

Le temps de nos vies

Hugh Mellor¹

Au début du siècle passé, est apparu un article qui allait transformer la philosophie du temps. L'article en question, « L'irréalité du temps », écrit par James Ellis McTaggart, fut publié en 1908². Comme ce titre le montre, dans cet article, McTaggart défend l'argument selon lequel il n'y a rien de tel que le temps dans la réalité. Mais cette affirmation, bien que suffisamment surprenante, n'est pas ce qui rend l'article si remarquable. Après tout, la même affirmation fut proposée bien avant McTaggart, notamment par Kant en 1781³, et au sens de McTaggart, elle reste soutenue par ceux qui pensent que le temps n'est que l'une des quatre dimensions d'un « univers bloc » qui ne change pas. Cependant, la plupart de ceux qui adoptent une telle position ne sont pas influencés par les arguments substantiels de McTaggart, mais par le commentaire de Minkowski, également avancé en 1908⁴, selon lequel la relativité a condamné le temps et l'espace à « se dissiper en de simples ombres » d'un espace-temps unifié.

A vrai dire, le plus significatif de la pensée de McTaggart ne réside pas tant dans ses arguments, mais plutôt dans sa manière de les formuler. Ici comme ailleurs, la clé pour résoudre une question difficile réside dans la façon de la poser : pour McTaggart cela signifia de tracer une distinction, désormais célèbre, entre deux descriptions de la manière dont les choses se produisent. Une première façon consiste à déterminer si elles sont passées, présentes ou futures, et si elles ne sont pas présentes, à décrire à quel point elles sont éloignées dans le passé (hier, la semaine dernière, il y a dix ans de cela) ou dans le futur (demain, la semaine prochaine, dans dix ans). Les événements ainsi ordonnés par leurs relations temporelles au présent, forment ce que McTaggart appelle les « séries A ». Mais il propose une autre manière d'ordonner les événements, en ce qu'il appelle les « séries B » : les événements sont plus au moins antérieurs ou postérieurs, non plus par rapport au présent cette fois, mais les uns par rapport aux autres. Ainsi, la grande contribution de McTaggart à la philosophie du temps fut de montrer à quel point les questions les plus importantes à propos du temps sont en fait des questions à propos de ces deux séries.

Afin de comprendre pourquoi il en va ainsi, nous devons commencer par comparer le temps à l'espace dont les dimensions ressemblent bien évidemment plus à celle du temps qu'à d'autres manières d'ordonner les choses, par exemple par leur température. La raison en est que le temps et l'espace forment une configuration quadridimensionnelle de possibilités – c'est-à-dire de points spatio-temporels – chacun d'entre eux permettant à deux choses de coïncider ou d'être en contact, c'est-à-dire, d'être capables d'interagir immédiatement en ce point. Ainsi, dire de l'espace-temps qu'il possède quatre dimensions revient à affirmer que les choses peuvent *échouer* à coïncider de quatre manières différentes, en ayant différentes localisations dans au moins l'une de ces dimensions. En d'autres termes, le temps et l'espace se distinguent de toute autre chose par le fait que les gens et les choses peuvent – littéralement – entrer en contact les uns avec les autres, en occupant un même lieu au même instant. Qu'ils partagent la même température, couleur, forme, ou toute autre propriété, n'est pas pertinent quant au fait de savoir si oui ou non ces objets sont en contact, et ainsi, capables d'interagir immédiatement. Ainsi, face à la question « Qu'est-ce que le temps ? », un premier élément de réponse, le plus facile, le plus général, et qui nous enseigne de quelle manière le temps diffère de toute autre chose à l'exception notable de l'espace – et qui, soit dit en passant, est relativement indépendant de la théorie de la relativité restreinte – est que le temps est l'une des quatre dimensions de l'espace-temps.

Cette réponse laisse ouverte, bien entendu, une autre question à propos de la manière dont le

¹ Traduction par Baptiste Le Bihan de « The Time of our lives » paru dans *Philosophy at the new Millenium*, A. O'Hear (éd.), Cambridge, Cambridge UP, 2001, p. 45-59.

² J.M.E. McTaggart, « L'irréalité du temps » (1908) dans S. Bourgeois-Gironde, *McTaggart : temps, éternité, immortalité*, 2000, Paris, L'Éclat, p 91-117.

³ I. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Garnier-Flammarion, 2001.

⁴ H. Minkowski, « Space and Time », trad. anglaise dans *The Principle of Relativity*, A. Einstein et al. London, Methuen, 1908, p. 75.

temps diffère des autres dimensions de l'espace-temps ; or, rien dans la relativité ne fournit un élément de réponse, ou ne disqualifie cette question. McTaggart propose une réponse : le temps est la dimension du *changement*. Et il en va bien sûr ainsi : le changement d'une chose est la possession de propriétés incompatibles à différents instants. Le mouvement, par exemple, est un changement de lieu : le fait d'occuper d'abord un certain lieu, avant d'ensuite en occuper un second ; de même, changer de couleur revient à posséder d'abord une certaine couleur, puis une autre ; il en va de même pour la taille, la forme, la température et pour toute autre propriété changeante. Un changement est la variation dans le temps d'une ou de plusieurs propriétés d'une chose.

Mais en quoi ce fait devrait-il permettre de distinguer le temps de l'espace ? Après tout, une grande quantité de propriétés varient également à travers l'espace. Prenez cette vénérable arme philosophique, le tisonnier, et imaginez qu'on le plonge dans le feu, faisant ainsi en sorte que l'une de ses extrémités soit brûlante et que l'autre soit froide. Pourquoi ne devrions-nous pas appeler cette variation spatiale de température un changement ? Il ne suffit pas de répondre que ce que nous *signifions* par changement est une variation dans le temps et non à travers l'espace. En effet, cela ferait alors surgir la question de pourquoi nous traçons cette distinction entre variation temporelle et variation spatiale. Et si nous la traçons, comment allons-nous alors distinguer le temps de l'espace ? Si nous définissons le changement comme la variation dans le temps mais pas à travers l'espace, il devient alors impossible de définir le temps comme étant la dimension du changement.

