie peut certes porter sur le passé ou l'avenir ; mais elle n'a pas besoin pour cela qu'ils existent, ni ne saurait leur appartenir. La vérité suffit, et se suffit, qui ne se pense qu'au présent. Aucune proposition n'*était* ni ne *sera* vraie : une vérité *est* vraie, toujours vraie, et ce présent, pour la pensée, est l'éternité même.

Est-ce tomber dans une espèce de fatalisme logique ou propositionnel, qui ferait de nous comme les prisonniers du vrai ? Si des propositions portant sur l'avenir sont déjà vraies, ne faut-il pas en conclure que l'avenir est déjà écrit, déjà réel, ou en tout cas qu'on ne peut pas le changer ? Nullement. Car cette éternité, purement logique, n'a rien à voir avec un destin : la vérité n'est ni une cause ni une prison. Ce n'est pas parce qu'il était déjà vrai de toute éternité que nous ferions ce colloque que nous le faisons aujourd'hui (car alors nous n'aurions pas pu ne pas le faire, ce qui est invraisemblable) ; c'est parce que nous le faisons aujourd'hui que c'était vrai, en effet, de toute éternité. Le vrai ne commande ni n'enferme le

1. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. franç., Seuil, 1971, spécialement p. 191 à 193 ; Spinoza, *Éthique, passim*. Voir aussi mon *Traité du désespoir et de la béatitude*, t. 2 (*Vivre*), PUF, 1988, chap. 5, p. 251 à 277.

réel, pas plus qu'une carte ne commande ou n'enferme le paysage qu'elle décrit. C'est le réel qui est vrai et qui, *pour la pensée*, l'est intemporellement. La vérité n'est pas une prison ; c'est une fenêtre sur l'éternité où nous sommes. Mais cette éternité, en retour, ne gouverne pas le présent – puisqu'elle est le présent même, dans sa vérité. Épicure contre Platon : le réel commande au vrai, non le vrai au réel. Que nul n'entre ici s'il n'est historien.

Les mathématiques ? Elles ne sont vraies, en ce sens, que pour autant que l'univers est mathématique. Pour le reste, s'il y a un reste, elles ne sont que cohérentes – et cette cohérence appartient encore, par le cerveau du mathématicien, au réel qui la gouverne et la contient.

Quant à l'instant, considéré comme limite ou comme infiniment petit, je n'ai jamais dit qu'il fût l'essentiel du temps. Comment, en additionnant des instants sans durée, ferait-on quelque durée que ce soit ? Autant vouloir former un nombre, disait Spinoza, en additionnant des zéros<sup>1</sup>... Cet instant-là, purement mathématique ou intelligible, ne vaut que pour l'esprit : c'est un être de raison ou un auxiliaire de l'imagination, aussi nécessaire que le nombre ou la mesure et aussi irréel<sup>2</sup>. L'instant existe-t-il ? Autant se demander si le 7

1. Spinoza, *Lettre 12*, à Louis Meyer (éd. Appuhn, Garnier-Flammation, 1966, t. 4, p. 160).

2. *Ibid.* Sur ce texte difficile, voir Martial Gueroult, *Spinoza*, t. 1, Aubier-Montaigne, 1968, Appendice 9, spécialement p. 514 à 519. Voir aussi le beau livre de Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis (Études des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza)*, Kimé, 1997, spécialement aux p. 150 à 165.

ou le centimètre existent... Ce ne sont pas des êtres, ni pourtant de purs néants : ce sont des instruments pour la pensée. Il en va de même du temps, si l'on entend par là une sommation indéfinie d'instants ou d'intervalles. Ce n'est pas rien, puisqu'on peut le mesurer ; mais cela n'en fait pas un être, puisqu'il n'additionne que des abstractions. Ce que Spinoza appelle la durée, et que j'appellerai l'être-temps, est autre : non le résultat d'une somme (le temps mathématique) ou la limite d'une division (l'instant), mais la continuation indivisée – qui n'est divisible que pour la pensée – d'une existence. Le temps, pour le dire autrement, ne peut se réduire au présent que si le présent dure : l'instant présent doit donc durer aussi, et rester le même, donc, tout en changeant toujours. « L'instant, disait Aristote, est, en un sens, le même, en un sens non »<sup>1</sup> : il est le même en tant qu'il est « la continuité du temps » ; il est autre en tant qu'il le divise (mais seulement en puissance, remarquait Aristote), autrement dit en tant qu'il est « le commencement d'une partie et la fin d'une autre »<sup>2</sup>. Qu'un glacier, par exemple, ne puisse exister dans l'instant, cela est incontestable si l'on entend par instant ce qui divise, autrement dit une limite entre deux durées ou un point de temps séparé de tous les autres. Mais si les instants étaient séparés les uns des autres, y aurait-il du temps ? Au reste, c'est une question de définition. On peut dire

1. *Physique*, IV, 11, 219 b 12.

2. *Ibid.*, IV, 13, 222 a 10-19.

aussi bien que c'est un même instant qui ne cesse de durer (comme un point qui se déplace trace une ligne), ou que la durée est la continuité des instants (comme une ligne dont les instants seraient les points). Mais alors ce que nous appelons l'instant n'est qu'une limite, pour l'esprit, entre deux durées<sup>1</sup>. Supprimez l'esprit, reste la durée sans limite : reste le présent.

Une telle pensée du temps comme présent est-elle rendue caduque par la théorie de la relativité ? C'est ce que croit mon ami Étienne Klein :

« Tant que l'on a cru à un temps universel, on a pu dire que le passé n'existe plus, que l'avenir n'est pas encore, et donc que le présent seul existe (même s'il ne dure qu'un instant). La relativité rend caduc un tel discours : des événements qui sont dans le futur pour tel observateur sont dans le passé pour tel autre et dans le présent pour un troisième. Dès lors, continuer à considérer que seuls les événements présents existent obligerait à penser que des événements lointains, certes, mais actuels, et donc existants, n'existent plus ou pas encore, pour quelqu'un d'autre en déplacement par rapport à nous. Que devient dans ce contexte le statut propre du temps ? »<sup>2</sup>

L'objection, qui est d'un physicien, ne me paraît pas insurmontable. Quand bien même la théorie de la relativité dirait la vérité du temps (et non simplement,

1. *Ibid.*, IV, 10-13.

2. Voir E. Klein, « Le temps en physique », *Études*, septembre 1993, p. 210. Le même texte est partiellement repris et corrigé dans *Conversations avec le Sphinx (Les paradoxes en physique)*, Le Livre de Poche, 1994, p. 181.

comme le croit par exemple Marcel Conche, de sa mesure<sup>1</sup>), le temps en soi (et non le temps pour la connaissance), elle ne saurait annuler le présent ni faire être ce qui n'est pas ou plus. Qu'un même événement puisse être dans le futur, dans le passé et dans le présent pour trois observateurs différents, cela ne change rien au fait que, pour chacun de ces trois observateurs comme pour l'événement lui-même (subjectivement, donc, aussi bien qu'objectivement), il n'existe qu'au présent : cela n'empêche pas, mais confirmerait plutôt,

1. « Quant à Einstein, m'écrivit un jour Marcel Conche, je ne crois pas qu'il aborde le problème du temps, mais seulement de sa mesure. Tout ce qu'il dit dépend de la vitesse *finie* de la lumière, ce dont le métaphysicien n'a cure » (Lettre à André Comte-Sponville, du 2 décembre 1993). C'est un point que je ne me sens pas capable de trancher. Il est vrai qu'on peut toujours *concevoir* une simultanéité absolue, laquelle pourrait par exemple être définie en référence, purement hypothétique, à la vitesse, supposée infinie, d'un signal quelconque, voire sans référence physique. Que la vitesse de la lumière soit finie, ce n'est qu'une limite de fait (une limite physique), qui ne vaut pas forcément en droit (pour la métaphysique). La chose, pour un matérialiste, reste pourtant difficile à penser. Qu'est-ce qu'une telle simultanéité hypothétiquement absolue nous apprend sur l'univers, dès lors que rien de matériel (faute d'une vitesse infinie) ne lui correspond ni ne permet de l'attester ? J'observe en outre que l'expérimentation (il est vrai qu'elle suppose la mesure) donne raison à Einstein ; et de cela au moins, me semble-t-il, le métaphysicien doit se soucier... Voir à ce propos Prigogine et Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Gallimard, 1979, p. 220 à 222, ainsi que les remarques d'Étienne Klein à propos du célèbre paradoxe (qui n'en est pas un pour la physique) des « jumeaux de Langevin », *Conversations avec le sphinx*, II, 2, p. 121 et s. Voir aussi, dans *Le temps et sa flèche*, les exposés de Jean-Pierre Luminet et Marc Lachière-Rey, spécialement aux p. 66-68, 73-74 et 83-85.

que seul le présent est réel. Simplement, comme l'avait vu Bachelard, la Relativité (sous réserve de sa portée ontologique) impose de penser le présent – donc le temps – comme irréductiblement local et pluriel :

« Ce que la pensée d'Einstein frappe de relativité, c'est le *laps* de temps, c'est la "longueur" du temps. [...] La relativité du laps de temps pour des systèmes en mouvement est désormais une donnée scientifique. [...] Mais voici maintenant ce qui mérite d'être remarqué : *l'instant, bien précisé, reste, dans la doctrine d'Einstein, un absolu*. Pour lui donner cette valeur d'absolu, il suffit de considérer l'instant dans son état synthétique, comme un point de l'espace-temps. Autrement dit, il faut prendre l'être comme une synthèse appuyée à la fois sur l'espace et le temps. Il est au point de concours du lieu et du présent : *hic et nunc* ; non pas ici et demain, non pas là-bas et aujourd'hui. [...] Dans ce lieu même et dans ce moment même, voilà où la simultanéité est claire, évidente, précise ; voilà où la succession s'ordonne sans défaillance et sans obscurité. »<sup>1</sup>

Cela ne signifie pas, me semble-t-il, qu'il faille forcément opposer l'instant à la durée, comme fait Bachelard<sup>2</sup>, ou du moins cela ne vaut que contre la durée bergsonienne, toujours grosse du passé, toujours tendue vers l'avenir (durée cumulative, qualitative, spirituelle...), non

1. *L'intuition de l'instant*, I, 3, p. 29 à 31 de la rééd. Denoël, coll. « Médiations », 1985 (c'est Bachelard qui souligne).

2. *Ibid.*, spécialement p. 15-20.

contre une durée qui serait celle de l'instant lui-même, durée purement présente, purement actuelle, et l'acte même d'exister. Cette dernière durée, celle qui n'est pas le contraire du présent mais sa continuation indéfinie, c'est la durée non de Bergson mais de Spinoza : « La durée est une continuation indéfinie de l'existence », lit-on dans l'*Éthique*<sup>1</sup>, ce qui revient à dire que la durée n'est autre que l'existence même des choses, « en tant qu'elles persévèrent dans leur existence actuelle »<sup>2</sup>. Ici et maintenant, comme dit Bachelard, et cela ouvre la voie à un atomisme qui serait à la fois spatial et temporel<sup>3</sup>. Si le temps c'est le présent, le temps peut être multiple et relatif, comme le présent même ou, plutôt, comme *les* présents mêmes ; mais il n'en est pas moins réel pour autant, ni, donc, moins actuel : l'espace-temps n'existe qu'au présent (il est le lieu quadri-dimensionnel, pourrait-on dire, de la présence de tout), et le temps n'est pas autre chose sans doute que cette présence à soi de l'espace ou, j'y reviendrai, de la matière.

Prenons l'exemple fameux des « jumeaux de Langevin ». C'est une expérience de pensée, mais que les calculs et l'expérimentation (au niveau des particules élémentaires) confirment. L'un de nos deux jumeaux fait un long voyage dans l'espace, à une vitesse proche de celle de la lumière, pendant que son frère reste sur terre,

1. Spinoza, *Éthique*, II, déf. 5 (trad. Appuhn).

2. Spinoza, *Pensées métaphysiques*, I, 4 (p. 349 de l'édition Appuhn, G.-F., t. 1, 1964).

3. Voir Bachelard, *op. cit.*, III, p. 37.

à cultiver son jardin... Au départ, ils ont bien sûr le même âge : disons vingt ans chacun. Au retour du voyageur, ce n'est plus vrai. Tout se passe comme si celui qui a voyagé avait vieilli sensiblement moins vite que son frère. La vérité, telle que la pense la physique relativiste, est autre : il a vieilli au même rythme, biologiquement, que son frère, mais durant un temps sensiblement moins long – ce que confirment d'ailleurs les horloges installées sur terre et dans le vaisseau spatial. Il semble avoir vieilli moins vite, mais c'est qu'il a vieilli moins longtemps : si le sédentaire, au retour de son frère jumeau, a trente-quatre ans, notre astronaute, lui, n'en a que vingt-deux<sup>1</sup> ! On en conclut, et on a sans doute raison, que le temps varie en fonction de la vitesse : qu'il n'y a pas un temps universel et absolu, comme le croyait Newton, mais des temps relatifs ou « élastiques », susceptibles de dilatations plus ou moins (en fonction de la vitesse) prononcées... J'en prends acte avec intérêt, mais ne vois pas bien, de mon point de vue, ce que cela change d'essentiel : aucun des jumeaux n'a vécu autre chose que le présent, et s'il est

1. Cet exemple, qu'on trouve dans tous les livres sur la Relativité, est spécialement bien présenté et commenté dans l'ouvrage déjà cité d'Étienne Klein, *Conversations avec le sphinx*, II, 2, p. 121 et s. C'est à lui que j'emprunte les données chiffrées, qui varient selon les sources (sans doute en fonction de la vitesse, plus ou moins proche de celle de la lumière, qu'on attribue au vaisseau spatial : j'ai lu dans plusieurs ouvrages que notre voyageur, après un voyage de deux ans, trouverait la Terre vieillie de deux siècles...).

vrai que leurs présents sont différents, cela ne saurait donner la moindre réalité ni au passé ni au futur – ni donc rendre caduque l'idée que seul le présent existe.

On pourrait dire la même chose à propos d'un exemple mieux connu et moins surprenant, peut-être aussi plus poétique, celui de la lumière des étoiles. On sait que, lorsque cette lumière parvient jusqu'à nous, elle nous montre un spectacle qui n'existe plus depuis des années ou des siècles, voire depuis des millions ou des milliards d'années pour les galaxies les plus lointaines (depuis aussi longtemps qu'il a fallu à leur lumière pour venir jusqu'à nous), si bien que nous continuons à voir des étoiles dont certaines sont éteintes, sans doute, depuis très longtemps. C'est ce que les astrophysiciens appellent le « temps de regard en arrière », qui leur est précieux : en regardant loin dans l'espace, ils voient loin dans le temps, et peuvent ainsi observer, en quelque sorte, le passé. Soit. Reste, s'agissant du temps, à ne pas s'illusionner sur la portée ontologique du phénomène. La galaxie d'Andromède, par exemple, nous apparaît telle qu'elle était il y a environ deux millions d'années. Mais sa lumière, durant les deux millions d'années qu'elle a mis à venir jusqu'à nous, n'a jamais cessé d'être présente, en aucun point de son parcours : les étoiles qui la composent n'ont cessé de se consumer au présent, leur lumière n'a cessé de se déplacer au présent (à quelque 300 000 km par seconde...), et c'est aussi au présent que nous la voyons ! La Relativité n'y change rien, et d'ailleurs n'est pas directement concernée par ce

processus. Que la vitesse de la lumière soit *finie*, on le savait déjà au XIX<sup>e</sup> siècle ; et qu'elle soit en outre *invariable*, ce qu'ajoute la Relativité, ce n'est pas essentiel pour le problème qui nous occupe. Ce que la physique nous apprend, en l'occurrence, c'est simplement que ces trois présents ne sont pas simultanés, ni ne peuvent l'être (puisque la vitesse de la lumière n'est pas infinie), et qu'en conséquence nous n'avons jamais vu ni ne verrons jamais une étoile telle qu'elle est *là-bas* et maintenant, mais seulement – Épicure le savait déjà – telle qu'elle apparaît *ici* et maintenant.

Il est donc vrai, du moins cela peut se dire ainsi, qu'il y a en quelque sorte irruption d'un passé (celui de l'étoile) dans un présent (celui de l'observateur). Cette vérité justifie toutefois deux remarques.

La première, c'est que cette « irruption » n'a rien d'exceptionnel, sinon par l'échelle des distances, donc des durées, concernées. Si je regarde les étoiles avec un ami astronome, cela m'arrive souvent, ni sa silhouette dans la pénombre ni sa voix ne me parviennent non plus instantanément : je ne le vois et ne l'entends jamais tel qu'il est à l'instant même de ma perception, mais toujours (puisque les vitesses du son et de la lumière sont finies) avec un certain décalage temporel, ce décalage fût-il en l'occurrence tellement infime qu'il peut être tenu pour quantité négligeable.

La deuxième remarque, qui m'importe davantage, c'est que ce décalage, aussi considérable soit-il pour les grandes distances, ne change rien à la thèse que je

défends : ni mon ami ni moi, ni l'étoile ni sa lumière, n'avons pour cela quitté le présent, fût-ce un seul instant, ni rencontré autre chose que le présent ! Contrairement à ce qu'on dit souvent, ce n'est pas le passé de l'étoile que nous voyons, ou du moins ce n'est là qu'une façon très approximative de parler : ce que nous voyons, c'est le présent de sa lumière, au moment même où elle nous atteint. Cet exemple peut bien sûr être généralisé. Regarder le ciel étoilé, la nuit, ce n'est pas voyager dans le temps, sinon par métaphore ; c'est contempler l'immensité insondable du présent (des milliards de galaxies, dont chacune contient des milliards d'étoiles...), et c'est ce qui donne raison, je vais y revenir dans un instant, au sentiment d'éternité que ce spectacle, presque invinciblement, suscite en nous. C'est comme un présent éternel qui nous contient, qui nous apaise, qui nous comble. Pourquoi demander autre chose, quand tout est là ?

Immensité du présent ? « Mais vous en parliez tout à l'heure, pourriez-vous m'objecter, comme d'une perle infime... » C'est que je la comparais au passé et à l'avenir, et que le présent, face à ces deux infinis en puissance (pour l'esprit), est comme une perle en acte, sans épaisseur dans le temps, du moins dans ce temps-là, qui n'est rien. Mais la même perle est immense, peut-être infinie, dans l'espace ou le présent (dans l'espace-temps actuel), puisqu'elle est tout.

Où veux-je en venir ? A ceci que ni les jumeaux de Langevin ni la lumière des étoiles n'ont jamais quitté le

présent (fût-ce, s'agissant des jumeaux, le présent hypothétique d'une expérience de pensée), et que j'y verrais plutôt une confirmation de ce que j'essaie de concevoir. Que le temps soit relatif aux mouvements dans l'espace (Relativité restreinte) ou à la présence de la matière dans l'univers (Relativité générale), cela ne saurait faire exister ce qui n'est plus ou pas encore : la Relativité met bien à mal l'idée d'un temps universel et absolu, à laquelle je ne tiens aucunement, mais nullement celle, que je défends, d'un temps toujours et partout (mais non partout en même temps !) présent.

Il en va de même, soit dit en passant, de la *non-séparabilité* en physique quantique, telle qu'elle a été vérifiée en 1983, à Orsay, par la fameuse expérience d'Alain Aspect et de son équipe. Que deux particules ayant interagi à tel ou tel moment constituent dès lors, même si elles sont très éloignées l'une de l'autre, un « tout » indissociable, cela ne prouve pas que leur passé commun serait encore réel par la suite, ni que leur futur commun, au moment de leur première interaction, l'était déjà. Quelle que soit l'interprétation physique qu'on donne de ce phénomène (et les physiciens là-dessus divergent), force est de penser que l'interaction entre les deux particules n'a eu lieu qu'au présent, comme leur non-séparabilité n'existe qu'au présent. Que cette dernière puisse sembler mystérieuse (si l'on y voit une action instantanée qui se jouerait des distances ou, cela revient au même, de la limite objective que représente la vitesse *finie* de la lumière), je l'accorde

volontiers. Mais, première remarque, cela ne réfute en rien le matérialisme : à supposer même que ce mystère demeure définitivement inéclairci (ce qui n'est pas forcément le plus probable), un mystère ne saurait réfuter quoi que ce soit, et surtout pas une pensée qui postule, par principe, sa propre finitude. Si la matière est sans esprit, pourquoi faudrait-il que notre esprit puisse la comprendre toute ? Si toute pensée est relative à un cerveau, comment pourrait-elle atteindre absolument l'absolu ? Matérialisme et scepticisme vont ensemble, je l'ai montré ailleurs<sup>1</sup>, et c'est en quoi il n'y a rien de choquant, pour un matérialiste, à ce que notre pensée bute, au bout du compte, sur de l'impensable. J'ajouterai, deuxième remarque, que cette non-séparabilité est moins un « mystère », à proprement parler, qu'un fait expérimental, que la théorie avait prédit et dont le formalisme quantique rend parfaitement compte : c'est une victoire, bien plus qu'une déroute, de la raison humaine ! Enfin, troisième remarque, on ne peut fonder sur la non-séparabilité aucune réfutation, ni même aucune objection, contre l'exclusive réalité du présent : d'abord parce que la non-séparabilité remet en cause une certaine conception (scientifique) de la localisation des objets dans l'espace, bien davantage que notre conception (philosophique) du temps ; ensuite, et surtout, parce que nos deux particules, pour indissociables

1. Voir mon article « L'âme machine ou ce que peut le corps », *Valeur et vérité*, PUF, 1994, p. 105 à 129.

qu'elles soient désormais, ne sortent pas pour cela du présent : même une éventuelle influence instantanée n'agirait par définition qu'au présent, et c'est, j'y reviendrai, ce qui s'appelle agir.

Au reste ma thèse, pour non scientifique qu'elle soit évidemment, n'en est pas moins falsifiable : il suffit, pour prouver que j'ai tort, d'attester l'existence – qui doit bien être empiriquement constatable – du passé ou du futur... Faute d'avoir jamais fait cette expérience, faute d'envisager comment on pourrait la faire (puisque le passé n'est passé qu'en tant qu'il n'existe plus, puisque l'avenir n'est à venir qu'en tant qu'il n'existe pas encore : s'ils existaient, ils seraient présents), je me contente d'habiter cela seul, jusqu'à preuve du contraire, qui m'est donné. C'est d'ailleurs le plus beau présent qu'on m'ait jamais fait, puisque c'est le présent même.

## VII

Deuxième thèse : *le temps, c'est l'éternité*. C'est une conséquence presque immédiate de la thèse précédente, au point que les deux soient à peu près interchangeables. Disons que celle-ci est comme la version spinoziste de la précédente, qui en serait la version stoïcienne. Les deux convergent en ceci : s'il n'y a que le présent, et si ce présent dure, il reste toujours présent.

C'est ce qu'on appelle l'éternité, non forcément comme durée infinie, nous y reviendrons, mais, c'est le sens le plus fort du mot, comme présent demeurant présent : ce que saint Augustin désignait comme l'« éternel présent » ou le « perpétuel aujourd'hui » de Dieu<sup>1</sup>, à quoi j'opposerais volontiers l'éternel présent et le perpétuel aujourd'hui de la nature. Certes, cela ne va pas sans changement de la notion, puisque l'éternité semble exclure toute succession, alors que notre présent, bien plutôt, les inclurait toutes. Mais l'idée de succession, au sens où on la prend ordinairement, n'a de sens que pour qui considère deux moments différents, lesquels ne sauraient, ici et maintenant, exister ensemble : elle n'a donc de sens que pour l'esprit, et par lui<sup>2</sup>. Si le passé n'est rien, le présent ne saurait à proprement parler lui

1. *Confessions*, XI, chap. 11 et 13 ; voir aussi les chap. 29 et 31.

