

Jalons philosophiques sur le temps

Par Michel Cornu

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

Avril 2005

"Qu'est-ce en effet que le temps? Qui serait capable de l'expliquer facilement et brièvement? Qui peut le concevoir, même en pensée assez nettement pour exprimer par des mots l'idée qu'il s'en fait? Est-il cependant notion plus familière et plus connue dont nous usions en parlant? Quand nous en parlons, nous comprenons sans doute ce que nous en disons; nous comprenons aussi si nous entendons un autre en parler: Qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne me le demande, je le sais; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus."

J'aurais peut-être été bien inspiré de méditer ces lignes du chapitre 14 du Livre XI des *Confessions* de saint Augustin, avant d'accepter de présenter une sorte d'introduction générale à la notion de temps. Il y a une double difficulté. D'abord cette question traverse l'histoire de la philosophie: il faudrait donc reprendre cette histoire d'Héraclite à Heidegger et l'on n'aboutirait qu'à une galerie de portraits qui aurait l'insigne avantage de beaucoup parler et de vous fatiguer pour que tout se mélange ou que rien ne reste. Il y a en plus une difficulté intrinsèque à la question du temps. D'abord parce que le temps constitue l'horizon de toute préoccupation humaine. Nous sommes mêlés au temps de telle sorte que nous ne saurions ni être purement passifs devant lui, ni croire pouvoir nous l'approprier. Au contraire, l'expérience du temps est celle d'une expérience dépossédante. Dès lors, n'y a-t-il pas illusion à croire que l'on peut parler du temps, comme si nous n'étions pas concernés? Nous posons la question du temps parce qu'elle nous concerne dans la mesure où nous sommes nous-mêmes temporels. Nous n'oublierons pas cet aspect en fin d'exposé, en consacrant quelques instants à la question existentielle du temps, telle qu'elle apparaît à travers les notions d'événement, d'instant, de répétition, d'attente. Auparavant, j'aurai essayé de dégager des perspectives fondamentales sur le temps qui tourneront beaucoup autour de la question de l'idéalité ou de la réalité du temps, de l'objectivité ou de la subjectivité du temps, en éclairant ces perspectives à partir de certains philosophes. Il me reste, à la fin de cette introduction, à m'excuser et auprès de ceux qui en savent déjà tant qu'ils n'apprendront rien, et auprès de ceux qui veulent s'initier et qui risquent de trouver tout cela confus. Pour pallier un peu à cette dernière difficulté inhérente à toute introduction, j'ai donné une bibliographie avec quelques ouvrages généraux, à propos desquels je donnerai volontiers des renseignements supplémentaires aux personnes intéressées. Je vais en rester à la tradition occidentale telle qu'elle s'enracine dans les pensées grecque et judéo-chrétienne. Et avant d'aborder les philosophes, j'aimerais indiquer la différence fondamentale qu'il y a entre la vision grecque et la vision judéo-chrétienne, car elle a des conséquences déterminantes non seulement sur la question du temps, mais sur celles de l'être et de l'existence.

Pour les Grecs, le monde n'a pas été créé, il est de toute éternité. Ce qui existe, s'est détaché de l'être pour entrer dans le temps et retournera à cette origine. Dès lors, il ne saurait y avoir d'avenir, mais seulement un revenir, un éternel retour. Si donc le temps n'est pas source de devenir, il ne peut être que source de dégradation. Tout ce qui est né dans le temps est destiné à se détériorer. Il faut donc, pour Platon, par exemple, fuir le temps en se détachant de ce qui périclète avec le temps, le corps et le composé, pour rechercher et contempler les Idées, unes,

immatérielles, simples, éternelles, immuables que nos âmes intelligibles ont connues dans l'éternité. Nos âmes ne sont donc pas seulement immortelles, mais éternelles; le cercle est bien parfait. Qui donc s'attache à l'âme intelligible échappe au contingent, au périssable, au temps et connaît le bonheur.