Mais est-ce vraiment impossible ? McTaggart pense que nous le pouvons, car il pense qu'il doit y avoir plus dans le changement que le simple fait de posséder différentes propriétés à différents instants. Supposez que votre chauffage central se lance à 6h00 et achève de chauffer votre maison à 7h00. Qu'est-ce qui fait de cette montée de température, nous demanderait McTaggart, un changement ? Pas simplement le fait que votre maison est froide à 6h et le fait qu'elle est chaude à 7h, car ces faits ne changent jamais. Si votre maison est froide à 6h, il ne pourra pas être le cas plus tard qu'elle *n'a pas* été froide alors ; de même, si elle était chaude à 7h, elle n'aurait pas pu ne pas être chaude alors. S'il y a de tels faits, alors ce sont des faits à tout jamais. Mais en ce cas, comment deux faits qui ne changent pas peuvent-ils constituer un changement ?

Selon McTaggart, ils ne le peuvent tout simplement pas. Les changements ne concernent pas les faits que votre maison est plus ou moins froide à 6h ou chaude à 7h, mais le fait que votre maison est chaude ou froide *maintenant*. Ainsi à 6h, c'est-à-dire quand il est 6h *maintenant*, le fait pertinent est que votre maison est *froide maintenant* ; et à 7h, c'est-à-dire quand il est 7h *maintenant*, le fait pertinent est que votre maison est *chaude maintenant*. Ce sont ces faits qui changent. Le fait que votre maison est froide maintenant n'est *pas* toujours un fait, puisque c'est un fait à 6h mais pas à 7h ; de la même manière, le fait que votre maison est chaude est un fait à 7h, mais pas à 6h. Ce sont ces faits, se produisant et disparaissant, qui font du réchauffement de votre maison un cas de changement.

Ainsi pour McTaggart, ce qui fait d'une variation temporelle un changement, c'est qu'elle implique un changement dans les faits qui décrivent comment sont les choses *maintenant*. Et ce qui fait que ces faits changent, c'est que le *temps* présent change constamment. Ce qui rend votre maison d'abord froide maintenant puis chaude maintenant, étant donné qu'elle est froide à 6h et chaude à 7h, c'est que d'abord il est 6h maintenant et qu'ensuite il est 7h maintenant. Quand il est maintenant 6h, tout ce qui a lieu à 7h est à une heure dans le futur, ce qui signifie que cela sera présent au bout d'une heure ; et quand, une heure plus tard, il est maintenant 7h, tout ce qui a lieu à 6h a eu lieu il y a une heure, ce qui signifie que cela fut présent il y a une heure de cela. En bref, ce qui rend le changement possible est ce que l'on a coutume d'appeler l'écoulement ou le passage du temps et par conséquent, de tout ce qu'il contient en son sein, du futur au passé, *via* le présent. Ainsi ce qui rend différent le temps de l'espace, en en faisant la seule et uniquement dimension du changement, est le fait que le temps s'écoule à la différence de l'espace.

Selon McTaggart surgit alors une complication : en effet, il défend aussi l'argument selon lequel le temps *ne peut pas* s'écouler, et que par conséquent, il n'y a pas de place dans la réalité pour le changement, ce qui implique selon lui, qu'il n'y en a pas non plus pour le temps. Il admet bien sûr qu'il existe une quatrième dimension constitutive de ce que nous appelons l'espace-temps, une

dimension que nous appréhendons par erreur comme étant le temps. Mais puisqu'il pense que la variation dans cette dimension n'entraîne pas plus le changement que la variation dans l'espace ne le fait, il se refuse à l'appeler temps. C'est ce qu'il entend lorsqu'il affirme le temps est irréel.

Avancée en ces termes, l'affirmation de McTaggart devient plus crédible ; et en effet comme je l'ai dit, elle est toujours, en substance, largement acceptée, bien que différemment exprimée et moins défendue pour ces raisons que sur la base d'une inférence incorrecte à partir de la relativité. Mais il reste que même si l'objection à l'écoulement du temps de McTaggart est toujours débattue, personne ne débat de sa distinction entre les séries A et B, distinction sur laquelle s'appuie son objection. Or c'est précisément cette distinction et ce qu'elle peut nous enseigner, non seulement sur le temps mais également sur nous-mêmes, qui constituent le caractère visionnaire et fructueux du travail de McTaggart sur le temps.

Pour comprendre pourquoi, prenez l'analogie du *présent* en ce qui concerne la personne, c'est-à-dire un *soi*. Nous pouvons mettre en relations les gens les uns par rapport aux autres de deux manières, similaires aux deux manières qu'utilise McTaggart pour mettre en relations les événements dans le temps. Par ce que j'appelle la manière *personnelle*, analogue aux séries A de McTaggart, nous appréhendons les gens par rapport à nous-mêmes. Cette relation peut être familiale, comme être un parent, un cousin, un beau-père, etc. ; elle peut être spatiale, comme être un voisin ; ou encore sociale ou politique, comme être un employé, ou un chef de parti politique ; ou de n'importe quel autre genre. Ce qui importe ici n'est pas de savoir ce qu'est la relation, mais de savoir si la relation est directe ou indirecte par rapport à *nous* : comme pour *mes* parents, *mes* voisins, les employés de *mon* cousin, le chef du parti auquel appartient le colocataire de *mon* neveu, et ainsi de suite.

Voilà ce que j'entends par la manière personnelle d'identifier et de décrire les gens, c'est-à-dire de les mettre en relation directe ou indirecte par rapport à nous. Quant à l'autre manière, la manière impersonnelle, analogue aux séries B de McTaggart, elle consiste à mettre les gens en relation non pas par rapport à nous-mêmes, mais les uns par rapport aux autres, comme lorsqu'on évoque les parents de Jill, les voisins de John, les employés du cousin de David, ou le chef du parti auquel appartient le colocataire de Fred, et ainsi de suite.

Interrogeons-nous maintenant sur la manière dont diffèrent ces deux manières de mettre en relation les gens, tout d'abord dans la réalité, puis dans la manière de penser la réalité. Dans la réalité, la manière personnelle vient bien sûr se greffer sur la manière impersonnelle, tel un parasite. En effet, cette dernière n'est que le simple résultat de qui est mis en relation avec qui, selon une relation définie, et cela indépendamment du fait que je sois ou non l'une des personnes concernées ; ces relations impersonnelles entre les gens permettent alors de fixer les relations personnelles. Ainsi, si John est le cousin de Hugh et si je suis Hugh, alors John doit être mon cousin ; et il en va de même pour tous les autres cas. Donc, la réalité personnelle peut seulement différer de la réalité impersonnelle, s'il y a plus en réalité dans le fait que John soit mon cousin que dans le fait que John soit le cousin de Hugh ; ceci ne peut être le cas que si *ma* particularité d'être Hugh est elle-même une partie ou un aspect substantiel de la réalité.

