

LE TEMPS COMME CONCEPT HYBRIDE

Francis Wolff

Presses Universitaires de France | *Revue de métaphysique et de morale*

2011/4 - n° 72
pages 487 à 512

ISSN 0035-1571

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2011-4-page-487.htm>

Pour citer cet article :

Wolff Francis, « Le temps comme concept hybride »,
Revue de métaphysique et de morale, 2011/4 n° 72, p. 487-512. DOI : 10.3917/rmm.114.0487

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le temps comme concept hybride

RÉSUMÉ. — *Contrairement à ce que l'on soutient souvent, la notion de présent, et par conséquent aussi celles de passé et de futur, ne sont pas subjectives ni dépendantes des conditions de leur énonciation. Elles sont aussi objectives que celles d'antériorité ou de simultanéité. Si le concept de réalité est un prédicat de deuxième ordre, celui de présent est un prédicat de troisième ordre. On en conclut que notre concept de temps est hybride et que notre schème conceptuel nécessite autant le « temps-série » (relation d'ordre entre événements) que le « temps-devenir » (passage du présent au passé).*

ABSTRACT. — *Contrary to what is often argued, the notion of present, as well as the notions of past and future, are not subjective nor dependent on the conditions of their enunciation. They are as objective as those of anteriority or simultaneity. If the concept of reality is a second order predicate, then the concept of present is a third order predicate. We conclude that our concept of time is hybrid and that our conceptual scheme requires both « serial time » (relation of order between events) and « becoming time » (shift from present to past).*

Le temps est-il dépendant de la pensée ? Question aussi vieille que la pensée du temps mais aussi aporétique que celle de la « chose en soi ». Toute tentative pour penser ce qu'est la chose hors de la pensée se heurte au fait que nous la pensons. Va voir là-bas si j'y suis, répond la chose – et toujours elle est pour nous, jamais en soi. Autant s'imaginer mort : si je m'imagine mort, je me vois voyant le monde sans moi, mais le fait que je le vois contredit le fait que je me suppose ne plus y être ; le voir, c'est y être, y être, c'est pouvoir le voir. Va voir là-bas si j'y suis, répond le monde – et il y est si nous y sommes. Y a-t-il du temps sans pensée, c'est-à-dire sans mémoire ? La question semble insoluble ; toujours le temps semble dans la pensée, puisque la pensée est nécessairement mémoire et qu'elle est dans le temps. Nous semblons condamnés à ne rien dire du temps lui-même qui ne soit corrompu par les conditions subjectives de notre pensée.

Une position réaliste a pourtant un refuge. Nous ne pouvons pas savoir, en toute certitude métaphysique, ce qu'est le monde – ou le temps – sans nous, mais nous pouvons tenter de savoir ce qui, dans la pensée du monde – ou du temps –, est indépendant des circonstances particulières de son acte : celui qui pense, le lieu, le moment où il pense, etc. C'est ce que, depuis le geste platonicien séparant l'*aisthēsis* et la *doxa* de la connaissance (*ēpistemē*), on appelle « connaître ». Plus précisé-

ment, la fonction de ce qu'Aristote nommait la « science physique » consiste à tenir sur la nature un discours d'observateur (et non d'utilisateur par exemple) indépendant, autant que faire se peut, des conditions de l'observation – et capable, en particulier, d'élaborer des définitions objectives des entités naturelles et des explications de leurs relations. De ce type d'analyse devrait résulter un *concept* objectif de temps – différent de la simple *conscience* subjective de la temporalité. Depuis le XVII^e siècle, les différentes théories des sciences « physiques » (au sens moderne du terme, cette fois) utilisent ou déterminent un (ou plusieurs) *concept(s)* de temps conçu comme grandeur mesurable, reliée aux autres données fondamentales de l'expérience physique (espace, mouvement, matière, énergie, etc.) par des relations mathématiques. Dans ce qui suit, nous poserons que les théories physiques n'ont pas le monopole de la détermination du (ou des) *concept(s)* de temps, et que la distinction grossière, ci-dessus esquissée, entre *concept* objectif de temps et *conscience* subjective de la temporalité ne recouvre nullement la distinction entre approche scientifique et approche philosophique du temps. Autrement dit, une approche du temps proprement philosophique (ou métaphysique, si l'on entend par là une métaphysique descriptive) est légitime, à deux conditions, une négative, une positive. Négativement, elle ne peut prétendre dire ce qu'est le « temps de la nature » (le ou les concepts de temps naturel) dont la détermination doit être laissée aux théories physiques. Positivement, elle peut prétendre déterminer un *concept objectif* de temps, et non pas seulement notre rapport à la temporalité – si l'on nomme « temporalité » les effets du temps sur une « conscience », qu'elle soit psychologique ou phénoménologique. Ce *concept objectif* résulte de l'analyse des conditions sémantiques et logiques de l'usage de nos notions temporelles. La question centrale de l'ontologie philosophique est donc inverse de la question de l'ontologie scientifique : non pas « quel temps *se déduit* de l'expérience (mathématisable) de la nature ? », mais « quel *concept* de temps *est supposé* par l'expérience du langage (de tout langage possible, grammaire de la pensée) – c'est-à-dire par notre schème conceptuel ? ». Dit en d'autres termes, transcendants : Que faut-il que soit le temps lui-même pour que nous puissions utiliser nos notions temporelles et penser à travers elles ? Nous soutiendrons que ce *concept* de temps laisse apparaître une tension inévitable et constitutive : étant donné les usages que nous faisons des notions temporelles et la manière dont nous apparaît nécessairement la réalité au travers de la structure du langage, il n'y a pas un *concept* unique et cohérent de temps sous-jacent à ces notions, mais deux *concepts* incompatibles, dont chacun est pourtant parfaitement cohérent : autrement dit, le *concept* de temps, qui nous permet de nous représenter le réel et de nous en parler, est irréductiblement « hybride »¹.

1. Cette thèse, esquissée dans *Dire le monde*, PUF, coll. « Quadrige », 2004, p. 105-107, trouve ici sa justification développée.

LES DEUX MÉTAPHORES. LES DEUX POINTS DE VUE

Nous avons coutume de recourir à deux grands types de métaphores pour nous représenter le temps : le fleuve et la flèche. Si nous pensons au temps comme à une flèche, nous imaginons que le temps va nécessairement toujours dans la même direction (de l'« avant » vers l'« après »), et que le temps c'est cela même : ce qui fait que le postérieur *suit* l'antérieur. C'est une façon de nous référer à l'irréversibilité du temps². Nous pensons des choses comme : « La pomme de terre était crue, on l'a mise dans l'eau bouillante, et 20 minutes *plus tard*, elle était cuite. » Ce qui est « avant » précède et détermine (au moins en partie) ce qui est « après » – du cru vers le cuit. Si nous pensons au contraire que « le temps passe », comme on dit, nous imaginons le temps comme une sorte de fleuve qui coule et dans lequel nous sommes immergés. Nous pensons des choses comme : « Et dire que nous sommes *déjà* en l'an 2011 ! », ou : « Il n'est pas *encore* 4 heures. » Nous pensons alors que l'année 2011, qui naguère était du futur, est aujourd'hui du présent et deviendra bientôt du passé.

Un fait est remarquable : ces deux métaphores du temps le présentent en sens contraire. Selon la flèche, le temps semble aller *vers* l'avenir : par exemple, la naissance des êtres précède leur mort (à venir). Selon le fleuve, le temps semble *venir* de l'avenir : un événement donné (la mort d'une personne) est d'abord futur, il sera ; puis il devient présent, il est ; et enfin il s'éloigne de nous, il devient passé, il a été. Le fleuve et la flèche entraînent l'imagination en sens inverse. D'un côté, avec le temps, les choses semblent aller vers l'avenir, d'un autre côté, avec le temps, les choses semblent aller vers le passé. Cependant, le conflit entre ces deux représentations du temps n'est peut-être pas réservé à notre imagination. Il révèle une opposition plus sérieuse, interne à l'expérience subjective que nous faisons du temps et au concept objectif que nous en avons.

En effet, les deux métaphores de la flèche et du fleuve correspondent respectivement à deux types d'expérience de la temporalité : « Phénoménologiquement », en prenant ce terme au sens strict sans y entendre aucun courant philosophique dit « phénoménologique », l'expérience que nous faisons du temps est marquée par le fait que ce qui arrive arrive toujours au présent de notre expérience, et que la

2. Ce que les physiciens appellent, depuis Eddington, la « flèche du temps » ne se confond pas, en toute rigueur, avec cette irréversibilité, qui fait partie intrinsèque du concept de temps. La « flèche du temps » des physiciens, notamment en thermodynamique, ne concerne pas l'asymétrie constitutive du temps lui-même, mais celle de certains processus physiques (comme l'entropie croissante d'un système). Quant à l'asymétrie du temps lui-même, qui seule nous retient ici, elle caractérise tous les processus physiques, même ceux de la dynamique newtonienne qui, comme on sait, pourraient se dérouler de la même façon « dans les deux sens » du temps.

seule réalité, ou du moins la première réalité, nous semble être celle du présent. Au présent nous sentons, au présent aussi nous nous remémorons ce qui n'est plus, et au présent encore nous forgeons, dans le projet, la crainte ou le désir, ce qui n'est pas encore³. Le temps, tel qu'il nous *apparaît*, semble donc marqué par ces trois *déterminations monadiques*, le présent, temps premier (qui est aussi nécessairement le temps de tout acte de pensée ou de discours) par rapport auquel se disent (ou se pensent) le temps passé et le temps à venir, le futur. En revanche, si nous tentons de penser ce qu'est le monde – ou la nature – sans que nous le pensions, autrement dit ce qu'il est sans nous, indépendamment de notre propre situation *présente*, il nous semble que ces trois *déterminations* perdent leur sens et qu'elles n'ont aucune réalité en elles-mêmes : le concept physique ou naturel du temps, ou du moins le concept objectif, indépendant de notre situation temporelle et de la relation contingente à l'instant que nous occupons, par hasard, dans la durée, et par rapport auquel nous nous repérons, ne semble pas comporter en lui-même ces trois déterminations, mais seulement trois *relations dyadiques* fixes entre les événements : antérieurement à, postérieurement à, en même temps que (avant, après, pendant).