Dans la conception juive, le monde et tout ce qu'il contient a été créé par un Dieu bon qui a trouvé sa création bonne. Si création il y a, il y a un commencement; mais le commencement n'est pas l'origine. Nous ne sommes pas à notre origine qui nous échappe. Et c'est à partir de notre commencement qui nous jette dans le temps que nous posons la question de l'origine que nous ne pourrions jamais comprendre. L'interdit de se faire une image de Dieu, dans le décalogue, tout autant qu'un interdit moral est une impossibilité rationnelle: comment connaîtrions-nous l'origine sans nous en faire une image à partir de notre situation temporelle. Si nous sommes à notre commencement, mais en manque d'origine, nous avons à devenir et nous allons vers une fin. Au temps circulaire, s'oppose un temps linéaire, au retour éternel, une histoire, à une éternité originelle, une fin des temps.

Vous comprenez que de cette différence découle des attitudes épistémologiques, éthiques, esthétiques, métaphysiques différentes. Mais vous voyez aussi immédiatement qu'à travers leur différence, ces deux conceptions ne se conçoivent que dans et à travers le temps. Origine ou pas, nous ne penserons jamais que dans le temps, pendant le temps que nous sommes.

La notion de temps Commençons par mettre en évidence une difficulté qui traverse l'histoire de la philosophie: le temps est-il réel ou idéal, objectif ou subjectif. A ce propos, Ricoeur, cité par Piettre, pense que cette opposition entre la conception augustinienne, phénoménologique, et la conception aristotélicienne, cosmique, du temps est irréductible et ne sera jamais levée dans la philosophie occidentale.¹ Alors, allons voir à la source de cette opposition. Comment, pour Aristote, la conscience du temps se manifeste-t-elle? Par des mesures, des repères communs: ainsi du jour et de la nuit, des saisons, des anniversaires. Ces repères sont des nombres: l'horloge sonne 10h. Le temps est le nombre du mouvement. C'est parce qu'il y a un mouvement qu'il y a du temps. Nous nous repérons par les mouvements astronomiques. Comme l'écrit Piettre: "C'est cette corrélation entre mouvement astronomique et la mesure du temps qui faisait dire à Aristote que le temps est le nombre du mouvement, et au premier chef du mouvement astronomique."² Le temps n'est pas simplement une numération humaine, il est par lui-même de nature numérique. Si le temps n'était pas numérique, il serait arbitraire. Or il y a une irréversibilité absolue du temps qui est non seulement le nombre du mouvement, mais le nombre de ce mouvement selon l'antérieur et le postérieur. Ce qui délimite l'antérieur du postérieur, c'est l'instant. Si l'instant, dit Aristote, mesure le temps, c'est en tant qu'antérieur-postérieur.

Pour Aristote, le temps ne fait que numérer le mouvement et c'est sur le mouvement astronomique, mouvement parfait, que se règle cette numération.

Il en va tout autrement chez saint Augustin pour qui le temps n'a pas d'existence en dehors de l'âme. C'est l'âme déchue qui, s'éloignant de Dieu, l'Éternité, se trouve dans la temporalité. On a vu que pour Aristote, c'est sur un mouvement cosmique que se construit la numération du temps; pour saint Augustin, même sans référence cosmique, on peut parler du temps. Ainsi Yahvé, répondant à la prière de Josué, fit arrêter le soleil. Mais alors que le soleil était immobile, le temps avançait et Josué achevait sa victoire sur ses ennemis. Le temps, pour Augustin, correspond à une dilation de l'âme éloignée de la présence de l'Éternel. Notre âme connaît la durée d'un événement en en comparant la durée avec celle d'autres événements,

¹ Cf. Bernard Piettre, *Philosophie et science du temps*, p.21. PUF, 1994 (coll. Que sais-je?)

² *Op. cit.*, p.11.

dont elle a gardé la mémoire. Et Augustin de dire: "C'est en toi, mon esprit, que je mesure le temps." Il y a un triple présent qui n'est pas ponctuel, instant entre le passé et le futur, mais un présent dilaté. Et saint Augustin, toujours au livre XI des *Confessions*, écrit: " 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 du futur, c'est l'attente."