2. Comme l'avait vu Bergson : voir par exemple *Durée et simultanéité*, p. 60-61 (*Mélanges*, PUF, 1972, p. 101-102). Même le mathématicien, « s'il fixait son attention sur le temps lui-même, nécessairement il se représenterait de la succession, et par conséquent de l'avant et de l'après, et par conséquent un pont entre les deux (sinon il n'y aurait que l'un des deux, pur instantané) ; or, encore une fois, impossible d'imaginer ou de concevoir un trait d'union entre l'avant et l'après sans un élément de mémoire et par conséquent de conscience. [...] Sans une mémoire élémentaire qui relie les deux instants l'un à l'autre, il n'y aura que l'un ou l'autre des deux, instant unique par conséquent, pas d'avant et d'après, pas de succession, pas de temps. » Pas de succession ? Pas de temps ? Je dirais plutôt : pas de succession entre un avant et un après qu'on supposerait coexister, pas de temps opposant un passé et un futur, mais autosuccession du présent, qui est le temps même.

succéder : le présent ne succède qu'à lui-même, c'est ce qu'on appelle le présent et c'est en quoi il est éternel.

La chose, sans doute, est difficile à penser. Qu'est-ce que se succéder à soi ? Qu'est-ce qu'une éternité qui inclut la succession ? Ce serait tellement plus simple de dissocier ces deux ordres, comme faisait Platon, comme faisait Plotin : le temps et la succession d'un côté, l'identité et l'éternité de l'autre... Oui, mais cela suppose qu'il existe autre chose que l'univers (autre chose que tout !) et nous rendrait incapables de penser le présent tel que nous l'expérimentons : dans son identité successive, dans sa présence continuée. Qu'est-ce qu'une éternité qui inclut la succession ? Autant se demander ce que c'est qu'un présent qui dure. La réponse, chacun la connaît : c'est le présent même. Reste à le comprendre.

J'évoquais tout à l'heure le présent de l'horloge, selon Bergson. Ce n'est pas du temps, disait-il, c'est de l'espace, et l'on n'y trouve aucune succession : chaque position des aiguilles existant seule, elle ne saurait *succéder* aux positions précédentes que pour un esprit qui s'en souvient. Sans mémoire, il n'y aurait qu'un présent sans passé : chaque position des aiguilles serait comme la première, puisqu'elle est unique. Comment pourrait-elle *succéder* à quoi que ce soit ?

On trouve là-dessus chez Descartes, ou plutôt chez l'un de ses correspondants, une histoire étonnante. C'est celle que raconte le Père Bourdin, dans les *Septième objections aux Méditations* : « J'ai connu une personne

qui, un jour, comme elle sommeillait, ayant entendu sonner quatre heures, se mit à compter ainsi l'horloge : *une, une, une, une*. Et pour lors l'absurdité qu'elle concevait dans son esprit la fit s'écrier : "Je pense que cette horloge est dérangée, elle a sonné quatre fois une heure !" »<sup>1</sup> Cette folie a sa vérité. Au présent, chaque coup de l'horloge est comme le premier, et ce *un* serait l'unique ordinal – qui n'en est plus un – de tout. C'est ce que Francis Wolff, qui cite ce texte, appelle « la succession pure », qui, dit-il, ne serait plus du temps<sup>2</sup>. Mais comment, alors, serait-elle possible ? En quoi serait-elle successive ? Disons que ce que j'appelle le présent est du côté de cette *succession pure*, sans mémoire ni projet, comme le perpétuel *un* de la nature. Est-ce du temps ? C'est une question de définition. Si l'on veut que le temps inclue un passé et un avenir, alors il suppose en effet la mémoire, donc l'âme : c'est donner raison à Plotin et à Bergson. Mais s'il reste tout entier dans le présent, ou plutôt s'il est le présent même, cette « succession pure », loin de l'abolir, est son unique réalité. Si le présent ne succède qu'à soi, s'il ne demeure qu'à la condition de se supprimer, s'il ne se supprime qu'à la condition de demeurer, il est toujours neuf, et cette nouveauté de tout à tout est le mode d'être de sa présence : c'est toujours maintenant, c'est toujours comme

1. *Septième objections et réponses aux Méditations de Descartes*, § 2, A.-T., VII, p. 457 (éd. Alquié, Garnier, 1967, t. 2, p. 954).

2. *Dire le monde*, p. 92.

le premier coup de l'horloge, c'est toujours comme le premier matin du monde, et chaque jour nouveau est comme un nouveau jour.

Mais cette *succession pure* n'en est pas moins *successive* pour autant. Elle le serait plutôt davantage : parce qu'elle ne se camoufle pas derrière la simultanéité impossible, sinon dans la mémoire, d'un passé et d'un présent. Aujourd'hui ne succède à hier que pour nous ; dans le monde, aujourd'hui ne succède qu'à aujourd'hui. Il n'y en a pas moins succession, puisqu'il y a mouvement, changement, devenir – puisque le présent ne cesse de se succéder à soi en se transformant. C'est toujours aujourd'hui, mais ce n'est jamais le même. C'est toujours maintenant, mais tous les maintenant sont différents. Telle est, me semble-t-il, la vérité du temps : la succession pure, sans passé ni futur, le pur présent du monde, la nouveauté pérenne de tout. Que cette « succession pure », nous ne puissions la dire commodément que de façon « impure » (qu'en termes de passé, de présent et d'avenir), c'est entendu. Le langage est fait pour nous, puisqu'il est fait par nous : il reflète l'état non du monde mais de l'âme, non du présent mais de la mémoire. C'est pourquoi nous disons que le présent succède au passé, comme l'avenir succédera au présent. Cette pensée n'est pas une erreur. C'est dire la vérité du temps, tel qu'il apparaît à la conscience spontanée, qui suppose la mémoire. C'est le temps pour nous. Car il est vrai, certes, qu'aujourd'hui succède à ce que nous appelons hier, comme le quatrième coup de

l'horloge au troisième. L'illusion n'est pas dans la succession ; elle est dans l'idée, que nous ajoutons au monde, que cette succession serait l'addition d'un présent à un passé, quand elle n'est que l'addition du présent à lui-même, c'est-à-dire sa continuation, sa *duration* (non un intervalle, ce qu'on entend encore dans « durée », mais un acte), ou plus simplement, puisque cela revient au même, sa *présence*.

Qu'on ne puisse penser sans mots, c'est une évidence. Mais cela n'autorise pas à confondre l'ordre du réel avec celui du discours. C'est le silence, non le langage, qui est la maison de l'être : dans le pur présent, la succession pure.

Dire que le présent et l'éternité ne font qu'un, cela n'empêche donc pas qu'on puisse penser un avant et un après, du successif, de l'irréversible (par exemple entre la cause et l'effet), du devenir – du temps. On sait que la Relativité, contrairement à l'idée que s'en fait parfois le grand public, n'y change rien. L'ordre de succession, à l'intérieur d'une série d'événements (et spécialement dans le « cône de lumière » d'un événement donné : l'ensemble des événements avec lesquels il peut être en interaction), ne dépend pas de l'observateur (il est le même, disent les physiciens, dans tous les référentiels galiléens), si bien que l'ordre chronologique reste, après comme avant Einstein, un invariant : c'est ce que signifie, pour les physiciens, l'idée de causalité, et elle continue bien sûr de valoir. Soit une série d'événements *a, b, c*. Le temps qui les sépare est susceptible de se dila-

ter en fonction de la vitesse de l'observateur. Mais leur ordre n'en demeure pas moins inchangé. Le rythme peut varier, qui dépend évidemment des vitesses ; l'harmonie peut varier, qui ne va pas sans simultanéité ; mais la mélodie, non. C'est où l'histoire touche à l'absolu. C'est où l'absolu est histoire. Nulle part, jamais, les fleuves ne remonteront vers leurs sources, ni les vivants vers leurs ancêtres, ni aujourd'hui vers hier. Comment serait-ce possible, puisque hier n'est rien, puisque aujourd'hui est tout ? Il y a donc bien succession, devenir, ordre, et ils sont irréversibles. Mais cette succession, ce devenir ou cet ordre n'opposent pas un présent à un passé : ils opposent deux états du présent, deux moments du présent. C'est donc le présent lui-même qui est orienté, qui est successif, qui est irréversible, qui *devient*, c'est le présent lui-même qui est temps (ce qu'on appelle « la flèche du temps » n'est pas autre chose que le présent même comme flèche), qui est *tout le temps*, et qui est donc l'éternité. L'erreur serait de penser que celle-ci doit être immuable, comme un Dieu prisonnier de sa perfection. Le présent de la nature, au contraire, est un perpétuel devenir : c'est toujours maintenant, mais c'est toujours différent. L'inverse est vrai aussi : c'est toujours différent, mais c'est toujours maintenant. C'est en quoi ce devenir, ne cessant de se dérouler au présent, est aussi une perpétuelle *actualité*, toujours changeante, toujours présente, et c'est la seule éternité qui vaille : celle du devenir et de son perpétuel maintenant. Actualisme : mobilisme. Être, c'est deve-

nir, c'est durer, c'est changer. Héraclite contre Platon. Ce n'est pas le temps qui est « l'image mobile de l'éternité »<sup>1</sup> ; c'est l'éternité qui est mobile, et c'est ce qu'on appelle le temps.

Cela suscite deux questions. Si c'est l'éternité, en quoi est-ce encore du temps ? Si c'est du temps, en quoi est-ce déjà une éternité ?

La première question m'est suggérée par une longue lettre de mon collègue Bernard Piettre (à qui on doit un bon « Que sais-je ? » sur le temps<sup>2</sup>), dans laquelle il critique mon intervention au colloque « Le temps et sa flèche » de décembre 1993. Je me permets d'en citer un extrait :

« Dire que “c'est le présent lui-même qui est orienté, qui est successif, qui est irréversible, que ce qu'on appelle la flèche du temps n'est pas autre chose que le présent comme flèche”, c'est prendre, peut-être, beaucoup de liberté avec le sens habituel des mots. On ne peut parler d'irréversibilité qu'à propos d'un passé qu'on ne peut faire revenir. Un présent irréversible est, rigoureusement parlant, un présent qui ne revient pas. Mais si c'est “*toujours aujourd'hui*”, aujourd'hui revient sans cesse. Qu'on puisse dire que le présent ne cesse de se succéder à lui-même – à la rigueur. Mais un tel présent est

1. Contrairement bien sûr à ce qu'écrivait Platon dans le *Timée*, 37 d. Sur Héraclite, voir spécialement les fragments 51 (100), 133 (49 a), 134 (91), 135 (A 6) et 136, avec les commentaires de Marcel Conche (les numéros entre parenthèses sont ceux de l'éd. Diels-Kranz).

2. B. Piettre, *Philosophie et science du temps*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1994.

tout sauf irréversible. De même si l'on reconnaît que le présent est fléché, c'est qu'il est orienté vers un avenir qui sera différent de lui, et donc qu'il est appelé à disparaître tel qu'il est. A moins de dire que la graine d'une plante et la plante ce soit la même chose, le même présent. Que l'étoile et le "trou noir" qu'elle est devenue, ce soit la même chose, le même présent... »

Mais, précisément, je n'ai jamais dit que ce fût le même ! Il n'y aurait autrement ni devenir ni temps... S'il y a devenir, et donc s'il y a temps, c'est au contraire parce que deux présents successifs ne sont jamais identiques. La graine et la plante ne sont donc pas « le même présent ». Il n'en reste pas moins qu'elles n'ont jamais existé l'une et l'autre qu'au présent, en deux présents différents, et c'est pourquoi d'ailleurs elles ne sauraient exister ensemble. Une graine n'est pas une plante à venir (rien ne prouve qu'elle va germer). Une plante n'est pas une graine passée (puisqu'elle est actuellement plante, et que la graine n'est plus). Les jardiniers le savent bien, qui accordent à l'une et à l'autre, et toujours au présent, les soins différents qu'elles requièrent. Même chose, on l'a compris, pour l'étoile et le trou noir : ce n'est pas le même présent, mais ce sont deux présents. Une étoile passée n'est pas une étoile : c'est un trou noir. Un trou noir à venir n'est pas un trou noir : c'est une étoile. Mais les deux n'existent qu'au présent, et c'est la seule façon d'exister.

Pourquoi parler de la flèche du temps et du présent comme flèche ? Essentiellement pour deux raisons :

parce qu'il y a devenir, et parce qu'il y a irréversibilité. Le devenir va de soi : on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve. L'irréversibilité, s'agissant du présent, semble plus problématique. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Mais Bernard Piettre, pour le problème qu'il soulève, apporte lui-même un élément de réponse. « Un présent irréversible, écrit-il, est, rigoureusement parlant, un présent qui ne revient pas. » Excellente remarque : le présent ne revient jamais, et c'est très exactement ce qu'on appelle la *fuite* (surtout chez les poètes) ou la *flèche* (surtout chez les scientifiques) du temps ! Cette flèche, d'ailleurs, ne se réduit pas à l'irréversibilité de certains phénomènes, qui la suppose. Quand bien même ma tasse de café se réchaufferait toute seule (violant ainsi l'irréversibilité des phénomènes thermodynamiques), elle ne pourrait se réchauffer qu'ici et maintenant : ce ne serait pas revenir dans le passé, comme on le croit parfois ; ce serait changer le présent (qui change de toute façon), et le temps n'en resterait pas moins orienté. Qu'un processus soit réversible ou non, cela ne change rien à l'orientation du temps, à son cours, à son flux, à ce que j'appellerai, en un sens qui n'est pas celui des physiiciens, son irréversibilité essentielle : le fait qu'il ne peut jamais se retourner ou se renverser. Passer un film à l'envers, pour reprendre l'exemple traditionnel, et qu'on le puisse (phénomènes réversibles) ou pas (phénomènes irréversibles) sans absurdité, ce n'est pas remonter le temps : le film ne peut être projeté

à l'envers que parce que le temps, lui, se déroule toujours « à l'endroit », disons dans le même sens. Inverser, si l'on pouvait, le mouvement des planètes, ce ne serait pas davantage renverser le cours du temps : ce serait inverser une partie de ce qui s'y passe, ce qui suppose que le temps, lui, reste orienté dans la même direction.

Mais alors, s'il est orienté, dans quel sens l'est-il ? Vers le passé ou vers l'avenir ? Car il reste vrai que l'on dispose, pour penser le cours du temps, de deux modèles – celui de la *fuite*, celui de la *flèche* –, et que cette asymétrie est à la fois étonnante (puisqu'il s'agit du même temps) et révélatrice. Parler de la *fuite* du temps, c'est considérer qu'un événement est d'abord futur, puis présent, puis passé : « De ce qui n'est pas encore, à travers ce qui est sans étendue, comme disait saint Augustin, il court vers ce qui n'est plus. »<sup>1</sup> C'est le point de vue de la conscience nostalgique, fataliste ou superstitieuse : le temps semble s'écouler du futur, par quoi tout commence, vers le passé, où tout s'accumule. Parler de la *flèche* du temps, au contraire, c'est considérer que le passé a produit le présent, comme le présent est en train de produire le futur. C'est le point de vue de la conscience active ou scientifique, ou plutôt c'est le point de vue, auquel la conscience peut essayer de se placer, du devenir, de l'enchaînement des causes et des actes, du cours réel des événements : le temps semble ici s'écouler du passé, d'où tout vient, vers le futur, où

1. *Confessions*, XI, 21.

tout va<sup>1</sup>. Que ce dernier point de vue soit préférable, c'est ce que jugeront tous ceux, j'en fais partie, qui préfèrent les sciences aux superstitions, le déterminisme au fatalisme, enfin l'action à la nostalgie. S'ils ne sont pas équivalents, ces deux points de vue ont pourtant en commun d'être l'un et l'autre imaginaires : le temps, en réalité, ne va ni du futur au passé ni du passé au futur, puisqu'il reste tout entier dans le présent qu'il est.

Mais alors, « si c'est "toujours aujourd'hui", continue Bernard Piettre, aujourd'hui revient sans cesse. » Non, bien sûr, puisque ce n'est pas le même aujourd'hui ! Il me semble que je me tiens là au plus près et de l'expérience commune et de ce que Bernard Piettre appelle le sens habituel des mots. Qui a jamais vécu un jour qui ne fût pas un aujourd'hui ? Qui a jamais vécu deux fois le même ? Et comment, en français, appeler autrement qu'*aujourd'hui* ce jour dans lequel nous sommes, qui n'est jamais deux fois le même et qui est toujours (c'est-à-dire, étymologiquement, tous les jours) le *jour d'hui* (c'est-à-dire, étymologiquement, le jour où l'on est), autrement dit le jour présent ? Au demeurant, le langage importe moins que la pensée. Si le temps est fléché, comme disent les physiciens, ce n'est pas parce

1. Ces deux points de vue sont bien présentés par Marc Wetzel, qui souligne à juste titre qu'ils sont construits autour de deux couples différents : le couple expliquer/prévoir de la version déterministe ou scientifique du temps, d'une part, et d'autre part le couple interpréter/justifier de sa version herméneutique ou religieuse (*Le temps*, Paris, Quintette, 1990, p. 35-37).

que le présent serait « orienté vers un avenir qui sera différent de lui », ce qui ne me paraît pas pensable sans finalisme, mais au contraire parce qu'il est intrinsèquement orienté *vers le présent qu'il est en le devenant*, autrement dit parce qu'il ne cesse de (se) changer en devenant, à chaque instant, un *autre* présent. Le présent, c'est du moins ce que j'essaie de penser, n'est fléché que vers lui-même : il est la flèche et la cible ! C'est pourquoi je disais que la flèche du temps n'est pas autre chose que le présent comme flèche : parce que le présent ne tend que vers lui-même en train de changer, et parce qu'il n'y a rien d'autre que le présent.

La même raison suggère qu'il n'y a pas lieu de se scandaliser, d'un point de vue philosophique et contrairement à ce que pensait Bergson, de ce que l'irréversibilité puisse scientifiquement apparaître (au niveau macroscopique, où l'entropie, dans un système isolé, ne peut que croître : la tasse de café ne se réchauffe jamais toute seule) ou non (au niveau microscopique, où toutes les équations sont réversibles). Les deux points de vue, philosophiquement, pourraient être justifiés. L'un considérerait ce qui change : la flèche des événements, avec ce que cela suppose d'aléatoire, donc d'imprévisible et d'irréversible. L'autre, au contraire, ce qui demeure : la cible de l'être, avec ce que cela suppose d'invariance, de permanence, de pure spatialisation du temps. Dans un cas, tout est historique, et l'histoire ne se répète jamais. Dans l'autre, la géométrie suffit à tout, et rien ne change. Héraclite *ou* Parménide.

Hegel ou Spinoza. Mais si la flèche *est* la cible, comme je le crois, il n'y a plus à choisir entre eux, ni peut-être entre Einstein (pour qui « la distinction entre passé, présent et futur n'est qu'une illusion »<sup>1</sup>) et Prigogine (pour qui l'irréversibilité, donc le temps et sa flèche, sont inscrits au cœur du réel). Si tout est présent, on peut dire, au moins philosophiquement, l'un et l'autre : la distinction entre passé, présent et futur n'est qu'une illusion, puisqu'il n'y a que du présent, ce qui n'empêche pas que l'irréversibilité soit au cœur du réel, puisque le présent change toujours et ne revient jamais. On ne sort pas du présent (éternité : géométrie), et c'est ce qui interdit qu'on y retourne jamais (irréversibilité : histoire).

1. Comme l'écrivait Einstein le 21 mars 1955, dans une lettre, souvent citée, à la famille de son ami Michele Besso, qui venait de mourir. Le contexte dramatique justifie quelque prudence dans l'interprétation. Comme le remarque Étienne Klein, le point de vue d'Einstein sur la question « n'a pas toujours été aussi radical (peut-être voulait-il seulement consoler les proches du défunt ?), mais il reste qu'il espérait bien éliminer la notion d'irréversibilité en ramenant la physique à une pure géométrie, c'est-à-dire à une forme sans histoire » (*Le temps*, p. 38). Même ce dernier point, d'ailleurs, n'est pas absolument simple : en 1949, lorsque Gödel proposa un modèle cosmologique dans lequel il était possible de voyager dans son propre passé, Einstein le jugea inacceptable : dissocier ainsi le temps personnel du temps cosmique, ce serait renoncer à la causalité et donc à la rationalité du réel. C'était être fidèle en profondeur à Spinoza, chez qui l'éternité (pour la « Nature naturante ») ne saurait abolir la succession (dans la « Nature naturée »). Sur le rapport d'Einstein à Spinoza, dont il s'est toujours senti très proche, au point de se dire parfois son « disciple », voir la monographie de Jacques Merleau-Ponty, *Einstein*, Flammarion, 1993, rééd. coll. « Champs », 1995, p. 254 à 256.

On dira que l'avenir n'existe pas davantage que le passé, et qu'on se dirige pourtant vers lui... Soit. Mais ce n'est, là encore, qu'une façon de parler ou d'imaginer. En vérité on ne peut pas plus aller *dans l'avenir* (par exemple en sautant ne fût-ce qu'un millième de seconde) que *dans le passé*, et pour la même raison : parce qu'on ne peut jamais quitter le présent. C'est ce qui justifie l'aphorisme de Lagneau : « Le temps, marque de mon impuissance ; l'étendue, de ma puissance. »<sup>1</sup> Dans l'espace on peut choisir sa place. Dans le temps, non : il n'y a pour nous qu'une seule place, qui est le présent où nous sommes. On ne peut en sortir ni en faisant revenir les secondes – ou quelque durée qu'on voudra – qui nous séparent du passé, ni en supprimant celles qui nous séparent de l'avenir, ou de tel avenir. Essayez, pour voir, de passer directement à après-demain, sans passer par demain. Ce n'est pas plus facile, ni possible, que de revenir à hier... Le temps est aussi insuppressible (vers l'avenir) qu'irréversible (vers le passé), ou plutôt il est insuppressible dans les deux sens, et c'est, s'agissant du passé, ce que j'appelle son irréversibilité propre. On ne la confondra pas, répétons-le, avec celle de tel ou tel processus qui s'y déroule. Que certains phénomènes soient réversibles et d'autres non, cela suppose dans les deux cas que le temps, lui, ne le soit pas. Irréversibilité ontologique, plutôt que mathématique : ce n'est pas la nature des équations qui est en jeu, c'est celle du temps lui-

1. *Célèbres leçons et fragments*, rééd. PUF, 1964, p. 121 (fragment 40).

même (du présent). Cette double *insuppressibilité*, si l'on me permet ce néologisme affreux, est en effet indissociable de son être actuel : ce sont comme deux limites infranchissables qui le définissent comme présent. Mais ces deux limites ne valent que par rapport au passé et à l'avenir, autrement dit que pour la pensée. Si l'on considère le présent en lui-même, rien ne le limite, puisqu'il est tout et ne cesse de continuer. C'est pourquoi, à nouveau, il est insuppressible donc irréversible : on peut, au moins en théorie, le dilater (par la vitesse) ; on ne peut ni le supprimer ni le renverser.

Il reste vrai, bien sûr, que ce que nous appelons l'avenir (par exemple « demain ») sera un jour du présent (« aujourd'hui »), ce qui n'est pas vrai du passé. L'irréversibilité du présent (son insuppressibilité vers le passé) nous paraît en cela plus spectaculaire : parce qu'elle nous confronte à l'impossible (hier est définitivement exclu), quand son insuppressibilité vers l'avenir ne nous voue qu'à l'attente (demain n'est pas exclu, il n'est que différé). Mais il y a devenir dans les deux cas, et il est invincible dans les deux directions. L'attente s'impose à nous, s'agissant de l'avenir, avec la même force que l'irréversibilité s'agissant du passé. C'est le sens du fameux « Il faut attendre que le sucre fonde » de Bergson<sup>1</sup> : on peut accélérer un processus physique (par exemple en remuant la cuillère dans la tasse...), mais non supprimer le moindre des instants qui nous séparent de

1. Voir *L'évolution créatrice*, I, p. 9-10 (Éd. du Centenaire, p. 502).

l'avenir. On peut accélérer une action, non sortir du présent qu'elle suppose ou qu'elle est. C'est pourquoi, pour toujours actuel qu'il soit, le présent est bien du temps : parce qu'il ne cesse de changer, et de changer de façon à la fois irréversible (le passé ne revient jamais) et insuppressible (l'avenir n'est jamais là). On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve, ni dans le même présent. Nul ne peut *renverser*, en quelque sens du mot que ce soit, le temps : nul ne peut l'arrêter, nul ne peut l'abolir, nul ne peut le retourner.

