

LE TEMPS EST-IL UNE AFFAIRE DE CONSCIENCE?

ETIENNE KLEIN

Je crois utile de commencer par cette remarque profonde de Ludwig Wittgenstein : « C'est un coup du sort étrange : tous les hommes dont on a ouvert le crâne avaient un cerveau. ».

Ce constat étant fait et bien posé, la question se pose de déterminer quel rôle joue le cerveau dans notre rapport au monde, et aussi dans la construction de nos connaissances sur le monde qui nous entoure, par exemple à propos du temps.

S'agissant du temps, on peut condenser le problème posé en le résumant par l'anecdote de la rencontre entre Einstein et Bergson du 6 avril 1922 à Paris : le physicien explique qu'« Il n'y a pas un temps des philosophes ; il y a simplement un temps psychologique différent du temps des physiciens¹. » Selon une vulgate désormais bien installée, il y aurait en effet le temps des horloges d'une part, le temps de la conscience d'autre part. Ce temps « psychologique » serait une sorte de second temps évoluant en marge du temps physique. Pour saisir la substance de ce temps psychologique, il suffirait de procéder à l'expérience recommandée par Paul Valéry, et d'ailleurs vivement recommandée après une suite de réveillons : « Attendez la faim. Tenez-vous de manger et vous verrez le temps². »

Mais si le temps psychologique a une réalité si pesante, s'il est si dominant, comment l'idée de temps physique, radicalement différente, a-t-elle fini par émerger ? Bergson s'est risqué à décrire les différentes étapes

¹ Compte-rendu de la séance du 6 avril 1922 de la Société française de philosophie (*La Pensée*, n° 210, février-mars 1980, p. 22)

² Paul Valéry, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1984, p. 713.

intellectuelles qui ont permis de concevoir l'idée de temps physique, avec, il faut bien le dire, une certaine naïveté.

Il défendait l'idée que le temps physique résultait d'une simple extension aux choses de notre expérience subjective de la durée. Selon lui, si nous avons fini par fonder une représentation scientifique du temps, c'est parce que nous avons étendu au monde qui nous entoure, par une sorte de projection hors de nous-mêmes, notre propre " vécu " temporel. Je dois considérer, explique Bergson, que la temporalité du sucre qui se dissout dans un verre d'eau posé sur la table est en réalité le reflet de mon attente. En allant ainsi de ma propre conscience au verre d'eau, puis à la table, puis aux autres objets autour de moi, je peux passer de l'affirmation " je dure " à la conclusion que " l'Univers dure " ³ également. Il écrit quelque part " Nous ne durons pas seuls ⁴ ", pour signifier cette appropriation temporelle du monde par la conscience. Les choses extérieures durent comme nous, de sorte que le temps, envisagé dans cette extension, peut prendre peu à peu l'aspect d'un milieu homogène. Ainsi passerait-on du temps tel que vécu par la conscience à la variable t des physiciens. Au terme de ce processus de généralisation, le moi et le tout finiraient sinon par se confondre, du moins par se connecter.

Cette thèse de Bergson est loin d'avoir fait l'unanimité, notamment parce qu'en plaçant le temps physique dans le prolongement direct du temps vécu, elle le présuppose proche de notre subjectivité, ce qu'il n'est pas. Le temps physique ne ressemble nullement à ce que nous disons d'ordinaire du temps, percevons ou pensons de lui. Par exemple, il ne se confond pas avec le changement, il est même ce qui ne change pas. Einstein s'opposera d'ailleurs vertement à Bergson sur ce point : " C'est à la science, expliqua-t-il au philosophe, qu'il faut demander la vérité sur le temps comme sur tout le reste. Et l'expérience du monde perçu avec ses évidences n'est qu'un balbutiement avant la claire parole de la science ⁵. " Le ton est un peu sec, et même arrogant, mais rien ne prouve en effet qu'il soit possible d'instituer une correspondance directe entre les formes de la connaissance commune et la structure des choses.

³ Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Œuvres, Paris, PUF, 1970, p. 503.

⁴ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Œuvres, op. cit., p. 85.