Au XVII^e siècle, on assiste aussi à une division: celle entre les philosophes qui voient dans le temps une simple représentation et ceux pour qui il est une réalité. Ainsi, pour le dire rapidement, du côté de la représentation, on trouve Spinoza. Pour ce philosophe, la nature se confond avec Dieu; tous les deux obéissent ou s'identifient à la nécessité; celle-ci ne saurait admettre de changement. Et la raison contemple toute chose *sub specie aeternitatis*, donc hors du temps. Le futur comme le passé n'existent que dans notre imagination: nos remords, nos désirs, nos craintes; mais pour la raison seul existe l'ordre nécessaire de la nature. La sagesse conduit à considérer l'ordre éternel de la nature selon la nécessité divine puisque, encore une fois, la nature est Dieu et Dieu est la nature. Comme le dit Piettre, "On ne saurait comprendre cet «éternel», si on ne le pense pas à partir de la négation du passé ou du futur au profit du seul présent..."¹

Pour Leibniz, le temps ne saurait être une réalité absolue, sinon il se confondrait avec Dieu; il n'est pas davantage simplement dans notre esprit. Le temps est ce qui est susceptible de relier mathématiquement les êtres de la création. Le temps n'est qu'une idéalité qu'on pourrait dire logique ou mathématique. Leibniz écrit: "tout ce qui existe du temps et de sa durée périclète continuellement. Et comment une chose pourrait-elle exister qui, à proprement parler, n'existe jamais? Car comment pourrait exister une chose dont jamais aucune partie n'existe? Du temps n'existent jamais que des instants, et l'instant n'est même pas une partie du temps. Quiconque considérera ces observations comprendra que le temps ne saurait être qu'une chose idéale."²

Sans vouloir parler du temps dans la physique, sujet où je suis bien trop ignorant, je dirai simplement, pour prolonger cette opposition que je file d'une manière ou d'une autre depuis le début de cet exposé, que la physique de Newton s'oppose à Leibniz. Le temps et l'espace, pour Newton, ne sont pas des concepts logiques de relation, mais des réalités absolues. François Busnel écrit: "La physique newtonienne inaugure, quant à elle, un temps pensé dorénavant comme un référentiel absolu commun à tous les êtres de l'univers permettant de mesurer et de rendre compte des différentes durées et vitesses et de tous les acteurs de l'univers."³

Mais qu'ils penchent du côté de la réalité ou de celui de l'idéalité du temps, ces auteurs ont un point commun: face au temps, ils cherchent un invariant: Dieu. Le temps change, mais le temps ne change pas Dieu. Et, comme le note fort bien Alban Gonord, il y a là une constante, d'une manière ou d'une autre, de la quête philosophique. Je cite: "Toute philosophie montre dans son déploiement qu'elle est à chaque fois à la recherche d'une solidité argumentative, d'une solidité qui, par Dieu, par la vérité ou par un autre concept, échappe au devenir du temps en y marquant, en lui ou au-dessus de lui, des réalités intemporelles."⁴

A cette opposition entre idéalité ou réalité du temps, Kant apporte une tentative de dépassement. Le temps n'est pas une réalité matérielle: on ne peut pas le voir, le toucher. Par contre, on ne peut faire aucune expérience en dehors de l'espace et du temps. Je peux

¹ *Op. cit.*, p.34.

² Cité, in, *Le temps: une approche philosophique* (sous la direction de François Busnel, Véronique Godefroy, Frédéric Grolleau, Guy Palayret, Olivia Tellia Gazalli, p.9. Ellipses, 1997.

³ *Le temps: une approche philosophique*, p. 9.

