



Les apories sur l'existence du temps et du *maintenant* (Aristote, *Physique*, Δ, 10)

Maxime Vachon

Volume 71, numéro 1, février 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1033690ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1033690ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vachon, M. (2015). Les apories sur l'existence du temps et du *maintenant* (Aristote, *Physique*, Δ, 10). *Laval théologique et philosophique*, 71(1), 133–149. <https://doi.org/10.7202/1033690ar>

Résumé de l'article

Le but de cet article est de mettre en lumière les apories sur l'existence du temps et sur le *maintenant* telles que présentées dans la première partie du chapitre IV, 10 de la *Physique* d'Aristote par une traduction et un commentaire de ce texte. Plus précisément, l'auteur tente de dégager les présupposés philosophiques des apories en question, notamment à partir des occurrences du verbe *histanai* et de ses composés.

LES APORIES SUR L'EXISTENCE DU TEMPS ET DU *MAINTENANT* (ARISTOTE, *PHYSIQUE*, Δ, 10)

Maxime Vachon

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Le but de cet article est de mettre en lumière les apories sur l'existence du temps et sur le maintenant telles que présentées dans la première partie du chapitre IV, 10 de la *Physique* d'Aristote par une traduction et un commentaire de ce texte. Plus précisément, l'auteur tente de dégager les présupposés philosophiques des apories en question, notamment à partir des occurrences du verbe *histanai* et de ses composés.

ABSTRACT : The aim of this article is to shed light upon the aporias about the existence of time and about the now as presented in the first part of chapter IV, 10 of Aristotle's *Physics* through a translation and a commentary of this text. More precisely, the author attempts to bring out the philosophical presuppositions of the aporias, especially in consideration of the occurrences of the verb *histanai* and its compounds.

« [L e temps] fait-il partie des étants ou des non-étants ? » Pour le lecteur contemporain, cette interrogation d'Aristote au début du chapitre Δ, 10 de sa *Physique* ne semble pas échapper au reproche — heideggérien — d'après lequel c'est dans un cadre seulement « ontique » que le temps est pensé, lui qui n'est pas pourtant un étant « à côté » des autres. Devant cette critique, l'un des objectifs de cet article est de montrer que le temps est certes décrit par Aristote comme un « étant », mais à tout le moins comme un cas limite de l'éstant, peut-être comme l'éstant-limite par excellence.

Pour ce faire, je vais mettre en lumière les différentes apories sur l'existence du temps et sur le *maintenant* telles que présentées dans la première partie du chapitre Δ, 10 de la *Physique* par une traduction et un commentaire de ce texte¹. Il s'agit plus précisément de dégager les présupposés philosophiques et pour ainsi dire épistémologiques des apories en question.

La discussion prend son élan dans une présentation de la méthode aristotélicienne de la recherche philosophique afin de mettre en évidence la notion de « pré-

1. Tous les extraits de la *Physique* d'Aristote sont traduits à partir de l'édition de W.D. Ross (ARISTOTLE, *Aristotle's Physics*, éd. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1936 [en abrégé : *Phys.*]).

compréhension » tout en montrant la pertinence de l'examen des apories en général (section I). Les pré-conceptions sous-jacentes aux apories seront ensuite considérées une à une, notamment celle de l'être comme présence immédiate et celle du néant comme néant absolu, pré-conceptions qui sont toutes deux responsables, pour ainsi dire, de l'aporie des parties du temps (section II). Le but des sections suivantes est alors de montrer la cause dernière de ces pré-conceptions elles-mêmes par un examen du verbe ἴσταναι et de ses composés, et ce, à partir des apories de l'identité et surtout de l'altérité du *maintenant* (sections III-V). C'est surtout par cette explicitation approfondie des présupposés des apories (par l'usage original de la notion d'immédiateté) que le présent article se distingue du travail en apparence assez semblable, mais plus proche de la paraphrase, de C. Collobert². Enfin, ces apories seront résolues, de manière indicative, à partir de la notion de limite (πέρας), seul concept qui puisse contourner les écueils des pré-conceptions dégagées dans les sections précédentes (section VI).