Pour le dire en plus court, *l'existence d'une psychologie du temps ne suffit pas à prouver celle d'un temps psychologique* : il se pourrait en effet que ce nous appelons le temps psychologique ne soit que la manifestation de notre rapport au temps physique, rapport qui serait, lui, gorgé de facteurs psychologiques.

Cette simple remarque invite à jeter un regard interrogatif ou critique sur les thèses purement idéalistes, comme celle de Kant qui subordonnait le temps au sujet. Le temps, simple " condition subjective de notre intuition " dans lequel s'ordonnent les sensations ? Cette définition ne rend guère compte du sentiment, primordial en chacun, que nous avons d'être soumis au temps, ainsi que toute chose dont nous avons l'expérience, comme à une puissance *externe* qui nous entraîne. Il y a donc quelque chose sinon d'énigmatique, du moins de curieux dans la conception kantienne du temps. Car comme l'a souligné Pierre Boutang, " l'ambiguïté du temps chez Kant, entre son *a priori* originel qui l'emprisonne en un mode singulier de la sensibilité humaine et sa coextension à l'ensemble des phénomènes du monde, n'a été expliquée – à plus forte raison levée – par aucune des philosophies et des cosmogonies des deux siècles suivants⁶ ". Je suis le temps, dit en résumé Kant, et je suis aussi *dans* le temps. Mais comment penser le temps à la fois comme un mode de la sensibilité humaine et comme une donnée du monde ?

Paradoxe de l'ancestralité : comment concevoir l'émergence de la conscience *dans* le temps si le temps a besoin de la conscience ? Et comment comprendre que l'univers puisse avoir 13,7 milliards d'années et nous seulement deux millions ? Et que faire d'une telle information ? En définitive, comment conjuguer la thèse selon laquelle nous ne pouvons penser qu'un monde corrélé à nos formes subjectives de représentation et

⁵. Cité par Maurice Merleau-Ponty dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 248.

⁶. P. Boutang, *Le Temps. Essai sur l'origine*, Paris, Hatier, 1993, p. 67.

la capacité des sciences à discourir d'un temps dans lequel le sujet est apparu ?

Théorie de la connaissance

Comment parvenons-nous à connaître, et comment pouvons-nous savoir ce que nous savons, à propos du temps bien sûr, mais aussi à propos du reste, des objets, des particules, de l'univers ? La connaissance est manifestement un problème, du moins dès que l'on s'attarde à interroger ce qu'elle représente, un problème exigeant des théories précises, sauf à sombrer dans un scepticisme aussi paradoxal qu'indépassable consistant à penser que la seule connaissance qui soit certaine est qu'aucune connaissance ne serait certaine, ce qui ne serait guère motivant pour un chercheur.

Pour qu'une théorie de la connaissance soit envisageable, il faut au moins que soient clairement distingués le sujet qui connaît et l'objet à connaître. Une expérience cognitive minimale est donc requise, au terme de laquelle le sujet a dû éprouver la résistance de l'objet, la « récalcitrance » du monde extérieur si l'on peut dire, et se trouver en quelque sorte « dénié » à propos de ses dispositions à comprendre la réalité. En d'autres termes, pour accepter l'idée d'une théorie de la connaissance et ne pas considérer que cette chose serait une abstraction pure, il faut faire l'expérience d'une *séparation* qui consacre la révélation du doute, séparation dont parle Hegel dans le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* : la conscience qui s'éprouve d'abord dans ce que Hegel appelle la « certitude sensible », c'est-à-dire dans la conviction que les sens ne nous trompent pas, en vient à désespérer d'elle-même en découvrant l'extrême précarité de son savoir, et elle finit par se résoudre à la nécessité d'une réflexion théorique sur son pouvoir de connaître.

L'objet, ce n'est pas moi, il a sa réalité propre, autonome, j'ai la mienne, comment puis-je le connaître ? Pour le dire encore une fois avec les mots de Hegel, comme ce qui est *en-soi* peut-il devenir *pour moi* ? Telle est en somme la formulation philosophique du problème de la connaissance.