⁴ Alban Gonord, *Le temps (textes choisis et présentés par)*, p.42. GF, Flammarion, 2001. (Coll. Corpus)

imaginer un espace sans objet mais pas d'objet sans espace. De même, je ne peux imaginer une expérience interne ou externe en dehors du temps. Le temps n'est donc pas le produit de l'expérience, il n'est pas une matière donnée par l'expérience, il est une forme, une structure du sujet connaissant; il est la structure sans laquelle aucune expérience ne serait possible. Précisément, le temps et l'espace sont des structures a priori, avant l'expérience, de la sensibilité qui reçoit les sensations, la matière à connaître que l'entendement organise selon ses catégories a priori. La connaissance est donc possible grâce à la jonction de l'espace et du temps, formes a priori de la sensibilité et des formes a priori du jugement ou catégories de l'entendement. Une connaissance a priori est donc possible, mais, encore une fois, à l'intérieur du temps. Ainsi les mathématiques, la logique sont des sciences a priori, et là Kant s'oppose à l'empirisme de Hume. Il s'oppose à la métaphysique en ce que je ne peux pas savoir si Dieu existe ou non, si le monde a eu un commencement ou non, si mon âme est immortelle ou non, si je suis libre ou non, les quatre grandes questions traditionnelles de la métaphysique, car, pour pouvoir avoir un savoir positif sur ces questions, il me faudrait pouvoir me mettre en dehors de l'espace et du temps, ce qui, comme nous l'avons vu, est impossible à l'homme. Le temps n'est plus une question ontologique, est-il réel ou idéal, mais une structure de connaissance. C'est la fin de la métaphysique comme prétention à une connaissance de l'être en tant qu'être, comme fondement du savoir. Décidément, après Kant, on ne peut plus philosopher comme avant.

J'aimerais maintenant brièvement présenter la pensée de deux philosophes du XX^{ème} siècle, parce qu'eux aussi renouvellent la question du temps: Bergson et Heidegger.

Bergson et la durée L'intuition fondamentale de Bergson est celle de la durée qui est écoulement du temps. Nous avons vu, en parlant de Kant, que l'entendement ordonne les données de la sensibilité. Par la connaissance, nous arrivons à une meilleure maîtrise du réel. C'est le but de la science en général et surtout de la technique et cela ne peut se faire que grâce au temps qui ordonne. Mais le temps ne se réduit pas, comme le pensait Leibniz, à une fonction. Le temps mathématique ne rend pas compte du temps vécu. C'est un temps abstrait qui n'a rien à voir avec l'intensité variable que peut prendre le temps pour tel ou tel individu. Le temps, compris comme nombre, réduit la durée à l'étendue. Compter des unités, nous dit Bergson, c'est "fixer en un point de l'espace chacun des moments que nous comptons"¹. Quand nous nous représentons le temps comme une droite sur laquelle nous ferions intervenir des sections, nous confondons temps et espace. Mais le temps n'est pas plus homogène que sécable en parties. Or cette confusion est dommageable. D'abord, parce que le temps, compris comme durée, est occasion de la liberté et de la création. "L'évolution biologique, nous dit Piettre, commentant Bergson, manifeste une inventivité extraordinaire du vivant, qu'on ne peut considérer ni comme l'effet mécanique du hasard et de la nécessité, ni comme le résultat d'un projet finaliste. Le futur, d'autre part, est le révélateur de notre liberté. Est libre celui qui invente précisément de l'imprévisible, comme l'artiste véritablement créateur."² Le temps spatialisé est un temps quantitatif, mesurable, homogène qui ne peut rendre compte des phénomènes d'intensité temporelle. L'intensité est d'ordre qualitatif, elle échappe à la connaissance scientifique qui méconnaît la nature de la durée Celle-ci est un flux qu'on ne peut découper. Bergson prend l'image d'un fleuve: l'eau d'un fleuve ne peut être arrêtée, elle n'existe que dans son flux continu. Ainsi du moi. Comme l'écrivent Busnel et Grolleau, "Par sa théorie de la durée, Bergson refuse de faire de notre moi une succession d'états de conscience (images, sensations...) alignés les uns après les autres."³ La durée est comme une mélodie. Dans *La pensée et le mouvant*, Bergson écrit: "Quand nous écoutons une mélodie,

¹ Cité, in, *Le temps: une approche philosophique*, p.45.

² B. Piettre, *op. cit.*, p.25.