Cela donne raison à Héraclite : le temps est roi, puisque nul ne peut le vaincre, et cette royauté est comme celle d'un enfant qui joue – parce que le présent est toujours neuf, toujours gratuit, toujours innocent<sup>1</sup>. Non que le devenir nous veuille du bien ; mais parce qu'il ne *veut* rien. Non qu'il soit bon, ni méchant : sa cruauté, souvent atroce de notre point de vue, est celle de son indifférence. C'est quelque chose de l'enfance encore : « Cet âge est sans pitié... » Ni providence, ni finalité, ni précaution, ni douceur. Rien que le jeu des forces et du hasard. Rien que l'immense univers et la fragilité du vivant. Rien que tout. Comment cela ne nous écraserait-il pas, parfois ? Nous sommes dans l'univers comme une fourmi entre les doigts d'un enfant. Cruauté du réel : cruauté de son inconscience.

1. Je pense bien sûr au fameux fragment 52 (D. K.) ou 130 (Conche) d'Héraclite : « Le temps est un enfant qui joue en déplaçant des pions : royauté d'un enfant ! » Voir aussi les commentaires de Marcel Conche, p. 446 à 449 de son édition.

C'est pourquoi il ne faut jamais adorer le devenir, encore moins en faire un Dieu. Simplement l'accepter, le combattre quand il faut, le transformer quand on peut. C'est lui être fidèle, puisque c'est continuer de lui appartenir. Leçons non de piété, malgré les stoïciens, mais de courage et de miséricorde. « Pardonner à Dieu », disait Alain<sup>1</sup>. Je dirais plutôt, mais l'idée est la même : pardonner au réel de *n'être pas* Dieu. L'affronter, mais sans haine. L'accepter, mais sans fatalisme. L'aimer, mais sans illusions. Qui pourrait en vouloir à la mer qui l'engloutit, à l'ouragan qui détruit tout, au soleil qui le brûle ? Et à quoi bon les adorer, quand ils nous épargnent ou nous comblent ? C'est superstition toujours, dont le contraire est sagesse. Non pas juger, mais connaître. Non pas interpréter, mais comprendre. Non pas prier, mais agir. Non pas adorer, mais accepter, contempler, transformer – aimer, si l'on peut. Innocence du devenir : innocence du présent.

Si le temps est orienté, comme il est en effet, cette orientation reste intrinsèque et non finalisée. Ce n'est pas un travail, qui poursuivrait un but ; c'est un *jeu*, comme dit Héraclite, qui se suffit de soi. Comment l'univers tendrait-il vers autre chose que lui-même, puisqu'il est tout ? Comment le temps aurait-il un but ? Ne confondons pas le cours du temps avec je ne sais quelle téléologie. Le temps ne fuit pas *dans le passé* ni ne tend *vers*

1. Dans la merveilleuse conclusion de son *Spinoza*, rééd. Gallimard, coll. « Tel », 1986, p. 115.

*l'avenir* : il est en lui-même et fuite et tendance, mais une fuite vers nulle part, mais une tendance vers rien (ou plutôt vers lui-même : vers tout), et c'est ce qu'on appelle – sans finalisme et sans nostalgie – le présent.

Mais alors, deuxième question, si c'est du temps et du devenir (du temps, c'est-à-dire du devenir), en quoi est-ce encore une éternité ? En ceci qu'elle est présente, toujours présente, et que tout passe en elle, qui ne passe pas. Ronsard a raison, qui renverse génialement les illusions de la conscience ordinaire :

*« Le temps s'en va, le temps s'en va, ma Dame...  
Las ! le temps non, mais nous nous en allons... »*

Parce qu'elle retient le passé, la conscience croit résister au temps, le surmonter, le transcender. Elle doit être extérieure au temps, croit-elle, puisqu'elle le voit passer : « Seule peut dire que “les jours s'en vont” la conscience qui dit “je demeure”. »<sup>1</sup> Peut-être, mais c'est l'inverse qui est vrai. La conscience fait partie du présent, et passe en lui, qui ne passe pas. La mémoire fait partie du devenir, qui l'emporte et qui finira par l'effacer. J'ai vu récemment dans un cimetière, gravée

1. Nicolas Grimaldi (qui cite, on l'aura reconnu, « Le Pont Mirabeau » de Guillaume Apollinaire), *Ontologie du temps*, PUF, 1993, p. 94. Notons que l'auteur pense comme nous que « le temps est la réalité même », mais se refuse à le réduire au seul présent : voir à ce propos sa conférence, et notre discussion, dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, Armand Colin, Juillet-septembre 1993, p. 97 à 126 (« Le temps peut-il être un principe ? »).

sur une tombe, la formule suivante : « *Le temps passe ; le souvenir reste.* » Qui ne voit qu'on pourrait dire aussi bien, et plus justement, l'inverse : que le souvenir va passer, comme toute conscience, et qu'il ne restera que le temps ? Les jours s'en vont, certes, mais il n'est pas vrai que je demeure : puisque je change, puisque je vieillis, puisque je vais mourir... Supervielle, avec un talent moindre, s'est peut-être approché plus près qu'Apollinaire de l'essentiel :

*« Mémoire, sœur obscure et que je vois de face,  
Autant que le permet une image qui passe... »*

La mémoire passe autant que le reste, le *je* passe aussi, et tout, sauf le présent. Le temps demeure, et je m'en vais.

Nous sommes les contemporains de l'éternel, toujours ; mais non pas *pour* toujours. Qu'est-ce autre que vivre ? Ce n'est pas le présent qui passe en nous ; c'est nous qui passons en lui – et l'oubli l'emportera, au bout du compte, contre la mémoire, comme la nature contre l'homme ou la matière contre l'esprit<sup>1</sup>. La différence, toutefois, n'est significative que pour l'esprit. Quant à l'être, c'est toujours le présent, c'est toujours l'éternité. Nous n'en sommes séparés que par nos regrets ou nos espérances, que par nos angoisses ou nos nostalgies : nous n'en sommes séparés, au fond, que par nous-mêmes. Qui saurait s'en libérer serait donc éternel,

1. Voir Marcel Conche, *Temps et destin*, chap. X et conclusion.

comme Épicure, Spinoza ou Wittgenstein l'avaient vu<sup>1</sup>, ou plutôt nous le sommes tous, mais hors d'état, le plus souvent, de le vivre. Éternels, non pas immortels : la vie, comme l'amour, comme tout, n'est éternelle que tant qu'elle dure.

Elle est donc éternelle, puisqu'elle est. Le présent est notre lot, toujours différent, toujours présent : ce n'est jamais le même jour, mais c'est toujours aujourd'hui ; ce n'est jamais le même instant, mais c'est toujours maintenant. Le passé ? L'avenir ? Ce ne sont que les ombres portées du vrai ou de l'imaginaire, sur le présent de la pensée ou du désir. Mais une ombre n'est rien : il n'y a que la lumière, il n'y a que le présent. « *Ni il n'était ni il ne sera, puisqu'il est maintenant...* »<sup>2</sup> On s'accorde à reconnaître que c'est là une caractéristique de l'éternité<sup>3</sup>. Mais comment ne pas voir que c'en est une, aussi bien, du présent ? Le présent n'était pas (car alors il ne serait pas du présent : il serait du passé), il ne sera pas (car alors il ne serait pas du présent : il serait du futur) : le présent *est*, et son être « est toujours au présent, jamais au passé ou au futur »<sup>4</sup>. C'est ce qu'on

1. Épicure, *Lettre à Ménécée*, 135 ; Spinoza, *Éthique*, V, scolie de la prop. 23 et *passim* ; Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4311.

2. Comme disait Parménide, fr. n° 8 (trad. M. Conche, p. 127).

3. Tel était par exemple l'avis de Montaigne (« Apologie de Raimond Sebond », *Essais*, II, 12, p. 603 de l'édition de Villey-Saulnier). Voir aussi les commentaires de Marcel Conche, dans son édition de Parménide (p. 134 à 138).

4. Comme l'écrit Marcel Conche à propos du « *Il y a* » de Parménide (édition citée, p. 138).

appelle ordinairement l'éternité, et l'on ne se trompe qu'en la cherchant ailleurs ou plus tard. Comment le présent ferait-il défaut? Comment l'éternité se ferait-elle attendre? Tout est là, puisque le présent est le là de l'être. *Sentimus experimurque nos aeternos esse*<sup>1</sup>... L'éternité c'est maintenant, et il n'y en a pas d'autre. C'est ce que Christian Bobin appelle le huitième jour de la semaine, qui n'est pas un jour de plus, mais la vérité de tous et le seul réel. « *La où nous sommes, dans l'instant éternel...* »<sup>2</sup> Nous sommes dedans, toujours dedans, et où que nous soyons. L'éternité est notre lieu, et le seul.

On ne la confondra pas avec la sempiternité ou perpétuité. L'éternité n'est pas un temps infini, qui reste incertain et qui serait pour nous mortellement ennuyeux. Une telle confusion donnerait raison à Woody Allen : « L'éternité c'est long, surtout vers la fin... » Au reste ce ne serait que la somme, elle-même fantomatique, d'un passé et d'un avenir sans existence réelle : ce ne serait pas une éternité en acte ; ce ne serait qu'une éternité toujours en puissance, donc en impuissance, ce que Laforgue, pour s'en désoler, appelait drôlement « *l'éternullité* ». L'infini néant du passé, augmenté de l'infini néant de l'avenir, diminué, si l'on peut dire, de l'infiniment petit du maintenant : une éternité de néant ! Dieu ou le présent nous en préservent ! Ce que

1. Spinoza, *Éthique*, V, scolie de la proposition 23 (« Nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels »).

2. Christian Bobin, *Le huitième jour de la semaine*, Paris, Éd. Lettres vives, 1986, p. 34.

j'entends par éternité, c'est tout autre chose : non un temps qui durerait toujours, mais le toujours-présent de la durée ; non son infinité en puissance, mais sa pérennité en acte.

La sempiternité est la somme (nécessairement imaginaire) d'un passé infini et d'un avenir infini, auprès desquels le présent ne serait rien ; l'éternité, la perduration exclusive d'un présent, qui est tout.

On ne confondra pas non plus l'éternité et l'intemporalité. L'éternité n'est pas le contraire du temps – car alors elle ne serait pas – mais sa vérité. Il faut ici s'éloigner, au moins partiellement, de Spinoza et de Wittgenstein, pour revenir plutôt à Épicure ou aux stoïciens. « L'éternité ne peut se définir par le temps ni avoir aucune relation au temps », lit-on dans l'*Éthique*<sup>1</sup>. J'en suis d'accord, mais pour une raison qui n'était sans

1. *Éthique*, V, scolie de la prop. 23 (trad. Appuhn) ; la même idée apparaissait déjà dans l'explication de la définition 8 du livre I. Cela dit, la question des rapports entre le temps, la durée et l'éternité, chez Spinoza, est moins simple – et moins simplement « intemporaliste » – qu'il n'y paraît. Voir à ce propos les précisions et les éclaircissements de Pierre-François Moreau, dans *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, III, 1, c, PUF, 1994, p. 502 à 516. L'auteur souligne notamment qu'il y a bien, dans l'*Éthique*, une articulation entre l'éternité et la durée (au reste la nature serait autrement impensable) et que ce que nous appelons « le temps, comme déroulement de la totalité des événements », n'est pas autre chose, pour Spinoza, que « la durée de la Nature totale » (p. 504-508). Voir aussi, sur le même sujet, le livre déjà cité de Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis (Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza)*, spécialement aux p. 160 à 165 (« L'articulation entre l'éternité et la durée »), ainsi que la conclusion (p. 199 à 205).

doute pas celle de Spinoza : c'est que le temps *est* l'éternité, et qu'une identité n'a jamais défini quoi que ce soit ni constitué, à proprement parler, une relation. Au reste, une fois laissées de côté les questions de vocabulaire, la différence n'est pas si grande. Si ce que Spinoza appelle « le mode infini médiateur » est « l'ensemble infini de toutes les existences actuelles, ou, ce qui revient au même, de tous les événements qui se produisent dans l'univers »<sup>1</sup>, chacune de ces existences comme chacun de ces événements relève à sa façon de l'éternité de ce mode infini : chaque événement fait partie de ce qu'Alexandre Matheron appelle « la totalité éternelle des existences actuelles non éternelles »<sup>2</sup>, autrement dit de « l'histoire de l'univers »<sup>3</sup>. C'est ce que j'appelle le présent, mais connu, comme dit Spinoza, *sub specie aeternitatis*<sup>4</sup>. Cela ne vaut-il que pour la connaissance ? Non pas, puisque celle-ci, alors, ne serait plus vraie. Surtout, la durée et l'éternité ne sont pas des caractéristiques extérieures, qui s'ajouteraient à l'existence ; elles sont « l'existence elle-même » ou sa « continuation

1. Ainsi que l'écrit Alexandre Matheron, comme toujours très éclairant, dans ses « Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza », *Anthropologie et politique au XVII<sup>e</sup> siècle (Études sur Spinoza)*, Vrin, 1986, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 8.

3. *Ibid.*, p. 12.

4. *Éthique*, V, prop. 22 et *passim*. Sur les problèmes, qu'on ne peut aborder ici, d'interprétation et de traduction de cette formule, voir Martial Gueroult, *Spinoza*, t. 2, Appendice n° 17, Aubier-Montaigne, 1974, p. 609 à 615, et Chantal Jaquet, *op. cit.*, p. 109 à 124.

indéfinie»<sup>1</sup>. De mon point de vue, qui n'est pas spinoziste, il faut en conclure qu'elles sont une dans le présent.

« Si l'on entend par éternité, non la durée infinie mais l'intemporalité, alors il a la vie éternelle celui qui vit dans le présent », écrit de son côté Wittgenstein<sup>2</sup>. C'est opposer ce qui ne doit pas l'être. Que nous ayons la vie éternelle, au sens de Wittgenstein, j'en suis à nouveau d'accord ; que cette éternité ne soit pas une durée infinie, c'est une évidence (car alors nous n'y aurions pas accès) : nous sommes éternels non parce que nous durons toujours, mais parce que nous ne quittons jamais le présent – parce que nous sommes, ici et maintenant, les contemporains de l'éternité. Simplement, et contrairement à ce que suggère Wittgenstein, cela ne nous affranchit en rien du temps, ni ne nous installe dans quelque intemporalité que ce soit. D'ailleurs, que serait une vie intemporelle ? Vivre au présent, cela n'a jamais empêché personne de vieillir, ni de se souvenir, ni de se fatiguer, ni d'attendre... « Attendre quoi, demandera-t-on, si l'avenir n'est rien ? » Attendre le présent, et c'est la patience vraie. Il ne s'agit pas de fuir le temps, d'en sortir, de lui résister... Il s'agit de l'habiter dans sa vérité, dans sa présence, et c'est l'éternité même.

1. *Éthique*, I, déf. 8, et II, déf. 5.

2. *Tractatus logico-philosophicus*, 6. 4311 (trad. G.-G. Granger, Gallimard, 1993). Voir aussi ses *Carnets*, en date du 8 juillet 1916 (trad. G.-G. Granger, Gallimard, 1971, p. 142).

De là une spiritualité bien singulière, parce que sans promesse et sans espérance. Quoi de plus absurde que d'espérer l'éternité, si nous y sommes déjà ? Et quelle autre éternité qu'au présent ? « Nous sentons et expérimentons que nous *sommes* éternels », disait à juste titre Spinoza<sup>1</sup>, et non pas que nous le *serons*. La sagesse est cette expérience, ici et maintenant, pour autant que nous en sommes capables. Mysticisme ? Si l'on veut. Mais c'est un mysticisme sans promesse et sans foi, comme on voit en Orient ou, à nouveau, chez Spinoza : spiritualité de l'immanence plutôt que de la transcendance, qui vit l'extase du présent plutôt que l'extase de la temporalité, la tension de l'action (et la détente du repos) plutôt que la distension de l'espérance, la joie de l'amour plutôt que l'insatisfaction du manque, la paix du présent plutôt que l'angoisse de l'avenir, enfin l'attention et l'accueil plutôt que l'attente ou le souci... La foi ? L'espérance ? A quoi bon, puisque tout est présent ? Nous sommes en Dieu, et c'est pourquoi il n'y a

1. Ou du moins ses traducteurs français, pour rendre, légitimement, l'infinifatif latin (*esse*) qu'utilise Spinoza : *Éthique*, V, scolie de la prop. 23. Comme le souligne Pierre Macherey, « L'éternité à laquelle l'âme accède par cette expérience est une éternité présente, éprouvée non sous la forme d'une réminiscence ou d'une espérance, au passé ou au futur, mais directement, à travers la saisie adéquate de son objet. [...] L'expérience de l'éternité à laquelle nous donnent accès les yeux de l'âme a dénoué toute relation avec l'imagination, qui seule nous fait considérer les choses comme passées ou futures, comme possibles ou comme contingentes » (*Introduction à l'Éthique de Spinoza*, t. 5, PUF, 1994, p. 132).

pas de Dieu. Nous sommes dans l'éternel, et c'est pourquoi il est vain de l'attendre.

Est-ce alors la même éternité, en différents points de l'espace ? C'est la même sans doute, puisque c'est le présent ; et ce n'est pas la même, puisqu'il y a *des* présents, qui ne sauraient être toujours, ni tous, ni absolument simultanés. C'est peut-être pourquoi il y a du temps : parce que tout ne saurait se passer à la fois<sup>1</sup>, ou, ce qui peut revenir au même, parce que l'éternité ne saurait, Relativité oblige, être tout entière ou partout simultanée à soi. Actualisme : pluralisme. Tout est actuel, mais cette actualité de tout ne saurait être absolument *une* ni uniment *absolue*. Adieu Platon ! Adieu Plotin ! L'Un n'est pas, ne peut pas être : si tout est dans le temps, tout est multiple. Adieu, même, un certain Parménide : l'être « n'était ni ne sera, puisqu'il est maintenant », certes, mais point « tout à la fois, un, d'un seul tenant »<sup>2</sup>. L'être n'est pas un : l'Un n'est pas. Actua-

1. E. Klein signale que certains ont pu identifier le temps comme « le moyen astucieux qu'aurait trouvé la nature pour que tout ne se passe pas d'un seul coup » (art. cité, p. 203 ; voir aussi, du même auteur, *Le temps*, Flammarion, coll. « Dominos », 1995, p. 74).

2. Contrairement à ce que pensait Parménide, fr. VIII, vers 5-6, que je cite ici d'après la traduction de M. Conche, *Vivre et philosopher*, PUF, 1992, p. 161. Dans son édition de Parménide, M. Conche retiendra une traduction quelque peu différente : « Ni il n'était une fois, ni il ne sera, puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un, continu » (p. 127). Quant à J.-P. Dumont, dans la Pléiade, il propose la traduction suivante : « Et jamais il ne fut, et jamais ne sera, puisqu'au présent il est, tout entier à la fois, un et continu » (*Les présocratiques*, p. 261).

lisme : atomisme. Démocrite contre Parménide, puis contre lui-même (l'atome non plus n'est pas *un*). Si tout est actuel, tout est multiple : l'éternité n'existe que dans la pluralité irréductible et indéfinie *des* présents.

Est-ce encore une éternité ? Oui, sans doute, puisque, où qu'on se situe et à quelque moment que ce soit, il n'y a jamais que du présent (puisque le présent est le seul *il y a* de l'être), que rien ne jouxte ou que rien n'accompagne qu'un autre présent, ou d'autres présents, et ainsi à l'infini. Rien n'interdit dès lors, au moins philosophiquement, de considérer la totalité de ces présents de l'univers, et de les penser ensemble comme le temps même (« le temps pris tout d'une pièce en entier est le même », disait Aristote<sup>1</sup>), comme le présent même (« le temps tout entier est présent », disaient les stoïciens<sup>2</sup>) : comme l'éternité même, multiple et une toujours, actuelle et changeante toujours !

Cela rejoint ce que nos physiciens appellent le *temps cosmique*, qui, pour être relatif (à l'espace, à la matière : c'est ce qui le distingue du temps absolu de Newton), n'en est pas moins universel<sup>3</sup>. C'est ce qui permet de

1. *Physique*, IV, 11, 219 b 9.

2. Apollodore, cité par V. Goldschmidt, *Le système stoïcien...*, p. 43 et 198.

3. Le temps cosmique est celui qui vaudrait pour l'ensemble de l'univers. On peut le définir selon plusieurs modèles différents, dits de *big bang*, par exemple ceux de Friedman et Lemaître. Ce sont des modèles cosmologiques fondés sur la Relativité générale, au sein desquels on peut concevoir un temps cosmique lié à l'expansion de l'univers : en chaque point de l'univers, il peut y avoir des observateurs qui auraient bien le

penser quelque chose comme l'histoire de l'univers, depuis un éventuel *big bang* jusqu'à nous, et nul n'ignore que c'est aujourd'hui une partie essentielle de la physique. Or dans cette histoire, et en tout point de l'univers, rien ne s'est jamais passé qu'au présent : rien ne s'est jamais passé que le présent même. C'est où l'on retrouve l'éternité, ou plutôt c'est ce qui interdit qu'on l'ait jamais quittée. Le passé n'a jamais *été* ; l'avenir ne *sera* jamais. Depuis le début du temps, si début il y eut, jusqu'à la fin du temps, s'il doit y en avoir une, il n'y eut et il n'y aura que le présent, il n'y eut et il n'y aura qu'un très long et très insistant – et fût-il irréductiblement multiple – *maintenant*.

## VIII

Qu'est-ce qui *insiste* ainsi ? Le réel : l'être même.

C'est la troisième thèse que j'annonçais : *le temps, c'est l'être*. Qu'est-ce qui pourrait changer, qu'est-ce qui pourrait durer, si rien n'était ? Et comment le temps

même temps (ce qui signifie que, si ces observateurs ont synchronisé leurs montres, celles-ci resteront synchrones tout au long de l'évolution cosmique), dès lors qu'ils ne sont soumis à aucune accélération ni à aucun effet gravitationnel les uns par rapport aux autres (on les dit pour cela « en chute libre »). Voir à ce propos la communication de Marc Lachièze-Rey, « A la recherche du temps cosmique », dans *Le temps et sa flèche*, p. 81 et s. (spécialement p. 86 à 89), ainsi que l'ouvrage déjà cité d'Étienne Klein, *Le temps*, p. 52-53.

serait-il autre chose que la *duratio*, comme disait Spinoza, de ce qui est ? Ou bien le temps n'est qu'un être de raison, une abstraction que nous forgeons en comparant des durées différentes<sup>1</sup>, ou bien il est la durée même de ce qui est et change<sup>2</sup> : le temps, s'il est, ne peut être que le devenir.

On dira qu'il n'y aurait pas de devenir s'il n'y avait pas de temps... Sans doute, mais non pas parce que le temps serait la condition du devenir : parce qu'il est,

1. Comme le pensait Spinoza : « Pour déterminer la durée (*duratio*), nous la comparons à la durée des choses qui ont un mouvement invariable et déterminé, et cette comparaison s'appelle le temps. Ainsi le temps n'est pas une affection des choses, mais seulement un simple mode de penser ou, comme nous l'avons dit déjà, un être de raison : c'est un mode de penser servant à l'explication de la durée » (*Pensées métaphysiques*, I, 4, p. 350 de l'édition Appuhn ; voir aussi la *Lettre 12*). On en conclut souvent que le temps, chez Spinoza, ne serait rien : que le spinozisme serait une philosophie de l'immobile et de l'atemporel. C'est oublier que la durée, elle, est une réalité effective, ou plutôt qu'elle est – en tout cas au niveau des modes – la réalité même : voir à ce propos *Pensées métaphysiques*, I, 4, et *Éthique*, II, déf. 5, et III, prop. 7, 8 et démonstrations. Au reste, la pensée de Spinoza ne fait ici que prolonger, dans une autre problématique, celle de Descartes : *Principes de la philosophie*, I, 57, A.-T., p. 49-50 (p. 126 de l'édition Alquié, t. 3). Sur le temps et la durée chez Spinoza, on lira avec profit le livre déjà cité de Chantal Jaquet, spécialement aux p. 145 à 149 (« L'essence de la durée ») et 155 à 160 (« Le statut du temps »).