I. INTRODUCTION DE LA PROBLÉMATIQUE (*Phys.*, Δ, 10, 217^b29-32)

[Liminaire] Mais, considérant ce qui a été dit, il faut en arriver au temps. Le mieux est d'abord de passer au travers des difficultés (διαπορήσαι) le concernant et des discours extérieurs (ἔξωτερικῶν λόγων). [Question de l'existence du temps] Fait-il partie des étants ou bien des non-étants ? [Question de l'essence du temps] Ensuite, quelle est sa nature ?

« Qu'est-ce que le temps ? » — mais d'abord une question de méthode s'impose : qu'est-ce qui rend possible une telle question ? Et surtout, *par où* passer pour y donner une réponse ? À défaut de pouvoir répondre à ces questions, en apparence banales, la recherche manquerait son but, faute d'avoir un but *tout court*. Car comme le demandait Ménon, « de quelle façon, Socrate, chercheras-tu quelque chose si tu ne sais pas du tout ce que c'est ? Car quelle chose, parmi toutes celles que tu ne connais pas, mettras-tu en avant comme objet de recherche ? Ou bien, au meilleur des cas, si tu la rencontres, comment saurais-tu que c'est cette chose que tu ne connais pas ? » Que faut-il répondre ?

1. La perspective de la recherche (λόγος ὁρισμός)

Dans tout questionnement, nous nous interrogeons (i) sur quelque chose (l'objet de la recherche), (ii) au sujet de quelque chose (le sujet de la recherche) et (iii) auprès de quelque chose. Dans le cas présent, nous cherchons (ii) la nature (i) du temps, et nous ne savons pas tout à fait, comme Ménon, (iii) par où passer pour atteindre ce que nous cherchons. La difficulté de notre question tient en fait à ce que les points (i) et (ii) semblent être les mêmes — mais le sont-ils vraiment ?

2. C. COLLOBERT, *Aristote. Traité du temps, Physique, livre IV, 10-14*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Kimé, 1994.

À vrai dire, lorsque nous recherchons la nature de quelque chose, l'objet de cette recherche, pour pouvoir être considéré comme objet de recherche, est déjà pré-compris d'une manière déterminée. Aussi une certaine pré-compréhension du temps est-elle présente au sein de notre usage du terme « temps », qui désigne à chaque fois quelque chose que nous *comprenons* dans notre expérience. Lorsqu'un temps nous sépare de tel ou tel événement, nous comprenons le « temps » comme ce qui, précisément, nous sépare de cet événement — c'est là, pour ainsi dire, sa « définition » dans cette « compréhension », et rien d'autre n'y est pris en vue en tant que tel. En fait, cette compréhension du temps n'est qu'une *pré-compréhension* pour autant seulement que ce qui est exigé de cette compréhension soit quelque chose de plus, à savoir une définition scientifique ou philosophique, ce dont ne se réclame pas du tout notre « définition d'usage » du temps.

« Quelque chose de *plus* » — c'est ce que serait la connaissance de l'essence du temps par rapport à notre compréhension moyenne ; mais peut-être est-il plus approprié de dire que ce qui est exigé par cette connaissance philosophique est en fait quelque chose de *moins* que la compréhension première, quelque chose qui est pris pour acquis dans la première, quelque chose de pré-compris en *elle*. En effet, une connaissance philosophique du temps exige de nous de chercher ce qui est pré-compris dans notre compréhension courante du temps, à *partir de* cette compréhension courante qui est *dès lors* une *pré-compréhension*. En termes aristotéliens, cette compréhension courante manifeste ce qui est le plus connu pour nous, mais dans le cours naturel de la connaissance, cette compréhension porte en fait sur ce qui est le plus obscur — et donc en *ce* sens elle est une *pré-compréhension*.

Le cours naturel de la science[, affirme Aristote,] se fait de ce qui est le plus connu et le plus clair pour nous vers ce qui est le plus clair et le plus connu par nature — car ce ne sont pas les mêmes choses, celles qui nous sont les plus connues et les plus familières (γνωριμώτερα)³ et celles qui le sont en un sens absolu. C'est pourquoi, précisément, il est nécessaire de progresser de cette manière : de ce qui est le moins clair par nature (φύσει) mais le plus clair pour nous, vers ce qui est le plus clair et le plus connu par nature. Et ce qui est d'abord évident et clair pour nous, ce sont les ensembles confondus et indistincts (συγκεχυμένα), mais plus tard, à partir de ces derniers, pour ceux qui les divisent (διαιροῦσι), les éléments et les principes deviennent connus et familiers. C'est pourquoi il faut aller de ce qui est général et universel (τῶν καθόλου) vers ce qui est particulier et propre à chaque chose (τὰ καθ' ἕκαστα)⁴, car du point de vue de la perception