³ *Le temps: une approche philosophique*, p.51.

nous avons la plus pure impression de succession que nous puissions avoir -une impression aussi éloignée que possible de celle de simultanéité- et pourtant c'est la continuité même de la mélodie et l'impossibilité de la décomposer qui font sur nous cette impression. Si nous la décomposons en notes distinctes, en autant d'"avant" et d'"après" qu'il nous plaît, c'est que nous y mêlons des images spatiales et que nous imprégnons la succession de simultanéité: dans l'espace et dans l'espace seulement, il y a distinction nette de parties extérieures les unes aux autres. Je reconnais d'ailleurs que c'est dans le temps spatialisé que nous nous plaçons d'ordinaire. Nous n'avons aucun intérêt à écouter le bourdonnement de la vie profonde. Et pourtant la durée réelle est là."¹

Heidegger et l'être-pour-la-mort. Heidegger met en évidence ce que Kant avait déjà montré, à savoir que non seulement la pensée se déroule dans le temps, mais encore qu'elle est constitutive du temps. Pour Heidegger, l'existence humaine ne se déroule pas simplement dans le temps comme si celui-ci, semblable à une enveloppe, était continu. A la différence des autres étants dans la nature, l'existence humaine, le Dasein est constitutif du temps. L'existence humaine est constitutive du temps dans la mesure même où elle est finitude. Qu'est-ce à dire? L'existence humaine, le Dasein, se découvre jeté dans le monde, ce que Heidegger appelle la *Geworfenheit* et elle découvre que la mort est son destin. Entre la *Geworfenheit* et la mort comme fin, se constitue la finitude. C'est parce que la mort est fin qu'il y a un avenir; en effet, sans fin, pas d'avenir. On ne peut donc pas penser le temps à partir du présent ou à partir d'une succession de présents, car alors on ne peut penser un avènement quelconque, ni la naissance, ni la mort. Pour qu'il y ait un présent, pour qu'advienne quoi que ce soit, il faut un avenir. "Cet avenir, comme le dit Piettre, est un pur possible: il n'est par définition aucun étant présent, aucun être subsistant, il est «néant» et cependant riche de possible."² Il nous faut donc appréhender le temps non à partir du passé, ni du présent, mais comme ce qui advient, c'est-à-dire à partir de l'avenir de la mort. Il faut penser le temps à partir de la mort, mais pas n'importe quelle mort, pas la mort des autres, voire même d'un proche, mais à partir de ma mort qui me précède. "Sans la conscience de sa finitude, l'homme -seul animal qui se sache mortel- n'aurait conscience ni du passé ni de l'avenir: mais en s'épargnant le fardeau du remords et de la nostalgie et en occultant le poids de l'angoisse et de l'espérance, il n'aurait nulle conscience du temps", comme l'expliquent Grolleau et Busnel³. La notion d'éternité n'a elle-même de sens que parce que nous sommes conscients de notre finitude.

Kierkegaard et le temps existentiel Avant de conclure, j'aimerais encore m'arrêter un moment sur un penseur qui, dans les livres sur le temps, est, au mieux, signalé, et qui pourtant me paraît apporter des points de vue originaux, je dirais inédits dans la philosophie occidentale; je veux parler de Kierkegaard. Heidegger montrait que l'existence authentique était celle qui se sortait du bavardage, du monde du "on" par la prise de conscience, dans l'angoisse, d'être un être-pour-la-mort. Pour Kierkegaard aussi le sérieux de la mort, et cela il l'a admirablement montré dans un discours édifiant, *Sur une tombe*, consiste en ce que je pense à ma mort. Mais ma mort n'est le sérieux que si je me suis constitué en individu. Avant de penser, j'existe et c'est parce qu'exister fait problème que je pense. D'où une toute autre approche du temps que celle, ontologique ou épistémologique de la tradition, différente également de la conception vitaliste de Bergson ou existentielle de Heidegger.

Qu'est-ce qu'un individu, ou plutôt qu'est-ce qu'un individu accompli, c'est-à-dire, comme l'étymologie nous l'apprend, un existant "in-divis", non divisé?

¹ Cité, in, *Le temps: une approche philosophique*, p.50.

² B. Piettre, *op. cit.*, p.108.

³ *Le temps: une approche philosophique*, p.125.