Définie minimalement, la connaissance est la mise en relation d'un sujet et d'un objet par le truchement d'une structure opératoire. C'est d'ailleurs en ces termes que Jean Piaget caractérisait le processus cognitif, et je ne vois pas ce qu'on pourrait trouver à y redire : chaque fois qu'on énonce une proposition traduisant un savoir, ces trois éléments – le sujet, l'objet et la structure – se trouvent mobilisés. Piaget propose deux exemples pour illustrer son propos, qu'il est intéressant de reprendre ici :

- Premier exemple : « une truite est un poisson ». Il s'agit là d'un énoncé qui manifeste qu'un sujet a procédé à une opération de classification au terme de laquelle il peut identifier un objet comme appartenant au genre « poisson ».
- Second exemple, plus complexe mais qui satisfait à la même description : « les corps s'attirent en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de leur distance ». C'est une proposition qui suppose un sujet (Newton) ayant mis les objets du monde en relation grâce à des structures cognitives, qui sont en l'occurrence des fonctions, des nombres ou des coordonnées spatiales.

Une théorie de la connaissance digne de ce nom se doit de préciser l'origine et la nature des structures que le sujet doit solliciter pour décrire l'objet auquel il est confronté. Il est facile d'envisager une typologie des différentes propositions qui peuvent être faites, autrement dit des différentes théories de la connaissance. En effet, les structures en question pourront appartenir :

- 1) Au sujet
- 2) A l'objet
- 3) A la fois au sujet et à l'objet
- 4) Exclusivement à leur relation, ou bien, cinquième et dernière possibilité
- 5) Ne relever ni de l'un ni de l'autre

A chacune de ces hypothèses correspond un type de théorie, qu'on peut nommer de façon très sommaire de la manière suivante :

- 1) Idéalisme
- 2) Empirisme

- 3) Constructivisme
- 4) Structuralisme
- 5) Idéalisme de type platonicien

Cette manière d'appréhender l'espace intermédiaire entre le sujet et l'objet mis en présence dans l'acte de connaître est brutale, mais elle a quelques avantages. Elle permet par exemple de comprendre comment la logique est devenue à la suite d'Aristote la science des structures générales qui s'interposent entre le sujet connaissant et l'objet à connaître. Si elle s'était polarisée sur le sujet, cette logique se serait confondue avec une psychologie. Si elle s'était centrée sur l'objet, elle se serait confondue avec une ontologie. Mais attachée à l'espace intermédiaire entre le sujet et l'objet, la logique se définit par conséquent comme « l'étude des conditions formelles de la vérité », ce qui est bien le statut qu'on lui confère aujourd'hui.

Mais quelque chose distingue une théorie de la connaissance d'une simple logique : le fait quelle ne se borne pas à décrire la structure qui conditionne la production de la vérité. Elle cherche en outre à évaluer la part qui revient au sujet et celle qui revient à l'objet dans la constitution d'un savoir. C'est ainsi que la réflexion philosophique sur l'acte de connaître a eu tôt fait de poser une alternative : ou bien la connaissance n'est que le résultat de l'enregistrement dans le sujet d'informations déjà organisées dans le monde extérieur, ou bien elle est produite par le sujet qui possède la faculté d'agencer les données immédiates de la perception. Descartes, Locke, Leibniz, Hume (connaître, c'est croire) et Kant (connaître, c'est construire) sont les protagonistes des débats ouverts par cette alternative qui est devenue canonique dans l'histoire de la philosophie.

L'idée que la connaissance n'est que le résultat de l'enregistrement dans le sujet d'informations déjà organisées dans le monde extérieur se trouve déjà dans le *Théétète* de Platon. C'est l'idée que les dispositions du sujet connaissant proviennent de l'action des objets qui s'exerce sur lui. Cette théorie est dite de « l'esprit-seau » (s-e-a-u) : « Notre esprit est un seau, écrit Platon ; à l'origine, il est vide, ou à peu près ; et des matériaux entrent dans le seau par l'intermédiaire de nos sens (ou éventuellement à travers

un entonnoir pour le remplir par en haut) ; ils s'accumulent et sont digérés ».