À nos deux métaphores initiales et aux deux expériences de la temporalité, correspondent deux concepts de temps. Selon l'image de la flèche, ce qui est réel et objectif, c'est *ce qui se succède* dans le temps, mais le passé, le présent et l'avenir sont relatifs au point de vue de l'observateur et n'ont aucune réalité en eux-mêmes. Ce qui existe, ce sont les relations dyadiques, dites relations-B depuis J.M.E. McTaggart⁴. Selon l'image du fleuve, il y a *devenir* : ce qui est réel, ce sont les *déterminations* temporelles monadiques, dites relations-A : le présent existe, le passé n'existe plus, le futur n'existe pas encore. Et quand ce qui est à présent futur existera, selon l'avancée du fleuve, il cessera d'être futur pour devenir présent, et puis il cessera d'être présent, pour devenir, dans un futur plus lointain, passé, et puis de plus en plus passé. Appelons le concept de temps conçu comme ordre de succession (avant/après) le *temps-série*, et le concept de temps conçu comme passage du présent vers le passé, le *temps-devenir*.

La question semble donc partager les théories philosophiques : temps-série ou devenir ? Que les événements, observés de quelque part, puissent s'ordonner en une série (grâce aux trois relations d'antériorité/simultanéité/postériorité), tout le monde pourra en convenir. Le problème concerne donc seulement le devenir, c'est-à-dire la trilogie présent/passé/futur : ces déterminations sont-elles nécessaires à la détermination objective du temps ou les relations dyadiques y suffisent-elles ? Présent, passé, futur sont-ils réels ou illusoire, ou du moins

3. Voir par exemple SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, livre XI, xx, 26.

4. Pour la référence à MCTAGGART, voir ci-dessus, « Présentation ».

purement subjectifs ? Comme il est facile de définir passé et futur en se donnant les relations dyadiques précédentes *plus* le présent (le passé est ce qui est antérieur au présent et le futur ce qui lui est postérieur), le problème peut être réduit à la question suivante : le présent existe-t-il objectivement ? Les philosophes contemporains qui se posent directement le problème se recrutent principalement du côté de la « *philosophy of time* », d'inspiration analytique : les B-theorists (partisans des doctrines *tenseless* du temps) s'opposent aux A-theorists (défenseurs d'une doctrine *tensed*), très minoritaires⁵. Mais, à lire les philosophes qui ne se posent pas directement la question (c'est-à-dire qui la présupposent résolue dans un sens ou dans un autre), on serait tenté de les classer grossièrement en deux catégories : d'un côté, les « philosophies du concept », selon l'expression de Jean Cavailles (d'Aristote à Carnap, en passant par Leibniz, Kant et Russell), et, implicitement ou explicitement, presque tous les physiciens, pour qui le temps peut être pensé comme un ordre irréversible et pour qui les déterminations temporelles apparemment monadiques, notamment le présent, peuvent être réduites, logiquement et physiquement, à des relations entre événements (ou entre instants⁶) ; d'un autre côté, les « philosophies de la conscience » (de saint Augustin à Merleau-Ponty en passant par Bergson et Husserl), pour qui les déterminations temporelles, et d'abord celle de présent, sont irréductibles. Il n'y aurait donc de présent que *du côté de la conscience* et non *du côté du concept*. Ci-dessous, je souhaite d'abord montrer le contraire : le *concept objectif* de temps ne peut se passer du présent, et les déterminations monadiques ne sont donc pas réductibles à la *conscience subjective* de la temporalité. Le présent, c'est-à-dire le sol sur lequel est construit le concept de temps-devenir, ne peut, ni ne doit, être laissé à la psychologie ou à la phénoménologie du temps : il n'est pas seulement subjectif mais il constitue une dimension *objective* irréductible du concept de temps. Je m'efforcerai ensuite de montrer que ces deux concepts, bien qu'opposés, sont également indispensables à nos besoins sémantiques, logiques et conceptuels.

5. Du côté des premiers, A. Ayer, N. Goodman, A. Grunbaum, H. Mellor, D. Parfit, H. Price, W.V.O. Quine, J.J.C. Smart, etc.; du côté des seconds, A. Prior, P. Geach, R. Chisholm, etc. D'une bibliographie très lourde, on extraira cette contribution récente éclairante : Dean W. ZIMMERMAN, « The A-Theory of Time, the B-Theory of Time, and 'Taking Tense Seriously' », *Dialectica*, 59 (4), 2005, p. 401-457.

6. Entre événements pour les « relationnistes », comme Leibniz ; entre instants pour les « absolutistes », comme Newton (ou Clarke, son représentant dans la correspondance Leibniz-Clarke) pour qui l'ordre temporel existe indépendamment des événements qui le « peuplent ».

DEVENIR CONTRE SÉRIE

Commençons par évaluer les arguments des deux camps. D'un point de vue sémantique, on pourrait conclure à un match nul. Le partisan du temps-série pourrait dire : ce qui rend vraie la phrase « Il y a eu, dans le passé, une monarchie en France », c'est tout simplement qu'elle est prononcée *après* la chute de la monarchie. Notre sémantique n'a nullement besoin du devenir ; une série d'événements qui se succèdent lui suffisent : par exemple la monarchie *et puis* la prononciation de la phrase. À quoi le partisan du temps-devenir pourrait répliquer : pour juger de la vérité de la phrase « il y a un roi de France », il faut en fait la paraphraser en « il y a eu un roi de France dans le passé *ou* il y a actuellement un roi de France *ou* il y aura dans l'avenir un roi de France ». Elle est vraie dans la première hypothèse, indéterminée dans la troisième, et elle n'est fausse que dans la seconde⁷. Notre sémantique a donc nécessairement besoin de la distinction passé/présent/futur. L'adversaire aurait beau répliquer : « "L'année 1990 est antérieure à l'année 2010" est une phrase toujours vraie, quelle que soit la date à laquelle elle est prononcée », le défenseur du devenir pourrait répondre : « Mais que signifie *antérieur*, sinon *passé* en relation à un événement considéré comme *présent* ? » On voit par cet échange d'arguments que chaque concept se prétend suffisant à *dire le temps* et ainsi se passer de l'autre. Cependant aucun argument de *réduction* sémantique ne semble décisif.

Le défenseur du temps-série devra donc reformuler son argument réductionniste en passant du sémantique à la logique. Il demandera ce qui est *suffisant* à une description *logique* du monde⁸, c'est-à-dire à une formulation purement conceptuelle de l'expérience que nous en faisons. Si l'on adopte le « point de vue de nulle part », affirme-t-il – que cette « part » soit spatiale ou temporelle –, le monde peut être objectivement décrit sans recourir au devenir. Un événement (ou un état de choses), soutient-il, n'est pas objectivement passé ou présent ; il est subjectivement *passé* pour telle conscience particulière X, s'il est *antérieur* à un autre événement (ou état de choses), « X existe », « X parle » ou « X pense » ; il est présent pour X s'il est simultané à l'événement « X existe, parle ou pense ». Le même événement, présent pour X, peut donc être passé pour Y (autre conscience) s'il est postérieur au moment où Y existe, parle ou pense. Comme les concepts qui prétendent à l'objectivité n'ont pas, en principe, à traduire le point

7. Pour une opposition comparable, voir Michael TOOLEY, *Time, Tense and Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 17-18.

8. Nous ne prenons pas ici « logique » au sens de la logique temporelle qui formalise les relations temporelles entre événements.

de vue contingent de l'observateur, il en conclura que *présent*, *passé*, etc., sont des déterminations subjectives, voire psychologiques, et que ce qui existe objectivement, ce sont en réalité les seules *relations* temporelles. Il pourrait faire le parallèle avec le raisonnement que nous faisons spontanément sur la spatialité : *ici* et *là-bas*, dira-t-il, n'ont aucune valeur objective. Ces indications dépendent du point de vue d'un observateur particulier. Ce qui existe objectivement, ce ne sont pas ces *déterminations* monadiques mais des *relations* spatiales : *loin de C* ou *proche de D* – C et D n'étant pas des consciences (ou des observateurs variables) mais n'importe quels points fixes de l'espace. Et ces relations sont connaissables, parce qu'elles sont objectivement mesurables : 5 mètres, 10 kilomètres, etc. C'est là que commence la connaissance objective de la nature, par opposition à sa simple description subjective : « c'est loin d'ici ». Il en va de même du temps, continuerait le défenseur de la série : de même que l'espace ne comprend que des *relations* entre des lieux (éloignement/proximité) – relations objectivement mesurables et, par suite, connaissables –, le temps ne comporte que des *relations* entre événements (antériorité, postériorité) – relations elles aussi mesurables : 5 minutes, 10 jours. C'est seulement parce que l'observateur privilégie, pour des raisons psychologiques, le point de vue *égocentrique* qu'il occupe dans l'espace ou sur la flèche du temps (il vit au XXI^e siècle et non pas au XIX^e siècle) qu'il accorde de la réalité au présent. Une description objective du monde ne connaîtrait donc que des relations temporelles et spatiales. Et de même que le physicien éliminera l'idée de présent ou de passé absolu, le « philosophe du concept » éliminera les termes *ici* et *maintenant*, en les interprétant comme de simples indexicaux⁹ : le mot *ici* désigne le lieu singulier où s'énonce chacune de ses occurrences singulières, le mot *maintenant* (ou *présent*) désigne l'instant unique où s'énonce chacune de ses occurrences singulières, de même que le mot *je* désigne le locuteur variable qui à chaque fois l'énonce. Même s'il n'y a pas de langue naturelle qui n'ait besoin de ces termes indexicaux, en tout état de cause ils ne traduisent pas la réalité objective du temps. Un langage bien fait, proprement conceptuel et non asservi à nos besoins immédiats, devrait en théorie pouvoir se passer de ces indexicaux et les remplacer par des équivalents objectifs, comme « celui qui parle à 17 heures en salle 15 » pour *je*, « le lieu d'où le maître de Platon parle » pour *ici*, et « le moment où il parle » pour *maintenant*.