Tout au début de *La maladie à la mort*, que l'on a aussi traduit par *Le traité du désespoir*, Kierkegaard écrit: "L'homme est une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité, bref une synthèse. Une synthèse est le rapport de deux termes. De ce point de vue le moi n'existe pas encore."¹ Il appartient donc à l'existant de réaliser la synthèse des deux termes, de l'infini et du fini, du temporel et de l'éternel. Ne pas réaliser la synthèse c'est ne pas être un moi, donc être, aux yeux de Kierkegaard, dans le désespoir. Celui-ci peut prendre deux formes: le désespoir de ne pas vouloir être soi et le désespoir de vouloir être soi par soi. Kierkegaard décrit des types d'homme, des formes d'existence qui correspondent aux deux termes de la synthèse et à la synthèse elle-même. Chacune de ces formes établit une certaine manière de se rapporter au temps. L'esthéticien, qui ne veut pas être soi mais un pur possible, veut vivre directement l'infini: l'infini de l'instant qui doit valoir comme éternel mais qui, une fois achevé, doit être renouvelé. L'exemple même de l'esthéticien est Don Juan qui, la femme séduite, est obligé de passer à une nouvelle conquête. Ne s'inscrivant pas dans le temps, dans la durée, mais dans l'instant qu'il veut éternel, il reste abstrait, il n'est pas un individu et, le sachant ou ne le sachant pas, est dans le désespoir. Première conclusion: refuser le temps en ne voulant que l'instant, c'est en rester au désespoir, c'est ne pas réaliser la synthèse de temporel et d'éternel. En bonne dialectique, il y a l'antithèse de l'esthéticien, celui qui valorise le fini, le temporel. L'exemple de cet existant est l'éthicien qui croit justifier sa vie en s'engageant dans la durée; et ceci par le mariage et la profession. Alors que l'esthéticien ne voulait pas être un moi, mais un pur possible, toujours disponible pour l'instant qui surgit, l'éthicien veut être un moi, un individu qui choisit de choisir, donc de devenir responsable. Et pourtant, lui aussi, reste dans le désespoir, car il ne réalise pas la synthèse. Il en reste au fini, manque l'infini, comme l'esthéticien manquait le fini. Celui qui réalise la synthèse, c'est l'existant qui accède au stade religieux, plus précisément au religieux chrétien. On y accède en renonçant à vouloir être soi par soi, à vouloir se justifier par sa responsabilité éthique, en d'autres termes encore, en renonçant à vouloir être à son origine. On y accède par ce que Kierkegaard appelle le saut dans la foi. Il s'agit de risquer sa vie, et non simplement de croire, risquer sa vie sur ce que la raison ne peut comprendre, sur ce qui pour elle est folie: se confier à l'Éternel qui se fait temporel et que je rencontre dans l'instant. Non plus l'instant de l'esthéticien qui croyait pouvoir s'installer immédiatement, sans médiateur, dans l'infini, dans l'éternel. Dans l'instant de la rencontre de l'Éternel qui se fait temporel se réalise la synthèse, l'homme accède à son vrai commencement en rejoignant par la foi son origine qui n'est pas de lui. Dans son *Journal*, Kierkegaard écrit que Dieu est mais qu'il n'existe pas, qu'il n'existe que dans la foi. C'est dire que nous sommes très loin de la métaphysique qui croit pouvoir prouver –je pense à Descartes- l'existence de Dieu; nous sommes loin aussi d'un Dieu garant de l'ordre cosmique, des lois physiques –je pense à Newton. Dieu est, mais pour celui qui n'est pas dans la foi, il n'existe pas. C'est la foi qui le fait exister, comme c'est par la foi en Lui que j'advieus à moi-même: voilà la synthèse de fini et d'infini. On pourrait encore expliquer cela autrement en citant Grolleau et Busnel: "Le temps est à la fois cadeau du créateur à l'homme et engagement de Dieu dans le temps, pour faire alliance avec sa création: Dieu fait homme, c'est un Dieu entré dans le temps, pris dans le temps comme l'homme. Ainsi le salut du monde ne se jouera pas hors du temps mais dans le temps."² L'instant, dans une telle pensée, prend une valeur exceptionnelle. Citons ici Paul Ricoeur: "L'instant, il faut le souligner, est autre chose que le présent, si magnifiquement décrit par Augustin dans les *Confessions*: alors que le présent se nourrit de la dialectique entre la mémoire (qu'il appelle le présent du passé), l'attente (ou présent du futur), l'attention (ou présent du présent), l'instant est arraché à cette

¹ *Traité du désespoir*, p.62. Gallimard, 1949.