Aujourd'hui, je crois comprendre que certains spécialistes des neurosciences défendent la thèse inverse. Ils tentent de développer une théorie reproductive de la connaissance, en explorant les relations existant entre structures cognitives et structures théoriques. Leur idée, c'est que lors de la construction d'un édifice théorique, l'être humain ne fait que reproduire et plaquer à son insu les structures et les propriétés de son propre système cognitif sur les phénomènes qu'il tente d'expliquer. L'édifice théorique, censé offrir un modèle descriptif de la réalité « objective », s'en trouve donc construit et structuré comme le sont nos facultés cognitives. L'idée, en somme, c'est qu'il n'y a pas d'invention.

Kant est un précurseur de cette conception : sa critique des facultés de l'esprit humain l'a conduit à proposer une déduction transcendantale du savoir scientifique (de la mécanique newtonienne en particulier), à partir de considérations sur les propriétés et la structure de ce qu'il nomme l'entendement. Certains proposent aujourd'hui d'aller plus loin, et avancent que le cerveau humain donne sa structure et ses propriétés aux créations de l'esprit humain, au moins dans une certaine mesure. L'idée, c'est que le cerveau contraint et même formate notre connaissance théorique. L'invention devient vectrice d'introspection.

Cette position est aux antipodes de celle que défendait Einstein. Pour Einstein, les concepts sont « librement inventés » et ne peuvent en aucun cas être déduits a priori, ou dérivés des lois de notre activité mentale ⁵. Il s'agit donc bien d'une invention libre, qui sous entend que la raison peut donc se comporter de manière non contrainte, ni par les lois de la psychologie, ni par celles du fonctionnement de notre cerveau.

La représentation du temps

Dans nos contrées, la métaphore du fleuve a accompagné presque toute l'histoire de la pensée du temps et continue d'irriguer notre façon de l'évoquer et de le représenter : verbalement, le temps demeure solidement arrimé à l'image d'un fluide qui s'écoule ; graphiquement, il est figuré par une ligne droite, sorte d'abstraction du fleuve, dont le sens d'écoulement est indiqué par une petite flèche.

Mais en réalité, il se pourrait que cette figuration soit en partie trompeuse, car elle nous conduit à attribuer au temps même les propriétés de la ligne par laquelle on le représente. Kant l'avait déjà vu : « Nous représentons la suite du temps par une ligne qui se prolonge à l'infini et dont les diverses parties constituent une série qui n'a qu'une dimension, et nous concluons des propriétés de cette ligne à toutes les propriétés du temps, avec cette seule exception que les parties de la première sont simultanées, tandis que celles du second sont toujours successives⁷. »

En effet, cette représentation aiguise et concentre certains problèmes d'ordre philosophique. Par exemple, elle n'explicite pas comment la ligne du temps se construit, se temporalise : Est-ce l'instant présent qui la parcourt progressivement ou n'advient-elle que point par point, un instant présent après l'autre ? Et à quoi tient ce que nous nommons l'écoulement du temps ? Et quel est son moteur ? Est-ce le temps même ? L'univers ? Nous-mêmes ?

Le simple fait de poser ces questions renvoie à un problème que soulevait Henri Bergson dans *Durée et Simultanéité* : Comment du successif peut-il être engendré par du juxtaposé ? Comment des points placés sur une ligne droite, d'apparence spatiale, parviennent-ils à se temporaliser ? Comment peut-il n'en apparaître qu'un seul à la fois ? Pour répondre à cette question, il faudrait pouvoir identifier et caractériser le véritable moteur du temps : est-il physique, objectif, ou bien intrinsèquement liée à notre rapport au monde, ou bien encore purement subjectif, « accroché » au sujet ou construit par lui ? En d'autres termes, est-ce la conscience qui formate et

7. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1971, p. 63.

temporalise notre rapport au monde ? Ou bien est-ce quelque chose d'autre dans le monde ?