À ces arguments il est possible de répliquer de deux manières : négativement, on doit refuser, dans l'argumentation précédente, le parallèle du temps et de l'espace ; positivement, on peut affirmer que l'idée de réalité est indissolublement liée à celle de présent.

9. Hugh MELLOR interprète ainsi présent, passé et futur en termes de *token-reflexivity*. Voir *Real Time*, Cambridge, 1981.

On peut montrer d'abord que le parallélisme entre *ici* et *maintenant* est trompeur. *Maintenant* ne peut pas être subjectif, du moins au même sens qu'*ici*. Lorsque je suis *ici*, je peux toujours choisir d'aller ailleurs, vers un lieu qui, une fois atteint, pourra être désigné comme *ici* et d'où ce que je désigne actuellement comme *ici* pourra être appelé *là*. Mais c'est cela même qui m'est refusé pour *maintenant* ! Je ne peux pas décider d'aller, par exemple, vers ce qui m'apparaît à présent comme passé – le passé est hors de ma portée comme de celle de tout autre. Le seul présent m'est toujours imposé sans possibilité de le choisir ou d'en changer. Certes, concédera le défenseur du temps-devenir, il faut nuancer. S'il n'est pas possible d'aller vers ce qui est maintenant passé, il est possible d'aller vers ce qui est à présent futur. Mieux : en fait, ce n'est pas seulement *possible*, c'est absolument *nécessaire*. Autant il m'est *impossible*, que je le veuille ou non, d'aller dans ce qui est à présent le passé, autant il m'est *nécessaire*, que je le veuille ou non, d'aller vers ce qui est à présent l'avenir. Ni l'un ni l'autre ne dépend de moi. L'un et l'autre dépend du temps lui-même. Et c'est cela, en un sens, qu'on appelle le temps, du moins le temps-devenir. Tandis qu'il dépend de moi, et non pas – ou pas seulement – de la structure objective de l'espace, d'aller en tel ou tel point de l'espace ou d'en venir – et c'est ce qui définit l'ordre spatial des positions –, il ne dépend pas de moi, mais seulement de la structure objective du temps, d'aller en tel instant du temps – c'est ce qui définit l'ordre temporel irréversible de succession, par opposition à celui des positions, que cet ordre irréversible du temps soit d'ailleurs conçu en termes de temps-série (ordre de succession des possibles inconsistants comme dirait Leibniz) ou en termes de temps-devenir (ordre irréversible du passage du présent vers le passé). C'est moi qui me déplace dans l'espace, alors qu'il semble, à l'inverse, que c'est le temps qui « se déplace » vers moi. De là la prégnance de l'image du fleuve dans tant de représentations populaires. Alors que l'espace apparaît intuitivement comme ce dans quoi on se meut, ce dans quoi nous *pouvons* nous mouvoir, le temps apparaît intuitivement comme ce qui se meut, ce qui ne peut pas ne pas se mouvoir malgré nous et nous mouvoir avec lui¹⁰.

Le défenseur de la série pourrait répliquer que cela n'empêche pas les déterminations temporelles (passé/présent/futur) d'être subjectives : non pas au sens fort où elles dépendraient du point de vue *égocentrique* de chacun, ni de la position *contingente* de l'observateur, mais au sens, plus faible, où elles dépendraient de leur relation nécessaire à tous les événements et états de choses contemporains. L'opposant au devenir préciserait que ce n'est pas pour César personnellement que l'événement *César franchit le Rubicon* est présent, mais pour tous ses

10. On se souvient du mot, jadis célèbre, de J. LAGNEAU : « Le temps marque de mon impuissance ; l'étendue de ma puissance » (*Célèbres leçons et fragments*, 1898, PUF, 1950, p. 62).

contemporains ; il n'empêche, pourrait-il ajouter, qu'il est pour nous tous passé, comme il était pour eux tous présent, alors qu'il est et demeure pour toujours objectivement antérieur à la naissance de Jésus-Christ : cette relation, elle, est objective parce qu'elle est immuable.

À ce défenseur de la série, on peut répondre que les déterminations temporelles sont dépendantes de l'observateur dans un sens tout à fait différent des spatiales. Je suis seul ici, alors que nous sommes *tous* maintenant, nous tous, membres de la communauté virtuelle des interlocuteurs possibles : c'est-à-dire que le présent – et donc le devenir – n'est pas subjectif comme l'ici, il est, au maximum, intersubjectif, ce qui est fort différent. Il dépend de moi d'être ici et d'aller ailleurs, conformément à l'ordre de la spatialité, alors qu'il ne dépend pas de moi mais *de l'ordre même du temps* que ce qui est présent soit bien présent et devienne passé. Le devenir n'est pas contingent et subjectif, il est au contraire nécessaire et intersubjectif – ce qui ne suffit peut-être pas à le rendre objectif, mais ce qui suffit à le rendre saisissable par le concept. Et c'est tout ce qu'il convenait de montrer.

QUELLE RÉALITÉ POUR LES ENTITÉS TEMPORELLES ?

Le défenseur de la série avançait deux arguments : un argument logique (on peut logiquement se passer du présent), on vient d'y répliquer ; et un argument ontologique réductionniste : si l'on fait abstraction de toute relation à un observateur, il ne reste du devenir que l'idée d'un ordre de succession entre entités temporelles. (Nous désignons par « entités temporelles » les êtres qui sont dans le temps (permanents ou changeants), qu'ils soient des substances, des événements, des états de choses, des processus, etc. – à l'exclusion des autres êtres, par exemple les universaux, les nombres, Dieu, etc.¹¹.) À ce second aspect de l'argument, nous pouvons répondre ce qui suit.

Il y a un aspect de ces entités temporelles qui ne peut absolument pas être réduit à leur *position* dans la série, c'est-à-dire à leur relation aux entités postérieures, antérieures ou contemporaines, c'est tout simplement leur *existence* (ou leur « réalité »). Il y a en fait deux sens dans lesquels on peut accorder la réalité à une entité temporelle. Le premier se satisfait de la série, le second nécessite forcément le devenir. De cette ambiguïté du « réel » témoigne l'équivocité que

11. Un « relationniste » à la Leibniz entendra par « entités temporelles » les seuls êtres (événements ou états de choses) dont les relations de succession constituent l'ordre temporel ; un « absolutiste » à la Newton entendra par là les instants, qu'ils soient vides ou occupés par les événements. Mais cela ne change rien au raisonnement.

nous prêtons à des énoncés comme « tel événement est passé »¹². Un tel énoncé ne veut pas seulement dire que l'événement en question n'est pas, ou qu'il n'est plus, présent (ce qui l'oppose au présent, actuel – et cette relation pourrait être pensée ou dite en termes de série¹³), il veut aussi dire qu'il a été présent (ce qui l'oppose au fictif et distingue la réalité du passé des inventions de l'imagination).

Arrêtons-nous sur ce point. On regarde une photographie représentant quelque état de choses passé : la tour Eiffel en construction, une barricade de mai 1968, etc. On dit, conformément à l'attitude perceptive bien caractérisée par Roland Barthes dans *La Chambre claire* : « Ça a été. »¹⁴ Cette phrase a en fait deux sens distincts, qui renvoient à deux sens de *passé* – ainsi, corollairement, qu'à deux sens de *réel*. Le premier sens caractérise l'attitude de l'historien face à une photographie d'archive : « ce que ça montre a été présent », cela a bien été, ce n'est pas une image fictive ou une photo trafiquée, ce que cela montre est bien *réel*, puisque ça a été présent. Mais cela peut aussi signifier, en même temps et sans contradiction – c'est l'attitude du sujet nostalgique : « cela n'est plus », autrement dit « ce que ça montre n'est pas présent », et le présent, lui, est bien *réel*. Dire d'un état de choses qu'il est passé, c'est donc lui refuser une réalité prêtée aux choses actuelles, mais aussi, réciproquement, lui accorder une réalité déniée aux choses fictives. Les deux sens paraissent opposés : au sens 1, le passé est *réel*. Mieux, il est la réalité même, celle qui est objet de la paléontologie, de la préhistoire, de l'archéologie, de l'histoire, etc. : son concept inclut tout et seulement ce qui a réellement eu lieu. Au sens 2, le passé n'est pas réel. Mieux : son concept inclut tout et seulement ce qui a eu lieu et a donc cessé d'être, ce qui n'est plus, ce qui a disparu.