2. Laquelle durée, rappelons-le, est définie par Spinoza comme « une continuation indéfinie de l'existence » (*Éthique*, II, déf. 5). Comme le remarque Martial Gueroult, la durée, chez Spinoza, « n'est rien d'autre que l'existence même de la chose en tant qu'elle s'affirme avec persévérance » (*Spinoza*, t. 2, Aubier-Montaigne, 1974, p. 613). La durée d'une chose, écrit encore Gueroult, « n'est pas un aspect de son être, mais l'être même de son existence » (*ibid.*).

bien plutôt, le devenir lui-même. On peut, si l'on veut, distinguer avec Spinoza le *temps*, comme abstraction ou comme outil (le temps mathématique : celui qui se mesure, se divise ou s'additionne), de la *durée* concrète (le présent indivisible, qui ne s'ajoute qu'à soi). Mais alors il faut dire, d'un point de vue ontologique, que le temps n'a pas d'existence indépendamment de la durée, pas plus que la durée indépendamment de ce qui dure. Rien n'existe que l'être, qui dure et qui change : rien n'existe que le devenir. C'est où Héraclite et Parménide pourraient se réconcilier peut-être, comme Hegel et Spinoza, ou du moins où l'on pourrait les utiliser les uns et les autres. L'être et le devenir ne sont pas deux contraires, ou ces contraires sont un dans le réel, autrement dit dans la nature (Spinoza) ou l'histoire (Hegel), dans le perpétuel écoulement de tout (Héraclite) comme dans le perpétuel présent du *il y a* – il y a de l'être, il y a du devenir – ou de la Présence (Parménide)<sup>1</sup>. Le temps, c'est le devenir en train de

1. Je reprends ici des expressions que Marcel Conche utilise à propos de Parménide : voir *Vivre et philosopher*, PUF, 1992, p. 160 à 169, et sa Préface au livre de Catherine Collobert, *L'être de Parménide ou le refus du temps*, Kimé, 1993. Depuis la première version de ce texte, cette interprétation a été reprise et développée dans son édition de Parménide, PUF, 1996. Sur le temps chez Hegel (et outre les § 257 à 259 de l'*Encyclopédie*), voir la belle étude de Koyré, « Hegel à Iéna », dans les *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, coll. « Tel », 1971, p. 147 à 189, ainsi que ce qu'écrivait Marcel Conche dans *Temps et destin*, chap. XII, p. 102 à 105. Sur l'identité du temps et du devenir, voir ce que j'écrivais dans *Vivre*, chap. 5, aux p. 205-207 et 268-277.

devenir : c'est donc le présent du réel, et le réel lui-même.

Il me semble que les scientifiques, aujourd'hui, vont plutôt dans ce sens. Là où Newton (et même Einstein jusqu'en 1906 : au moment de la Relativité restreinte) faisait du temps (ou de l'espace-temps) un cadre neutre, indépendant de son contenu et de ce qui s'y passe, la physique contemporaine tend au contraire à considérer l'espace et le temps comme des quantités dynamiques, indissociables de l'univers et des événements qui s'y déroulent ou plutôt qui le constituent. L'espace-temps, dans la Relativité générale, n'est pas le simple *contenant* des êtres ou des événements ; ce sont eux qui déterminent sa forme (sa « courbure »), sa structure (sa « métrique »), son être (par quoi il se distingue du vide absolu, qui ne serait rien)<sup>1</sup>. Je ne m'attarde pas sur cet aspect, où je n'ai aucune compétence particulière. J'enregistre simplement qu'il n'y a pas, sur cette ques-

1. Voir par exemple Stephen Hawking, *Une brève histoire du temps*, chap. 2, trad. franç., rééd. Champs-Flammarion, 1991, p. 54-55 ; Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, rééd. Champs-Flammarion, 1992 ; Gilles Cohen-Tannoudji et Michel Spiro, *La matière-espace-temps*, Fayard, 1986. On pourra consulter aussi *La nature de l'espace et du temps*, de Stephen Hawking et Roger Penrose, trad. franç., Gallimard, 1997. Ce dernier ouvrage est très difficile, et parfois impénétrable, pour un non-physicien ; mais, outre le fait qu'il est précédé d'une longue et belle préface de Marc Lachièze-Rey, il comporte aussi de nombreux passages à la fois accessibles et suggestifs, qui donnent une idée de ce qu'est la physique avant d'arriver dans les manuels scolaires – quand elle est en train de se faire...

tion, contradiction entre ce que les scientifiques nous disent et ce que j'essaie philosophiquement de penser : que le réel n'est pas dans le temps, mais le temps même.

Encore faut-il que le réel dure, qu'il persévère dans l'être, comme dit Spinoza, qu'il résiste à l'annihilation perpétuelle de tout, qu'il subsiste, qu'il persiste – qu'il *insiste*. Je choisis ce mot d'*insistance* à dessein, pour l'opposer à l'*existence*, dont on nous rebat les oreilles depuis un demi-siècle. Qu'est-ce qu'exister, pour la plupart des philosophes contemporains ? C'est être hors de soi, toujours en-avant-de-soi, comme dit Heidegger, toujours jeté (dans le monde) et se projetant (dans l'avenir), toujours transcendant son propre être, et tout être, dans la conscience qu'on en prend, toujours autre qu'on n'est (Sartre), toujours libre, toujours soucieux, toujours anxieux, toujours hanté par le néant, toujours tourné vers la mort, toujours téléologiquement orienté vers l'avenir. En ce sens, il n'y a que l'homme qui *existe* véritablement, et vous m'accorderez que cela réduit la portée de la notion. Qu'est-ce qu'un homme dans l'immense univers ? Ce que j'entends par *insistance*, au contraire, serait plutôt le propre de tout être, conscient ou non, vivant ou non : insister, en ce sens que suggère l'étymologie, c'est être-dans (dans quoi ? dans l'être, dans le présent, dans tout) et s'y maintenir, c'est s'efforcer, c'est persévérer, c'est résister, et ce toujours à l'intérieur d'autre chose qui nous contient, qui est l'espace, qui est le temps, qui est le monde, toujours immanent, toujours dépendant, et sans qu'on puisse

jamais s'arracher à ce présent que l'on est, que l'on fait être (pour autant qu'on agit) et qui nous fait (pour autant qu'on subit, et bien sûr on subit d'abord et davantage). L'insistance, c'est donc la vérité de l'existence, pour tout être, et pour l'homme même dès qu'il se débarrasse des illusions finalistes, spiritualistes ou anthropocentriques qu'il se fait sur lui-même. Adieu l'existentialisme ! Aucun projet n'échappe au présent, aucune transcendance n'échappe à l'immanence, aucune liberté n'échappe au réel. L'homme n'est pas un empire dans un empire, ni un néant dans l'être. Il est ce qu'il est, il fait ce qu'il fait : il n'échappe ni au principe d'identité, ni au principe de raison. L'essence précède l'existence, ou plutôt rien n'existe que ce qui est (essence et existence, dans le présent de l'être, sont bien sûr confondues), et c'est pourquoi exister, c'est insister : parce que c'est continuer d'être et d'agir. Cela vaut pour l'homme comme pour tout être physique, c'est-à-dire pour tout être. L'*insistantialisme*, si vous me passez le mot, n'est pas un humanisme, ou ce n'est pas d'abord un humanisme : c'est d'abord un naturalisme, c'est d'abord une pensée de l'être, de la puissance, du devenir, et ce n'est que secondairement que nous pourrons, si nous le voulons, y trouver des raisons humaines de vivre et de lutter.

Cette insistance de l'être, ce n'est pas moi qui l'invente ou la découvre. Elle traverse, sous d'autres noms, toute l'histoire de la philosophie, ou du moins tout un pan de cette histoire ; c'est le *tonos* des anciens stoïciens, c'est la

force en action d'Épicure ou de Lucrèce (*energeia, vis, clinamen...*), c'est le *conatus* de Hobbes ou de Spinoza, c'est même peu ou prou – si on les débarrasse de leurs ori-peaux vitalistes – le *vouloir vivre* de Schopenhauer ou la *volonté de puissance* de Nietzsche : non pas l'effort pour être, mais l'être même comme effort ou comme force, non pas l'être en puissance mais la puissance de l'être, mais la puissance en acte – ce qu'on peut appeler aussi l'énergie –, par quoi ce qui est continue d'être, autant qu'il peut, par quoi l'être *insiste*, en effet, et n'est pas autre chose, en chaque point de l'espace-temps, que la multiplicité indéfinie de ces *insistances*.

Insistance, ou résistance ? Les deux mots me conviennent. Être, c'est toujours à la fois s'efforcer d'être (insister) et s'opposer (résister). Cela tient à la multiplicité même du réel, à sa conflictualité – tout est forces et rapports de forces –, et c'est ce qu'on lit, là encore, chez Spinoza : « Il n'est donné dans la nature aucune chose singulière qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte. Mais, si une chose quelconque est donnée, une autre plus puissante, par laquelle la première peut être détruite, est donnée. »<sup>1</sup> C'est pourquoi la puissance d'exister qu'est le *conatus*, en tout être fini, est aussi puissance de résistance. On a fait récemment, là-dessus, une thèse magistrale : j'y renvoie<sup>2</sup>. Mais cela va plus loin que l'histoire de la phi-

1. *Éthique*, IV, axiome.

2. Laurent Bove, *La stratégie du conatus, Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

losophie. Je me souviens d'une promenade avec mon meilleur ami, il y a plusieurs années, quelque part en Haute-Loire, vers le sommet du mont Mezenc : paysage désolé et grandiose, tout de landes et de pierres, sous un vent éternel... Soudain, presque sur la crête, un arbuste, tout seul, tordu par le vent, rabougri, misérable, héroïque... « Tout de même, me dit mon ami, la vie *insiste* ! » La remarque, dans son esprit, était plutôt d'inspiration bergsonienne : dans cette insistance du vivant, il voyait une espèce d'exception, qu'il opposait à mon matérialisme... J'y voyais plutôt une règle, qui l'illustre. Je lui montrai la montagne, la vallée, l'immense paysage... « La vie insiste parce que l'être insiste. » Il n'y a pas de philosophie absolue : nul ne philosophe qu'à partir de ce qu'il est, de ce qu'il voit ou croit voir, de ce qu'il sent ou ressent... Pour ma part, je suis plus sensible à la continuité : l'exception de la vie m'a toujours semblé confirmer la règle de l'être, qui est de puissance, d'effort, d'*insistance*, en effet, et cela me fit, grâce à cet ami, une nouvelle traduction pour le *conatus* spinoziste... La vie insiste, l'être insiste, et c'est pourquoi au fond il y a encore quelque chose plutôt que rien. Cela n'explique pas l'origine de l'être, j'y reviendrai, mais sa persistance, donc sa durée, donc le temps : l'être dure parce que l'être est puissance, force, énergie, parce que tout être insiste et résiste !

Cela vaut, entre autres choses, pour les humains. Nous *insistons*, nous aussi, y compris consciemment, y compris volontairement, nous *résistons*, et c'est – pour

l'homme – ce qui s'appelle vivre. « *Le dur désir de durer...* » Vivre, c'est toujours faire l'effort de vivre, et c'est pourquoi nous avons moins besoin de transcendance que de courage.

Mais pourquoi affirmer que le temps c'est l'être ? Par transitivité : parce que le temps c'est le présent (cette troisième thèse résulte en cela, elle aussi, de la première), et parce que le présent c'est l'être. Rien n'est présent que ce qui est, rien n'est que ce qui est présent. Comment autrement ? Présence de rien, c'est absence ; présence de quelque chose, c'est être. Il faut lever ici l'interdit heideggerien, se libérer du souci et de l'angoisse, pour revenir enfin aux Grecs, à l'*ousia* comme présence et à la *parousie* du monde : être c'est être présent, et il n'y a rien d'autre. Primat du présent, donc, et non de l'avenir : primat du temps et non de la temporalité, primat de l'insistance et non de l'existence, primat du désir et non de l'angoisse, primat du monde et non du néant – être-pour-la-vie et non pas être-pour-la-mort<sup>1</sup> ! Le temps n'est pas le *Dasein*, si l'on entend

1. Ce qui revient à retourner plusieurs des thèses principales de Heidegger : cf. *Être et temps*, spécialement aux § 6, 41, 53, 65 et 79-83. La lecture du grand livre de Heidegger pose, en français, un problème agaçant : la seule traduction disponible dans le commerce (celle de F. Vezin, chez Gallimard, 1986) est à peu près illisible ; la seule traduction utilisable (celle d'E. Martineau, chez Authentica, 1985) n'a jamais été disponible dans le commerce... Les lecteurs qui n'ont pas la chance de la posséder et qui n'auront pas le courage d'aller la consulter en bibliothèque pourront se consoler en lisant la conférence de 1962 (« Temps et Être », dans *Ques-*

par là le seul existant humain (la temporalité est le *Dasein*, mais la temporalité n'est pas le temps : c'est sa rétention-protention-négation) ; le temps est l'être, en tant qu'il est présent : le temps est l'étant.

C'est d'ailleurs pourquoi l'on peut dire que le temps n'est rien, puisqu'il n'est rien d'autre, ni rien de plus, que ce qui est : il n'est rien, puisqu'il est tout. « Le temps n'existe pas par lui-même, écrivait déjà Lucrèce, mais c'est des événements eux-mêmes que découle le sentiment de ce qui s'est accompli dans le passé, de ce qui est présent, de ce qui viendra par la suite ; et personne, il faut le reconnaître, n'a le sentiment du temps en soi, considéré en dehors du mouvement des choses et de leur paisible repos. »<sup>1</sup> Cela rejoint la fameuse définition épicurienne, comme quoi le temps est « l'accident des accidents »<sup>2</sup> ou (Lucrèce, en latin, écrit *eventa*) des événements. Remarquons pourtant qu'une telle définition ne vaut que pour le laps de temps, non pour le temps (le présent) lui-même. Si l'on entend par

tions *IV*, Gallimard, 1976), dont le contenu est très différent, ainsi que l'excellent petit livre de Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, PUF, coll. « Philosophies », 1990.

1. *De rerum natura* (que je cite d'après la traduction Ernout, qu'il m'arrive parfois de modifier, « Les Belles Lettres », 1968), I, 459-463. La fin de la phrase (« *ab rerum motu placidaque quiete* ») est importante parce qu'elle indique que, pour les épicuriens, l'immobilité, non moins que le mouvement, suppose le temps et contribue à en donner l'idée.

2. D'après les témoignages de Sextus Empiricus et Aetios, cités par Solovine, *Épicure, Doctrines et maximes*, Hermann, 1965, p. 142, et Conche, *Épicure, Lettres et maximes*, rééd. PUF, 1987, p. 172.

*accident* une qualité provisoire, comme fait Épicure, et par *propre* une qualité permanente, alors il faut dire que tout laps de temps est par définition *accidentel*: par exemple si je suis assis, il s'agit là pour moi d'un accident (puisque je ne le suis pas toujours); que cette position se prolonge plus ou moins longtemps, cela constitue un accident de ce premier accident<sup>1</sup>. Mais il n'en va pas de même pour le présent, qui est une qualité permanente de l'être: le présent est le *propre* des atomes et du vide (lesquels sont éternels) et de tout (puisque la nature n'est qu'atomes et vide). Les deux matérialismes épicurien et stoïcien, si différents, si opposés à tant d'égards, ont pourtant en commun d'être deux actualismes, et cela en dit long sur le matérialisme. Être, pour Épicure aussi, c'est être présent: le présent est le propre de l'être, et même (par le vide) du non-être. C'est ce qu'Épicure n'a jamais dit? J'en conviens, du moins dans les textes de lui, bien peu nombreux, qui nous sont parvenus. Il faut donc le dire à sa place. « Les atomes se meuvent continûment durant l'éternité », écrivait-il<sup>2</sup>; cela n'a de sens qu'à les supposer toujours présents, ce qui d'ailleurs (puisque ils sont indestructibles) fait partie de leur définition. Cette éternité n'est pas autre chose que le temps, ni autre chose que l'être: elle est la vérité de celui-là (qu'il

1. Voir J. Brun, *L'épicurisme*, PUF, coll. « Que sais-je ? », rééd. 1969, p. 67.

2. *Lettre à Hérodoite*, 43 (trad. M. Conche).

n'existe qu'au présent) et la présence de celui-ci (qui est le présent même).

Au reste, peu importent les doctrines. On pourrait dire la même chose aussi bien, et peut-être mieux, dans le cadre du stoïcisme : il faut alors distinguer le temps incorporel (le temps-*aiôn*), qui est la somme indéfinie d'un passé et d'un avenir, et le temps corporel (le temps-*chronos*), qui est le temps réel, et la réalité même. Quant à l'*aiôn*, le présent n'est rien, puisqu'il peut toujours être divisé en passé et en avenir, qui ne sont pas. Quant au *chronos*, au contraire, le présent est tout : c'est le présent du monde, corporel et fini comme lui, qui n'est pas autre chose que la *présence* des corps<sup>1</sup>. Le temps-*aiôn*, c'est ce que j'appelais plus haut la sempiternité (*l'éternullité* de Laforgue). Le temps-*chronos*, c'est ce que j'appelle l'éternité : c'est le toujours-présent de l'être, et l'être de la présence.

C'est ce qui donne son sens à la fameuse métaphore de Marc Aurèle : « Le temps est un fleuve fait d'événements... »<sup>2</sup> Non que le temps *charrie* les événements

1. Sur tout cela, qu'on ne peut ici qu'esquisser, voir le grand livre de Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, spécialement aux p. 30 à 45. Voir aussi E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, rééd. 1982, chap. IV, ainsi que les remarques suggestives de Gilles Deleuze, dans *Logique du sens* (spécialement la 23<sup>e</sup> série : « De l'*Aiôn* »).

2. *Pensées*, IV, 43 (trad. Bréhier, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, *Les stoïciens*, p. 1166). La métaphore est vraisemblablement d'origine héraclitéenne : c'est une reprise du fameux *Panta rhei* (« tout coule ») et du non moins fameux *fleuve* dans lequel nul ne peut se baigner deux fois. Ce « fleuve » était bien, pour Héraclite, celui des événements ou des êtres :

(comme si un fleuve charriait son eau !), mais parce qu'il *est* les événements eux-mêmes, dans leur cours, dans leur devenir ou, comme dit encore Marc Aurèle, dans leur « courant violent »<sup>1</sup>. Quel est le « lit » de ce fleuve ? L'espace. Quelle est son « eau » ? Le réel. Le temps n'est pas *ce dans quoi* tout arrive, mais *ce qui* arrive, ce qui ne cesse d'arriver, toujours neuf, toujours présent, toujours changeant. C'est pourquoi « le temps dans son ensemble est présent »<sup>2</sup> : parce qu'il n'y a rien d'autre que ce qui est.

Imaginons que le temps s'arrête. Que se passerait-il ? Rien, par définition, puisque plus rien ne *passerait*.

Est-ce à dire que tout continuerait ? Non plus, puisque toute continuation suppose le temps.

Alors un être immobile, fixe, immuable ? C'est ce qu'on se représente spontanément : on imagine toutes les horloges s'arrêter, tous les fleuves se figer, tous les mobiles s'immobiliser, enfin tous les corps vivants comme pétrifiés... Mais c'est évidemment une illusion, puisque l'immobilité elle-même n'a de réalité que pour autant qu'elle dure.

Considérez cet oiseau qui vole, et supprimez le temps. Son vol se fige ? Admettons. Il tombe ? Non,

« Comparant les existants au flux d'un fleuve, nous rapporte Platon, Héraclite disait que l'on ne saurait entrer deux fois dans le même fleuve » (*Cratyle*, 402 a, trad. J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, fr. A 6).

1. *Ibid.*

2. Comme disait Apollodore, cité par V. Goldschmidt, *Le système stoïcien...*, p. 43.

puisqu'il n'a pas le *temps* de tomber (tout mouvement, sans le temps, est impossible : cela vaut pour la chute autant que pour le vol). Alors il reste là, en l'air, immobile, comme suspendu en plein vol ? Non plus, puisqu'il n'a pas davantage le temps de *rester* (l'immobilité, sans le temps, est tout aussi impossible que le mouvement). Alors quoi ? Alors rien : si vous supprimez le temps, tout s'arrête et rien ne demeure, fût-ce l'immobilité elle-même. Il n'y a plus d'oiseau, ni même d'absence d'oiseau : il n'y a plus de *il y a*, puisqu'il n'y a plus de présent.

Comme l'écrit Étienne Klein dans une chronique qu'il a consacrée à ce petit et grand sujet, « puisqu'on ne peut exister que dans le temps, l'arrêt de celui-ci signifierait l'arrêt du présent, c'est-à-dire la disparition de tout ce qui existe »<sup>1</sup>. Si le temps s'arrêtait, il n'y aurait plus de mouvement, plus d'immobilité – il n'y aurait *plus rien*. Cela dit assez, par différence, ce qu'est le temps : l'être même.

Parce que le temps *est* ? Non pas, puisqu'il ne saurait être seul ni par soi. Mais parce que l'être *dure*. C'est ce que signifie le verbe « être » : être, c'est rester présent durant un certain temps. Et c'est ce que signifie le temps : qu'il n'est pas autre chose que la présence de l'être, en tant qu'elle continue, autrement dit que sa durée ou, comme on disait en latin et comme je préfé-

1. « La bonne manip de M. Schrödinger », dans *La Recherche*, n° 308, avril 1998, p. 106.

rerais dire (parce qu'il s'agit non d'un intervalle mais d'une action), que sa *duration*. C'est la continuation de l'existence, comme disait Spinoza<sup>1</sup>, et l'on ne saurait exister autrement. Mais alors *être* et *durer* ne peuvent se distinguer que par abstraction. Cette abstraction est ce que nous appelons le temps.

Concrètement ? Concrètement, le temps est l'être même, en tant qu'il dure.

On objectera qu'il ne peut y avoir *durée* que s'il y a *temps*. C'est supposer qu'il s'agit de deux réalités différentes, dont l'une serait la condition de l'autre. Mais comment, si les deux ne font qu'un ou ne se distinguent que pour la pensée ? Si le temps c'est l'être, le temps n'est pas la *condition* de la durée : il est la durée elle-même, simplement considérée en faisant abstraction de ce qui dure. Or aucune abstraction ne saurait être la condition du réel.

Le temps cosmique ? C'est la durée de l'univers, ou ce n'est rien.

L'être du temps ? C'est la duration de l'être (le présent), et c'est pourquoi c'est tout.

C'est ce que j'appelle *l'être-temps* : l'unité indissociable, au présent, de l'être et de sa durée.

De l'être, ou de l'étant ? Cette distinction, que Heidegger a réussi à imposer, n'a guère de sens au présent. Autant opposer, l'exemple est aristotélien avant d'être

1. Toujours dans sa définition, déjà citée, de la *durée* : *Éthique*, II, déf. 5.

stoïcien<sup>1</sup>, le *se promener* au *se promenant*, disons la promenade au promeneur, et certes cela peut s'avérer légitime du point de vue de la temporalité (puisque le promeneur ne se promène pas toujours, puisque ce n'est pas toujours ce promeneur-là qui se promène), mais ne saurait abolir, au présent, leur identité en acte (le *se promener* n'est pas autre chose, au présent, que le *se promenant*, ni la promenade actuelle autre chose que le promeneur en train de se promener...). Il n'y a pas de différence ontologique (pas de différence entre l'être et l'étant : il n'y a de différences qu'*entre* les étants), et cette in-différence ontologique dit la vérité du présent : qu'il est l'identité à soi du réel – l'identité de l'être et de l'étant.