3. ARISTOTE, *Phys.*, A, 1, 184^a18 : γνωριμώτερα (ms. E) au lieu de γνώριμα. Sur ce double sens (connaissance et familiarité) du terme γνώριμος, cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, α, 3, 995^a2-3 (ARISTOTLE, *Aristotle's Metaphysics*, éd. J. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894 [en abrégé : *Métaph.*]).

4. Dans le présent contexte, il faut comprendre l'expression τὰ καθ' ἕκαστα à partir de son sens étymologique : ἕκαστος (chaque) est un dérivé du terme ἐκάς (loin) (cf. M. HEIDEGGER, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, trad. R.D. Metcalf, M.B. Tanzer, Indiana, Indiana University Press, 2009, § 7, p. 24). Ainsi, une certaine distance est nécessaire pour discerner et distinguer une chose d'une autre. Aussi les choses trop proches de nous, nous n'arrivons pas à les voir de manière distincte et définie : elles se fondent les unes dans les autres (συγχεῖν, elles « coulent ensemble »).

(αἴσθησιν), c'est le tout (ὅλον) qui est le plus connu, et ce qui est général et universel est un certain tout⁵, car il contient plusieurs termes comme des parties⁶.

D'une manière générale, c'est par manque d'habitude que les choses sont pour nous plus inconnues et plus étrangères (διὰ τὴν ἀσυνήθειαν ἀγνωστότερα καὶ ξενικώτερα), car c'est le coutumier et l'habituel qui sont bien connus de nous (τὸ σύνηθες γὰρ γνώριμον). L'apprentissage se fait donc le plus souvent à partir de ce qui est le plus facile et le plus accessible pour nous (ὄθεν ῥᾶστ' ἄν μάθοι), et c'est là le meilleur (κάλλιστα) point de départ pour apprendre⁷. La difficulté d'une recherche (scientifique ou philosophique) ne tient donc pas tant à la chose que nous étudions qu'à nous-mêmes (οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ' ἐν ἡμῖν)⁸. En un sens, nous nous trouvons à chaque fois devant ce qui est le plus évident et le plus lumineux par nature (τὰ φανερώτατα, à rapprocher de la lumière [φάος]) comme le sont les oiseaux de nuit (τῶν νυκτερίδων) par rapport à l'éclat du jour⁹ : le plus souvent, nous ne voyons pas les choses dans leur clarté et leur précision.

Le projet général de la *Physique* est celui d'une recherche philosophique ou encore au sens antique, une recherche « scientifique » dont le but est la connaissance de certaines réalités comme le mouvement (ἡ κίνησις), le lieu (ὁ τόπος) ou le temps (ὁ χρόνος). Dans chaque cas, ce qui est recherché, c'est la nature de la chose en question, ou encore ce qui est le plus connu par nature (φύσει). En effet, l'expression « par nature » (φύσει), présente à deux reprises dans le début de la *Physique* cité plus haut doit se comprendre au sens de l'essence (comme dans la question de l'essence du temps au début du présent chapitre Δ, 10). Par là se trouve déjà indiqué, d'une certaine manière, ce que nous recherchons, à savoir le temps dans sa limite¹⁰ par rapport aux autres étants, donc une définition du temps sous la forme d'un genre et d'une différence spécifique. Il n'est pas sans intérêt de remarquer dès maintenant que dans un tel projet, le temps est pris en vue comme un étant parmi les autres qu'il s'agit de distinguer (cf. déjà la formulation de la question de l'existence du temps).