Pour admettre la seconde proposition (c'est passé = ce n'est plus), il faut retirer au passé une réalité – celle que je prête actuellement au présent – et pour admettre la première (c'est passé = cela a bien été), il semble qu'il faille supposer que la réalité qui est la sienne et permet d'affirmer l'existence réelle des faits passés n'est rien d'autre que cette *même* réalité que l'on prête actuellement au *présent*, à cette seule différence qu'on ne la lui prête pas au présent. Dilemme : si c'était la

12. Dans toute la suite de ce raisonnement, nous analysons, plutôt que l'idée de *présent*, celle de *passé*, laquelle permet de mieux faire apparaître l'ambiguïté des trois déterminations monadiques, et en particulier justement celle de présent. Cependant, nous n'envisageons pas ici les problèmes posés par la réalité du futur. Le raisonnement s'applique au futur si l'on est strictement déterministe ou nécessairement ; dans le cas contraire, il ne s'applique évidemment pas. Comme nous ne prétendons pas ici prendre parti sur cette question (qui déborde largement celle de l'être du temps), nous n'abordons que celle de l'être du passé, qui peut être envisagé dans les mêmes termes par les déterministes ou les indéterministes : ce qui est à présent passé *nécessairement* a été présent (alors qu'il n'est pas évident que ce qui est futur sera nécessairement présent).

13. Voir ci-dessus : dire qu'il n'est plus présent, c'est dire qu'il est antérieur à l'acte par lequel on s'y réfère.

14. R. BARTHES, *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Le Seuil, 1980, p. 176.

même réalité, les deux sens seraient contradictoires et notre phrase serait absurde ; mais si la réalité dont jouit le passé est différente de celle dont il est privé, on ne voit pas quel être prêter à ces deux réalités qui en préserve les deux contradictions, celle qui oppose le passé au fictif et celle qui oppose le passé au présent. En effet, quoique la réalité et l'irréalité soient deux prédicats contradictoires, la notion de « passé » semble bien une et cohérente tout en *incluant* les deux sens. Car les deux sens, eux, ne sont pas contradictoires (on peut être historien et nostalgique !), ils sont rigoureusement et nécessairement liés dans l'idée de passé. Les usages les plus ordinaires de cette idée les incluent : l'affirmation que quelque chose est passé enveloppe l'affirmation de sa réalité par opposition aux choses fictives (« Untel a existé » = c'est une personne réelle) et la négation de sa réalité par rapport au présent (« Untel a existé » = il n'est plus, il est mort). Quels sens donner à « réalité » pour que ces deux usages soient non seulement compatibles, mais qu'ils soient unis dans l'idée même de passé ? Quel est l'être du passé ?

Une solution consisterait à distinguer des *degrés* de réalité¹⁵. On dirait : il faut que le passé soit *moins* que le présent (sinon il serait aussi existant que le présent) et plus que le fictif (sinon il ne serait pas du tout). Il lui faut un être qui ne soit *logiquement* ni existence ni prédication (ni une position monadique comme « existant », ni une relation dyadique « antérieur à maintenant ») et qui soit *ontologiquement* plus que le fictif et moins que le présent. On distinguerait ainsi (au moins) trois degrés d'être : le non-être de la fiction (non-être absolu), l'être du passé (intermédiaire entre être et non-être), l'être du présent (être absolu)¹⁶. Par exemple, dans l'ordre des substances, on distinguerait l'être des licornes, celui des dinosaures et celui des chiens, les dinosaures existant clairement « plus » que les premiers, qui sont de purs êtres d'imagination, et franchement « moins » que les troisièmes, dotés d'existence pleine parce que actuelle. Et on pourrait établir la même hiérarchie dans l'ordre des événements ou des états de choses : le déluge décrit dans la Genèse, la formation de la Terre au précambrien, la lecture de cette phrase.

Mais cette solution aussitôt qu'énoncée semble inacceptable. Car le passé ne peut ni être « moins » que le présent ni être « plus » que le fictif. Ce qui oppose le passé au fictif n'est pas une différence de degré, c'est une différence absolue,

15. Une autre solution classique consisterait à distinguer ce qu'une entité est en acte et ce qu'elle est en puissance. Si l'on veut éviter toute hypothèse nécessitariste, il faut poser que l'acte précède et détermine la puissance. Mais cela implique qu'il s'agit non pas de l'acte de l'entité elle-même (voir ARISTOTE, *Métaphysique* IX, 8, en part. 1049b 17 *sq.*) mais de son essence – c'est-à-dire d'un universel. Or nous posons que les universaux sont intemporels.

16. Sans compter l'être du futur que nous ne souhaitons pas traiter ici : non-être absolu ? Virtuel ? Potentiel ?

une pure et simple contradiction. Le négationniste prétendant que tel génocide est fictif nie absolument son existence ; et l'historien qui le réfute affirme absolument l'existence des chambres à gaz. Et cette affirmation (cette position d'existence) n'est pas atténuée par le fait qu'elle porte sur des faits ou des événements passés. L'historien établit des faits absolus et qui n'ont pas « moins » d'existence sous prétexte qu'ils sont passés, et les vérités qu'il pose sont des vérités absolues et non pas relatives au moment où elles sont dites (ce qui serait la négation même du travail de l'historien !). Il est donc absurde de prétendre que le passé est « plus » que le fictif, il n'est tout simplement *pas* fictif, il en est le contradictoire.

Et de la même manière, il est absurde de dire que le passé est « moins » que le présent. Là encore, il n'est pas moins que le présent, il est absolument contradictoire avec lui. Il n'y a pas moins de rois de France ou de dinosaures que dans le passé, il n'y en a pas *du tout* ! Et César n'existe pas moins aujourd'hui que sous l'Empire romain, il est *absolument* mort. Là encore, il serait absurde de prétendre que le passé est du présent amoindri : il en est la négation.

Il n'y a pas de sens à faire du passé un intermédiaire entre existence absolue du présent et inexistence absolue. On veut donc un être du passé qui soit à la fois la négation absolue de celui du présent, son contradictoire, et l'affirmation absolue d'un être dont le fictif est la négation, son contradictoire. Comment serait-ce possible ?

Nécessité des deux réalités, et donc des deux concepts

C'est un autre argument en faveur du devenir qui peut nous suggérer une solution. Il n'y a pas de sens à parler d'existence simultanée ou antérieure, sans supposer une existence en dernière instance *présente*. Autrement dit, les notions de simultanéité et de postériorité n'ont de sens *réel* (et non pas simplement logique) que lorsqu'elles s'appliquent à des entités temporelles, qui elles-mêmes ne peuvent acquérir leur réalité que de leur présence. Aucune entité temporelle ne peut être réelle sans présence. Concevoir quelque entité *antérieure* à une autre, c'est toujours supposer, en outre, leur *présence* à l'une et à l'autre : ce qui ne signifie pas leur simultanéité pour quelque observateur, mais, indépendamment de quelque observateur que ce soit, leur présence au monde lui-même. Quel que soit le moment où l'on situe l'existence d'une entité temporelle, on la pose comme présente – et cette position est inanalysable¹⁷. De même que l'existence ne peut se réduire à un prédicat, de même le présent ne peut se réduire à la prédication à autre chose sans que, en dernière instance, il y ait quelque chose de

17. Une argumentation comparable mais « présentiste » est avancée par A. PRIOR, « The Notion of the Present », *Studium Generale*, 23, 1970, p. 245-248. Repris dans Peter van Inwagen et Dean W. Zimmerman (ed.), *Metaphysics. The Big Questions*, Oxford, Blackwell, 1998.

posé au présent. Le temps-devenir est ainsi irréductible au temps-série, hors de toute conscience, de tout égocentrisme, de tout subjectivisme ou de tout anthropocentrisme, et pour des raisons qui tiennent à l'irréductibilité de l'intuition de l'existence, de l'existence en tant que présente, de ce mode d'existence qui n'est possible qu'au présent.

Cette comparaison avec la conception de l'existence par laquelle Kant réfute l'argument ontologique nous offre une voie de solution au problème que nous nous posons : comment penser l'existence du passé, par opposition à la fois à l'inexistence du fictif et à l'existence du présent ? On peut appliquer à la *présence* des entités temporelles ce que dit Kant de l'*existence* des entités quelles qu'elles soient :

Quand je dis : « Dieu est une chose existante », tout se passe comme si j'exprimais le rapport d'un prédicat à un sujet. Aussi cette manière de s'exprimer n'est-elle pas tout à fait correcte. Pour parler avec précision, elle veut dire : quelque chose qui existe est Dieu, c'est-à-dire qu'à *une chose qui existe conviennent des prédicats qui, pris ensemble, sont désignés par le mot Dieu*. Les prédicats sont posés relativement à ce sujet ; mais la chose elle-même, avec tous ses prédicats, est posée absolument¹⁸.