Vous pourriez penser qu'il en va évidemment ainsi. Cependant comme le montre l'analogie avec l'argument de McTaggart à l'encontre de l'écoulement du temps, cela n'est pas si évident. En affirmant cela, je ne nie absolument pas la vérité de « Je suis Hugh », ou que mon cousin affirme une vérité en énonçant « Je suis John ». La question posée concerne ce qui *rend* vrais ces énoncés. Cela ne peut être le fait qu'en réalité je suis Hugh et non John, puisque cela rendrait faux l'énoncé de John. Il ne peut pas s'agir non plus du fait qu'en réalité je suis John et non Hugh, puisque cela rendrait faux l'énoncé de Hugh. Et cela ne peut pas plus être le fait que je sois à la fois Hugh et John, puisque je ne peux être qu'une seule personne. Ainsi, accepter que des vérités personnelles telle que « Je suis Hugh » soient rendues vraies par des faits personnels qui correspondraient à ces vérités génère des contradictions, en requérant à la fois l'existence du fait que je suis Hugh afin de rendre vrai l'énoncé de Hugh « Je suis Hugh », et l'inexistence de ce fait afin de permettre également que l'énoncé de John « Je suis John » soit vrai.

Mais alors, qu'est-ce qui rend vrais ces énoncés personnels ? La réponse est simple. Par exemple,

pour tout X, les énoncés de la forme « Je suis X », « X est mon cousin », et « Je vis à X » sont rendus vrais respectivement par le fait d'être affirmé par X, par un cousin de X, et par quelqu'un qui vit à X. Mais ces faits sont tous impersonnels au regard de qui affirme quoi, de qui vit où, et de qui entretient une certaine relation avec qui, et cela indépendamment de savoir si je suis l'une de ces personnes – expliquant ainsi pourquoi ces faits n'impliquent pas de contradiction. Et cela explique également pourquoi, lorsque nous cherchons à déterminer sans contradiction ce qui rend vrais les énoncés personnels, nous devons prendre la réalité comme étant elle-même impersonnelle, c'est-à-dire comme ne contenant rien de tel que le fait que *je* suis Hugh, que *je* suis le cousin de Hugh, ou que *je* vis à Cambridge, au delà et en plus de l'existence de Hugh faisant ces choses.

La simplicité et l'évidente pertinence de cet argument à l'encontre d'une réalité personnelle, permet de prendre la mesure d'un fait remarquable : peu de philosophes acceptent l'analogie temporelle, c'est-à-dire l'argument de McTaggart à l'encontre de l'écoulement du temps, argument pourtant tout aussi simple et pertinent. Ici encore nous n'avons pas à nier que lorsqu'à six heures j'affirme « Il est maintenant six heures », cet énoncé est vrai, et que lorsqu'à sept heures j'affirme « Il est maintenant sept heures », cet énoncé est également vrai. Mais une fois encore, la question importante est de savoir ce qui *rend* vrais ces énoncés. Il ne peut s'agir du fait que dans la réalité il est maintenant six heures, sous peine de rendre fausse mon affirmation faite à sept heures. Il ne peut pas plus s'agir du fait que dans la réalité il est sept heures, sous peine de rendre fausse mon affirmation faite à six heures. Et il ne peut pas plus être à la fois six et sept heures, car un seul moment peut être présent. Ainsi, si l'on accepte que des vérités à propos des séries A telles que « Il est maintenant six heures » soient rendues vrais par des faits A correspondant aux séries A, on tombe alors dans des contradictions en requérant à la fois l'existence du fait qu'il est maintenant six heures, afin de rendre vrai mon énoncé de six heures « Il est maintenant six heures », et l'inexistence de ce fait afin de permettre également que mon énoncé de sept heures « Il est maintenant sept heures » soit vrai.

Mais alors, qu'est-ce qui rend vrais ces énoncés sur les séries A ? Encore une fois, la réponse est simple. Par exemple, pour tout X, les énoncés de la forme « Il est maintenant X », « X eut lieu la semaine dernière » et « X est attendu demain » sont rendus vrais respectivement par le fait d'être affirmé à X, dans la semaine qui suit X, et le jour avant que X soit attendu. Mais tous ces faits sont des faits de séries B, qui décrivent quand les choses arrivent et sont énoncées, indépendamment de savoir si l'une de ces choses ou énonciations est présente – ce qui explique pourquoi ces faits de type B n'impliquent pas de contradiction. Et cela explique également pourquoi, lorsque nous cherchons à déterminer sans contradictions ce qui rend vrais les énoncés de séries A, nous devons prendre la réalité comme étant elle-même dénuée de faits de type A, c'est-à-dire, comme ne contenant rien de tel que le fait que X existe maintenant, qu'il est passé d'une semaine, ou qu'il est attendu un jour plus tard qu'aujourd'hui.

Aussi simple et pertinent que puisse paraître cet argument, le décrire comme étant contentieux serait un euphémisme. Cependant, je n'ai pas ici la place pour le défendre face à ses nombreuses critiques peu raisonnables mais ingénieuses⁵. Je vais plutôt m'atteler à le rendre plus accessible et intuitif, en montrant comment dans un monde purement constitué de séries B, nous sommes contraints de penser ce monde en termes de séries A, c'est-à-dire à travers les concepts de passé, de présent et de futur. Ici encore, il est utile de s'appuyer sur l'analogie personnelle. Comme Thomas Nagel l'écrivit en 1986, « Si ce n'est pas un fait à propos du [...] monde que je suis [Thomas Nagel], alors il reste à expliquer ce que cela peut être d'autre, car cela semble être non seulement vrai, [...] mais surtout l'une des choses les plus fondamentales que nous pouvons affirmer du monde »⁶. De façon similaire, si j'affirme d'une manière moins autocentrée, que ce n'est pas un fait qui décrit le monde que tels et tels événements se produisent maintenant, alors il reste à expliquer ce que c'est, car cela aussi semble être non seulement vrai, mais surtout être l'une des choses les plus importantes à affirmer et en laquelle croire.