² *Le temps: une approche philosophique*, p.127.

dialectique du triple présent, il n'est plus qu'interruption du temps, rupture de la durée."¹ L'instant n'est pas davantage un point sans épaisseur, passage du futur au passé. L'instant, c'est un peu le temps extatique de Heidegger. L'instant comme événement de la liberté est, dans le temps, le moment où je sors de la continuité morne, du temps fonctionnel ou social. L'instant est l'instant de l'événement, celui qui ouvre l'avenir et qui n'existe que dans l'attente. Ainsi de l'instant de l'amour. Je cite ce livre intéressant de Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*: "Car la temporalité de l'attente ne s'accomplit que par un événement et cet événement n'arrive qu'à un destinataire, donc d'ailleurs à un *ici*. Dès lors, le temps ne se définit plus comme l'extension de l'esprit, mais comme extension de l'événement, de l'ailleurs surgissant d'au-dehors de l'esprit et survenant sur lui."² Qu'il s'agisse encore de l'événement du mal, de la prise de conscience du désespoir ou du tragique de l'existence, l'événement surgit de l'extérieur dans l'instant de la rencontre avec soi-même comme avec l'autre. L'instant est rupture: "Il n'est meilleure manière de nier la réalité du mal, nous dit Jérôme Porée, que d'ignorer celle de l'instant ou de réduire son occurrence singulière à la succession où elle prend place pour un regard extérieur."³

L'instant, nous l'avons dit, est l'instant du surgissement d'un événement venu d'ailleurs. Il est donc possible de sortir du flux continu d'un temps qui s'écoule inexorablement selon un vecteur orienté. Cette rupture, Kierkegaard me semble l'introduire avec une catégorie non moins riche que celle de l'instant, celle de répétition.

La répétition esthétique est impossible parce que tout change et que répéter l'instant de l'émotion esthétique est oublier le temps qui passe et qui change tout. Le personnage de *La répétition* veut retrouver à Berlin, dans un théâtre, l'émotion qu'il avait connue six mois plutôt. Il va voir la même pièce, la même actrice qui l'avait tant touché. Mais voilà, la magie n'opère plus, les voisins ont changé, lui-même n'est plus le même et il n'arrive pas à retrouver ce qu'il avait vécu. La répétition n'est pas non plus celle qu'a bien pointée Freud: la répétition névrotique mue par un refoulé qui nous échappe. La possibilité de la répétition apparaît au stade religieux. Le personnage d'Abraham nous en donne un bon exemple. Dieu demande à Abraham de sacrifier son fils unique, Isaac, l'enfant de la promesse. Ce geste est éthiquement injustifiable; de ce point de vue, en sacrifiant son fils, Abraham est un criminel. Et pourtant par la foi, Abraham obéit à Dieu. Or par la foi il va retrouver son fils. C'est le même et plus le même. Cela est bien montré par cette différence de parole: en montant sur le mont Morija, Abraham dit: "mon fils"; en redescendant, il dit: "Isaac". Quelque part, un peu comme Job, qui retrouve à double ce qu'il avait perdu, Abraham retrouve par la foi celui qu'il avait perdu. Cette notion de répétition kierkegaardienne me paraît importante pour notre question du temps. Et notamment la question de l'espérance. On la confond souvent avec l'espoir, on la situe dans le futur. Or on ne possède jamais l'espérance qui surgit toujours d'ailleurs dans l'événement. L'espérance vient rompre la continuité du futur qui n'est que le prolongement du présent, pour introduire un "à-venir". Un "à-venir" dont la fin n'est pas seulement la mort comme pour Heidegger, l'espérance introduisant la réversibilité du temps: non plus une fin seulement en avant mais un retour, une reprise qui rend toute chose nouvelle. Il y a un mot du Talmud que j'aime bien. En gros, ceci: lorsque le Messie viendra, non seulement les larmes cesseront, mais toutes les larmes passées seront transformées en joie. Voilà qui s'oppose non seulement à la fin destinale d'un être-pour-la-mort, mais aussi à la conception d'un Destin qui se confond avec le monde et qui a tout établi selon la nécessité et de toute éternité, ce Destin auquel nous avons fait allusion tout au début de cet exposé. Un temps qui n'est pas