De même, quand on dit « telle entité temporelle est réelle », tout se passe comme si l'on exprimait le rapport d'un prédicat à un sujet, comme si l'on ajoutait une propriété à cette entité. En fait, on veut dire que tel événement, avec toutes ses propriétés, appartient bien à la réalité historique, qu'il n'est pas fictif, c'est-à-dire qu'il est présent ou a été présent. Nier qu'il le soit ou qu'il l'ait été, ce n'est pas lui refuser une propriété, c'est les lui dénier toutes. On sait que Frege a repris le même type de solution que Kant¹⁹. L'existence n'est que la négation du nombre zéro. Le nombre et l'existence sont des propriétés de deuxième ordre. L'existence est une propriété du concept de l'entité dont on parle, non de cette entité elle-même. Poser que quelque entité existe, c'est considérer les prédicats qui la définissent (ou la propriété « être cette entité ») et poser qu'ils sont instanciés. « Socrate existe » = il existe un être (et un seul) qui « socratise », c'est-à-dire à qui convienne l'ensemble des propriétés qui sont celles de Socrate. Au contraire des apparences grammaticales, *exister* n'est donc pas dit logiquement de Socrate mais de son concept, du fait d'être Socrate. L'être de Socrate est instancié, mais

18. I. KANT, *L'Unique fondement de l'existence de Dieu*, trad. S. Zac, Gallimard, « Pléiade », t. I, p. 328.

19. Voir en particulier G. FREGE, « Dialogue avec Pünjer sur l'existence », trad. fr. A. Benmakhlouf, in Ph. de Rouilhac et C. Tiercelin (éd.), *Gottlob Frege : Écrits posthumes*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1994, p. 67-84. Voir également G. FREGE, *Les Fondements de l'arithmétique*, trad. fr. Cl. Imbert, Le Seuil, 1969, § 53, p. 180-181.

l'être de Socrate est indépendant de son instanciation : on pourrait en effet dresser la liste de toutes les propriétés attribuées à Socrate sans savoir si c'est un personnage réel ou légendaire. Il en va de même des événements (la guerre de Troie, la guerre du Golfe, etc.).

Une entité a des propriétés, son concept en a d'autres, parmi lesquelles l'existence ; et on ne peut pas inférer, à partir des propriétés qui *la* définissent (c'est-à-dire de son concept), les propriétés de son concept ni l'existence de cette entité. De toute entité temporelle existant à n'importe quel moment du temps-série, donc présente *en soi* (et par conséquent présente *ou* passée *ou* future *pour nous*, qui sommes des entités présentes), on dira qu'elle est *réelle* en ce sens, si et seulement si son concept est instancié. De ce point de vue, toutes les entités appartenant à la *série* sont réelles parce qu'elles sont toutes présentes et elles sont toutes *également* réelles parce qu'elles sont toutes également présentes sur la série.

Mais alors comment différencier une entité réelle passée d'une entité réelle présente – autrement dit la réalité que cette entité a du point de vue du *devenir* ? Comment concilier les deux sens opposés de « réalité » que l'analyse de « passé » a mis en évidence ?

Il faut procéder de la même manière, mais à un *degré* près. L'existence (réelle) est une propriété de deuxième ordre, l'existence (présente) est une *propriété de troisième ordre* : ce n'est ni une propriété de l'entité ni une propriété de son concept, mais une propriété de son existence (réelle), c'est-à-dire de l'instanciation de son concept. *Le présent est à l'existence ce que l'existence est à l'entité*. Ainsi, dire de Chirac qu'il existe maintenant, c'est dire d'une part qu'il n'est pas imaginaire ou virtuel mais bien réel, et que, *en outre*, sa réalité est *présente*, c'est-à-dire qu'elle est actuellement réalisée dans le monde.

On peut donc distinguer deux sens d'exister pour une entité temporelle (substance, événement, état de choses) : en un sens, l'existence, c'est l'instanciation du concept de cette entité ; en un autre sens, l'existence de l'entité, c'est l'instanciation de l'instanciation de son concept. Certes, de même que, si une entité existe (propriété de deuxième ordre), on peut en déduire qu'elle a nécessairement des propriétés (de premier ordre), autrement dit que son être est *possible*, de même, du fait qu'une entité est *présente* (propriété de troisième ordre), on peut en déduire qu'elle existe nécessairement, autrement dit que son concept est instancié (propriété de deuxième ordre). Mais la réciproque n'est nullement vraie : pas plus que l'on ne peut déduire l'existence d'une entité de son concept (certaines choses possibles n'existent pas), on ne peut déduire sa présence de son existence : elle peut être aussi bien passée. (Chirac existe-t-il présentement ? Il est peut-être mort à l'heure qu'il est. La preuve empirique de son existence *présente* est indépendante de la preuve empirique de son *existence*.) On l'a dit : si une entité n'existe

pas, elle n'a pas une propriété de moins, elle n'a pas de propriété du tout parce que son concept n'est pas instancié. On peut dire de même : si une entité existante n'est pas présente, l'instanciation de son concept n'a pas une propriété de moins, elle n'est pas instanciée du tout. Le concept d'une entité passée est certes instancié, mais non maintenant, c'est-à-dire que son instanciation n'est pas instanciée. L'instanciation d'un concept, c'est l'existence de l'entité dont il est le concept ; de même, la présence d'une entité, c'est la réalisation de sa réalité, l'existence de son existence. L'existence est une « position » absolue de la chose. La présence est la position absolue de l'existence elle-même. Celle-ci est indépendante de la précédente. Tout ce qu'on peut déduire de son être (c'est-à-dire de l'ensemble de ses propriétés), c'est son existence *possible* (et nullement réelle). De même, tout ce qu'on peut dire d'une entité temporelle réelle, c'est qu'elle est possiblement présente. Dans les entités temporelles, on peut donc distinguer trois degrés d'être. Elles sont possibles si leur concept, c'est-à-dire l'ensemble de leurs propriétés, n'implique pas de contradiction : elles peuvent être ou avoir été présentes. Elles sont réelles si leur concept est temporellement instancié, c'est-à-dire si elles sont ou ont été présentes. Elles sont présentes si l'instanciation de l'instanciation de leur concept est présente.

Ainsi, notre concept de temps implique deux *niveaux* logiques de réalité qui ne se recouvrent pas. Un niveau logique permet d'opposer le réel au fictif (et celui-ci ne connaît que des relations d'antériorité et de simultanéité, le temps-série) ; un second niveau permet d'opposer, dans le réel, sa réalisation à sa réalité – et ce second niveau se fonde sur les déterminations relations passé/présent, celles du temps-devenir. Cette solution résout aussi les difficultés que rencontrerait toute solution par l'opposition acte/puissance puisque ce n'est pas l'entité elle-même qui serait en puissance pour ensuite s'actualiser : le réel et le présent ne sont pas des propriétés de l'entité elle-même. Cette solution résout aussi les difficultés que posait celle des degrés d'être, dont la principale est que ce qui est passé n'est pas *plus* que le fictif mais n'est nullement fictif, et n'est pas *moins* que le présent mais n'est nullement présent. En distinguant l'entité, son concept et le concept de son concept, on distingue les plans où se jouent les deux oppositions ; celles-ci peuvent bien être absolues dans les deux cas. Un concept peut avoir une propriété qui peut faire défaut à son propre concept ; c'est le cas d'une entité passée dont le concept a la propriété d'être réel, mais dont le concept de ce concept n'est pas réel (elle n'est pas présente).

Cette distinction des propriétés de troisième ordre et des propriétés de deuxième ordre nous permet de réfuter tant l'éternalisme que le présentisme²⁰.

20. Si toutefois on se résolvait, comme beaucoup de philosophes, à inférer les propriétés du temps de la nature de celles du *concept* de temps. Mais *de voce ad rem*, la conclusion n'est pas bonne.

Le présentiste veut sauver le dynamisme du monde ; il ne croit qu'au devenir et refuse la série. En conséquence, il met le troisième ordre (instanciation de l'instanciation du concept de l'entité) sur le même plan que le deuxième (instanciation de son concept) ; il réduit toute existence à la présence. Il pose que, pour qu'une entité temporelle existe, il faut et il suffit qu'elle soit présente ; il en déduit que celles qui ne sont pas présentes n'existent pas. Mais, on l'a montré, une entité peut exister, au premier sens du terme, au même titre que toutes les autres entités passées puisqu'elle est aussi réelle qu'elles (elle n'est ni fictive, ni seulement possible). Voulant sauver le temps du monde, le présentiste n'en sauve que la limite, l'éternel présent. Il n'y a plus de temps. Symétriquement, l'éternaliste refuse le devenir, qu'il imagine rebelle au concept ; il ne croit qu'à la série, qui en effet ne connaît que des relations « éternelles » (simultanéité, antériorité, postériorité). En conséquence, il met le deuxième ordre sur le même plan que le troisième. Il n'y a de réalité qu'au premier sens. Toutes les existences sont des propriétés de deuxième ordre et sont donc toutes égales, le présent existe comme le passé et même comme le futur. Voulant sauver le passé du non-être, il fait du monde un monde statique. Il n'y a plus de temps.

LE CONCEPT DE CHANGEMENT ET SES DEUX ENGAGEMENTS ONTOLOGIQUES

Le concept de temps comporte donc les deux idées opposées de série et de devenir, liées respectivement à deux exigences du concept de réalité, elles-mêmes liées à deux niveaux syntaxiques : la réalisation de nos concepts et la réalisation de cette réalisation. Mais le concept de temps – et sa dualité constitutive – ne saurait se réduire à la dualité constitutive du concept de « réalité ». Il y manque quelque chose d'essentiel, que l'on peut résumer dans la formule : il n'y a pas de temps sans changement ; ou plus exactement : le concept de changement est nécessairement constitutif de celui de temps. Or aucun des deux concepts de « réalité » ne comporte l'idée de changement. Mieux, ils l'excluent : ce qui est réel au sens 1 l'est éternellement et ne change pas. Ce qui est réel au sens 2 est présent, mais ce qui est présent ne change pas, il existe au présent, un point c'est tout. Outre les deux concepts de « réalité », le concept de temps doit donc comporter celui de changement. Mais, là encore, on va constater que notre schème conceptuel exige deux concepts opposés de changement sans lesquels nous ne saurions nous référer à la réalité ni en parler.