Afin de voir ce que nous pourrions dire à ce propos, commençons par considérer comment ce

⁵ Voir L.N. Oaklander et Q. Smith (éd.), *The New Theory of Time*, New Haven, Yale UP, 1994.

⁶ T. Nagel, *Le point de vue de nulle part* (1986), Combas, Editions de l'Éclat, 1993, p. 70-1 (trad. revue).

que nous voulons et ce que nous croyons affecte la manière dont nous agissons. Selon la théorie moderne de la décision et en première approche, comme l'écrit Frank Ramsey en 1926, la connexion consiste en ce que « nous agissons de la manière qui nous paraît être la plus propice à la réalisation des objets de nos désirs »⁷, une thèse qui est maintenant l'un des ingrédients classiques (bien que contentieux) des théories dites fonctionnalistes de la croyance et du désir. Cependant, pour ce qui nous intéresse ici, je n'ai besoin que de l'affirmation qualitative et moins contentieuse, qu'habituellement nous n'effectuons que ce qui nous permettra selon nous, d'obtenir ce que nous voulons, une affirmation que personne, je l'espère, ne remettra en cause.

Ceci est par exemple ce qui m'a poussé à me déplacer à Londres le 22 octobre 1999, dans le but de donner une conférence au Royal Institute of Philosophy, conférence dont ceci est le texte (moyennant certaines variations minimales et évidentes). Je me suis déplacé là-bas car je voulais donner cette conférence que je pensais devoir donner là-bas ce jour-là. Mais pour que cette croyance puisse causer mon action, ainsi que l'a montré John Perry à l'aide d'autres exemples en 1979⁸, elle doit être à la fois une croyance personnelle et une croyance de type série A. La croyance que Hugh Mellor devait faire une présentation à Londres le 22 octobre 1999 n'aurait pas suffi. Après tout, cette croyance n'a poussé personne d'autre à se déplacer à Londres pour faire une conférence, tout simplement parce que personne d'autre ne possédait la croyance « Je suis Hugh Mellor ». Cette croyance ne m'aurait pas plus poussé *moi* à me rendre à Londres si j'avais oublié qui j'étais, et ainsi cessé de croire que l'intervenant était non seulement Hugh Mellor, mais aussi *moi*. Et il en va de même pour la date. Vouloir être à la conférence et croire qu'elle a lieu le 22 octobre, n'aurait poussé personne à s'y rendre le 22 octobre, à moins de n'acquiescer également la croyance de type série A « Aujourd'hui nous sommes le 22 octobre ».

Il est donc évident *que* nous avons besoin des croyances personnelles et des croyances de type série A pour nous faire agir quand nous le faisons. Ce qui est moins évident, c'est *pourquoi* nous avons besoin de ces croyances, une question dont la réponse réside dans un fait négligé à propos de la vérité : la vérité est la propriété de nos croyances qui nous permet d'obtenir ce que nous voulons. Considérons à nouveau mon déplacement à Londres pour donner cette conférence le 22 octobre à cause de ma croyance que je devais faire ainsi ce jour-là. Cette croyance m'aurait fait aller à Londres quand bien même elle aurait été fautive, c'est-à-dire quand bien même j'aurais fait une erreur, n'étant pas supposé m'exprimer à cette date. Il en va ainsi en général, comme il en va pour cet exemple : la vérité (ou la fausseté) de nos croyances n'affecte pas en général ce qu'elles nous font faire. Ce qu'elle affecte, c'est si ce que les croyances nous font faire sera couronné ou non de *succès*, c'est-à-dire si elles nous permettront d'obtenir ce que nous voulons obtenir en le faisant. C'est uniquement parce que la croyance qui m'attira à Londres le 22 octobre était vraie alors, que mon déplacement me permit de « réaliser l'objet de mon désir », en clair, de donner cette conférence. Ma croyance aurait-elle été fautive, n'aurais-je pas dû donner cette conférence, qu'alors mon action (de me rendre à Londres), action que ma croyance me poussa à effectuer, aurait été vouée à l'échec, ne me permettant pas de réaliser l'objectif qui m'avait motivé à l'effectuer.

Un tel lien entre la vérité de nos croyances d'une part, et le succès de nos actions d'autre part, constitue le cœur des théories de la vérité dites pragmatiques, telles que celle qui fut proposée par William James en 1909⁹. Je pense en fait, à la suite de Jamie Whyte¹⁰, que ce lien nous permet de définir la vérité, bien que ceci encore une fois, n'est pas un point que je doive défendre ici. Il me suffit de m'appuyer ici sur le fait indéniable que le succès de nos actions dépend généralement de la vérité des croyances qui causent ces actions. En effet, ce fait suffit à expliquer pourquoi comme tous les agents, nous avons besoin de croyances personnelles et de croyances de type séries A, et cela dans un monde entièrement impersonnel constitué de séries B.

Cette explication de notre besoin de croyances personnelles et de croyances de type séries A, débute par le fait évident que le succès de presque toutes nos actions dépend de qui les font, et de

⁷ F. P. Ramsey, « Vérité et probabilité », *Logique, philosophie et probabilités*, Paris, Vrin, 2003, p. 57.

⁸ J. Perry, « The Problem of the Essential Indexical », *Noûs* 13, 1979, p. 3-21.

⁹ William James, *La signification de la vérité* (1909), Antipodes Editions, 1998.

¹⁰ J. T. Whyte, « Success Semantics », *Analysis* 50, 1990, p. 149-57.

quand ils les font. Ainsi, pour que mon action de me rendre à Londres dans le but de donner une conférence, soit couronnée de succès, elle doit nécessairement être réalisée par la personne qui est censée donner la conférence, c'est-à-dire par Hugh Mellor, et être réalisée à la date prévue, c'est-à-dire le 22 octobre. Donc pour l'instant, tout est clair. Mais pour réaliser les implications de ce fait évident à propos des croyances qui causent nos actions, nous devons nous référer à un autre fait évident : seules les croyances que *je* possède me pousseront à agir, et qu'uniquement *quand* je les aurai. La croyance d'un autre que je devais m'exprimer n'aurait jamais pu *me* faire venir à Londres : la personne qui devait croire cela, c'était moi. De plus, pour que ma croyance ait pu me faire venir à Londres le 22 octobre, il fallait que je la possède non pas le jour précédant, ou le jour suivant, mais ce jour précis.