L'étant n'est pas autre chose que l'être, ni son masque, ni sa déchéance, ni son retrait : il est l'être en train d'être, c'est ce que signifie le participe présent, c'est ce que signifie le temps, et c'est l'être même.

La présence de l'être est l'être de sa présence.

## IX

Mais qu'est-ce qui est ? A cette question, la conscience n'a aucun moyen de répondre, sinon par la

1. Aristote, *Métaphysique*, Z, 1, 1028 a 20-26. Pour les stoïciens, voir par exemple Arius Didyme, 26, *SVF*, II, 509, cité par V. Goldschmidt, *Le système stoïcien...*, p. 31 (voir aussi les p. 23, 34, 40, 53 et 108).

connaissance – toujours approximative, toujours historique – qu'elle peut extraire de l'expérience ou, mieux encore, qu'elle peut élaborer à partir de l'expérimentation. La question « Qu'est-ce que l'être ? » est métaphysique. Cela dit sa grandeur, sa nécessité, mais ne nous autorise pas à oublier *ce* qui est (les étants, dirait Heidegger), ni par conséquent la physique. C'est ce qui nous amène à ma quatrième thèse : *le temps, c'est la matière*. Elle résulte elle aussi de la première ; mais on ne peut le montrer qu'à la condition d'élucider quelque peu cette notion philosophique de *matière* – ce qui suppose un détour par son contraire, qui est l'esprit.

« Qui êtes-vous ? » A cette question, on ne répond pas valablement, certes, en montrant son corps. Quant à dire son nom, cela ne répond à la question que pour autant qu'un nom dise quelque chose, ce qui – y compris quand ce nom est célèbre – ne fait guère. Dire *qui je suis*, si je voulais le faire en vérité, ce serait plutôt raconter ma vie : je suis ce que j'ai été, ce qui m'est arrivé, ce que j'ai fait, ce que je suis devenu, *je suis été*, comme disait Sartre, ce qui veut dire que je suis mon passé, à certains égards, davantage que mon présent. Cela est vrai pour la conscience ou, en général, pour le psychisme. « L'esprit c'est la mémoire », disait saint Augustin avant Bergson<sup>1</sup>, et peu importe ici qu'elle soit totale-

1. Saint Augustin, *Confessions*, X, 14 (voir aussi X, 16 : « C'est moi qui me souviens, et moi, c'est mon esprit ») ; Bergson, *Matière et mémoire*, chap. III et Conclusion (spécialement p. 270-271).

ment consciente ou, comme c'est plus vraisemblable, partiellement inconsciente. L'important, pour ce qui nous occupe, c'est de bien voir que je ne suis mon passé que pour autant que mon passé *est* : « être été », ce n'est pas la même chose qu'avoir été et ne plus être ! Or ce passé, s'il est, et pour autant qu'il est, reste soumis aux conditions générales de l'étant : il ne peut être qu'à la condition d'occuper un certain temps et un certain lieu. Quel temps ? Le présent. Quel lieu ? Mon corps, ou telle partie de mon corps. « Tout est présent en nous, disait Guyau, y compris le passé même. »<sup>1</sup> C'est pourquoi aussi tout est physique. Que suis-je d'autre, au présent, que mon corps ? L'esprit, c'est la mémoire ; mais la mémoire est plus que l'esprit ou que la conscience : puisqu'elle contient une masse de souvenirs dont je n'ai pas actuellement conscience. Où sont les souvenirs dont je ne me souviens pas actuellement, et que je n'ai pourtant pas oubliés ? Où sont les souvenirs présents du passé, quand ce passé n'est pas présent à mon esprit ? Il faut qu'ils soient présents en moi (dans mon corps), même quand je ne suis pas présent à eux (en tant qu'esprit). C'est par quoi la mémoire est plus vaste que l'esprit, qu'elle contient, et qui ne la contient pas : l'esprit c'est la mémoire, et la mémoire c'est le cerveau ; mais il y a plus dans la mémoire que dans l'esprit, et plus dans le cerveau que dans la mémoire. Si l'on ne

1. Jean-Marie Guyau, *La genèse de l'idée de temps*, Paris, Alcan, 1890, Préface, p. 1. Voir aussi le chap. III.

répond pas à la question « Qui êtes vous ? » en montrant son corps, ce n'est pas qu'on soit autre chose ou davantage : c'est que l'essentiel du corps ne se voit pas, qui n'en est pas moins corporel pour autant.

C'est où l'on retrouve Bergson : « La matière, en tant qu'étendue dans l'espace, devant se définir selon nous un présent qui recommence sans cesse, inversement notre présent est la matérialité même de notre existence. »<sup>1</sup> La matière est un présent sans mémoire, comme l'avait vu Leibniz, et c'est en quoi « notre présent est avant tout l'état de notre corps »<sup>2</sup>, comme « l'état actuel » de notre corps constitue « l'actualité de notre présent »<sup>3</sup>. Mais alors il faut en tirer les conséquences, qui nous éloignent du dualisme bergsonien. Si notre présent est notre corps, et si le présent seul existe, cela signifie que nous ne sommes qu'un corps. Si nous sommes aussi capables de conscience, de mémoire, d'imagination, de volonté, c'est pour autant seulement que notre corps, ici et maintenant, en produit et en maintient les conditions et l'effectivité, pour autant donc que notre corps est conscient, se souvient, imagine et veut. C'est ce qu'on appelle l'esprit ? Sans doute. Mais cela n'en fait pas une essence, ni une substance. Se demander si l'esprit existe, c'est un peu comme se demander, je reprends le même exemple, si la promenade existe. La

1. *Matière et mémoire*, chap. III, p. 154 (Éd. du Centenaire, p. 281).

2. Bergson, *ibid.*, Conclusion, p. 270 (Éd. du Centenaire, p. 370).

3. *Ibid.*, p. 154 (281).

réponse est oui dans les deux cas, mais cela ne signifie pas qu'*esprit* ou *promenade* soient des substances ! La promenade existe, tant que quelqu'un (un corps) se promène ; l'esprit existe, tant que quelqu'un (un cerveau) pense, se souvient, imagine ou veut. Nous ne sommes plus chez Bergson. C'est que nous sommes revenus chez Chrysippe : si seul le présent existe, il n'existe que des corps ; s'il n'existe que des corps, rien n'existe que le présent. De là le matérialisme, ou le *corporalisme*, du Portique : seuls les corps agissent, seuls les corps pâtissent, seuls les corps existent<sup>1</sup>.

Actualisme : matérialisme. Le temps n'est rien d'autre que la présence des corps, et c'est pourquoi, à nouveau, on peut dire qu'il n'est rien (il ne s'ajoute pas aux corps : tous les corps plus le présent, cela fait tous les corps), ou qu'il est tout (puisque rien n'existe hors de lui : les corps moins le présent, il ne resterait rien). Le temps n'est pas un être, qui s'ajouterait à d'autres. Il est l'être même (le présent), à quoi rien ne s'ajoute.

Même chose chez Épicure ou Lucrèce : le passé n'existe plus<sup>2</sup>, l'avenir n'existe pas encore<sup>3</sup>, et le présent

1. Voir les textes cités par J. Brun, dans *Les stoïciens*, PUF, coll. « Les Grands Textes », rééd. 1980, p. 45 à 47. Sur « le matérialisme stoïcien », voir aussi O. Bloch, *Le matérialisme*, PUF, 1985, coll. « Que sais-je ? », chap. 1, p. 48 à 52.

2. Voir par exemple Lucrèce, *De rerum natura*, I, 463-482.

3. Voir par exemple Épicure, *Lettre à Ménécée*, 127, et Lucrèce, II, 216-293 (où l'on voit que l'avenir existe d'autant moins qu'il est, du fait du *clinamen*, au moins partiellement indéterminé).

n'est pas autre chose – puisque « *tempus item per se non est* »<sup>1</sup> – que la totalité de tout ce qui existe. Le présent, c'est l'être même, et l'être présent (l'être sans mémoire et sans projet, donc sans conscience) c'est la matière et le vide<sup>2</sup>. Ce qu'ils sont, c'est aux physiciens de le dire. Mais ils ne le seraient pas s'ils ne l'étaient *présentement*. Seul l'esprit peut donner un semblant d'existence à ce qui n'est plus ou pas encore : tout ce qui existe indépendamment de l'esprit, donc tout ce qui existe réellement, n'existe qu'au présent, et c'est en quoi tout présent est matériel (indépendant de toute conscience, de toute mémoire, de toute attente) comme toute matière est présente.

Cela vaut aussi pour la conscience elle-même, pour la mémoire, pour l'attente : elles existent indépendamment de l'esprit qu'elles sont (essayez, pour voir, de ne plus être conscient, de ne plus vous souvenir, de ne plus attendre : vous verrez que cela ne dépend pas de vous), elles n'existent qu'au présent, elles n'existent que matériellement (dans le cerveau), et c'est pourquoi elles existent. L'âme et le corps sont une seule et même chose, comme disait Spinoza<sup>3</sup>, et cette « chose », pour le matérialiste, est le corps. Mon cerveau est mon esprit

1. Lucrèce, I, 459 (« le temps n'existe pas par lui-même »).

2. Voir mon article « Qu'est-ce que le matérialisme ? », *Une éducation philosophique*, spécialement p. 106 à 108.

3. *Éthique*, III, scolie de la prop. 2. Sur les problèmes que cela soulève, voir mon article « L'âme machine ou ce que peut le corps », *Valeur et vérité*, p. 105 à 129.

en puissance, comme mon esprit est mon cerveau en acte.

Actualisme : physicalisme. Être, c'est être présent en un point de l'espace-temps – et c'est ce qu'on appelle la matière ou, comme disent certains physiciens, la *matière-espace-temps*<sup>1</sup>. D'aucuns prétendent la *dématérialiser* sous prétexte qu'elle ne serait pas constituée de « choses » solides et séparables<sup>2</sup>. Mais c'est confondre matérialisme et chosisme, essence et consistance, solidité et objectivité ! Le problème n'est pas de savoir si la réalité en soi est solide ou pas, séparable ou pas, tangible ou pas, mais, d'une part, si elle existe ou non indépendamment de nous, et, d'autre part, si elle est spirituelle (douée de conscience, de mémoire, de volonté...) ou pas : est matériel, au sens philosophique du terme, tout ce qui est sans esprit et qui existe indépendamment de l'esprit. Le matérialisme n'est pas un « chosisme », qui ne serait que le réalisme du sens commun érigé en

1. Voir le livre, qui porte ce titre, de Gilles Cohen-Tannoudji et Michel Spiro, Fayard, 1986. Voir aussi la communication de G. Cohen-Tannoudji dans *Le temps et sa flèche* (« Le temps des processus élémentaires », p. 93 à 130). Notons qu'en conclusion à ce dernier texte, l'auteur, qui est un physicien réputé, émet les hypothèses suivantes : « La flèche du temps n'est pas une propriété de l'espace-temps, c'est une propriété de la matière-espace-temps. C'est la matière qui, par son existence objective, donne sa flèche au temps. »

2. Voir par exemple Bernard d'Espagnat et Étienne Klein, *Regards sur la matière*, p. 221 à 226 (le texte en question étant de Bernard d'Espagnat). Voir aussi l'article plus nuancé et plus juste d'Étienne Klein, « Que reste-t-il de l'idée de matière ? », *Études*, juillet-août 1998, p. 49 à 59.

métaphysique. A le penser dans son essence et dans son histoire, le matérialisme est avant tout une théorie de l'esprit (être matérialiste, c'est penser que l'esprit n'a d'existence que seconde et déterminée : par le corps), il est avant tout une théorie de la pensée (dont il nie l'existence substantielle), et c'est à ce titre seulement qu'il a besoin – pour des raisons d'abord polémiques ou critiques – de cette notion de *matière*. Il s'agit de combattre l'idéalisme, le spiritualisme, la superstition. Dire ce qui est importe moins, en l'occurrence, que dire ce qui n'est pas : une âme immortelle, un Dieu créateur, un arrière-monde purement spirituel ou idéal... C'est dire que le concept de matière vaut d'abord par sa charge de désillusion. Comment le définir ? Par son autre. La matière, philosophiquement, est un concept essentiellement négatif : c'est tout ce qui n'est pas de l'esprit, c'est tout ce qui n'est pas de la pensée, et qui existe indépendamment de la conscience que nous en prenons. C'est la partie non spirituelle du réel – dont les matérialistes affirment, c'est toute la difficulté de leur point de vue, qu'elle n'est pas une partie mais le tout.

Quant à savoir ce qu'est la structure physique ou énergétique de cette matière, c'est une autre histoire. Les philosophes matérialistes n'ont cessé là-dessus d'évoluer, comme ils devaient le faire, au rythme des découvertes scientifiques. Épicure n'est pas Hobbes, qui n'est pas Diderot, qui n'est pas Marx... Ils n'en étaient pas moins matérialistes pour autant. C'est que la matière est un concept, précisément, et point l'objet

d'une expérience immédiate. Ce concept, comme tout concept, a une histoire : il évolue en même temps que le champ philosophique dont il fait partie, il s'adapte à l'évolution des sciences et des techniques, il se transforme au gré des courants et des conflits. Raison de plus pour n'être pas dupe du sens commun, ni de la sensation. « Les yeux ne peuvent connaître la nature des choses », écrivait Lucrèce<sup>1</sup>, et le toucher ou le goût ne le peuvent pas davantage. Aurions-nous autrement besoin de concepts ? Aurions-nous besoin de sciences ? Aurions-nous besoin de métaphysique ? Aurions-nous besoin, même, du matérialisme ? Il s'agit de penser, non de sentir, et de penser cela même qui ne pense ni ne sent. C'est ce que les philosophes appellent la matière : l'être sans pensée que la pensée rencontre, comme son autre, son objet, sa cause. La consistance n'y fait rien. La structure ou la permanence n'y font guère. Chacun comprend qu'un courant d'air n'est pas moins matériel qu'un rocher. Une onde, de même, n'est pas moins matérielle qu'une particule, ni un champ moins matériel qu'un atome, ni l'énergie moins matérielle que la masse. La matière, philosophiquement, c'est le contraire de l'esprit ou de la pensée : est matériel, répétons-le, tout ce qui existe

1. *De rerum natura*, IV, 385. Sur la question du matérialisme, que je ne peux ici qu'effleurer, voir mon article « Qu'est-ce que le matérialisme ? », *Une éducation philosophique*, p. 86 à 111, ainsi que ma contribution au premier chapitre du livre publié avec Luc Ferry, *La sagesse des Modernes*, Robert Laffont, 1998, p. 33 à 47.

indépendamment de notre conscience et de quelque esprit que ce soit. Or l'esprit, disait à juste titre Bergson, c'est la mémoire et le projet : le pur présent est donc toujours matériel, et la matérialité même.

Et l'esprit ? Et la mémoire ? Et le projet ? Ils n'existent eux-mêmes qu'au présent : ils sont aussi matériels (dans le cerveau) que le reste.

Comprenez-moi bien : être matérialiste, ce n'est pas renoncer à la vie spirituelle. Il s'agit au contraire de « sauver l'esprit en niant l'esprit », comme l'écrivait Alain à propos de Lucrèce<sup>1</sup>, et cela définit fort bien le matérialisme philosophique. Si l'esprit c'est la mémoire, comme dit Bergson et comme je le crois, la mémoire est donc cela même qu'il s'agit de sauver, autant que nous le pourrons. Qui ne voit qu'il est plus grave de perdre la mémoire que de perdre l'espérance ? Être matérialiste, ce n'est pas renoncer au souvenir ; c'est renoncer à lui prêter un autre être – donc un autre avenir – que ceux de nos cerveaux, qui sont mortels, et de nos œuvres, qui le sont aussi. L'oubli l'emportera ? Oui, sans doute, comme la mort ou l'entropie l'emporteront. Mais notre tâche est de résister pied à pied, et d'avancer même, puisque que nous le pouvons, tant qu'il nous reste des forces, du courage, de la lumière... L'esprit, comme la vie, est néguentropique ; c'est ce qui le voue à la finitude et à l'effort. L'esprit n'est pas ce qui nous porte, c'est ce que nous portons. L'esprit n'est pas un

1. Propos du 29 juin 1929, Bibl. de la Pléiade, *Propos*, II, p. 790.

être : l'esprit est mémoire et fidélité, fantaisie et invention, amour et volonté<sup>1</sup>. L'esprit n'est pas une substance ; c'est un acte. Mais seul un cerveau en est capable, et au présent seulement.

## X

Venons-en à la cinquième thèse que j'annonçais : *le temps, c'est la nécessité*. Elle résulte comme les trois précédentes de la première, qui est, s'agissant du temps, notre proposition mère. Si tout est présent, tout est nécessaire. Fatalisme ? Pas au sens ordinaire du terme, et c'est ce qu'il faut brièvement expliquer.

Si rien n'existe que le présent, il est exclu que le passé ou l'avenir agissent sur lui : comment ce qui n'est pas pourrait-il déterminer ce qui est ? Toute prédestination, qu'elle soit déterministe ou providentielle (efficiente ou finale : par le passé ou par l'avenir), est donc impossible. Non, certes, que n'importe quoi puisse se produire n'importe comment. L'absence de prédestination,

1. Notons pourtant que la mémoire prime : pas d'invention, pas d'amour, pas de volonté sans mémoire (quand la mémoire, sans invention, sans amour et sans volonté, serait encore possible). C'est en quoi « la conscience date de son premier souvenir » (Marc Wetzell, *Le temps*, p. 55), et non de son premier rêve, de son premier amour ou de son premier projet : car un rêve, un amour ou un projet ne sont conscients qu'autant qu'on s'en souvient.

ou de prédétermination, n'est pas l'absence de causalité. Mais la causalité, quand causalité il y a, s'effectue tout entière à l'intérieur du présent, si bien que les causes d'un événement, contrairement à ce qu'on imagine, ne sauraient en toute rigueur le précéder : elles ne peuvent le produire qu'à la condition d'avoir avec lui un point de tangence, si l'on peut dire, dans le présent.

Ce n'est pas parce que de l'eau s'est évaporée sur l'Atlantique qu'il pleut à Paris : c'est parce que la vapeur d'eau s'est condensée dans des nuages, c'est parce que ceux-ci ont été emportés par le vent, c'est parce qu'ils se trouvent actuellement au-dessus de la ville, c'est parce que les gouttes d'eau sont soumises à la gravitation, ici et maintenant, et tombent, tombent, tombent... Or c'est exactement ce qu'on appelle la pluie : la cause qui fait pleuvoir, c'est qu'il pleut.

Ce n'est pas parce qu'elle a fait l'amour il y a neuf mois que telle jeune femme accouche aujourd'hui : c'est parce qu'elle est enceinte de neuf mois, c'est parce que tels et tels processus physiologiques sont en cours, c'est parce que l'enfant pèse sur le col de l'utérus, qui se dilate, c'est parce qu'elle a des contractions, etc. Bref, la cause qui fait qu'elle accouche, c'est qu'elle accouche. Sans doute n'accoucherait-elle pas, si elle n'avait été fécondée ; mais elle n'a été fécondée qu'au présent, comme elle n'accouche qu'au présent. Si la fécondation passée était la cause de l'accouchement, elle aurait suffi à le produire, et l'accouchement, en conséquence, aurait eu lieu il y a neuf mois – ce qui n'est pas. Elle

accouche *maintenant* : seules des causes actuelles peuvent en rendre raison.

La succession, entre les causes et les effets, n'en demeure pas moins (nulle pluie ne tombe avant que des nuages se forment, nulle femme n'accouche avant d'avoir été fécondée) ; mais c'est une succession en acte, qui reste tout entière à l'intérieur du présent : si le temps est orienté, ce n'est pas parce que le passé ne revient pas (ce qui n'aurait de sens qu'à supposer qu'il *puisse* revenir, au moins en droit, autrement dit qu'il existe encore, ailleurs), c'est parce que le présent est toujours neuf et ne retourne jamais sur ses pas. Ce n'est pas le passé qui ne peut revenir ; c'est le présent qui ne peut se répéter. Les saisons ? Mais ce n'est jamais le même printemps. Le cœur qui bat ? Mais ce n'est jamais le même battement. Le soleil qui brille ? Mais ce n'est jamais la même lumière, ni le-même matin, ni le même jour... Le présent est toujours nouveau ; la causalité, toujours actuelle : le passé ni l'avenir n'existent, ni n'agissent, ni donc ne causent quoi que ce soit. Le présent n'a pas d'autre cause que lui-même (il est *causa sui* en ce sens), c'est en quoi il est libre (puisqu'il n'est ni passé ni avenir ne le gouvernent) et c'est en quoi il est nécessaire (puisqu'il ne saurait être autre, ni autrement, qu'il n'est).

Actualisme : nécessitarisme. Si être c'est être présent, c'est aussi être nécessaire : comment ce qui est présent pourrait-il ne pas l'être ? Ce serait violer le principe d'identité (*si p alors p* : ce qui est présent est présent) et le principe de non-contradiction (les propositions *p* et

*non-p* ne peuvent être vraies en même temps : ce qui est présent ne peut pas ne pas l'être). Le présent *aurait pu* être autre ? Certes, tant qu'il n'était pas ! Mais il ne le peut plus, maintenant qu'il est. Un événement n'est donc contingent – si l'on entend par contingent le contraire du nécessaire – que tant qu'il est à venir, donc que tant qu'il n'est pas : la contingence n'existe pas davantage que la prédestination ou la prédétermination, non parce que le présent serait soumis au passé ou à l'avenir (fatalisme), mais parce qu'il n'est soumis qu'à lui-même (nécessité). Les catégories de la modalité – le possible, le réel, le nécessaire – ne se distinguent que pour le futur, autrement dit que pour la pensée. Ce sont catégories du jugement, non de l'être. Au présent, le possible et le réel ne font qu'un, qui est donc nécessaire. Ou pour le dire autrement, et mieux : au présent, il n'y a que le réel. Le possible et le nécessaire ne sont que deux façons différentes – l'une et l'autre légitimes – de le penser.

Un destin ? C'est une question de définition. Si l'on entend par destin (*fatum*) ce qui ne peut pas ne pas arriver, alors tout présent, par définition, est fatal : non parce qu'il était inévitable qu'il se produise, avant que ce ne soit le cas (thèse parfaitement saugrenue : qui peut croire que je n'aurais pu éviter de faire cet exposé ?), mais parce qu'il se produit inévitablement, dès lors qu'il se produit (comment pourrais-je éviter de faire ce que je fais, puisque je ne pourrais l'éviter qu'en faisant autre chose, qui serait alors ce que je fais et que

je n'éviterais pas ?). Le destin, en ce sens, n'est pas autre chose que la simple soumission du présent au principe d'identité, ou, pour mieux dire, que l'identité à soi du présent – c'est-à-dire, exactement, sa *présence*.  $A = A$  : ce qui est est, comme cela est ; ce qui arrive arrive, comme cela arrive. Déterminisme ? indéterminisme ? A nouveau, c'est aux physiciens d'en décider ; mais on se trompe si l'on croit que la nécessité en dépend. Qu'il soit déterminé ou indéterminé, le présent, dès qu'il est ce qu'il est, l'est nécessairement : puisqu'il l'est. Fatal, donc, en ce sens. Le hasard jamais n'abolira un coup de dés.