Il y a au moins deux façons, en tout cas deux façons irréductibles, de penser le changement et par conséquent le temps, et elles reposent sur deux ontologies irréductibles. Et c'est parce qu'on s'en est tenu, la plupart du temps, à la pre-

mière ontologie qu'on a dû s'en tenir (implicitement) à la première conception du changement et donc au concept du temps qu'elle impliquait, celui du temps-série. Mais une autre pensée du changement, une autre ontologie et donc un autre concept du temps était possible, celui du temps-devenir. Esquignons rapidement ces deux concepts de changement et leurs ontologies respectives.

Il y a d'abord l'ontologie de la substance. Selon cette conception, la plus évidente, la plus ancienne, une même entité – qui demeure la même à un certain point de vue – acquiert certaines propriétés ou la perd. À une même entité sont successivement attribuées (c'est ce qui s'appelle changer) deux propriétés différentes voire opposées. Ainsi le même vêtement, de blanc qu'il était, devient gris, c'est un changement qualitatif ; un animal grandit, il demeure le même, mais petit il devient grand, c'est un changement quantitatif ; de même, la particule se déplace à la vitesse V , elle est la même particule au cours de son trajet mais change de lieu. Ce qui *change*, c'est par définition l'entité elle-même (le vêtement, l'animal, la particule), c'est-à-dire justement ce qui justement ne change pas. Dire qu'*elle* change, c'est pouvoir l'identifier comme ce qui ne change pas au travers du changement. En ce sens du changement, seule une chose qui ne change pas peut être dite changer.

Le problème consiste alors à distinguer, dans ce qui change, ce qui demeure, c'est-à-dire à pouvoir identifier l'entité elle-même à deux moments. Pour éviter la contradiction, une solution métaphysique commode consiste à recourir au concept de « substance » pour désigner les entités temporelles matérielles, ou du moins tridimensionnelles, qu'elles soient artefacts (vêtement), organismes (animal) ou éléments physiques de base (particule). On dira que seules les substances changent et possèdent des propriétés invariables en dépit du changement. On appellera ces propriétés « essentielles » parce qu'elles définissent l'entité et garantissent son identité au cours du temps : vêtement, animal, particule. On les distinguera de celles qui changent ou plutôt de celles qui, apparaissant ou disparaissant au cours du temps, font que *elle* (l'entité) change – propriétés qu'on appellera accidentelles : blanc/gris ; petit/grand ; en haut/en bas. Certes, cette solution n'est pas ontologiquement au-dessus de toute critique : car la distinction entre propriétés essentielles et accidentelles paraît souvent arbitraire – hormis, peut-être, le cas des personnes, ou plus généralement des êtres vivants voire des organismes, dont on admet sans mal la permanence de l'identité au cours du temps ; ce n'est donc pas sans raison qu'on les considère comme sujets naturels du changement. Mais, ontologiquement arbitraire (ou circulaire)²¹ dans tous les

21. C'est une des raisons pour lesquelles divers métaphysiciens optent pour une solution quadridimensionnaliste selon laquelle les entités de base « perdurent » au lieu d'« endurer ». (Voir D. LEWIS, *De la pluralité des mondes*, trad. fr. M. Caveribère et J.-P. Cometti, Éd. de l'Éclat, 2007,

autres cas (les artefacts, les particules, la matière, l'énergie, les entités non comptables, les actes, les qualités, le monde en général, etc.), la solution « substance » est cependant nécessaire à notre « schème conceptuel »²², en ce sens qu'elle correspond à la manière dont nous devons nous référer aux entités du monde pour pouvoir nous en parler les uns aux autres. La substance est ontologiquement superflue, elle est grammaticalement indispensable. Nous nous référons à des entités (le plus souvent désignées par la fonction nominale) identifiables et réidentifiables dans le temps. Pour admettre qu'une entité est la même et que, par conséquent, elle a ou n'a pas changé, il faut que nous puissions la réidentifier. Mais il faut pouvoir la réidentifier avant tout pour pouvoir *en* parler. Il faut qu'elle puisse être la même pour que nous puissions nous référer à elle à travers le temps (en lui attribuant éventuellement des propriétés *contraires* tout en la supposant singulièrement elle-même); il faut aussi que nous puissions nous contredire les uns les autres à *son* propos (donc, là encore, en lui attribuant éventuellement des propriétés *contraires*). L'ontologie de la substance est donc faite sur mesure pour notre langage.

Dans cette hypothèse, le monde est en dernière instance constitué d'entités à la fois permanentes et changeantes parce que notre langage doit pouvoir se référer à des entités essentiellement persistantes aux propriétés variables, celles que nous pouvons montrer et nommer. Le concept de temps peut alors se limiter à un temps-série : c'est la série ordonnée des états des substances dont nous pouvons parler, nous parler les uns aux autres, et dont les déterminations opposées (blanc/gris ; petit/grand ; haut/bas) existent successivement, à défaut de pouvoir coexister. Le temps a une fonction analogue à l'espace : l'ordre spatial est un ordre qui exclut la succession parce qu'il implique la coexistence, comme l'ordre temporel implique la succession parce qu'il exclut la coexistence. Point n'est besoin de présent ni de passé pour penser le changement. Dans un monde de substances, tout devenir est inutile. Il suffit de dire, de penser, qu'une substance (ce dont nous pouvons nous parler) a telle propriété à tel moment, telle

p. 309 *sq.*) Car, au fond, jamais une entité tridimensionnelle ne peut persister en « endurant », c'est-à-dire « en étant présente à plus d'un moment du temps ». Toute entité tridimensionnelle qui persiste dans le temps change nécessairement, elle est même tenue de changer pour être le support dudit changement. En conséquence, seuls les universaux « endurent » au sens strict, note Lewis (*ibid.*, p. 310). (Mais nous tenons les universaux pour des entités non temporelles.) La solution quadridimensionnaliste consiste à poser que les entités de base persistent en « perdurant » c'est-à-dire en « ayant différentes parties temporelles, ou stades, à différents moments du temps ». Au lieu de tenir Socrate (entité tridimensionnelle) pour une entité de base persistant dans le temps (quelles en seraient les propriétés essentielles ? socratéité ? humanité ? animalité ? etc. : c'est le problème métaphysique classique), on tiendra donc « la vie de Socrate » pour une entité insécable, composée à la fois de parties spatiales (jambes, tronc, tête, etc.) et de parties temporelles (Socrate enfant, Socrate adulte, Socrate dans sa prison, etc.).

22. C'est ce que j'ai appelé, dans *Dire le monde*, notre « langage-monde ».

autre à tel autre moment, plus tôt ou plus tard. Et le monde lui-même peut être pensé comme une telle substance : identique à lui-même à tout instant, c'est-à-dire essentiellement toujours le même, mais variable à tout instant, c'est-à-dire doté de propriétés accidentelles différentes. Dans cette hypothèse « substantialiste », exister ne peut avoir qu'un seul sens, l'instanciation du concept d'une substance quelconque, dont toutes les propriétés, même exclusives les unes des autres, sont aussi réelles les unes que les autres. Le présent et le temps-devenir n'ont pas d'autre sens que subjectifs, ils sont éliminables de ce monde dont nous parlons et qui est lui-même comme une immense substance persistante et changeante.

Les substances ne changent qu'à condition de ne pas changer, c'est-à-dire de persister quels que soient leurs accidents temporels antérieurs ou postérieurs. C'est pourquoi elles se passent du devenir. Les substances sont nommables. Et lorsqu'on dit qu'elles changent (le vêtement *s'encrasse*, l'animal *grandit*, la particule *se meut*), on leur attribue verbalement des processus. Mais les processus ne changent pas par définition, c'est sans doute la seule entité temporelle qui ne change pas du tout. Ni les processus, qui demeurent, ni les substances, qui ne changent qu'à condition de demeurer, c'est-à-dire qui ne changent qu'accidentellement, ne sont *essentiellement* changeants. Mais le langage ne nous prépare-t-il pas aussi à admettre une autre ontologie ? Non pas parce qu'il recèle des indexicaux. En effet, ces termes ne sont pas conceptuels : égocentrés par hypothèse, ils parlent certes à la première personne d'un monde en devenir selon l'ici et le maintenant. Comme il s'agit pour nous de déterminer un concept *objectif* de temps, c'est le langage en tant qu'il est *conceptuel* qu'il faut examiner. Or, outre ce qui est là, variable, on peut dire aussi conceptuellement ce qui arrive maintenant : le vêtement *craque*, l'animal *meurt*, les particules *entrent en collision*, il *pleut*, etc. ?

La seule entité qui change sans demeurer, c'est l'événement. Certes, tout événement n'est pas instantané (il y a des événements durables²³), mais ce qui caractérise un événement, c'est qu'il n'est pas identifiable en dehors du moment où il arrive. Tout événement est indexé à une date. C'est une entité temporelle dont l'être même est temporel. Il obéit à une logique, ou mieux à une « chronique », tout à fait différente de la « chronique » de la substance. Le critère de l'événementialité, sur le plan du temps, c'est la databilité, qui s'oppose à la durée des substances ou des processus. Les événements nous sont conceptuellement aussi indispensables que les substances. Une substance est une entité identifiable – « c'est elle-même : *ipse* » – et réidentifiable dans le temps – « c'est la même : *idem* ». Rendre raison de l'exis-

23. Si on leur attribue des changements *au cours de leur durée*, ce ne sont plus, *stricto sensu*, des événements mais des processus – auxquels les Anciens donnaient le nom générique de « changements ».

tence d'une substance, pouvoir dire ce qu'elle est (son essence constante), c'est la définir, au sens minimal de donner les conditions de son identification et de sa réidentification, c'est donc répondre adéquatement à la question « qu'est-ce que ? ». Une substance a sa raison en elle-même. En revanche, rendre raison de l'existence d'un événement, c'est pouvoir dire ce qui le cause, c'est donner les conditions de son advenue à une « date » donnée, puisque telle est justement la définition d'un événement, ce qui existe à un instant repérable ; c'est répondre adéquatement à la question *pourquoi*. Un événement a sa raison en un autre événement qui le cause.