Tout ceci découle du fait que les causes n'agissent jamais immédiatement à distance à travers le temps ou l'espace (pour des raisons que je n'ai pas besoin d'examiner ici). Grossièrement, nos actions doivent donc forcément se produire à l'instant et au lieu où les croyances et les désirs qui les causent se produisent, c'est-à-dire où nous sommes quand nous avons ces croyances et désirs. Je dis « grossièrement », car en fait, nos croyances et nos désirs ne causent pas immédiatement nos actions ; elles les causent via des effets tels que la contraction de nos muscles, le mouvement de nos membres, la génération de sons, de lumière, ou même d'ondes radios grâce auxquelles nous agissons à distance sur les gens et les choses¹¹.

Combinons maintenant tout cela avec le fait qu'habituellement une condition du succès de nos actions est que les croyances qui les causent sont vraies. Il suit alors que pour que le succès d'une action dépende de qui et de quand il la fait, celle-ci doit être causée par une croyance dont la vérité dépend également, de la même manière de posséder cette croyance, de qui la possède, et de quand il la possède. C'est pourquoi, pour que je me mette en route vers Londres comme je l'ai fait, dans le but de donner une conférence, je devais croire à ce moment là que le conférencier c'était *moi*, et que la date de la conférence c'était celle d'*aujourd'hui*. En effet, puisque mon action ne pouvait être couronnée de succès que dans la mesure où elle était effectuée le jour adéquat par le conférencier annoncé, la croyance qui la causa ne pouvait être vraie que si elle était celle de cette personne ce jour-là. Or les seules croyances qui permettent de satisfaire ces deux contraintes, ce sont les croyances de type séries A qu'aujourd'hui est le jour adéquat, et la croyance personnelle que je suis le conférencier.

C'est pour cela qu'en tant qu'agents, nous avons besoin de croyances personnelles et de croyances de type séries A. Nous en avons besoin afin de nous permettre d'agir *quand* nous avons besoin d'agir, et quand *nous* avons besoin d'agir, afin de permettre le succès de nos actions. Et ceci ne vaut pas seulement pour les affaires de peu d'importance comme d'aller donner ou d'écouter une conférence sur le temps, non cela vaut également pour des choses telles que la vie ou la mort. Aucune espèce dont les membres auraient des réactions non effectuées en temps voulu par eux, non adéquates à la nourriture, aux prédateurs et aux partenaires potentiels, ne pourrait survivre. Elles doivent être effectuées par eux-mêmes et au moment opportun. Ainsi les membres de toutes les espèces dont les actions sont causées, comme pour nous, par leurs croyances et leurs désirs doivent posséder des croyances personnelles et des croyances de type séries A – et ils doivent généralement les acquérir quand, et uniquement quand, elles sont vraies.

Telle est donc la fonction de base et originelle de nos sens : faire en sorte que l'apparition et la disparition de nourriture, de prédateurs ou de partenaires potentiels me fassent respectivement

¹¹ Concernant les affaires qui nous occupent, nous pouvons négliger toutes ces distances et délais. Tout d'abord parce qu'elles peuvent être négligées à propos de ce qu'il est convenu d'appeler les « actions basiques », telles que le mouvement des membres (voir Arthur Danto, « Basic Actions », *American Philosophical Quarterly* 2, 1965, p. 141-148. De plus, même quand elles ne sont pas négligeables, leurs impacts ne concernent principalement que le moment où s'achève l'action et non celui où elle commence. Ainsi, mon action de me rendre à Londres *débute* presque immédiatement au moment où j'ai acquis la croyance qu'il était temps de partir de Cambridge. Cette croyance est ce qui a causé mon action, c'est-à-dire ce qui a causé son déclenchement à ce moment et à cet endroit, et cela même si l'action s'acheva à soixante miles de là, quatre vingt dix minutes plus tard. Ainsi même dans ce cas, il est vrai d'affirmer que nos actions sont causées par les croyances et les désirs que nous avons quand nous les faisons, ou plus précisément quand nous commençons à les faire.

croire ou ne pas croire que « Je fais *maintenant* face à de la nourriture / un prédateur / un partenaire potentiel », et ceci quand, et uniquement quand, ces croyances ou leurs contraires sont vraies. Et de même que dans ces situations, il en va ainsi pour toutes celles où nous avons besoin ou voulons agir. Seules les croyances personnelles et de type séries A qui sont formées de façon fiable (c'est-à-dire uniquement formées chez un sujet et à un instant particulier telles qu'elles ont de fortes chances d'être vraies) nous permettront en général, d'agir quand nous avons besoin d'agir dans le but d'agir avec succès. C'est pourquoi j'appelle la conception du temps en termes de séries A centrées sur le présent, cette façon indispensable que nous avons dans la pratique de penser les événements comme étant passés, présents ou futurs, « le temps de nos vies » : il nous serait en effet littéralement impossible de vivre sans lui.

En réalité pourtant, et je l'affirme avec force, le temps n'est pas comme cela : dans la réalité, il n'y a pas de distinctions entre le passé, le présent et le futur, pas plus qu'il n'y a d'écoulement du temps et de changement dans des faits de type A. Mais dans ce cas, qu'est-ce qui distingue le temps de l'espace dans la réalité ? La réponse proposée par A. A. Robb en 1914 et élaborée par Reichenbach en 1928¹² est qu'il s'agit de la *causalité* : le temps est la dimension causale de l'espace-temps. Cette réponse exploite le fait que les causes ont des effets dans toutes les directions spatiales, tel un feu émettant de la chaleur tout autour de lui, quand elles n'en n'ont que dans une seule et unique direction temporelle, puisque les causes précèdent toujours leurs effets. C'est pourquoi rien de ce que nous faisons ne peut affecter quelque chose se produisant avant que nous ne le fassions, et c'est également pourquoi nous ne voyons jamais rien avant que cela n'arrive : en effet, percevoir une chose, c'est toujours, entre autres choses, être affecté par cette chose.

Il existe certes des objections à cette théorie causale du temps, basées sur la possibilité apparente ou présumée de cas de causalités simultanées ou rétroactives. De cela, tout ce que je peux affirmer ici, c'est qu'il est possible de répondre à ces objections.¹³ Et je voudrais ajouter à cela que je n'ai pas connaissance d'alternatives sérieuses à une théorie causale de comment diffère le temps de l'espace. En particulier, les autres manières qui furent proposées afin de définir le temps et sa direction – par exemple, comme la dimension et la direction dans laquelle l'entropie augmente, ou dans laquelle l'univers est en expansion, ou encore dans laquelle les radiations se propagent à partir de faibles sources – n'expliquent en rien pourquoi nous n'affectons jamais le passé, ou pourquoi nous ne percevons jamais le futur.