En revanche, si l'on entend par *destin*, c'est sans doute l'usage le plus courant, ce qui ne dépend pas de nous, ce que nous ne pouvons que subir ou accepter, le présent est parfois fatal, et même il l'est toujours en partie, mais point totalement. Comment imaginer que les mots que je prononce en ce moment ne dépendent pas de moi ? Certes, je ne saurais, au présent, prononcer d'autres mots que ceux que je prononce, et c'est en quoi toute parole, comme tout acte, est nécessaire ; mais ces mots n'en dépendent pas moins de moi : je les choisis, au présent, et c'est en quoi ma parole est libre. Libre *et* nécessaire ? Oui, mais inégalement : totalement nécessaire, et partiellement libre. Je dis ce que je veux ; mais ce que je veux dépend de ce que je suis, qui dépend de ce qui m'a fait (ou plutôt, et au présent, de ce qu'il en reste). La volonté fait partie du réel, où tout interagit avec tout. Comment serait-elle parfaitement

indépendante ? Je fais partie du monde. Comment serais-je absolument libre ? Ce qui dépend de moi dépend de mille choses qui n'en dépendent pas : aucune liberté n'est absolue, ni ne saurait l'être. Il n'en reste pas moins que liberté et nécessité sont compatibles : le contraire de la liberté, montre Spinoza, n'est pas la nécessité mais la contrainte<sup>1</sup>. C'est pourquoi la nature est libre, comme disait Lucrèce<sup>2</sup>, et c'est pourquoi rien, dans la nature, ne saurait l'être totalement.

On peut ici revenir brièvement à Aristote. « Que ce qui est soit, quand il est, et que ce qui n'est pas ne soit pas, quand il n'est pas, voilà qui est vraiment nécessaire », reconnaissait-il<sup>3</sup>. C'est ce que j'appelle la nécessité du présent : « tout ce qui est est nécessairement quand il est »<sup>4</sup>, et ne saurait être autre chose ou n'être pas. Cela n'introduit pourtant aucun nécessitarisme ni ne supprime notre liberté, explique en substance le *De interpretatione*, puisque l'avenir reste ouvert. S'il y a une bataille navale demain, c'était l'exemple d'Aristote, elle sera alors nécessaire ; mais elle ne l'est pas aujourd'hui : c'est un futur contingent, qui ne deviendra nécessaire,

1. *Éthique*, I, déf. 7 et *passim*. Voir aussi ce que j'écrivais dans *Vivre*, chap. 4, p. 142 à 147.

2. *De rerum natura*, II, 1090-1091.

3. *De l'interprétation*, chap. 9, 19 a 24-25, trad. J. Tricot, Vrin, 1969, p. 102. On trouvera une autre traduction de ce passage, et des commentaires éclairants, dans le livre très savant de Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence (L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques)*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, chap. 6.

4. Aristote, *ibid.* (trad. Vuillemin).

s'il le devient, qu'en devenant présent<sup>1</sup>. Soit. Mais cela suffit-il à sauver la contingence et le libre arbitre ? Je n'en suis pas sûr. « On ne délibère jamais sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont » (autrement dit sur le nécessaire), écrit ailleurs le Stagirite<sup>2</sup>, et c'est pourquoi

« le passé ne peut jamais être objet de choix : personne ne choisit d'avoir saccagé Troie. La délibération, en effet, porte, non sur le passé, mais sur le futur et le contingent, alors que le passé ne peut pas ne pas avoir été. Aussi Agathon a-t-il raison de dire :

*Il y a une seule chose dont Dieu même est privé,  
C'est de faire que ce qui a été fait ne l'ait pas été. »<sup>3</sup>*

Le texte est décisif, mais plus peut-être qu'Aristote ne l'aurait voulu. On remarquera qu'il y est question du passé et de l'avenir, mais guère, sinon par le temps des verbes, du présent. Or c'est ce temps, bien sûr, qui fait problème. Pourquoi ? Parce que le choix porte sur l'avenir, certes, mais s'effectue au présent. Qu'en est-il alors de la délibération en acte ? du choix en acte ? Il me semble clair que le présent, du point de vue qui nous intéresse ici (celui de la nécessité ou de la contingence), est plus proche du passé tel qu'il fut que de l'avenir tel que nous l'imaginons. C'est qu'il relève

1. *Ibid.*

2. *Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139 a 12-14 (trad. Tricot, Vrin, rééd. 1979, p. 276). Voir aussi III, 4 et 5.

3. *Ibid.*, VI, 2, 1139 b.

d'une logique de la vérité, non de l'ignorance. Mais la vérité se paie, et par la logique justement. La nécessité est au bout. Du fait des deux principes d'identité et de non-contradiction, en effet, le présent ne saurait être autre qu'il n'est<sup>1</sup>. Il l'est donc nécessairement, et c'est ce qu'Aristote, on l'a vu, reconnaissait dans le *De interpretatione*. Mais alors je ne suis libre de choisir que tant que je n'ai pas choisi : je ne suis libre qu'en puissance. Dès lors que tout choix réel, même portant sur l'avenir, ne s'effectue qu'au présent, il ne saurait être absolument libre ni contingent : tout choix en acte – donc tout choix réel – est nécessairement ce qu'il est. C'est abandonner tout le présent aux Mégariques ou aux stoïciens, qui s'en contenteront volontiers. Mais que reste-t-il à Aristote ? L'avenir ? Oui, tant qu'il n'existe pas... Si seuls les futurs sont contingents, que reste-t-il de la contingence ? Que reste-t-il du libre choix, qui est pourtant, pour Aristote, « le principe de l'action morale »<sup>2</sup> ? Rien en tout cas d'absolu, et c'est pourquoi la morale, me semble-t-il, ne saurait l'être davantage.

1. Sur le principe de non-contradiction, voir par exemple Aristote, *Métaphysique*, B, 2 (« il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas, en même temps ») et Γ, 3 et 4 (« il est impossible, pour une chose, d'être et de n'être pas en même temps »). Quant au principe d'identité, s'il reste implicite chez Aristote, on sait qu'il sera expressément formulé par les stoïciens : voir à ce propos R. Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Armand Colin, 1970, chap. IV (« Mégariques et stoïciens »), spécialement p. 97.

2. *Éthique à Nicomaque*, VI, 2.

On pourrait faire les mêmes objections à Descartes, et elles seraient contre lui (parce qu'il est un théoricien du libre arbitre, ce qu'Aristote n'est pas) plus dirimantes. Je pense en particulier à la fameuse lettre au Père Mesland, du 9 février 1645. La liberté, y écrit Descartes, « peut être considérée dans les actions de la volonté *avant* leur accomplissement, ou *pendant* leur accomplissement ». Pourquoi pas *après* ? Parce qu'alors il n'y a plus de liberté du tout : nul n'est libre d'avoir saccagé Troie, nul n'est libre d'avoir ou non accompli ce qu'il a accompli. La liberté ne porte jamais sur le passé : elle ne peut porter que sur le présent ou l'avenir. C'est donc ce qu'il faut examiner, et c'est ce que fait Descartes. Considérée dans ces actions *avant* leur accomplissement, donc au futur, la liberté implique l'indifférence, explique-t-il, c'est-à-dire ici « la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires », ce que nous appelons le libre arbitre. Soit. On peut accorder à Descartes, sans trop de difficulté, que nous sommes libres d'accomplir ou non, dans l'avenir, toutes les actions que nous n'accomplissons pas et que nous n'accomplirons peut-être jamais – que nous sommes libres au futur ou virtuellement. Mais qu'en est-il au présent ? Qu'en est-il de l'action en train de s'accomplir ? Qu'en est-il, pardon pour le pléonasse, de l'action en acte ? Voici la réponse de Descartes :

« Considérée maintenant dans les actions de la volonté *pendant* qu'elles s'accomplissent, la liberté n'implique aucune indifférence, qu'on la prenne au premier ou au deuxième

sens ; parce que ce qui est fait ne peut pas demeurer non fait, étant donné qu'on le fait. Mais la liberté consiste dans la seule facilité d'exécution, et alors libre, spontané et volontaire ne sont qu'une même chose. »

Les grands philosophes sont ceux qui nous aident à penser, y compris contre eux-mêmes. En l'occurrence, ces quelques lignes de Descartes me paraissent tout aussi décisives que celles, que je citais plus haut, d'Aristote. Mais je ne suis pas davantage certain, les concernant, qu'elles aillent tout à fait dans le sens que voudrait leur auteur. Car enfin si je ne suis libre (au sens du libre arbitre) qu'au futur, que reste-t-il de cette liberté ? Le choix ? Mais non, puisque le choix lui-même ne s'effectue qu'au présent ! On pourrait parodier Descartes : « Ce qui est voulu ne peut pas demeurer non voulu, étant donné qu'on le veut. » On peut changer de volonté ? Bien sûr, mais c'est alors une autre volition, tout aussi actuelle, donc tout aussi nécessaire, que la précédente... Qu'est-ce à dire, sinon que la liberté, au sens métaphysique du terme, ne vaut que pour l'avenir, et dès lors qu'on n'*est* jamais libre, au présent et en ce sens, mais qu'on a le sentiment, toujours imaginaire, qu'on le *sera* ? Si l'action en train de s'accomplir (l'action au présent, c'est-à-dire l'action) et la volonté en train de vouloir (la volition au présent, c'est-à-dire la volition) sont nécessaires, que reste-t-il, ici et maintenant, de la liberté ? Rien d'autre, reconnaît Descartes, que la spontanéité du vouloir, autrement dit que la capacité, que nul ne conteste,

de vouloir ce qu'on veut... C'est donner raison à nouveau aux stoïciens, et certes cela suffit pour agir. Mais point, me semble-t-il, pour sauver le libre arbitre...

Faut-il alors renoncer à la morale ? Surtout pas. Que toute action soit nécessairement ce qu'elle est, cela ne prouve pas qu'elles se valent toutes<sup>1</sup>. Faut-il renoncer à la liberté ? Non plus. Que tout homme soit nécessairement ce qu'il est, cela ne l'empêche pas de vouloir, ni de changer, ni de *se* changer. Les mêmes actions, au présent, peuvent être libres (puisqu'on fait ce qu'on veut) et nécessaires (puisqu'on ne peut vouloir autre chose que ce qu'on veut). Cette liberté en acte n'est plus un libre arbitre, c'est-à-dire une liberté métaphysique ou absolue (qui ne peut être qu'une liberté virtuelle : une liberté au futur). Mais c'est bien une liberté : puisque chacun y veut ce qu'il veut, de façon, comme dirait Descartes, « libre, spontanée et volontaire ». Nous ne sommes pas prisonniers du destin, ni des conditionnements extérieurs qui pèsent sur nous, ni même de notre propre histoire : chacun, au présent, veut ce qu'il veut, c'est ce qu'on appelle la volonté et c'est par quoi elle est libre. Ni prédéterminisme, donc, ni fatalisme. Le présent n'est pas prisonnier du passé (puisque le passé n'est pas) et ne cesse de se changer soi (puisque le présent, par définition, est toujours nouveau). La liberté

1. Je ne m'attarde pas sur ce point, que j'ai longuement traité ailleurs : voir mon *Traité du désespoir et de la béatitude*, t. 2, chap. 4 (« Les labyrinthes de la morale »).

n'est ni un absolu ni une pure illusion. Être libre, c'est faire ce qu'on veut, vouloir ce qu'on veut, et c'est pourquoi nous le sommes. Simplement cette liberté n'existe elle-même qu'au présent, et ne saurait pour cela être autre qu'elle n'est ni agir différemment qu'elle n'agit. Morale et liberté sont donc aussi nécessaires que le reste, dès lors qu'elles sont réelles, mais pas plus : on ne saurait légitimement ni les absolutiser ni les anéantir.

## XI

C'est en quoi l'actualisme n'entraîne aucun quiétisme, au sens trivial et péjoratif du terme, je veux dire aucun renoncement à l'action, au combat, à l'effort. Il ne nous autorise pas non plus à nous désintéresser des conséquences de nos actes. Ces conséquences sont futures, non présentes ? Certes. Mais l'acte est présent, et c'est de lui que nous sommes responsables. « Je suis très tenté d'adhérer à tes thèses, m'écrivit Étienne Klein après avoir lu la première version de ce texte, sauf que l'idée que seul le présent existe me semble interdire tout fondement à une quelconque *éthique de l'avenir*. Pourquoi, s'il n'y a que du présent, se préoccuper des générations futures ? »<sup>1</sup> Parce que nous vivons dans le

1. Étienne Klein, lettre à André Comte-Sponville, du 7 janvier 1994. La notion d'*éthique de l'avenir* est une allusion, explicitée dans la suite de la lettre, au *Principe responsabilité* de Hans Jonas (trad. franç., Le Cerf, 1993).

temps, non dans l'instant. Parce que notre présent dure, et pour qu'il dure. Parce que le sort des générations futures dépend, ici et maintenant, de nous. Parce que c'est le même temps qui continue, le même univers, la même Terre, la même humanité, et que cela nous donne, en effet, des responsabilités. Ce n'est pas l'avenir qui nous meut ; c'est le désir présent que nous en avons. Si j'élève mes enfants, par exemple, ce n'est pas parce que leur avenir existerait déjà, serait déjà réel : c'est au contraire *pour* qu'il existe (ce qui suppose qu'il n'existe pas encore) et soit agréable ! Il en va de même, me semble-t-il, des générations futures. Il est clair qu'elles n'existent pas, puisqu'elles n'existent pas encore, mais clair aussi que nous n'en sommes, pour ce qui dépend de nous, que davantage responsables : parce qu'elles ne peuvent se défendre elles-mêmes contre le tort que nous leur faisons, ici et maintenant, par exemple en polluant la planète de façon irréversible... Nous ne pouvons leur donner l'être qu'elles n'ont pas ; mais nous pouvons l'empêcher, le compromettre, le rendre plus difficile ou moins plaisant... De quel droit ? Ce n'est pas parce que l'avenir existerait, serait quelque chose, que nous sommes responsables vis-à-vis des générations futures. C'est parce que le présent est tout, et que nous n'avons pas le droit de leur voler le leur.

Au reste, ce qui pousse à l'inaction, à la passivité, à la veulerie, ce n'est pas l'idée que l'avenir n'existe pas. C'est là une idée tonique, au contraire : si l'avenir

n'existe pas, c'est qu'il est à faire ! Non, ce qui pousse à l'inaction, à la passivité, à la veulerie, c'est l'idée que l'avenir existe déjà, quelque part, ailleurs, qu'il est déjà écrit, déjà réel, et qu'il suffit en conséquence de l'attendre... Souvenez-vous de Laplace :

« Nous devons envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. 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 les mouvements 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. »<sup>1</sup>

Le passé alors existerait bien, l'avenir existerait bien, puisqu'ils seraient l'un et l'autre inclus dans le présent. Mais quelle raison aurait-on d'agir ? Si l'avenir est déjà certain, il suffit de l'attendre, et même c'est la seule attitude raisonnable : puisqu'il est aussi impossible à transformer que le passé... C'est ce que les Anciens appelaient le sophisme paresseux : si l'avenir est déjà écrit, à quoi bon se donner de la peine ? A quoi bon préparer un examen, s'il est déjà écrit que je serai reçu ? Et à quoi bon, s'il est déjà écrit que je serai recalé ? A quoi bon soigner ce malade, s'il est déjà écrit qu'il va guérir ? Et à quoi bon, s'il est déjà écrit qu'il ne guérira pas ? Mais

1. *Essai sur le calcul des probabilités, Œuvres, Gauthier-Villars, VII, I, p. 7.*

rien n'est écrit, répondaient en substance les stoïciens, indépendamment de l'action qui y mène<sup>1</sup>. C'est ce que confirme la physique actuelle. Le démon de Laplace est mort ; la nature redécouvre son imprévisibilité, sa créativité, son ouverture<sup>2</sup>, et c'est tant mieux. C'est la revanche de Lucrèce contre Laplace, de l'action contre le calcul, enfin du courage contre la résignation. Si l'avenir existait déjà, il serait hors d'atteinte. C'est parce qu'il n'existe pas qu'il dépend de nous, qui existons.

Faisons un détour par le passé. Il s'impose à nous sur le double mode de l'impossible (hier ne revient jamais) et du nécessaire (ce qui a eu lieu ne peut pas ne pas avoir eu lieu). Cela peut se vivre dans l'amertume, la nostalgie, le ressentiment, la rancune, le remords... Autant de formes de l'impuissance. Vivre au présent, au contraire, c'est habiter le lieu de l'action, de la puissance, de la responsabilité. On pense à Nietzsche. « La volonté ne peut rien sur ce qui est derrière elle », c'est pourquoi elle veut se venger : « Ceci, oui, ceci seul est la *vengeance* même : la répulsion de la volonté contre le temps et son "ce fut". »<sup>3</sup> Le ressentiment est prisonnier du passé, comme l'espérance (y compris chez Zarathoustra !) de l'avenir. La sagesse nous en libère, ou plutôt cette libération, toujours inachevée, est la sagesse

1. Voir Cicéron, *De fato*, XII-XIII.

2. Voir Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Paris, Gallimard, 1979, rééd. 1983, spécialement p. 273 à 277.

3. *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « De la rédemption » (trad. H. Albert, Robert Laffont, coll. « Bouquins », p. 393).

même. Pour qui saurait vivre au présent, en effet, la formule de Nietzsche cesserait de valoir, et c'est l'inverse qu'il faudrait dire. Ceci, oui, ceci seul est l'amour même : l'attrance du désir pour le présent et son « *c'est* ».

Chacun comprend pourtant que vivre au présent, ce n'est pas renoncer à tout rapport avec ce qui fut. Sagesse n'est pas amnésie. D'ailleurs, vivre sans mémoire, qui le pourrait ? Que saurions-nous de nous-mêmes, si nous ne nous souvenions de ce que nous avons vécu ? Comment aimer, sans se souvenir de ceux qu'on aime ? Comment penser, sans se souvenir de ses idées ? Comment vivre au présent, même, sans se souvenir du tout juste passé (Husserl et Bergson, sur ce point, ont évidemment raison), voire du présent lui-même ? Pas de conscience instantanée : pas de conscience sans mémoire. Faut-il alors s'enfermer dans le ressentiment, le regret, la nostalgie, le remords ? Non pas. Un autre rapport au passé est possible et nécessaire, qui ne serait plus de ressentiment mais de miséricorde, plus de regret mais de joie, plus de nostalgie mais de gratitude, plus de remords mais de lucidité – plus d'impuissance, pour tout ce qui ne dépend plus de nous, mais de mémoire et de fidélité, qui en dépendent. Cela signifie-t-il que le passé existe ? Aucunement. C'est au contraire parce qu'il n'existe pas que mémoire et fidélité sont à ce point nécessaires : pour lui donner ici et maintenant, mais en nous, l'être qu'il n'a plus. S'il y a un devoir de mémoire, comme disait Jankélévitch,

ce n'est pas parce que le passé existerait ; c'est au contraire parce qu'il n'existe plus qu'il faut s'en souvenir : parce qu'il n'a que nous pour habiter encore, comme passé, le présent.

On peut dire la même chose, *mutatis mutandis*, concernant le futur. Il ne s'agit ni de l'oublier, comme font les frivoles, ni de l'adorer, comme font les superstitieux, mais de comprendre deux choses : d'une part qu'il n'existe actuellement que pour nous, que par nous, et d'autre part qu'il n'existera plus tard, s'il existe, qu'au présent. Après nous le déluge ? Surtout pas ! Après nous le présent, qu'il importe de préserver. Nous sommes responsables de ce que nous faisons, donc aussi des conséquences prévisibles de nos actes. C'est ce qui nous voue à une éthique de la responsabilité, comme disait Max Weber, et c'est la seule éthique qui vaille.

Vivre au présent, ce n'est donc pas renoncer à tout rapport à l'avenir. Comment serait-ce possible ? Comment serait-ce acceptable ? Quelle politique, par exemple, sans prospective, sans programme, sans projet ? Quelle morale sans prudence ? Comment élever nos enfants sans préparer leur avenir ? Comment agir sans prévoir, sans imaginer, sans anticiper ? Sagesse n'est pas frivolité. Sagesse n'est pas irresponsabilité. Sagesse n'est pas aboulie. Il ne s'agit pas de renoncer à tout rapport à l'avenir ; il s'agit de comprendre que ce rapport reste tout entier à l'intérieur du présent. Ce n'est pas parce que l'avenir existe qu'il faut y penser. C'est au contraire parce qu'il n'existe pas et dépend dès

lors, au moins en partie, de ce que nous en pensons et en voulons. C'est pourquoi l'imagination, l'anticipation, la prudence et la volonté sont à ce point nécessaires : pour faire, ici et maintenant, que l'avenir – quand il sera présent – ne soit pas trop éloigné de ce que nous désirons.

Bref, l'avenir n'existe jamais que comme présent, et n'est jamais désiré ou préparé qu'au présent. Pourquoi se préoccuper des générations futures ? Parce qu'il est normal que le présent se préoccupe de sa continuation (tout être tend à persévérer dans son être : cela vaut aussi pour l'humanité), et tout homme de tous les autres, dès lors que leur sort dépend de lui. Les générations futures ne nous intéressent que pour autant qu'elles seront présentes ; et cela ne nous donne des devoirs, vis-à-vis d'elles, qu'ici et maintenant. Vivre au présent, ce n'est pas vivre dans l'instant : c'est vivre dans un présent qui dure, et lui permettre, pour autant que cela dépend de nous, de durer *au mieux*. C'est ce que les Anciens appelaient la *phronèsis* (la prudence, la sagesse pratique), et qu'on peut appeler en effet, avec Hans Jonas ou Max Weber, la responsabilité. Qu'elle soit actuelle, comme toute vertu, cela fait partie de sa définition. Nul ne peut prendre soin de l'avenir qu'en prenant soin du présent.

Une éthique de l'avenir ? Elle n'existe, comme toute éthique, qu'au présent et dans la durée. Il ne s'agit pas d'espérer, ni de craindre (ce qui serait du présent encore, mais vécu dans l'impuissance) : il s'agit de vou-

loir. Et non un instant seulement, ce qui ne serait que velléité, mais dans le temps : il s'agit d'agir, d'agir encore, d'agir toujours. C'est pourquoi il y faut du courage – non contre la peur seulement ni surtout, mais contre la paresse.

Le vrai temps de l'éthique, ce n'est pas le futur : c'est le présent de l'action.

On pourrait m'objecter que l'action ne se distingue d'un simple mouvement que par le désir qui la motive ou par la fin qu'elle vise : n'est-ce pas là, nécessairement, sortir du présent ? Non pas ; car le désir n'agit qu'au présent, comme la fin, même à venir, n'est visée qu'au présent. Que vous ayez désiré arrêter de fumer il y a huit jours, cela ne suffit pas à vous empêcher de fumer aujourd'hui, si le désir entre-temps a disparu ou est devenu plus faible que celui – tout aussi actuel – de fumer... Et votre santé future, ou ce que vous en imaginez, ne vous meut que par le désir actuel qui la vise... La représentation de l'avenir, que toute action suppose, n'est pas elle-même à venir (car alors il n'y aurait ni représentation ni action) : elle n'existe qu'en acte, et c'est à ce titre seulement qu'elle peut motiver une action.

Cela rejoint la dernière thèse que j'annonçais : *le temps, c'est l'acte*. Qu'est-ce à dire ? Que si tout est présent, tout est actuel, et en acte : que le présent n'est pas autre chose, pour tout être, que l'acte même d'exister.

Cela nécessite quelques explications. Cette notion d'*acte*, si essentielle à la morale, a aussi, depuis les Grecs, un statut ontologique. C'est lui d'abord qui m'importe.

« L'acte, disait Aristote, est le fait pour une chose d'exister en réalité. »<sup>1</sup> C'est le contraire de la puissance, conçue comme virtualité ou possibilité. De mon point de vue, qui n'est pas celui d'Aristote, cela peut se dire positivement : toute réalité, au présent, est en acte. Cela peut se dire négativement : rien n'existe uniquement *en puissance*, puisque n'exister qu'en puissance c'est être seulement possible, autrement dit n'être pas. Mais cette négation (de l'être en puissance) renvoie à une affirmation (qui est la puissance de l'être). L'enfant, par exemple, serait un adulte en puissance... Bien sûr, mais c'est qu'il *n'est pas* un adulte ! Est-il pour cela, comme le voulait Aristote, un homme imparfait, inachevé, virtuel<sup>2</sup> ? Non plus. Il est parfaitement ce qu'il est : parfaitement humain, parfaitement enfant, parfaitement actuel ! Il n'y a pas d'être en puissance ; il n'y a que la puissance de l'être, qui n'est pas autre chose que son acte, autrement dit que ce qu'il est et fait. Rien ne manque au réel : rien ne manque à l'enfant, rien ne manque au présent.