5. Les termes ὅλον et καθόλου sont apparentés, tant par la morphologie que par la signification (ARISTOTE, *Métaph.*, Δ, 26, 1023^b29-32), mais l'universel (καθόλου) s'inscrit plus précisément dans la perspective du langage (l'universel est alors le général, cf. κατηγορεῖσθαι en *ibid.*, Δ, 26, 1023^b31 et aussi en *ibid.*, Δ, 11, 1018^b32-33) ou bien dans la perspective de la perception (l'universel est alors la chose de la perception, cf. p. ex. ARISTOTE, *Sec. An.*, B, 19, 100^a17-100^b1). Dans le passage du début de la *Physique*, il faut comprendre que ce ne sont pas les principes des étants naturels (la forme et la matière) qui sont perçus de prime abord et le plus souvent et donc qui constituent le point de départ de la recherche, mais ce sont bien plutôt les étants naturels eux-mêmes (à commencer par les choses qui nous entourent), qui sont des totalités concrètes (τὸ σύνολον) et des composés (τὸ ἐκ τούτων) de ces principes (cf. p. ex. ARISTOTE, *Métaph.*, Z, 10, 1035^a24-25).

6. ARISTOTE, *Phys.*, A, 1, 184^a16-^b9. Cf. également ID., *Métaph.*, Z, 3, 1029^b3 sq.

7. Cf. *Phys.*, Δ, 1, 1013^a1-4.

8. *Ibid.*, α, 1, 993^b8.

9. Cf. *ibid.*, α, 1, 993^b9-11.

10. Cf. la définition de la limite (πέρας) comme essence de chaque chose (οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω), et donc comme limite de la connaissance (*ibid.*, Δ, 17, 1022^a8-10).

2. Le chemin (μέθοδος) de la recherche

Le point de départ de notre recherche est donc le temps tel qu'il est le mieux connu pour nous, mais dans quelles expériences le temps nous est-il justement le mieux connu ? Quel accès avons-nous à ce phénomène ? À vrai dire, nous pouvons distinguer deux accès : (1) nos opinions sur le temps, celles des autres et les nôtres propres ; (2) notre expérience vécue du temps en contexte par exemple affectif (dans la nostalgie, dans l'ennui, dans l'attente, etc.) ou encore pratique (dans le manque de temps, dans la procrastination, etc.). Le chapitre Δ, 10 emprunte le premier accès (ce qui est dit au sujet du temps) alors que le chapitre Δ, 11 emprunte le second accès (ce qui est vécu par rapport au temps). Bien entendu, les opinions sur le temps se fondent en dernière instance sur une certaine expérience du temps, mais une expérience qui est interprétée et explicitée de manière plus ou moins théorique.

Pourquoi, cependant, faudrait-il partir de nos opinions « théoriques » sur le temps ou de certaines interprétations du temps ? N'avons-nous pas reconnu à l'instant que cet accès est en dernière instance un accès dérivé, fondé dans une expérience vécue ? Pourquoi donc ce point de départ ?

Nous posons la question « Qu'est-ce que la nature du temps ? », certes, mais la question est-elle vraiment *posée* pour autant ? Qu'est-ce qui *pose problème* au point que nous posions nous-mêmes la question du temps ? Toute recherche, en effet, prend son élan dans une impasse et un étonnement (ἀπορῶν καὶ θαυμάζων), et donc dans la reconnaissance de notre ignorance (οἶεται ἀγνοεῖν)¹¹. Aussi notre expérience vécue n'est pas suffisante comme point de départ d'une recherche *en tant que telle* parce que cette expérience ne présente au sens strict aucune contradiction. Pour la conscience ordinaire (non philosophique), tout « va de soi » : maintenant telle chose, maintenant telle autre chose — je ne compare pas dans la vie ordinaire ces deux *maintenant* jusqu'à ne plus comprendre comment ce peut être un *maintenant* différent alors qu'à chaque fois « c'est maintenant ». Dans ce dernier contexte, le temps ne pose pas problème, et donc une recherche sur sa nature n'est pas pertinente.

Un « problème » survient seulement lorsque nous cherchons à comprendre (thématiquement) notre expérience d'une manière cohérente : c'est alors que des incohérences peuvent apparaître, lorsque nous discutons et réfléchissons sur le temps. Quelles sont dès lors les impasses (ἀ-πορία)¹² qui bloquent le passage (πόρος) à notre pensée lorsque nous parlons du temps et réfléchissons sur ce que nous disons ? C'est dans la première partie du chapitre Δ, 10 qu'Aristote développe les apories concernant l'existence du temps (à travers les apories des parties du temps, de l'altérité du *maintenant* et de l'identité du *maintenant*). Les apories en question relèvent d'arguments et de discours « répandus au dehors » (donc discutés dans les cercles philosophiques), mais le terme ἐξωτερικῶν indique peut-être qu'ils sont exprimés en dehors d'un comportement méthodique et scientifique (donc fondés en dernière instance sur

11. *Ibid.*, A, 2, 982^b16-17.