Cependant, ceci ne nous explique pas pourquoi nous devrions appeler la dimension causale de l'espace-temps la dimension causale du *changement*, c'est-à-dire, pourquoi la variation à travers les dimensions non-causales et donc spatiales ne devrait pas également compter comme du changement. Afin de comprendre pourquoi cela est impossible, nous devons d'abord nous interroger sur ce qui distingue le changement de la simple différence. Pourquoi le fait que *ma* maison soit froide et que *votre* maison soit chaude ne compte que pour une différence, alors que le fait que la mienne est chaude à 6h et froide à 7h compte pour un changement ? La réponse est bien sûr que nous appréhendons une différence de propriétés comme étant un changement, uniquement dans la mesure où il existe une chose unique – la chose qui change – qui possède les propriétés différentes et incompatibles.

Mais encore, comment une chose unique peut-elle posséder des propriétés incompatibles ? Dans le cas spatial d'un tisonnier à la fois chaud à une extrémité, et froid à l'autre, la réponse est qu'elle n'en possède pas : le tisonnier pris comme un tout, n'est ni complètement chaud ni complètement froid ; et sa partie qui *est* chaude n'est pas la même que sa partie qui est froide. C'est pourquoi la variation spatiale des propriétés dans une chose unique n'est pas un changement, mais simplement une différence : ce qui possède les différentes propriétés dans de telles situations ce n'est pas la chose elle-même, mais simplement ses différentes parties.

Pourquoi devrions-nous traiter différemment la variation temporelle ? Il est certain que nous la traitons différemment, précisément parce que nous n'appréhendons pas habituellement les gens ou

¹² A. A. Robb, *A Theory of Time and Space*, Cambridge, Cambridge UP, 1914 ; Hans Reichenbach, *The Philosophy of Space and Time*, trad. anglaise, New York, Dover, 1928.

¹³ Voir mon ouvrage *Real Time II*, Londres, Routledge, 1998, chap. 10-12.

les choses comme ayant des parties temporelles. Les auditeurs de ma conférence n'ont peut-être pas pensé que j'étais mentalement entièrement présent là-bas, mais ils pensaient certainement que j'étais temporellement entièrement présent : ils pensaient que c'était moi, et pas seulement une partie de moi qu'ils voyaient et écoutaient. Et il en va de même pour le bâtiment dans lequel j'ai donné la conférence. C'est pourquoi tous les gens – ou tout du moins tous ceux qui ne sont pas contaminés par la philosophie – appréhendent toute variation dans les propriétés de quelqu'un ou d'un bâtiment, comme étant un changement et non une simple différence : ils leur semblent que dans chacun de ces cas, il y a une entité unique dont toutes les propriétés qui varient sont *ses* propriétés et pas seulement des propriétés de ses parties.

Cependant, beaucoup de philosophes qui adoptent la théorie B, David Armstrong¹⁴ par exemple, affirment que nous sommes dans l'erreur quand nous pensons ainsi et arguent qu'en réalité, les gens et les choses possèdent *réellement* des parties temporelles. Bien que je sois en désaccord avec eux, je ne réfuterai pas leurs arguments ici. Car même s'il est vrai que nous avons des parties temporelles, l'échec quotidien de notre façon de penser et de nous exprimer, permet toujours de comprendre pourquoi c'est la variation temporelle que nous *nommons* changement. Ainsi la vraie question n'est pas tant de savoir pourquoi nous agissons ainsi, mais plutôt de savoir pourquoi nous nous contentons d'appliquer le concept aux variations le long de la dimension *causale* de l'espace-temps.

La réponse à cette question réside dans un certain fait : nous appréhendons l'identité des choses comme dépendant de la conservation d'au moins certaines de leurs propriétés. Ainsi certaines de mes propriétés, prenons par exemple la propriété d'être humain, peuvent s'avérer être essentielles à mon existence : je ne pourrais perdre ces propriétés, car une chose qui ne les posséderait pas ne serait tout simplement pas moi. Mais il reste que même si aucune propriété ne m'est essentielle en ce sens, au point qu'il semble concevable que je puisse changer graduellement par étapes, me transformant en une coccinelle ou en un rhinocéros, personne n'accepterait que je puisse survivre à la perte simultanée de *toutes* mes propriétés. Il devient alors apparent que pour conserver mon identité lorsque l'une de mes propriétés susceptibles de changer *est* en train de changer, suffisamment de mes autres propriétés *ne* doivent *pas* changer.

Mais ce qui empêche la plupart de mes propriétés de changer à travers le temps, c'est précisément ce qui fait parfois varier certaines d'entre elles : la causalité. Certaines de mes propriétés sont relativement constantes : ma taille et mon poids, ou mes conceptions du temps par exemple. Elles sont ce qu'elles sont présentement dans la mesure où à cause – à *cause* au sens littéral – de l'absence de quoique ce soit pour produire du changement, elles restent ce qu'elles étaient une minute plus tôt. La causation d'un état stable pourrait apparaître moins évidente que la causation de changement ; cependant, elle n'en est pas moins réelle, et se révèle tout autant nécessaire afin d'assurer l'identité nécessaire pour faire d'une différence un changement.

C'est pourquoi une variation spatiale dans les propriétés d'une chose (par exemple entre les deux extrémités d'un tisonnier, l'une chaude, l'autre froide) n'est jamais un changement. Dans la mesure où les causes ne sont jamais simultanées avec leurs effets, aucun tisonnier ne peut posséder une propriété à une extrémité uniquement parce qu'il possède cette même propriété à l'autre extrémité au même instant. C'est cela qui empêche les deux extrémités du tisonnier de constituer une seule et unique chose localisée à deux emplacements à la fois – par opposition à deux parties d'une seule et unique chose – et c'est pour cela que toute différence de propriétés entre eux est uniquement une différence, et non un changement du tisonnier appréhendé comme un tout.