C'est le stoïcisme éternel, qui n'est qu'un actualisme poussé jusqu'au bout. Le mouvement n'est pas passage de la puissance à l'acte, mais est « acte, entièrement »<sup>3</sup>, et c'est cet acte qui délimite le temps<sup>4</sup>. La volonté n'est

1. *Métaphysique*, Θ, 6, 1048 a 30.

2. Voir par exemple *Politique*, I, 13, 1260 a 31-34.

3. Simplicius, *SVF*, II, 498, cité par Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 63. Voir aussi p. 93 et 170.

4. Victor Goldschmidt, *ibid.*, p. 187.

pas action en puissance, mais puissance d'agir, et l'acte même de vouloir<sup>1</sup>.

C'est le spinozisme éternel. « Toute puissance est acte, active, et en acte »<sup>2</sup>, et il n'y a rien d'autre que la puissance. Cela vaut pour Dieu ou la nature<sup>3</sup>, cela vaut pour tout ce qui s'y trouve<sup>4</sup>, cela vaut pour l'homme (chez qui la puissance se fait désir et volonté)<sup>5</sup>, et c'est ce qui nous voue, à nouveau, à la résistance et à l'action<sup>6</sup>. Exister, c'est exister en acte (« *actu existere* »)<sup>7</sup> : le désir « d'être, d'agir et de vivre » est au principe même de la sagesse<sup>8</sup>. Philosophie de l'effort (*conatus*) : sagesse de l'action.

On se trompe quand on croit qu'*être* est d'abord un nom, qui désignerait une chose. *Être* est d'abord un verbe, qui désigne un acte.

1. Voir mon article « La volonté contre l'espérance (à propos des stoïciens) », *Une éducation philosophique*, spécialement aux p. 208 et s.

2. Comme l'écrivait Gilles Deleuze dans son remarquable *Spinoza, Philosophie pratique*, Éd. de Minuit, 1981, p. 134.

3. *Éthique*, I, 34 et *passim*.

4. *Éthique*, III, 7 et *passim*.

5. *Éthique*, III, 9, scolie, et *passim*.

6. Voir le livre déjà cité de Laurent Bove, spécialement p. 14 et 303-320.

7. *Éthique*, IV, prop. 21.

8. *Ibid.* Voir aussi l'article déjà cité d'Alexandre Matheron, dans *Anthropologie et politique...*, p. 9 : « Qu'est-ce, en effet, qu'exister en acte ? C'est agir, c'est produire les effets qui suivent de notre nature et tendent à la conserver : qui ne fait rien n'est rien (*Éth.*, I, 36), et qui fait quelque chose s'efforce par là même de persévérer dans son être (*Éth.*, III, 6). »

Quant à cet acte d'exister, pour la nature et tout ce qu'elle contient, c'est aux scientifiques, et d'abord aux physiciens, de nous dire ce qu'il est, ou ce qu'il peut être. Il n'y a pas de métaphysique matérialiste indépendante, il ne peut y en avoir : si tout est matière (ce que la physique ne dit pas), tout relève, en droit et en fait, de la physique. Le matérialisme, en ce sens, est un pan-physicalisme : sa métaphysique serait de n'en pas avoir. C'est en quoi il relève bien de la métaphysique (que tout soit physique, la physique ne l'affirme ni ne le nie), mais d'une façon très singulière. Ce qu'il y a de méta-physique, dans le matérialisme, ce n'est pas un certain type d'objets, qui seraient non matériels ; c'est simplement une certaine façon d'aller plus loin que les sciences (et spécialement plus loin que la physique : *meta ta phusika*), sans pouvoir jamais ni les contredire ni s'y substituer. Plus loin, puisqu'il se pose des questions qu'aucune science ne se pose. Mais sans les contredire ni s'y substituer, puisqu'il affirme l'unité matérielle du monde, que les sciences seules peuvent explorer efficacement.

Qu'est-ce que l'être ? Le matérialisme répond : l'être est matière, force actuelle, puissance en acte. Quant à savoir ce qu'est cette matière, cette force, cette puissance, cela relève évidemment de la physique et de son nécessaire inachèvement. Le matérialisme, pour le dire autrement, ne peut ni se réduire aux sciences, ni s'en affranchir. Il essaie simplement de les comprendre et de reconnaître, dans le monde qu'elles nous présentent, celui que nous habitons, qu'il essaie de penser... Cela ne

va pas sans approximations, sans analogies, sans malentendus parfois. Mais il peut exister des approximations légitimes, des analogies éclairantes, voire des malentendus fructueux. J'ai déjà noté que la puissance en acte, chez les Grecs, se disait *energeia*. Cela bien sûr ne prouve rien, mais fait écho, comme par anticipation, à la physique d'aujourd'hui. L'équivalence de la masse et de l'énergie ( $E = mc^2...$ ) amène à penser que le fond de l'être n'est pas une multitude de corps immuables ou solides, à la façon des atomes d'Épicure, encore moins une substance inerte, comme l'étendue cartésienne, mais bien une force en acte, une puissance actuelle, autrement dit une *énergie*. Cela ne supprime pas la matière (puisque la matière *est* énergie), mais la dynamise. Pour un matérialiste contemporain qui aurait lu Aristote, la matière est puissance (*dunamis*, en grec), la matière est acte (*energeia*), et c'est pourquoi elle est tout.

Encore faut-il distinguer deux concepts, l'un scientifique l'autre philosophique, de matière. Pour la physique, en effet, l'équivalence de la masse et de l'énergie n'entraîne nullement que « matière » et « énergie » soient deux concepts identiques ou interchangeable : l'énergie se conserve toujours ; la matière, non. En l'occurrence, c'est le concept d'énergie qui est devenu le plus fondamental : toute matière est énergie ; toute énergie n'est pas matière. Si l'on prend maintenant le concept de matière en son sens philosophique, c'est différent : l'énergie est aussi *matérielle* que le reste, si l'on accorde – ce que la plupart des physiciens sont prêts à faire –

qu'elle est sans esprit et qu'elle existe indépendamment de quelque esprit que ce soit. Le concept de *matérialisme* continue dès lors de valoir, et vaut mieux, par ses effets critiques et polémiques, que celui d'*énergétisme*, plus vague, moins attesté par la tradition, et davantage susceptible, philosophiquement, d'équivoque ou de récupération. L'important est de ne pas confondre cette énergie réelle, physique, matérielle (au sens philosophique du terme), avec l'idée que nous nous en faisons. « L'énergie, écrit Étienne Klein, c'est quelque chose de très abstrait. »<sup>1</sup> Bien sûr, puisqu'il s'agit en l'occurrence du concept scientifique d'énergie (qu'on peut définir formellement, par exemple, comme « la quatrième composante d'un quadrivecteur »), et que tout concept, par définition, est abstrait. Cela ne signifie pas que l'objet à quoi ce concept est censé correspondre soit lui aussi abstrait, et même on ne peut concevoir, s'agissant de l'énergie, qu'il le soit : aucune abstraction n'aurait suffi à détruire Hiroshima, ni ne suffirait à faire briller le soleil, à chauffer nos maisons ou à faire avancer nos voitures... Il faut pour cela que cette énergie existe réellement, physiquement, concrètement (même si on ne peut la connaître, cela va de soi, que par le détour de l'abstraction), autrement dit qu'elle ne soit pas *seulement* un concept. Comment serait-ce possible, d'ailleurs ? Si l'énergie n'était qu'un concept, ce concept serait vide et ne relèverait pas de la physique.

1. « Que reste-t-il de l'idée de matière ? », revue citée, p. 55.

Cette énergie, telle que la pensent nos physiciens, n'est évidemment pas la même chose que l'*energeia* des Grecs. Mais si l'on entreprend de la penser philosophiquement, il apparaît – grâce à la physique contemporaine – qu'elle est susceptible à la fois de se conserver (c'est en quoi elle reste une substance, au sens philosophique du terme), de se transformer (c'est en quoi cette substance a cessé d'être immuable) et d'agir (c'est en quoi elle a cessé d'être inerte). Cela ne réfute en rien le matérialisme, bien au contraire ! Si tout est présent, tout est matière, disais-je... La chose, pendant des siècles, fut toutefois difficile à penser. La matière n'était-elle pas, depuis Aristote, pure indétermination, pure passivité, pure potentialité<sup>1</sup> ? Comment, avec cette matière de sculpteur, faire un monde, et ce monde ? Comment le marbre se ferait-il statue ? Comment se ferait-il sculpteur ? Cela supposait autre chose que la matière, et c'est ce qu'Aristote appelait le Premier Moteur ou Acte pur, qui était Dieu<sup>2</sup>. La matière n'était-elle pas, depuis Descartes, pure étendue, pure figure, pure inertie ? Comment, avec cette matière de géomètre, rendre compte du mouvement, de la vie, de la pensée ? Comment la géométrie expliquerait-elle le géomètre ? Comment

1. Voir par exemple les arguments de Ravaisson, s'appuyant sur Aristote pour réfuter le matérialisme : *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, chap. XXXVI. Sur le statut équivoque de la matière, dans l'aristotélisme, voir P. Aubenque, « La matière chez Aristote », *Philosophique*, n° 1, Université de Franche-Comté, Besançon, 1986.

2. *Métaphysique*,  $\Lambda$ , 7, 1072 a-1073 a.

l'inertie serait-elle créatrice ? Cela supposait au minimum une intervention extérieure (une *chiquenaude*, protestait Pascal), bien sûr non matérielle, et c'est ce que Descartes, lui aussi, appelait Dieu<sup>1</sup>... Si la matière est énergie, au contraire, le matérialisme devient moins inconcevable : il ne fonde plus le monde sur un être inerte ou simplement en puissance (ce qui rendrait son histoire à peu près inintelligible sans une intervention créatrice ou ordonnatrice), mais sur la puissance – toujours actuelle et immanente – de l'être. Plus besoin de Dieu, de démiurge, d'esprits. L'énergie et l'histoire suffisent, qui n'existent l'une et l'autre qu'au présent : la puissance (*dunamis*) et l'acte (*energeia*) suffisent.

Si tout est présent, d'ailleurs, puissance et acte ne peuvent que coïncider : cette *coïncidence* est le présent même. C'est peut-être ce qu'avaient compris les Mégariques, avant les stoïciens, et qui leur donnerait raison contre Aristote. Ce dernier leur reproche d'identifier puissance et acte, ce qui reviendrait à « anéantir mouvement et devenir »<sup>2</sup>. L'identification est vraisemblable. Quant à la négation du devenir, c'est plus compliqué : on imagine mal ces esprits acérés ne pas avoir remarqué que quelque chose comme le mouvement existait, et d'ailleurs c'est ce que Diodore, au passé, reconnaît

1. Voir par exemple les *Principes de la philosophie*, II, 36. Sur la « chiquenaude », voir Pascal, *Pensées*, 1001 (éd. Lafuma, p. 640).

2. *Métaphysique*,  $\Theta$ , 3, 1047 a 10-20 (trad. Tricot, Vrin, rééd. 1981, t. 2, p. 491). Voir aussi P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1962, rééd. 1994, p. 448 à 456.

expressément<sup>1</sup>. Le problème est moins de savoir si le devenir existe que de comprendre comment on peut – ou peut-être, pour les Mégariques, comment on ne peut pas – le penser au présent. Les textes sont trop rares et trop équivoques pour qu'on puisse, sur ce point, trancher absolument. Entre les Éléates, dont ils subirent vraisemblablement l'influence, et les stoïciens, qui subirent la leur, entre les enfants de Parménide et les enfants d'Héraclite, où situer exactement l'école de Mégare ? Peut-être la dialectique, chez ces élèves de Socrate, était-elle restée purement négative ou aporétique ? Toujours est-il que cette identification de la puissance et de l'acte, qu'Aristote leur impute à juste titre, on ne voit guère pourquoi elle devrait empêcher le devenir ni donc valoir comme réfutation. Si les Mégariques avaient raison, explique Aristote, « l'être debout sera toujours debout, et l'être assis toujours assis : il ne pourra pas se lever, s'il est assis, puisque ce qui n'a pas la puissance de se lever sera dans l'impossibilité de se lever. »<sup>2</sup> Et sans doute n'est-ce pas la même chose,

1. Voir les fragments 121 à 125, dans *Les Mégariques, Fragments et témoignages*, textes traduits et commentés par Robert Muller, Paris, Vrin, 1985, ainsi que les commentaires de R. Muller, p. 138 à 141. Voir aussi, du même auteur, *Introduction à la pensée des Mégariques*, Vrin, 1988, spécialement aux p. 138-144.

2. *Métaphysique*,  $\Theta$ , 3, 1047 a 14-16 (trad. Tricot, p. 491). Sur « La critique aristotélicienne des Mégariques », voir l'article, qui porte ce titre, de Stanley Rosen, *Les Études philosophiques*, 1982, n° 3, p. 309 à 330 (l'auteur pense comme nous, mais pour d'autres raisons, qu'Aristote « ne parvient pas à réfuter la thèse mégarique au livre  $\Theta$  de la *Métaphysique* »). Signalons

quand on est assis, que de pouvoir se lever plus tard ou de ne le pouvoir pas (par exemple parce qu'on est paralysé). Mais au présent ? Comment pourrait-on être debout ou se lever (autrement dit *ne pas être assis*) dans le temps même où l'on *est* assis ? Cela est impossible. Au présent, nul ne peut faire que ce qu'il fait, et c'est en quoi la puissance en puissance (*dunamis*) et la puissance en acte (*energeia*) sont une seule et même chose : elles ne se distinguent que par rapport au futur, autrement dit – puisque l'avenir n'est pas – que pour la pensée ou l'imagination. Cela suffit d'ailleurs à justifier la distinction (puisqu'il s'agit en effet de penser), mais point à lui donner un statut ontologique. Le possible est un horizon pour la pensée, pour l'imagination, pour l'action, non une forme du réel ou de l'être – non une forme du présent.

Quant au fait, pour l'homme bien portant, de n'être pas paralysé ou de pouvoir se lever, ce n'est pas une simple possibilité, encore moins un futur ; c'est une réalité tout à fait actuelle, c'est un morceau du présent, et même, pour le corps vivant, c'est une puissance en acte : sa façon d'être assis est indissociable, ici et main-

aussi qu'on trouve un commentaire (qui a au moins le mérite de prendre les Mégariques au sérieux) de ce passage d'Aristote dans un cours professé par Heidegger en 1931 : *Aristote, Métaphysique, Θ, 1-3, De l'essence et de la réalité de la force*, trad. B. Stevens et P. Vandeveld, Gallimard, 1991. Enfin rappelons que le commentaire le plus prestigieux, sinon toujours le plus éclairant, sur les Mégariques, reste celui de Hegel, dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, t. 2, Vrin, 1972, p. 344 à 359.

tenant, de sa façon de pouvoir se lever, et ne saurait dès lors être confondue avec l'immobilité passive du paralytique. Car ce n'est pas la même chose, Aristote a bien sûr raison sur ce point, d'être assis quand on est paralysé et d'être assis quand on est valide. Mais la différence n'est pas seulement *en puissance* ni ne porte uniquement sur l'avenir : c'est une différence active et actuelle, et cet acte est le corps lui-même, dans sa tonicité, dans sa motricité, dans son repos volontaire (qui est tout autre chose, même au présent, que l'immobilité tragiquement subie du paralytique). On pourrait multiplier les exemples. Ce n'est pas la même chose, écrit encore Aristote, d'être voyant sans voir (par exemple parce qu'on est dans l'obscurité, ou parce qu'on dort...) et d'être aveugle : le voyant, même endormi, a une puissance de voir, laquelle, pour n'être pas en acte, n'en fait pas moins partie du réel, et c'est cette vue en puissance qui manque au second. Qu'elle manque au second, je l'accorde évidemment. Mais point qu'elle soit dissociable d'une puissance *actuelle* de voir, ni, cela revient au même, qu'elle ne soit pas *en acte* dans le voyant, fût-il dans l'obscurité ou endormi : car il *voit* l'obscurité, s'il est éveillé, et peut-être même s'il dort (comment pourrait-on, s'il ne voyait pas du tout, le réveiller en allumant la lumière ou en ouvrant les volets ?). Même chose, c'est encore un exemple d'Aristote, pour celui qui n'est pas sourd : cette puissance d'entendre est en acte, y compris quand il n'y a rien à entendre (c'est pourquoi nous pouvons écouter le silence) ou quand

on dort (c'est pourquoi le bruit peut nous réveiller). Bref, la santé n'est pas une virtualité, ou elle n'en est une que pour celui qui est malade. La santé, au présent, est à la fois une puissance et un acte : elle est l'acte de vivre au maximum de sa puissance.

Au reste, si le mouvement est « l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance »<sup>1</sup>, comme disait Aristote, et pourtant « l'acte par excellence »<sup>2</sup>, on ne voit pas pourquoi la puissance et l'acte ne pourraient pas coïncider, ni même comment ils pourraient, au présent, ne pas le faire. Était-ce déjà la pensée des Mégariques ? On ne peut en être sûr. Ce sera celle, en tout cas, des stoïciens, leurs disciples (Zénon de Cittium fut l'élève de Diodore puis de Stilpon de Mégare) et continuateurs héraclitéens : il s'agit, non d'annuler le devenir, mais de le penser comme présent. Or, au présent, la puissance, comme tout réel, est soumise au principe d'identité : elle ne peut (comme *dunamis*) que ce qu'elle fait (comme *energeia*). C'est en quoi, répétons-le, le réel et le possible, au présent, ne font qu'un : tout le possible est réel ; seul le réel est possible.

C'est ce qu'Aristote sans doute ne m'accorderait pas, qui me reprocherait de confondre le faux et l'impossible : « Il n'y a pas identité, écrit-il dans le *De Caelo*, entre une chose absolument fausse et une chose absolument impossible. Dire, en effet, que tu es debout

1. *Physique*, III, 1, 201 a 9-11.

2. Aristote, *Métaphysique*, Θ, 3, 1047 a 32.

quand tu n'es pas debout, c'est dire une chose fautive mais non impossible. »<sup>1</sup> Ce n'est pas impossible, certes, au sens où *j'aurais pu* être debout, si le présent était autre, et au sens où il est possible que je sois debout *plus tard*. On se doute que je ne le conteste pas. Mais au présent ? Et dans ce présent-ci ? Qu'on puisse « avoir la puissance à la fois de s'asseoir et de se mettre debout », je l'accorde d'autant plus volontiers à Aristote, qu'il m'accorde, lui, l'essentiel : qu'il « ne s'ensuit pas qu'on puisse à la fois être assis et debout, mais qu'on le peut seulement en des temps différents »<sup>2</sup>. C'est reconnaître qu'en un même temps, donc au présent, on ne le peut pas. Mais alors il faut en conclure à nouveau que puissance en puissance (*dunamis*) et puissance en acte (*energeia*), au présent, ne font qu'un, qui est la puissance même : le présent n'est pas autre chose que ce perpétuel passage à l'acte<sup>3</sup> de la puissance, lequel se confond, pour tout être, avec l'acte même d'exister et de durer.

C'est ce que Spinoza, plus tard et dans une autre problématique, appellera la puissance d'agir ou force d'exister (*agendi potentia sive existendi vis*)<sup>4</sup>, dont la durée, je

1. *Traité du ciel*, I, 12, 281 b 8-10 (trad. Tricot, rééd. Vrin, 1990, p. 55-56).

2. *Ibid.*, 281 b 16-18 (c'est moi qui souligne).

3. L'expression se trouvait chez Aristote, ou chez ses traducteurs français (voir par exemple *Métaphysique*, Θ, 3, 1047 a 25, trad. Tricot), avant de faire partie du vocabulaire de nos psychologues ou psychanalystes.

4. Voir par exemple *Éthique*, III, Définition générale des Affections.

n'y reviens pas, n'est que l'indéfinie *continuation*<sup>1</sup>. C'est l'acte d'être, ou l'être comme acte.

Ce passage à l'acte ne succède pas à la puissance, qui lui préexisterait. L'un et l'autre, au présent, sont toujours simultanés, ou plutôt identiques. La puissance, répétons-le, n'est ni une potentialité ni une virtualité ; elle est une force qui agit.

Il y a assurément du possible, si l'on entend par là de l'aléatoire, de l'indéterminé, de l'imprévisible, du contingent. Même les stoïciens, qui croyaient en un destin absolu (c'est un des points, il y en a d'autres, qui font que je ne suis pas stoïcien), considéraient comme possible ce qui *pourrait* arriver (par exemple briser cette pierre précieuse), y compris si cela, de fait, devait ne jamais se produire. C'est où Chrysippe s'oppose à Diodore<sup>2</sup>, et je suis évidemment du côté de Chrysippe. Mais j'irai, dans la même direction, beaucoup plus loin. S'il y a non seulement de l'indéterminable mais de l'objectivement indéterminé, comme le pensaient déjà les épicuriens, le possible ou le contingent ne sont pas seulement des catégories logiques : ils sont en quelque sorte inscrits dans l'être ou dans le devenir. Qu'est-ce que le contingent ? Tout ce dont le contraire est possible. Si les chaînes causales sont à la fois multiples, aléatoires et discon-

1. Voir *Éthique*, II, déf. 5, et *supra*, le début de notre § VIII, avec les notes 1 et 2, p. 91.

2. Voir les fragments 131 à 139 dans le recueil déjà cité de R. Muller (spécialement le témoignage de Cicéron, avec l'exemple de la pierre précieuse, dans le *De fato*, VI-IX).

tinues, comme on le voit, pardon pour le raccourci, chez Lucrèce, Cournot et dans la physique quantique, il faut en conclure que presque tout, dans le monde, est contingent : chacun de nous *aurait pu* ne pas naître (c'était même de très loin, avant notre conception, le plus probable), Hitler *aurait pu* disposer de la bombe atomique avant les Américains, la Terre *aurait pu* être très différente ou n'exister pas... Et de même au futur : il se peut que je sois vivant demain comme il se peut que je sois mort, il se peut que la gauche remporte les prochaines élections comme il se peut qu'elle les perde, il se peut que l'humanité existe encore dans deux mille ans comme il se peut qu'elle ait alors disparu... Le réel est chaotique, comme on dit aujourd'hui, autrement dit imprévisible même pour qui en connaîtrait précisément les conditions initiales. C'est pourquoi il y a de l'histoire ; c'est pourquoi il vaut la peine, comme disait Aristote, de « se donner de la peine »<sup>1</sup> : il y a des choix à faire et des combats à mener. Le réel est puissance de contraires, et nous faisons partie de cette puissance.

Mais l'on se trompe si l'on croit que le possible précède le réel et le commande. C'est l'inverse qui est vrai : rien n'est possible qu'en fonction du réel, et par lui. Le possible, c'est ce que le réel *peut*, et il peut assurément des choses contradictoires : il est possible que l'été soit beau comme il est possible qu'il soit pluvieux, il est possible que nous brisions cette pierre comme il est

1. *De l'interprétation*, IX, 18 b 31-33.

possible que nous ne la brisions pas. Mais cette puissance de contraires ne vaut bien sûr que pour l'avenir. Au présent, le réel impose sa loi, qui est de non-contradiction : la pluie ne peut pas, au même endroit et au même moment, tomber et ne pas tomber, nous ne pouvons pas briser et ne pas briser cette pierre. Si tout est présent, le possible n'a donc de sens actuel que rétrospectif, comme Bergson l'avait vu<sup>1</sup> : le réel n'est possible que parce qu'on considère après coup qu'il *a pu* être, comme nous ne le jugeons contingent que parce qu'il *aurait pu* ne pas être. Ce n'est pas faux, puisqu'il y a en effet de l'aléatoire, du hasard (par la rencontre, disait Cournot, de plusieurs séries causales indépendantes les unes des autres), voire – c'est ce que semble indiquer la physique contemporaine – de l'objectivement indéterminé. C'est tant mieux, puisque cela nous permet d'échapper au démon de Laplace ou à ce qu'Épicure appelait « le destin des physiciens »<sup>2</sup>. Il n'y a pas de destin, et tout n'est pas déterminé : « Certaines choses sont produites par la nécessité, d'autres par le hasard, d'autres enfin par nous-mêmes. »<sup>3</sup> C'est pourquoi nous pouvons agir, choisir, changer, créer. L'avenir est ouvert, puisqu'il n'existe pas. Ou

1. Voir « Le possible et le réel », dans *La pensée et le mouvant*, spécialement aux p. 109 à 116 (Éd. du Centenaire, p. 1339 à 1345). Victor Goldschmidt a raison de constater, sur ce point, une proximité entre Bergson et le Portique : *Le système stoïcien...*, p. 28 et 210.