Tel qu'il est figuré sur la ligne du temps physique, l'instant présent a une durée nulle. Il se concentre en un point. Point qui symbolise notre connexion actuelle à la ligne du temps. Mais la perception que nous en avons n'est jamais aussi concentrée. Car notre conscience épaissit l'instant présent, émousse sa brillance, le dilate en durée. Elle l'habille de son voisinage, l'enveloppe d'une rémanence de ce qu'il a contenu à l'instant précédent et d'une anticipation de ce qu'il contiendra à l'instant suivant. Ainsi, lorsque nous écoutons un air de musique, nous percevons bien que la note précédente est comme retenue avec la note présente qui se projette elle-même dans la note suivante. Le présent, lorsqu'il disparaît, laisse toujours une trace dans la conscience, en même temps qu'il y préfigure son prolongement : une sorte d'alliance continuée du passé immédiat et du futur imminent s'établit au sein du présent perçu (Husserl). Sans cette alliance, il n'y aurait pas de mélodie à proprement parler. Ainsi, notre conscience du présent unifie-t-elle – ou rassemble-t-elle – des instants successifs qui ne coexistent pas dans le temps physique. Car pour la physique, deux instants qui se succèdent n'existent pas ensemble.

Vue sous cet angle, la représentation du passage du temps par une ligne, qui nous semble si naturelle, apparaît plutôt comme le résultat d'une opération compliquée. Elle revient en effet à considérer que deux événements distincts et successifs s'excluent mutuellement de l'existence en même temps qu'ils appartiennent à une seule et même série. Saisir le passage du temps, c'est en somme procéder à une lecture à la fois analytique et intégrative de la suite des instants : un ensemble de points, au départ sans corrélation, s'organise en une ligne continue, devient un *continuum*. C'est cette capacité intégrative de la conscience qui nous permet d'imaginer qu'existe un « cours du temps ». D'ailleurs, lorsqu'elle vient à faire défaut, on se retrouve dans la situation du malheureux père Bourdin évoqué par Descartes : « J'ai connu quelqu'un qui en s'endormant avait entendu, un jour, sonner quatre heures, et avait fait ainsi le compte : *une, une, une, une* ; et devant l'absurdité de sa conception, il s'était mis à

crier : "Voilà l'horloge qui est folle : elle a compté quatre fois une heure⁸ !". » Ce monsieur croyait que, ayant sonné quatre heures, l'horloge avait sonné quatre fois une heure : chaque nouvelle sonnerie de l'horloge lui paraissait la répétition de la sonnerie précédente et n'apportait à ses oreilles aucune information supplémentaire.

La perception du temps comme un passage, imbriquant le futur, le présent et le passé, nécessite donc bel et bien une double opération de la pensée : il faut non seulement distinguer le présent, seul existant, et exclure le passé et le futur, mais aussi – en même temps – appréhender à la fois l'instant présent, l'instant passé et l'instant futur, les penser dans leur appartenance à une même série ; il n'y a pas un instant, puis un autre ; il y en a un, puis un deuxième, puis un troisième. Ce qui suppose que le premier et le deuxième n'existent plus lorsqu'est présent le troisième, mais que quelque chose d'eux demeure qui permet de penser les trois instants comme appartenant à un même tout.

L'intervention d'une conscience « intégrante » semble donc nécessaire à la conceptualisation d'un cours du temps qui soit continu et homogène, qui ne soit pas une agglomération chaotique d'atomes temporels. Est-ce à dire que le cours du temps dépend lui-même de la conscience ? Ou existe-t-il de façon autonome par rapport au sujet conscient ?

Je vais maintenant me rabattre sur le présent.

Au sein de la ligne du temps, le présent occupe, pour nous, une place singulière. Il nous apparaît même unique, radicalement différent de tous les autres instants, puisqu'il est celui où nous sommes... présents. Un instant n'est d'ailleurs qualifié de présent qu'en référence à nous : la seule chose qui le distingue *a priori* de ses congénères est que cet instant-là accueille *notre* présence. Pourtant, sur la ligne qui représente le temps physique, c'est un instant singulièrement... banal : rien ne semble le distinguer des instants qui le précèdent ni de ceux qui le suivent, si ce n'est que nous le déclarons présent. De prime abord, la mathématisation du temps semble donc banaliser le présent en lui ôtant toute spécificité par rapport aux autres instants : par définition, tout instant du temps est, a été ou sera

8. Descartes, *Septième Objections aux Méditations*, § 2, A.T. VII, Garnier-Flammarion, t. II, p. 654.

présent. Une question se pose donc : par quoi l'instant présent, physiquement si quelconque, devient-il, pour nous, si singulier ? Sa particularité vient-elle de nous ou lui est-elle intrinsèque ? En d'autres termes, existe-t-il un *présent du monde* (qui peut n'être que local), ou ce que nous appelons le présent ne fait-il que marquer *notre présence au monde* ? En d'autres termes, la notion de présent a-t-elle besoin de la présence d'un observateur conscient pour *prendre corps* ?