¹ Paul Ricoeur, *La souffrance n'est pas la douleur*, p.63, in, *Corps et âmes épreuves partagées*, Autrement, Mutations, N°142, février 1994.

² Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, p.59. Grasset, 2003. (Coll. Figures)

³ Jérôme Porée, *La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, p.160. Librairie philosophique Vrin, 1993.

simplement, comme chez Aristote, numération du mouvement, basée sur le mouvement éternel des astres. Mais un temps où il y a place pour l'événement fondateur de l'existant: celui d'une parole qui le donne à lui-même.

Dans une fort brève **conclusion**, j'aimerais apporter quelques remarques personnelles. Si le temps constitue bien l'horizon de toute préoccupation existentielle, alors le sérieux de l'existence consiste à nous demander comment nous nous situons, en tant qu'individus, face à cette réalité du temps, à nous demander quelle éthique du temps, si je puis dire, nous développons. Quelle peut être notre manière d'être au temps, c'est-à-dire, au-delà ou en deçà de catégories morales bien précises qui sont toutes liées au temps, comme par exemple le souci, l'ennui, le désespoir, mais aussi le pardon, la fidélité, le don, comment nous rapportons-nous au temps, nous autres existants dans notre finitude, puisque bordés par le temps? Et d'abord, sommes-nous au temps ou au contraire, pour le quotidien, ne nous comportons-nous pas comme si le temps était à nous, était une possession, voire un dû? Si bien que, n'est-ce pas, nous n'avons jamais assez de temps et par rapport à nos activités immédiates et par rapport à la mort qui nous ravira notre temps. Il faut donc toujours gagner du temps et être le premier. Peut-être faut-il commencer par accepter que le temps nous dépossède de notre volonté d'immortalité, de surhomme, de maître de nous-mêmes d'abord, du monde et des autres ensuite, voire de celui que nous nommons ou ne nommons pas, Dieu. Et alors pouvoir être présent au temps qui nous est donné, être présent à ce présent qui nous est offert et qui est le temps. Mais le don ne peut être ni exigé, ni fabriqué, ni auto-engendré. Paradoxalement, cette gratuité du don et cette impuissance à vouloir posséder le temps m'ouvrent à la liberté de la création, me rendent réceptif à l'événement venu d'ailleurs qui me donne à moi-même. Je ne suis pas plus soumis au destin que je ne suis obligé de me réfugier dans le passé, je ne suis pas davantage le maître qui détermine le futur. Être présent au présent du présent –ne dit-on pas d'un cadeau qu'il est un présent?- , c'est ne plus se projeter dans le futur comme forme de compensation, d'espoir ou de désespoir, d'envie. C'est au contraire s'ouvrir à "l'à-venir", à l'événement qui peut advenir, c'est se faire réceptif pour recevoir ce qui vient d'ailleurs. Réception et création vont de pair. C'est dire encore qu'être présent au présent, c'est entrer dans la patience du temps. Je reviens sans cesse à ce mot de Kafka qui me parle tant, selon lequel c'est l'impatience qui nous a chassés du Paradis: on pourrait faire tout un exposé là-dessus, mais je vous laisse le méditer vous-mêmes. Enfin, le présent est encore le temps de l'épreuve. Il faut donc aussi endurer le présent. Mais endurer, c'est espérer. Être présent au présent n'est ni le *carpe diem*, ni le "adviene que pourra". C'est au contraire être dans l'attente patiente au sein même de l'endurance de l'épreuve.

© Michel Cornu

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

Avril 2005