2. *Lettre à Ménécée*, 134.

3. *Ibid.*, 133 (trad. M. Conche).

plutôt : l'avenir n'existe pas ; c'est pourquoi le présent est ouvert.

Mais cela n'annule ni le principe d'identité ni, donc, la nécessité du présent. Toute action est création ; mais elle n'en est pas moins très exactement et très nécessairement ce qu'elle est. Au présent, le possible n'est pas autre chose que le réel : ce n'est que le réel confronté à ce qu'il *peut* ou *aurait pu* être... et qu'il n'est pas. C'est pourquoi le réel est à la fois contingent, si on le compare au passé, et nécessaire, si on le considère en lui-même. Cela donne raison à Lucrèce, plus qu'à Spinoza, mais permet, surtout, de les penser ensemble : le présent est le lieu de leur rencontre, comme il est celui du possible et du nécessaire. Cette rencontre – entre le possible et le nécessaire –, c'est le réel même. Cela donne aussi raison à Bergson, qui avait tant lu et Lucrèce et Spinoza, et qui, sur ce point, leur reste fidèle : ce n'est pas le possible qui se réalise, ce qui supposerait qu'il précède le réel et donc que l'avenir existe, « c'est le réel qui se fait possible »<sup>1</sup> en se réalisant, et qui, ajouterais-je, devient du même coup nécessaire. C'est pourquoi le présent est toujours neuf, toujours créatif, toujours surprenant en quelque chose, sans cesser pour autant d'être inévitable : cela, qui arrive, n'était presque jamais prévu, ni prévisible, mais ne peut pas, puisque c'est, ne pas être. Le réel est à prendre ou à laisser, et le

1. « Le possible et le réel », dans *La pensée et le mouvant*, p. 115 (p. 1344 de l'Édition du Centenaire).

laisser (se suicider, devenir fou...) serait encore une façon de lui appartenir. Il n'y a que le réel : il n'y a que tout, dont le possible même dépend ou fait partie. C'est ce qu'on a appelé, à propos des stoïciens, « *le primat absolu de l'actuel sur le virtuel* »<sup>1</sup>, et l'on pourrait dire la même chose des épicuriens ou de Spinoza. La nature, chez les uns comme les autres, n'existe qu'au présent : elle est la puissance en acte, et c'est pourquoi il n'y a rien d'autre que la nature.

Le possible, si l'on entend par là autre chose que ce qui est, n'est qu'un auxiliaire de la pensée ou un fantôme de l'imagination. C'est un fait du langage et du désir, non un fait du monde : il relève non de ce qui est mais de ce qui *peut* être, ou plutôt (puisqu'il n'est possible, en ce sens restreint, qu'en tant qu'il n'est pas) de ce qui *pourrait* être. Ce conditionnel, qui est ici un irréel du présent, dit l'essentiel : ce possible-là (le possible à venir) n'est pas une forme de l'être ; c'est un horizon pour l'action, la pensée et l'imagination. Qu'on ne puisse s'en passer, c'est entendu ; mais cela n'en fait pas un être, ni un acte. Cela vaut aussi pour la physique quantique, où l'on parle de trajectoires virtuelles pour des particules virtuelles. D'un point de vue philosophique, le problème est bien sûr de penser le statut ontologique de cette *virtualité*. Il me semble que cela débouche sur l'alternative suivante. Ou bien le virtuel est *actuellement* virtuel (y compris dans son indétermina-

1. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien...*, § 8, p. 28.

tion), et alors il fait partie du réel : au présent, le réel et le possible, même indéterminés, ne font qu'un. Ou bien le virtuel ne porte que sur l'avenir ou les limites de notre connaissance, et alors il n'est qu'un horizon, pour nous, du réel : non ce qui est mais ce qui nous permet de le penser. On remarquera que les deux termes de l'alternative convergent vers un même point : le possible, comme tout, est actuel ou n'est pas.

L'horizon, si l'on prend au sérieux la métaphore, n'est qu'un effet de perspective, aussi nécessaire (pour le sujet) que nécessairement illusoire (pour qui voudrait l'absolutiser). C'est où le réel s'arrête, croit-on, et l'on fit là-dessus bien des mythes... Mais le réel ne s'arrête jamais, puisqu'il est tout. C'est ce qu'on appelle le monde (surtout chez les philosophes) ; c'est ce qu'on appelle l'univers (surtout chez les scientifiques) ; c'est ce qu'on appelle le présent, chez tous. Or si tout est présent, le présent est tout. C'est par quoi la métaphysique mène à l'éthique. Seul le réel agit ; seul l'acte est réel.

Si tout est présent, tout est actuel. Si tout est actuel, l'être est acte.

## XII

Résumons-nous. Si le temps c'est le présent, comme je le crois, c'est donc aussi l'éternité, c'est donc l'être – ce que j'appelle *l'être-temps* –, c'est donc la matière,

c'est donc la nécessité, c'est donc l'acte : c'est donc le devenir, dans sa présence éternelle, matérielle et nécessaire, dans sa puissance toujours en acte ou, ce qui revient au même, dans son actualité dynamique, multiple et changeante. L'être n'est pas *dans* le temps ; il est le temps même (le présent). Le temps n'est pas le contenant ou la forme de l'être ; il est ce qui dure et devient. Cela pourrait faire une septième thèse – *le temps, c'est le devenir* –, si elle n'était le résumé de toutes les autres. Si tout est présent, tout est changeant, puisque le présent, par définition, est toujours neuf : l'éternité, l'être, la matière, la nécessité ou l'acte ne sont que des façons différentes de penser l'universelle présence du devenir, qui est le sujet du temps et son unique réalité.

L'être est temps : le temps est présence de l'être.

C'est pourquoi « nous entrons et nous n'entrons pas dans les mêmes fleuves, comme disait Héraclite ; nous sommes et nous ne sommes pas »<sup>1</sup>. Nous ne sommes pas, puisque nous ne cessons de changer. Et nous sommes pourtant, puisque nous changeons. Nul ne peut être sans changer, ni changer sans être. Comment mieux dire que les deux notions d'être et de devenir, loin de s'exclure, sont solidaires ? L'être n'est qu'un moment du devenir ; le devenir n'est que le flux – toujours changeant, toujours présent – de ce qui est. L'être est temps : l'être est devenir. Les deux propositions

1. Héraclite, fr. 133 (49 a).

sont interchangeables, et cela dit l'essentiel : rien n'est que ce qui dure et change, et c'est l'être même, et le présent même.

Qu'est-ce que le temps ? C'est le devenir en train de devenir : c'est la continuation changeante du présent, c'est le changement continué de l'être. On dira que cette définition est circulaire, puisque le devenir, le changement ou la continuation supposent le temps. Sans doute. Mais quelle définition, s'agissant du temps, qui ne le soit ? Ce cercle, c'est le temps même, ou plutôt son concept (qui suppose toujours cela même qui le suppose : le devenir, la durée, le présent). Cela ne veut pas dire que le temps lui-même soit circulaire ou cyclique. Le présent ne recommence jamais, puisqu'il n'a jamais cessé. Nietzsche est plaisant, avec son éternel retour. Mais qui peut y croire ? Ce n'est qu'une mauvaise métaphore pour dire l'éternité. Comment le présent pourrait-il revenir, lui qui ne *part* jamais ? Même si le monde devait périodiquement mourir et renaître, comme le croyaient les stoïciens, même si l'univers, comme certains calculs le rendent aujourd'hui envisageable, devait alterner des phases d'expansion et de contraction (du *big bang* au *big crunch*, du *big crunch* au *big bang*...), et ceci indéfiniment, il n'y aurait là aucun éternel retour : d'abord parce que ces phases alternées ne se dérouleraient qu'au présent, ensuite parce que l'aléatoire est tel, dès qu'on atteint un certain niveau de complexité, qu'il est évidemment exclu qu'aucun de nous renaisse jamais (au demeurant ce ne serait pas lui :

ce serait quelqu'un d'autre qui, pour identique qu'il lui soit par hypothèse, n'en serait pas moins numériquement différent) ou revive ce qu'il a vécu. Le présent ne reviendra jamais, ni ne cessera – du moins tant qu'il dure – d'être présent. Il est *à la fois* irréversible et éternel : c'est un éternel sans retour.

Bref, ce n'est pas le temps qui est circulaire, c'est la définition qu'on en peut donner. Cercle logique, non ontologique. En l'occurrence, notre définition est peut-être moins circulaire que tautologique : changement et continuation supposent moins le temps qu'ils ne *sont* le temps. Ce n'est pas parce qu'il y a du temps que l'être continue et change ; c'est parce que l'être continue et change qu'il y a du temps. Ou mieux : l'être continue et change, et c'est ce qu'on appelle le temps.

Le temps ou le présent ? Les deux, puisque c'est la même chose, puisqu'ils ne se distinguent que comme l'être et le devenir, qui ne se distinguent que pour nous. Le temps est présence de l'être, en tant qu'il change ; le présent est l'être du temps, en tant qu'il demeure. Mais rien ne change que ce qui est, rien ne demeure que ce qui change : l'être et le devenir, au présent, sont un. C'est le présent même. C'est la réalité même, puisqu'il n'y a rien d'autre. *Ousia* (l'être) et *parousia* (la présence) : un et le même ! C'est ce qu'on peut appeler le réel, l'univers ou la nature, qui nous contient et nous emporte. Où ? Nulle part que là où nous sommes : dans le temps, dans le devenir, dans le présent de la présence, dans le perpétuel changement de tout. Être c'est

devenir, c'est durer, c'est changer ; c'est donc aussi ne plus être, ou plutôt (puisque n'être plus c'est n'être rien) c'est donc aussi s'user, se fatiguer ou disparaître, et c'est ce que signifie le temps : il y a toujours de l'être, mais ce ne sont pas toujours les mêmes êtres qui sont<sup>1</sup>.

C'est pourquoi « tout passe et rien ne demeure »<sup>2</sup> : non parce qu'il n'y a pas d'être(s), comme le voudraient Pyrrhon ou Marcel Conche<sup>3</sup>, mais parce que l'être est temps.

Il n'y a là aucune victoire du néant. Comment ce qui n'est pas pourrait-il vaincre quoi que ce soit ? Il n'est victoire que de l'être, et c'est l'être même : la victoire continuée du présent.

1. C'est le sens de la « parole d'Anaximandre », tel du moins que Marcel Conche le reconstitue et l'interprète : *Anaximandre, Fragments et témoignages*, Introduction, traduction et commentaire par M. Conche, PUF, 1991.

2. Comme disait Héraclite, fr. A 6 (trad. J.-P. Dumont, Bibliothèque de la Pléiade, *Les présocratiques*, p. 136).

3. Voir M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Éd. de Mégare, 1973, rééd. PUF, 1994, ainsi que son édition d'Héraclite, spécialement les commentaires des fr. 133 (49 a) et 136. Notre divergence, sur ce point, tient pour une part à une question de vocabulaire. Si, avec Platon, on définit l'être par la permanence (ce qui en fait un contraire du devenir), j'accorde bien volontiers qu'il n'y a pas d'être(s), puisque tout change ou disparaît : il n'y a pas d'être(s), il n'y a que du devenir. En revanche, si, avec la plupart des Grecs, on définit l'être par la présence ou l'existence en acte (ce qui en fait un contraire de l'absence ou du néant), je ne vois pas comment on pourrait contester qu'il y a de l'être ou des êtres : si rien n'était, rien ne pourrait changer, et il n'y aurait même pas de devenir. Au demeurant, cette opposition entre Marcel Conche et moi me semble moins criante aujourd'hui (surtout après le *Parménide* de Marcel Conche) qu'au temps du *Pyrrhon*.

C'est le *kairos* du monde (l'instant propice, le moment opportun : celui de l'action), ou le monde comme *kairos*. « Il n'y a en somme rien de trop dans le temps, écrit Francis Wolff, puisque l'on n'en peut jamais rien retrancher. »<sup>1</sup> Rien de trop, rien de moins : le présent, par définition, vient toujours à propos. C'est nous parfois qui sommes, ou qui croyons être, en avance ou en retard... Comment le présent ne serait-il pas à l'heure ? Comment le temps manquerait-il au rendez-vous qu'il est ? Le *kairos* du monde est *parousia* de l'être.

Cette parousie n'est pas devant nous, comme une espérance. Ou elle n'est devant nous que parce qu'elle est autour de nous, en nous, parmi nous, je ne fais que traduire les Grecs, comme une *présence*. Ce n'est pas un avenir, encore moins une fin des temps : c'est le présent de la présence, et c'est le seul.

N'ayez pas peur : le présent ne nous abandonnera jamais ; c'est nous qui le quitterons.

Le présent reste présent ; c'est pourquoi il dure, c'est pourquoi il est temps.

Durera-t-il toujours ? C'est une autre question. Rien ne prouve que l'éternité (le toujours-présent du temps) soit sempiternelle (qu'elle doive durer infiniment). Le temps a-t-il eu un commencement ? Aura-t-il une fin ? La conscience ne peut le savoir, ni penser un avant du temps : car avant le temps, c'est-à-dire avant l'être, il n'y

1. F. Wolff, « *Kairos* et mesure », *Actes du Colloque « Kairos et logos dans l'Antiquité »* (Université d'Aix-Marseille I, à paraître).

avait pas d'avant<sup>1</sup>, et rien à penser ni à comprendre. L'être est donc inexplicable, toujours et par définition, puisque toute explication le suppose. L'origine de l'être ? Si elle est, elle ne peut être son origine. Et pas davantage si elle n'est pas. La question « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien » n'est pas susceptible d'une réponse scientifique (puisque les sciences ne peuvent étudier que *quelque chose*), ni même religieuse (pourquoi Dieu plutôt que rien ?), ni même philosophique (puisque les philosophes ne peuvent penser que sous la condition de l'être). Le *big bang* ou Dieu, spécialement, ne sauraient être l'origine de l'être : car il faudrait pour cela qu'ils soient ou qu'ils aient été – or dès lors qu'ils sont ou furent, ils font partie de l'être ou de son histoire, et ne sauraient ni le précéder ni le produire. « Zéro, me disait un physicien, n'est pas un chiffre physique. » Je dirais volontiers de même : « Le néant n'est pas un concept philosophique. » Disons que ce n'est un concept que négatif, qui suppose l'être, comme Bergson l'avait vu<sup>2</sup>, et qui ne saurait l'expliquer. Comment le néant ferait-il une cause possible ? De rien, rien ne peut naître, disait Lucrèce<sup>3</sup>, et c'est pourquoi l'idée d'une naissance absolue est contradictoire. Cela ne veut pas

1. Comme saint Augustin, du point de vue qui était le sien, l'avait compris : *Confessions*, XI, 13.

2. *La pensée et le mouvant*, p. 64-69 et 105-109 (Éd. du Centenaire, p. 1303-1307 et 1335-1339). Voir aussi *L'évolution créatrice*, IV, p. 273 à 298 (Éd. du Centenaire, p. 726 à 747).

3. *De rerum natura*, I, 149-158. Voir aussi II, 287.

dire que la question « Pourquoi l'être ? » ne se pose pas. Cela veut dire au contraire qu'elle se pose – pour nous – nécessairement et à jamais. Mais c'est notre question, non la sienne.

Question sans réponse ? Disons plutôt qu'à la question de l'être, il n'est d'autre réponse que l'être même. C'est pourquoi il n'est pas de réponse, ni en vérité de question. « La solution de l'énigme, disait à peu près Wittgenstein, c'est qu'il n'y a pas d'énigme. »<sup>1</sup> La réponse à la question de l'être, c'est qu'il n'y a pas de question.

Plutôt qu'une question sans réponse, c'est une réponse sans question : l'être est la seule réponse à la question qu'il ne se pose pas. Cette réponse c'est le monde, c'est le présent, c'est tout. Ce n'est pas un discours, ce n'est pas un sens (ce n'est donc pas une « réponse » à proprement parler), ce n'est pas une promesse : c'est une présence, c'est un silence, c'est une insistance.

Pourquoi l'être ? Parce que l'être. La question est de l'homme ; la réponse est du monde – la réponse est le monde même.

Que la réponse ne supprime pas la question, c'est bien clair, puisqu'elle la contient. C'est pourquoi l'être est un mystère davantage qu'un problème, et une évidence davantage qu'une solution. C'est le mystère ultime, ou l'évidence ultime : mystère de la présence, évidence de la présence.

1. Voir le *Tractatus logico-philosophicus*, 6.5 à 6.521.

Pas davantage ne peut-on penser un *après* du temps (puisque là où il n'y aurait plus de temps, il n'y aurait pas d'*après*). Cela ne prouve pas, toutefois, que la présence doit durer sans fin. Le temps est éternel, puisqu'il est toujours présent, sans qu'on puisse dire pour autant qu'il soit infini, ni qu'il ne le soit pas. Du moins la conscience n'en peut rien savoir, qui ne peut penser que l'être-temps qui la contient, qui la fait vivre, et qui la fait mourir.

L'essentiel nous est donc inconnu? Non pas, puisque l'essentiel est la présence, que nous connaissons au moins partiellement. Il s'agit non de l'expliquer, puisqu'on ne peut, mais de l'habiter, mais de la vivre : il s'agit d'être présent à la présence, ce qui est attention, prière ou sagesse.



# Table des matières

<i>AVANT-PROPOS</i> _____	1
<i>INTRODUCTION</i> _____	3
Le temps de la conscience : temps subjectif et temps objectif ; qu'une phénoménologie ne suffit pas ; la conscience vraie du temps : savoir ce qu'est le temps lui-même.	
I _____	5
Qu'est-ce que le temps ? La perplexité de saint Augustin et Montaigne : le temps ne peut être qu'en cessant d'être ; critique du nihilisme chronologique : le temps est négation mais aussi confirmation de l'être ; le devenir ; réconcilier Parménide et Héraclite.	
II _____	11
Effectivité du temps : il est la condition du réel ; le temps et l'espace : leur asymétrie possible ;	

Aristote : le temps est-il un être ou un non-être ? ; le temps, nombre du mouvement ; l'embarras d'Aristote : sans l'âme, le temps existerait-il ou non ? ; que le temps n'a pas besoin de l'âme pour exister, mais pour être constitué de passé et de futur ; temps de l'âme et temps du monde.

III \_\_\_\_\_ 21

Seul le présent existe : les trois présents selon saint Augustin ; la temporalité : qu'elle n'est pas la vérité du temps, mais sa négation ; phénoménologie et temporalité ; le temps « ne se montre que nié » (Marcel Conche).

IV \_\_\_\_\_ 26

Le temps du monde : ce n'est qu'un présent ; le temps n'existerait donc que pour la conscience : les thèses de Husserl, Merleau-Ponty et Sartre ; critique de cette position : si l'ego est dans le temps, il ne saurait être son origine ; la position de Kant : le temps comme forme *a priori* de la sensibilité ; critique de « l'esthétique transcendantale » : Kant ne peut prouver que le temps ne soit *que* subjectif (il pourrait être aussi une forme de l'être) ; si tout sujet est temporel, le temps ne peut être uniquement subjectif.

V \_\_\_\_\_ 36

Néant du passé ; néant de l'avenir ; réalité du présent : ce qui nous autorise à affirmer que le temps est, c'est qu'il ne cesse de se maintenir ; ce

n'est pas le présent qui est dans le temps, c'est le temps qui est présent ; être, c'est être physiquement et actuellement présent ; six propositions sur le temps.

## VI

---

45

Première thèse : *le temps, c'est le présent* ; c'était la thèse de Chrysippe et des stoïciens ; réponses à quelques objections ; que toute vérité est éternelle : le toujours-présent du vrai ; que cela n'entraîne aucun fatalisme ; le problème de l'instant ; présent et théorie de la relativité ; les jumeaux de Langevin : qu'ils ne quittent pas le présent ; temps et astronomie : le « temps de regard en arrière » et l'immensité du présent ; la non-séparabilité ; le présent du présent.

## VII

---

62

Deuxième thèse : *le temps, c'est l'éternité* ; que c'est la version spinoziste de la thèse précédente, qui en serait la version stoïcienne ; l'éternel présent de la nature ; qu'il n'exclut ni la succession ni l'irréversibilité ; la « succession pure » ; la « flèche du temps » : qu'elle n'est pas autre chose que le présent comme flèche ; que le présent est bien du temps : à nouveau sur la flèche du temps et l'irréversibilité ; irréversibilité et *insuppressibilité* du temps ; que le présent est bien une éternité ; que l'éternité n'est pas la sempiternité ; qu'elle n'est pas non plus l'intemporalité ; une spiritualité sans promesse et sans espérance ; unité et

pluralité des présents : la Relativité et le « temps cosmique » ; le maintenant.

VIII

90

Troisième thèse : *le temps, c'est l'être* ; temps et durée chez Spinoza ; l'espace-temps de la Relativité générale : qu'il n'est pas le contenant des êtres ou des événements mais leur produit ; l'insistance ; insistance et résistance ; être, c'est être présent ; lever l'interdit heideggérien : primat du présent ; *ousia* et *parousia* ; pourquoi on peut dire que le temps n'est rien : parce qu'il est tout ; le temps chez Épicure et Lucrèce : le présent est le propre de l'être ; le temps chez les stoïciens : *aiôn* et *chronos* ; le toujours-présent de l'être ; et si le temps s'arrêterait ? ; l'être et l'étant : l'être-temps comme in-différence ontologique.

IX

105

Quatrième thèse : *le temps, c'est la manière* ; l'esprit et la mémoire ; Bergson : « notre présent est avant tout l'état de notre corps » ; le matérialisme stoïcien ; le matérialisme épicurien ; actualisme et physicalisme ; le concept philosophique de matière ; matérialisme et spiritualité : l'esprit n'est pas une substance, mais un acte.

X

115

Cinquième thèse : *le temps, c'est la nécessité* ; que cela n'aboutit pas au fatalisme ; causalité et temps ; au présent, tout est nécessaire ; le problème du destin ; contingence et choix chez

Aristote : le problème du choix en acte ; liberté et temps chez Descartes : le problème de l'action en train de s'accomplir ; morale et liberté : si tout est présent, on ne saurait légitimement ni les absolutiser ni les anéantir.

XI

126

Que l'actualisme n'est pas un quiétisme ; le problème des générations futures et d'une « éthique de l'avenir » ; vivre au présent, ce n'est pas renoncer à tout rapport au passé, ni à tout rapport à l'avenir ; le présent de l'action ; sixième thèse : *le temps, c'est l'acte* ; acte et puissance ; matérialisme et sciences ; la puissance en acte : l'énergie ; au présent, puissance et acte ne peuvent que coïncider ; la question du possible chez Aristote, les Mégariques et les stoïciens ; contingence et nécessité : le présent comme lieu de leur rencontre (Épicure et Spinoza) ; « primat de l'actuel sur le virtuel » : l'être est acte.

XII

151

Conclusion : *le temps, c'est le devenir* ; que toute définition du temps est circulaire, mais que le temps ne l'est pas ; contre « l'éternel retour » ; temps et présent, être et devenir : « tout passe et rien ne demeure » ; l'être est temps ; *kairos* et *parousia* ; le problème de la fin du temps ; le problème de l'origine ; la présence comme mystère et comme évidence ; être présent à la présence.