Quel est, en somme, le statut de l'instant présent ? Est-il ce par quoi le temps, qui nous serait extérieur, se donne à nous ou est-il ce que la conscience produit en permanence en nous ? Cette question est d'autant plus délicate que nous disposons, sinon de deux concepts, du moins de deux expériences distinctes du temps. Que trouvons-nous, en effet, dans notre langage courant pour dire le temps ? D'une part, des expressions telles que « avant », « après », « pendant », d'autre part, des expressions comme « présent », « passé », « futur ». Les premières n'expriment que des *relations* (d'antériorité, de postériorité, de simultanéité) entre des événements quelconques ; les secondes sont des *attributs temporels* qui font intervenir un instant *privilegié*, l'instant présent, celui qui existe maintenant. Relations temporelles d'une part, attributs temporels d'autre part, constituent ainsi le squelette intelligible de tous nos discours sur le temps. Les relations strictement chronologiques, celles d'antériorité, de postériorité et de simultanéité entre événements, sont objectives et indépendantes de nous. Elles ne changent pas à mesure que le temps passe : il demeurera toujours vrai que Newton est né avant Einstein. Tandis que les attributs temporels changent avec le présent qui change, le même événement étant tour à tour futur, présent, passé : de ce qui se passe *aujourd'hui*, nous dirons *demain* que cela s'est passé *hier*, alors que ce qui se passe *avant* ne pourra jamais s'être passé *après*.

Peut-on réduire les attributs temporels aux seules relations chronologiques ? Cette question a divisé les philosophes, surtout depuis la publication en 1908 d'un article célèbre de J. M. E. McTaggart⁹, dont

9. Dans cet article constamment rediscuté depuis sa publication, J. M. E. McTaggart (1866-1925) prétend démontrer, uniquement à partir d'arguments logiques, la non-existence du temps : selon lui, notre perception du temps est une pure illusion, et le temps lui-même une pure idéalité. Voir J. M. E. McTaggart, « The unreality of time », *Mind*, n° 17,

l'enjeu peut-être résumé de la façon suivante. Phénoménologiquement, l'expérience que nous faisons du temps est marquée par le fait que ce qui arrive advient toujours au présent, et que la 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 le projet, dans la crainte ou le désir, de ce qui n'est pas encore¹⁰. Le temps, tel qu'il nous apparaît, est donc défini par ces trois *déterminations*, le présent, temps premier, par rapport auquel se disent ou se pensent le passé et l'avenir. En revanche, si nous tentons de penser ce qu'est le monde en imaginant que nous n'y sommes pas présents, si nous essayons de dire ce qu'il serait sans nous, nous avons alors le sentiment que ces trois *déterminations* perdent leur sens et qu'elles n'ont aucune réalité en elles-mêmes. Il semble bien que le concept "physique" du temps, objectif et naturel, indépendant de notre situation temporelle, ne comporte pas en lui-même ces trois déterminations, mais seulement trois *relations* fixes entre les événements : "antérieurement à", "postérieurement à", "en même temps que" (ou "avant", "après", "pendant"). La question se pose donc de savoir si le temps *lui-même* est ou non pensable à l'aide de ces seules relations (appelées "relations B" par McTaggart) – ou bien si cela nécessite, en outre, les déterminations présent/passé/futur (appelées "relations A" par McTaggart).