Cette explication de pourquoi nous limitons le changement à la dimension causale de l'espace-temps est relativement nouvelle, et n'est pas pour le moment aussi largement défendue qu'elle le devrait. Quoi qu'il en soit, ce qui importe ici, c'est que personne ne doute du fait dont cette explication cherche à rendre compte, c'est-à-dire du fait que correctement ou incorrectement, nous appliquons uniquement le concept de changement à la variation temporelle. Étant donné ce fait, des changements indéniables se produisent en nous, expliquant pourquoi nous éprouvons le temps

¹⁴ D.M. Armstrong, « Identity Through Time » dans *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*, Peter Van Inwagen (éd.), Dordrecht, Reidel, 1980, p. 67-80.

comme s'écoulant, alors qu'en réalité il ne s'écoule pas. Ces changements sont ceux que nous devons continuer à assurer dans nos croyances de types A afin qu'elles restent vraies : comme nous l'avons vu, cela est nécessaire afin que nos actions nous permettent d'obtenir ce que nous voulons. C'est pourquoi, par exemple, lorsque je me suis réveillé le matin du 22 octobre, ma croyance antérieure que ma conférence avait lieu *demain*, alors vraie le jour précédant mais désormais fausse, se transforma en la croyance que ma conférence avait lieu *aujourd'hui*, une croyance fausse le jour précédant mais désormais vraie. Or étant donné que ces deux croyances sont clairement des propriétés incompatibles d'une chose unique (moi), ma possession de l'une d'elle le 21 octobre, et de l'autre le matin suivant, fut un réel changement en moi, un changement possédant de réelles causes, comme le fait d'entendre la date à la radio ce matin là, et de réels effets, comme mon déplacement à Londres ce jour là.

Encore une fois, il en va en général comme il en va de ce cas. Nos croyances à propos de ce qui est passé, présent et futur fluctuent constamment : par exemple, vos croyances à propos de ce que vous lisez en ce moment même varient à chaque seconde. Ces changements, ainsi que ceux que nous faisons constamment dans nos croyances en termes de séries A, sont de réels changements, possédant des causes réelles, ainsi que des effets mentaux et physiques tout aussi réels. Ce sont ces changements qui génèrent notre expérience de l'écoulement du temps. Bien que le temps ne s'écoule pas dans la réalité, dans nos esprits, le temps de nos vies s'écoule réellement : j'espère que la reconnaissance de ce fait participe à rendre plus crédible la théorie qui décrit le temps lui-même en termes de séries B.

Notez cependant qu'il y a deux choses qui ne découlent *pas* de ce que je viens juste de dire. Premièrement, cela n'implique aucune concession à la théorie A du temps lui-même. En particulier cela ne signifie pas que l'écoulement du temps posséderait la réalité d'un phénomène « dépendant de l'esprit », c'est-à-dire que le temps s'écoulerait dans notre monde seulement parce que notre monde contient des esprits qui, d'une manière ou d'une autre, le feraient s'écouler. Les choses ne sont pas telles : un monde dans lequel le temps s'écoule, qu'il soit peuplé ou non d'esprits, n'est tout simplement pas possible. Ainsi, en particulier, quoi que puisse être ce qui empêche de réduire la psychologie à la physique, ce n'est pas l'écoulement du temps ; la psychologie ne nécessite pas plus de postuler un tel écoulement que ne le fait la physique.

D'un autre côté, je n'affirme pas plus que les croyances de type A, dont les changements continus nous font expérimenter un écoulement du temps, sont fausses. Ma théorie des croyances de type A, telle que la croyance que j'avais le 22 octobre que c'était la date d'aujourd'hui, n'est pas ce qu'on appelle une « théorie de l'erreur ». Cette croyance que j'avais alors, était absolument vraie, tout autant que ne l'est la croyance que la Terre est ronde. Nul besoin que ce soit de postuler des erreurs dans nos croyances de type A ayant pour contenu qu'un événement est passé, présent ou futur, dans la mesure où nous les avons toutes aux instants adéquats. En conséquence, notre expérience de l'écoulement du temps peut être non seulement réelle mais également vraie, comme quand j'en suis arrivé à croire le matin du 22 octobre que ma conférence avait lieu aujourd'hui. En ce sens, l'écoulement du temps n'est pas plus une illusion que ne le sont par exemple, ce que nous appelons les images miroirs. De la même manière que mes croyances à propos de ce que je vois dans un miroir ne sont pas fausses, car seule est fausse la théorie selon laquelle ce qui les rend vraies est une configuration d'objets visibles mais intangibles, localisés au delà du miroir, de la même manière ce ne sont pas nos croyances de type A qui sont fausses, mais seulement la théorie A qui vise à expliquer ce qui les rend vraies.

Enfin, d'où proviennent ces croyances de types A, en perpétuel changement, qui constituent le temps de nos vies ? De la même manière que notre théorie des miroirs doit être à même d'expliquer comment nous pouvons tirer des croyances vraies à propos de ce que nous observons dans un miroir, dans un monde dénué d'images miroirs, de la même manière, une théorie B du temps doit expliquer comment nous pouvons tirer des croyances vraies de type A dans un monde dénué de faits de type A. Lorsque j'entends une horloge sonner six heures, comment puis-je en inférer qu'il est maintenant six heures, si dans la réalité il n'y a rien de tel qu'un fait qu'il est maintenant six heures ?

Une telle question rhétorique admet la réponse suivante : nous sommes nés avec l'habitude par

défaut de laisser nos sens nous faire croire que ce que nous observons se produit *maintenant*. Mais d'où provient donc cette habitude ? Je pense qu'il faut chercher la réponse à cette question dans l'évolution. La lumière qui nous montre les événements proches voyage si rapidement en comparaison avec le temps dont nous avons besoin pour réagir à ces événements, que la démarche consistant à appréhender les événements comme étant présents est généralement utile. Cela est vrai en particulier d'événements tels que l'approche de prédateurs, de nourriture et de partenaires, puisque notre survie ainsi que celle de notre espèce dépendent de notre rapidité à réagir à ces événements. Si nos yeux nous présentaient de tels événements comme étant toujours futurs lorsque nous les voyions, nous ne réagirions pas en temps voulu ; et s'ils nous les présentaient comme étant passés, nous ne réagirions pas du tout ; dans les deux cas nous finirions par disparaître. Ainsi, afin de survivre dans notre monde, nous avons besoin d'une habitude par défaut, celle de croire que ce que nous voyons se produire se produit *maintenant*. C'est précisément pourquoi l'évolution engendra cette habitude en nous : quand c'est important, nos sens nous fournissent presque toujours des croyances de type A, mais seulement au moment précis où elles sont vraies.