12. *Ibid.*, B, 1, 995^a30. Les mêmes termes (εὐπορῶν, ἀπορεῖν) sont présents dans le *Ménon* de PLATON (80^a2-^d3).

des présupposés non clarifiés)¹³. Dans la seconde partie de ce chapitre, Aristote aborde quelques opinions au sujet de la nature du temps.

Ces questions et ces problèmes présentés dans la problématique sont importants parce qu'ils nous montrent (δηλοῖ) le nœud (τὸν δεσμόν) autour de la chose (περὶ τοῦ πράγματος)¹⁴, ce qui veut dire que notre compréhension de la chose « en question » devient manifeste en même temps que le deviennent aussi nos présupposés, et donc notre *pré*-compréhension de cette chose. Ce que nous recherchons ne peut devenir accessible qu'au sein de cette compréhension préalable, aussi confuse soit-elle¹⁵.

Cela veut dire en même temps que les réponses que nous trouverons sont déterminées dès le départ par les questions que nous posons. La conceptualité sous-jacente à nos questions constitue en fait l'horizon dans lequel la question du temps peut trouver une réponse qui fasse sens pour nous (εὐπορία). En un sens, toute problématique rend déjà évident et manifeste (δῆλον) le but de la recherche de manière à ce que ce but puisse être (re)connu comme tel une fois trouvé¹⁶.

II. LA QUESTION DE L'EXISTENCE DU TEMPS (217^b32-218^a8)

[La question de l'existence du temps] On pourrait donc supposer à partir des considérations suivantes que le temps en général (ὅλως) n'existe pas (οὐκ ἔστι) ou bien qu'il existe à peine et de manière obscure.

[Aporie des parties du temps] [Argument 1/2] En effet, quelque chose de lui est passé et n'est plus, quelque chose est à venir et n'est pas encore. Et le temps est composé de cela, aussi bien celui qui est infini (ὁ ἄπειρος) que celui qui est saisi à chaque fois (ὁ ἀεὶ λαμβανόμενος)¹⁷. Or il peut sembler (δόξειε) impossible qu'un composé de non-étants (μὴ ὄντων) prenne part à l'être (οὐσίας, pris au sens le plus large).

[Argument 2/2] Outre cela, de tout divisible, s'il est, il est nécessaire, lorsqu'il est, ou bien que toutes ses parties soient, ou bien quelques-unes. Et du temps, ceci est passé, cela est à venir, et rien n'est ; et le temps est divisible en partie (ὄντος μεριστοῦ). Quant au *main-*

13. Au lieu de ἐξωτερικῶν que l'on retrouve dans tous les manuscrits, le texte de G.W.F. HEGEL indique ἐξωτερικῶς (forme adverbiale), que ce dernier paraphrase par « si on le considère de l'extérieur » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 3, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1972, p. 554 [en abrégé : LHP]). Cette interprétation est intéressante en ce qu'elle suggère la possibilité d'un λόγος « intérieur » au temps, à savoir non seulement la possibilité de thématiser le temps à partir d'un vécu interne en retraçant les conditions nécessaires pour une *conscience* du temps (cf. ARISTOTE, *Phys.*, Δ, 11, 218^b21-219^a10), mais aussi la possibilité que le temps s'énonce (λέγεται) d'une manière telle que ce λόγος serait en quelque sorte constitutif du temps lui-même (cf. *ibid.*, Δ, 11, 219^a22-^b9 ; et R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et Aristote, quatre études*, Paris, PUF, 1982, p. 127-130).