Il y a donc (au moins) deux modes d'existence temporelle correspondant à deux types d'entités et à deux manières d'en rendre raison : il y a le mode d'existence des substances, entités *persistant* dans le temps ; et il y a le mode d'existence des événements, entités *repérables* dans le temps. Par une relation d'équivalence (la définition), on donne une réponse adéquate à la question *qu'est-ce que* portant sur une substance en donnant les conditions nécessaires et suffisantes de son identification. Par une relation d'ordre (la causalité), on donne la réponse adéquate à la question *pourquoi* portant sur un événement en donnant les conditions nécessaires et suffisantes de son advenue.

Quel concept de changement, s'il en est un, est impliqué par cette ontologie (ou cette grammaire) de l'événement ? À première vue, il semble difficile de dire que les événements *changent*. Car, pour pouvoir dire d'un être, quel qu'il soit, qu'il change, il faut à la fois que cet être soit identifiable (et donc réidentifiable) et que, pourtant, entre deux réidentifications, il soit différent (sinon on ne pourrait pas le dire changer) : c'est pourquoi l'idée de changement semble présupposer une ontologie de la substance. Pour qu'une entité datable et donc grammaticalement instantanée puisse changer, il faut poser qu'il y a un autre type de changement, plus *radical*, le « changement substantiel » lui-même : non pas le changement pour une *substance* d'une de ses déterminations (qualité, quantité, lieu), qui suppose qu'elle soit elle-même toujours déjà là, inchangeante, mais le changement absolu, et donc en ce sens *substantiel*, qui fait passer une entité du non-être à l'être ou de l'être au non-être, c'est-à-dire justement ce que les Anciens nommaient « devenir ». Or, ce changement substantiel ne peut pas concerner une substance, ce ne peut pas être *elle*, cette *même* substance, qui passe à l'être, parce que ce serait supposer qu'elle *était* déjà ; ce ne peut pas être elle qui passe au non-être, parce que cela serait supposer qu'elle *est* encore. Tant que M. de La Palice change, il vit, mais dès qu'il meurt, il n'est plus et ne peut donc changer. En outre ce passage de l'être au non-être ou du non-être à l'être ne saurait être qu'instantané²⁴, puisqu'il est réglé par la

24. C'est pourquoi les auteurs qui cherchent des exemples non discutables d'événements les veulent *absolument* non duratifs ; par exemple la naissance (Jésus-Christ) ou la mort (celle de la « princesse Anne » chez les philosophes analytiques). En physique : la collision entre particules.

contradiction *absolue* (la négation) et qu'il ne saurait y avoir de degré intermédiaire entre les deux, au contraire du changement de la qualité, de la quantité et du lieu qui peuvent être conçus comme des continus et être donc duratifs. Pour ces deux raisons, le changement substantiel, le changement absolu (le passage à l'existence ou à l'inexistence) ne saurait concerner que les événements. Et réciproquement, changer, pour un événement, c'est simplement passer à l'être ou au non-être. C'est cela, le devenir.

En ce sens, le changement, c'est le passage pour un événement de l'être au non-être ou du non-être à l'être. C'est le devenir passé d'un événement présent ainsi que l'advenue d'un événement, son devenir présent – si l'on admet que le futur est réel (potentiel, virtuel) avant d'être instancié. Dès qu'un événement est présent, il cesse de l'être pour devenir passé : il change. Advenir (si toutefois cela a un sens²⁵), pour un événement, c'est passer d'un être (possible) à un autre (réel), ou plus exactement du concept à son instanciation ; devenir passé, pour un événement, c'est passer d'un niveau de réalité ou d'existence (l'instanciation de l'instanciation de ses propriétés) à un autre (l'instanciation de ses propriétés). On peut bien attribuer ce changement « substantiel », autrement dit le devenir, à d'autres entités que des événements : par exemple aux états de choses, si toutefois on ne les réduit pas, logiquement ou physiquement, à des substances dotées de propriétés²⁶. Mais si on les considère comme des entités irréductibles, rien n'empêche de leur prêter le même mode d'être et de changement qu'aux événements : ils apparaissent et disparaissent dans le temps. Et l'on peut ainsi penser le monde dans son ensemble comme la totalité des états de choses, comme un unique état de choses soumis au devenir : le monde est une entité temporelle, non substantielle, qui passe par une série d'états présents, comme autant d'événements instantanés instanciés dont chacun existe à l'exclusion des autres. Tel est le temps. Dans cette hypothèse, exister ne peut avoir qu'un seul sens : être présent. Et le monde est conçu comme une série d'états instantanés, qui n'existent qu'à l'exclusion des autres, et dont chacun n'existe qu'au présent. Ainsi le temps passe, et il n'y a pas de monde substantiel qui reste puisque c'est toujours un autre monde.

Laquelle de ces deux représentations du monde est vraie ? Laquelle de ces deux ontologies, celle de la substance ou celle de l'événement ? Lequel de ces deux types de changement, le changement de déterminations des substances ou

25. Cela n'a de sens que si l'on est néoclassiciste et si l'on considère donc que le futur est réel avant d'être présent.

26. On rappelle que David ARMSTRONG (*A World of States of Affairs*, Cambridge University Press, 1997), par exemple, définit l'état de choses à peu près de cette façon puisqu'il en fait l'union d'un universel (propriété) et d'un particulier (substance). Voir, dans ce même numéro, la contribution de Muriel Cahen et Frédéric Nef.

le changement substantiel des événements ? Lequel de ces deux temps, la série ou le devenir ? Ils sont *nécessaires* et également requis par la grammaire de notre schème conceptuel. Il faut que, substantialisant les entités dont nous parlons selon la fonction nominale, nous puissions leur attribuer des prédicats successifs (ordonnés en série), indépendamment de tout devenir ; il faut que, événementialisant les entités auxquelles nous nous référons selon la fonction verbale, nous puissions les dire selon le passage (de l'avenir au présent ou) du présent au passé. Le temps de notre schème conceptuel est irrémédiablement partagé entre la série et le devenir.

UNE PREUVE PAR LES EFFETS

Du concept objectif de temps, partagé entre devenir et série, on peut être tenté de « remonter », comme on vient de le faire, vers encore plus d'objectivité, vers le « temps de la nature ». Mais on peut aussi tenter de « redescendre » vers plus de subjectivité, vers la temporalité. Plaçons-nous donc à présent *a parte subjecti*, en tentant de tirer les conséquences pour la conscience de l'hypothèse du temps-série et de celle du temps-devenir.

Il est facile de montrer que l'idée de série, sans l'idée de présent, est insuffisante à constituer la temporalité. On peut toujours penser que des événements se suivent dans une même série selon un ordre irréversible (comme les nombres entiers naturels – relation irréflexive, antisymétrique et transitive) sans concevoir cet ordre comme temporel ; pour qu'il le devienne, il faut penser en outre que l'un des événements existe (au sens de « est présent ») si et seulement si aucun des antérieurs ni aucun des postérieurs n'existe, autrement dit s'il est *le seul* élément de la série à exister (« s'il existe » veut dire ici « *quand* il existe » – c'est justement cela même « être présent »). Sans cette seconde pensée, rien ne distinguerait un ordre de succession temporel d'un ordre spatial : la route de Paris à Rome, par exemple.

Mais la réciproque est vraie. Sans l'idée de série, celle de devenir serait impuissante à constituer la temporalité. Si nous pensons seulement que l'existence d'un état du monde exclut celle de tous les autres, sans admettre en outre leur appartenance à une seule et même série, nous ne pensons pas le temps. C'est ce qui arrive au malheureux père Bourdin qui, mal réveillé, croyait que l'horloge sonnante trois heures était devenue folle parce qu'elle avait sonné trois fois une heure²⁷. Il manque donc à Bourdin une opération de la pensée, consistant non pas, comme dans le cas précédent, à distinguer le présent, seul existant et excluant le passé, mais à *penser à la fois* l'instant présent et l'instant passé.

27. DESCARTES, *Septième Objections*, Question Première § 2, AT VII, p. 457, Garnier II, p. 654.

Pour qu'il y ait temporalité, il faut en effet les penser à la fois dans leur identité, comme appartenant à la même série (deux « instants » d'une même durée, ou deux états du monde, d'un *même* monde) et dans leur différence (le passé n'étant pas le présent) : il faut les penser *ensemble*, autrement dit embrasser l'ensemble dont ils sont les limites. Il n'y a pas un *instant* – ou un *présent* – puis un autre ; il y en a un, puis un *deuxième*, puis un *troisième*, ce qui suppose que, lorsque est présent le troisième, le premier n'existe plus, alors même que quelque chose du premier demeure dans la pensée, qui permet de penser les deux comme appartenant à un même tout. L'intuition de la temporalité nécessite, *a parte subjecti*, que les instants soient pensés exclusivement l'un de l'autre, ce qui correspond, *a parte objecti*, à une ontologie de l'événement et au temps-devenir. L'intuition de la temporalité nécessite aussi, *a parte subjecti*, que les instants soient pensés ensemble, ce qui correspond, *a parte objecti*, à des phases différentes du changement d'un sujet persistant sous-jacent, une substance ou quelque chose qui en tient lieu. Sans la première opération de la pensée, c'est-à-dire avec la série sans le présent, on n'a pas le temps, mais l'espace ; sans la seconde opération de la pensée, c'est-à-dire avec le présent mais sans la série, on n'a pas le temps mais une sorte de devenir fou, réduit à l'instant présent.