Ceci achève mon récit de ce que j'ai appelé le temps de nos vies, un récit que j'ai présenté principalement pour deux raisons. Premièrement, et même s'il est certes sujet à débat, je pense que ce récit est vrai, et je l'espère, intéressant. Mon autre raison est la suivante. De trop nombreux philosophes, et spécialement ceux des notes-en-bas-de-pages-de-Platon, du baratin à la française, de la philosophie-comme-thérapie et des écoles du pinaillage analytique, conspirent avec les scientifiques, perpétuant ainsi le bobard selon lequel la philosophie ne fait aucun progrès et ne résout jamais aucune question. Cette idée trompeuse émerge en partie du travail aux frontières de la philosophie qui consiste à purifier le domaine conceptuel des nouvelles sciences qui émergèrent le siècle dernier – de la relativité à la linguistique théorique en passant par l'informatique – avant de passer à autre chose, de telle manière qu'il arrive souvent que la résolution d'une question philosophique la fasse cesser *ipso facto* de compter comme philosophique. Mais même au sein de la philosophie, on assiste à bien plus de progrès que certains de mes collègues ne l'admettront jamais, ainsi que le montre le parfait exemple de la philosophie du temps, et ceci indépendamment de savoir si l'on peut tenir pour vrai ce que j'en ai dit ici.

En effet, considérez seulement les développements des siècles derniers qui firent avancer et structurèrent désormais tout travail philosophique sérieux sur le temps. Premièrement, la relativité permit d'affiner grandement notre compréhension de ce qui distingue ou non le temps de l'espace, et en particulier, des rapports entretenus par le temps et la causalité¹⁵. Il existe ainsi de nouvelles théories sémantiques de ce qu'il est convenu d'appeler les « indexicaux », tels que « maintenant » ou « je »¹⁶, qui montrent pourquoi le discours en termes de séries A, qui décrit des événements comme étant passés, présents ou futurs, ne peut être traduit dans un langage en termes de séries B, possibilité en laquelle croyaient auparavant les théoriciens B¹⁷. Ces théories montrent aussi pourquoi cette intraductibilité n'implique aucunement *soit* d'accepter l'écoulement du temps, *soit* de rejeter notre discours quotidien en termes de séries A comme étant faux.

Le débat sur le temps fut ainsi déplacé, de même qu'il le fut grâce à de nouveaux travaux en philosophie de l'esprit, et en particulier, grâce au développement de la théorie behavioriste dans un premier temps, et de la théorie fonctionnaliste de l'esprit dans un second temps, théories qui relient le contenu de nos croyances et de nos désirs à la manière par laquelle ils nous font agir¹⁸. Ces théories montrèrent à la fois comment et – en les combinant avec la nouvelle théorie de la vérité citée ci-dessus¹⁹ – pourquoi notre manière de voir le monde en termes de séries A est tout aussi indispensable qu'irréductible.

Ces débats métaphysiques sur la nature du temps progressèrent également grâce à des travaux philosophiques sur la signification et la vérité²⁰, en montrant comment la signification des énoncés

¹⁵ A. Einstein et al., *The Principle of Relativity*, London, Methuen, 1923.

¹⁶ Par exemple D. Kaplan, « On the Logic of Demonstratives », *Journal of Philosophical Logic* 8, 1979, p. 81-98.

¹⁷ Voir par exemple Perry, *op. cit.* ; *Real Time II*, ch. 6.

¹⁸ P. Smith et O. R. Jones, *The Philosophy of Mind: an Introduction*, Cambridge, Cambridge UP, 1986, chap. 10-13.

¹⁹ Whyte, *op. cit.*

²⁰ Voir par exemple D. Davidson, « Truth and Meaning », *Synthese* 17, 1967, p. 304-23 ; D. Kaplan *op. cit.*

de séries A et B est liée à leurs prétendues conditions de vérité, et ainsi plus récemment et de manière plus utile, à leurs prétendus vérificateurs : c'est-à-dire à ce qui dans le monde *rend* vrais ou faux de tels énoncés, ainsi que les croyances qu'ils expriment²¹.

Et ces développements à l'intérieur et à l'extérieur de la philosophie qui ont contribué au progrès réalisé par la philosophie du temps depuis l'apparition de l'article de McTaggart ne sont qu'une partie d'un progrès plus général. On observe également une grande masse de travaux qui connectent la direction et l'origine du temps à des théories de la cosmologie, de la causalité, de la prise de décision, de la thermodynamique, de la mécanique statistique et de la théorie quantique. On observe un travail sémantique et métaphysique sur les théories du changement et de l'identité à travers le temps, sur les liens entre les théories du temps et les théories de la possibilité et de la nécessité, et bien plus encore – comme les publicitaires avaient l'habitude de dire²².

Bien sûr, de grandes questions philosophiques sur le temps restent ouvertes – ou sont tout au moins toujours débattues – mais cela ne montre guère plus un manque de progrès que ne le montrent les hauts et les bas des théories atomistes en physique. La matière est-elle composée d'atomes ? Et bien, oui et non, cela dépend de ce que vous entendez par atome. Le temps s'écoule-t-il ? Et bien, oui et non, cela dépend de ce que vous entendez par écoulement du temps. Dans chaque cas, le mystère et le progrès résident dans les détails. Et de la même manière que ce siècle a vu une augmentation considérable des connaissances détaillées de la structure microphysique de la matière, il a également vu une augmentation considérable de notre compréhension philosophique détaillée du temps. Et la plus grande partie de cette augmentation fut inspirée et rendue possible par la distinction de McTaggart entre séries A et B, ou comme j'aime à le penser, entre le temps de nos vies et le temps de la réalité. Dans le siècle à venir, toute personne qui offrira à la philosophie du temps la moitié de ce que fit McTaggart pourra se prévaloir d'une belle performance.

²¹ Voir *Real Time II*, chap. 2-3.

²² Pour une introduction à une partie de cette littérature, voir par exemple : « Time » ainsi que les entrées connexes dans E. Craig (éd.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 1998 ; P. Horwich, *Asymmetries in Time*, MIT Press, 1987 ; R. Flood and M. Lockwood (éds.), *The Nature of Time*, Blackwell, 1986 ; J. Butterfield (éd.), *The Arguments of Time*, Oxford, Oxford UP, 2000.