Telle semble bien être l'opposition, héritière de toute l'histoire de la pensée, qui divise la plupart des doctrines philosophiques du temps. Pour les unes – représentées au XX^e siècle par Carnap et Russell, plus lointainement par Leibniz et en premier lieu par Aristote (par la plupart des philosophies dites "du concept") –, le temps peut être pensé comme un simple ordre d'antériorité/postériorité et les déterminations temporelles peuvent être réduites, logiquement et physiquement, aux "relations B" : le "présent", le "futur" ou le "passé" ne sont que des déterminations subjectives, psychologiques, et ce qui existe en réalité, ce sont seulement des relations temporelles entre événements. Pour les autres, généralement celles émanant de "philosophes de la conscience" (Bergson, Husserl,

1908, repris et modifié dans son livre *The Nature of Existence*, t. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1927, p. 33.

10. Voir par exemple saint Augustin, *Confessions*, livre XI, xx, 26.

Merleau-Ponty et, en tout premier lieu, saint Augustin), le temps ne peut être pensé sans les idées de présent, de passé et de futur, parce que ces déterminations temporelles, notamment celle de présent, sont irréductibles. Dans le premier cas, le temps est conçu comme un *ordre de succession*, qui déploie des chronologies définitives. Dans le second, il est conçu comme le *passage* d'un instant particulier, comme le transit du présent vers le passé et de l'avenir vers le présent.

On pourrait penser que la physique, notamment celle du XX^e siècle qui a si profondément modifié ses représentations du temps, est devenue capable d'affronter ces questions. Est-elle partisane d'une « philosophie du concept », ne voyant dans la ligne du temps que le déploiement d'une chronologie sans référence particulière au présent ? Ou pourrait-elle soutenir une « philosophie de la conscience » qui accorderait toute sa place à la perception que nous avons de l'instant qui passe ? En fait, elle ne s'engage guère sur ces terrains. Pour le moment en tout cas. Notamment parce que la notion de « maintenant » demeure pour elle un problème aigu : la théorie de la relativité peine en effet à rendre compte de la « présence du présent », ni n'explique ce que l'instant présent peut avoir de si spécial par rapport aux autres moments du temps.

À la fin de sa vie, Einstein se disait lui-même troublé par ce problème du « statut du maintenant » dans la théorie qu'il avait élaborée. Dans son « autobiographie intellectuelle », Rudolf Carnap rapporte à ce propos une anecdote intéressante : « Un jour, Einstein me dit que le problème du Maintenant le tracassait sérieusement. Il m'expliqua que l'expérience du Maintenant a pour l'homme une signification spéciale qui la différencie radicalement de celle du passé et du futur, mais que cette différence ne peut être mise en évidence au sein de la physique. Que cette expérience ne puisse être prise en charge par la science lui semblait aussi navrant qu'inévitable. Je lui fis remarquer que tout ce qui a objectivement lieu devrait pouvoir être décrit par la science : d'un côté, la succession temporelle des événements par la physique ; de l'autre, l'expérience particulière que l'homme a du temps, y compris ses appréhensions différentes du passé, du présent et du futur, peut être décrite et (en principe) expliquée par la psychologie. Mais Einstein pensait que les

descriptions scientifiques ne sont pas faites pour combler nos attentes d'êtres humains ; qu'il y a quelque chose d'essentiel à propos du Maintenant qui demeure hors du domaine de la science¹¹. »

La structuration mathématique du temps physique rendant équivalent chacun de ses instants, il reste en effet à comprendre la singularité qu'a *pour chacun d'entre nous* chaque instant présent. La physique pourra-t-elle, à elle seule, résoudre ce problème ? Si oui, cela signifie qu'il lui manque encore quelque chose, qu'elle est donc incomplète, puisqu'elle n'est pas encore capable de décrire, en termes exclusivement physiques, l'intégralité de notre expérience du temps. Mais si le cours du temps est au contraire dépendant de notre subjectivité, en quelque façon, si la conscience que nous en avons joue un rôle dans sa dynamique, alors il s'agit là d'une propriété qui dépasse la physique. A quelles autres sciences devra-t-on faire appel pour aller plus loin ? Aux sciences cognitives ? Aux neurosciences ?

11. Voir Rudolf Carnap, « Intellectual Autobiography », dans Paul Arthur Shlipp, éd., *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Illinois, Open court, 1963. Je tiens à remercier ici Francis Wolff qui m'a fait découvrir ce texte.