La conscience du P. Bourdin souffre de « présentisme », ou plutôt d'une forme de présentisme qu'on peut appeler le « cardinalisme » – au sens où l'on parle des nombres « cardinaux » par différence aux « ordinaux »²⁸. Il entend (ou perçoit) chaque instant présent comme présent, mais indépendamment de la synthèse temporelle dont il fait partie. Cela ne signifie pas qu'il n'a pas de mémoire, comme s'il ne possédait qu'une sorte de « conscience instantanée » qui le priverait du souvenir du premier coup quand sonne le troisième. Au contraire : lorsqu'il entend le troisième, il se souvient si bien du premier qu'il le retient comme étant un coup *passé*, c'est-à-dire à la fois *distinct* du coup présent parce que passé et pourtant *identique* à lui (« c'est le même que celui que je viens d'entendre »). C'est pourquoi il peut *compter* les trois comme « trois fois un coup ». S'il était dépourvu de mémoire, il penserait que l'horloge ne sonne qu'une fois. Il opère, *via* sa mémoire, une synthèse, mais c'est une synthèse que l'on peut dire cardinale : « Cela fait deux coups, deux fois un, donc deux fois une heure. Cela fait trois coups, donc trois fois un, donc trois fois une heure. » Mais, pour pouvoir compter le troisième comme troisième, comme nous le faisons ordinairement, il faudrait non seulement que quelque chose du premier coup de l'horloge persiste dans sa mémoire et soit retenu comme « ayant été » mais il lui faudrait en outre penser que le deuxième coup appartient à la *même* série que le premier – et donc entendre le

28. Le présentisme véritable serait une *mens momentanea*, une conscience sans aucune mémoire. Mais est-ce que cela a un sens ?

premier non comme un coup simplement passé (n'étant plus), mais *rétrospectivement* comme le premier coup dont le présent est le deuxième et peut se ranger avec lui selon une synthèse *ordinale* : « Cela fait deux coups, deuxième, *donc* rétrospectivement le précédent était premier, et donc premier *puis* second, donc "deux heures". Et ensuite cela fait un troisième, etc. ; donc "trois heures". » C'est ce que ne fait pas Bourdin. Le fait que Bourdin puisse faire une opération (comptage cardinal) et non l'autre (comptage ordinal) est l'indice que les deux opérations sont indépendantes, que ce sont deux types hétérogènes de synthèse opérée par la *mémoire*. La première opération, celle qu'opère Bourdin, est une « synthèse cardinale » et suppose le temps-devenir : en effet, chaque instant (ou chaque événement) doit être pensé comme événement présent et tous les présents doivent se différencier par le fait qu'un seul est toujours réel, et pourtant tous doivent être identiques en tant que présents, comme les coups de l'horloge. La deuxième, celle que n'opère pas Bourdin, est une « synthèse ordinale » et suppose le temps-série : pour qu'elle s'effectue, il faut que chaque coup de l'horloge – ou chaque instant – soit perçu comme n'ayant de sens qu'en relation avec ceux qui le précèdent ou ceux qui le suivent : seul importe l'ordre, seul l'ordre *comme tel c'est-à-dire comme un tout* est réel, sans qu'aucun des éléments le constituant n'ait de réalité indépendante. (De même que M. Jourdain ignore que, lorsqu'il ne fait pas de poésie, il fait de la prose, de même le P. Bourdin ignore sans doute que lorsqu'il n'opère pas de synthèse ordinale, il fait néanmoins une synthèse cardinale.)

Mais qui ne voit qu'un autre Bourdin pourrait souffrir d'« ordonnisme » (d'« éternalisme ordonniste ») comme lui souffre de « cardinalisme » (de « présentisme cardinaliste ») ? Le présentiste doté de mémoire peut opérer une synthèse cardinale mais non une synthèse ordinale, l'éternaliste doté de mémoire peut à l'inverse opérer une synthèse ordinale mais non une synthèse cardinale. Les différents événements lui paraissent ordonnés, il perçoit bien les relations d'antériorité et de postériorité (...n-1^{ième}, nième, n+1^{ième}, etc.), mais il n'accorde de réalité qu'à la série comme telle. L'ensemble est immédiatement perçu comme réel, comme réellement existant, mais tous les événements le sont également (ils sont tous dotés de cette propriété « de deuxième ordre » qui ne distingue pas dans l'existence le présent du passé), sans que le présent se détache du passé voire du futur par son évidence de réalité exclusive des autres – propriété que nous avons nommée de troisième ordre. Que percevrait ce Bourdin-là ? Il percevrait sans doute les coups de l'horloge ordonnés pour ainsi dire dans l'espace, rangés en ordre de gauche à droite comme les positions successives d'une même flèche. Au lieu de les entendre, il les verrait. Et il les verrait d'un seul regard, comme le Dieu de Leibniz perçoit d'un seul coup d'œil, sans le secours de la mémoire ou de l'imagination, tous les états du monde comme dans un espace orienté, sans distinguer particulièrement ceux qui nous apparaissent présents.

CONCLUSIONS

Nous avons ci-dessus tenté d'avancer les thèses suivantes.

L'opposition entre l'approche philosophique (ou métaphysique) et l'approche physique du temps ne recoupe nullement l'opposition entre analyse subjective de la temporalité et connaissance objective du temps. Il est possible de déterminer les conditions d'un concept objectif de temps, distinct à la fois du temps de la conscience et du temps de la nature.

Ce concept de temps doit s'appuyer sur l'analyse des conditions les plus générales de notre pensée, objectivée dans le langage, et en particulier sur celles de nos usages des notions temporelles : celles sans lesquelles il n'y aurait pas de temps du monde.

Nous disposons de deux métaphores opposées du temps (la flèche et le fleuve), correspondant à deux expériences distinctes de la temporalité et surtout à deux concepts cohérents et opposés : le temps-série qui exclut le présent et le temps-devenir qui l'implique.

Le devenir n'est nullement subjectif et le présent ne peut se réduire à une illusion de la conscience ou à un point de vue égocentré sur le monde (comme l'« ici » de l'espace). Le présent est nécessairement constitutif de tout concept de temps : parce qu'une entité temporelle ne peut exister sans que, en dernière instance, elle existe au présent (ce qui permet de distinguer deux niveaux d'existence, l'un qui l'accorde au passé, l'autre qui la lui refuse) et qu'un certain concept de changement, nécessaire au temps, implique le devenir.

Les deux concepts opposés de temps correspondent à deux concepts opposés de changement (le changement des accidents d'une substance et le changement substantiel du passage des événements) et à deux ontologies opposées (celle des substances et celle des événements). Ces oppositions trouvent leur fondement commun dans deux manières de nous rapporter au monde : il doit y avoir des sujets sous-jacents durables et nommables dont nous pouvons parler et à propos desquels nous pouvons nous contredire et il doit y avoir des prédicats variables et contradictoires qui sont comme autant d'accidents du monde.

Le temps-série, qui paraît plus « objectif » que le temps-devenir, repose en fait sur une ontologie de la substance qui n'est ni plus ni moins intersubjective que celle sur laquelle repose le temps-devenir, l'ontologie de l'événement. L'une et l'autre traduisent nos besoins interlocutifs. (Une analyse vraiment soupçonneuse ferait un pas de plus : elle concéderait que nous avons besoin d'imaginer que le présent diffère du passé parce que nous occupons une portion contingente de l'histoire du monde et qu'il nous est impossible d'en parler du point de vue de nulle part ; mais elle ajouterait immédiatement que nous avons aussi besoin

d'imaginer qu'il y ait des choses permanentes comme des vêtements ou des particules élémentaires, parce que nous sommes ou croyons être des personnes dotées d'identité.)

Quoi qu'il en soit, le concept objectif de temps est le lieu d'une tension interne. Il nécessite les deux temps, la série et le devenir. On peut en apporter deux preuves supplémentaires. Le temps du monde ne saurait être ni celui d'une substance (auquel cas il serait éternel, et il n'y aurait pas de temps) ni celui des événements (auquel cas, il n'existerait qu'au présent et il n'y aurait pas de temps). Pour penser la temporalité, la conscience (ou la mémoire) a besoin de deux opérations (au moins logiquement) indépendantes : d'un côté, réunion substantielle des instants, d'un autre côté, distinction événementielle des instants les uns des autres.

Notre concept objectif de temps est donc « hybride ». Il est le fruit de deux types hétérogènes d'exigences, aussi nécessaires les unes que les autres, que celles-ci soient sémantiques, logiques, interlocutives, noétiques ou ontologiques. De même que nous avons besoin, pour pouvoir dire le monde, de poser l'union contre nature de substances et d'événements dans la synthèse prédicative, de même nous pouvons opérer par la pensée la synthèse de deux concepts incompatibles, celui du monde éternel des substances et celui du monde instantané des événements. Le temps, dans toute la richesse que nous offre l'expérience que nous en faisons, résiste à l'unité du concept, non pas, comme on l'a souvent soutenu dans l'histoire de la philosophie, parce qu'il serait rebelle à la conceptualisation, mais plutôt parce qu'il est rebelle à l'unité. Notre pensée ne manque pas de concept de temps, elle en a trop ; elle en a au moins deux, chacun clair et distinct, mais impossibles à réunifier. C'est au fond tant mieux : car chacun, pris à part, offre toutes les garanties de clarté et de distinction, mais même nécessairement à sa propre négation : l'éternité d'un côté, le présent de l'autre.

Francis WOLFF
École normale supérieure, Paris