14. ARISTOTE, *Métaph.*, B, 1, 995^a30-31.

15. Cf. *Phys.*, A, 1 en entier.

16. Cf. *Métaph.*, B, 1, 995^a1-2.

17. L'expression ὁ ἀεὶ λαμβανόμενος renvoie au temps limité (χρόνον ἔστι πεπερασμένον) par deux *maintenant* (τὸ δὲ νῦν πέρας ἐστίν) en une saisie (λαβεῖν) effectuée par l'âme (*Phys.*, Δ, 10, 218^a24-25). Le présent passage opère la distinction entre un temps sans limite (ὁ ἄπειρος) et un temps limité (πεπερασμένος, comme aujourd'hui, avec le matin qui n'est plus et le soir qui n'est pas encore). Il faut donc privilégier des traductions comme « any time you like to take » (trad. R.P. Hardie, R.K. Gaye) en considérant que l'adverbe ἀεὶ ne signifie pas « toujours », mais bien « à chaque fois » (cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, éd. revue par L. SÉCHAN, P. CHANTRAINE, Paris, Hachette, 2000, ἀεὶ, 2), plutôt que des traductions comme « le temps indéfiniment périodique » (trad. H. Carteron).

tenant (τὸ νῦν), il n'est pas une partie [du temps]. En effet, la partie est mesurée (μετρεῖται)¹⁸ et le tout doit être composé de parties. Or le temps ne semble pas être composé de *maintenant*.

Les deux arguments reposent sur la relation qu'entretiennent avec le temps ces trois moments temporels que sont le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, ainsi que le *maintenant* (le présent) qui lui, pour sa part, *est*. Considérant que le passé et le futur ne sont pas, faut-il penser que tout l'être du temps tient à celui du *maintenant* ? L'être du *maintenant*, en effet, n'est pas nié (comme dans le cas du passé et de l'avenir), mais il se trouve qu'il n'est pas une partie du temps (donc que ce n'est pas par lui, semble-t-il, que le temps *est*) puisqu'il est seulement la mesure du temps (le *maintenant* n'est pas mesuré, mais il permet de mesurer le temps en délimitant des périodes de temps). Quel est donc le rapport entre le *maintenant* et le temps ?

La question de l'unité structurelle du temps dans son ensemble (ὅλως pourrait presque même se comprendre ainsi), ou tout simplement la question de la continuité du temps, est donc posée. Les difficultés pour la résolution de cette question tiennent en fait aux rapports obscurs qu'entretient le temps avec l'être (le présent) et le non-être (le passé et le futur), mais pour des raisons évidentes surtout avec le non-être, encore que le *maintenant* se trouve au centre du problème, pour ne pas dire qu'il en est le *nœud*. Dans cette aporie, en effet, une certaine compréhension de l'être et du non-être est impliquée.

1. Présupposition de l'être comme présence immédiate

Quel est le sens d'« être » dans ces deux apories ? En quel sens le passé et le futur ne « sont »-ils pas ? De toute évidence, le passé et le futur ne sont pas présents *maintenant*, ce qui veut dire que l'être est compris d'abord à partir du fait d'être ou d'exister *maintenant*. Que faut-il penser, dès lors, du fait d'exister *maintenant* ? Dans cette aporie concernant le passé et l'avenir, le *maintenant* est en fait compris comme l'*immédiatement* présent (les apories sur le temps et sur le *maintenant* ne reposent en dernière instance que sur cette compréhension de l'être). L'être du *maintenant* est compris comme immédiateté, notion élaborée et thématifiée surtout par G.W.F. Hegel, notamment dans ses développements sur la « première » figure de la conscience, le savoir immédiat de l'immédiat, ou encore la certitude sensible du *ceci*, du *maintenant*

18. Il faut lire μετρεῖται en 218^a16 (ms. H¹JAPS^o), cf. P. PELLEGRIN, dans ARISTOTE, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2003, p. 246, n. 4. Aristote oppose le *maintenant* à la partie parce que cette dernière est mesurée par le *maintenant* (ce qui veut dire que la partie est délimitée par le *maintenant*) du fait qu'« elle est une détermination quantitative ; mais le *maintenant* ne peut être mesuré » (G.W.F. HEGEL, *LHP*, p. 555). Le *maintenant* mesure le temps (cf. ARISTOTE, *Métaph.*, Δ, 11, 219^b12 ; et aussi V. GOLDSCHMIDT, *Temps physique et temps tragique chez Aristote, commentaire sur le Quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*, Paris, Vrin, 1982, p. 13). À noter que la lecture de μετρεῖ (cf. les autres manuscrits) ne contredit pas non plus cette interprétation si nous comprenons que « la partie mesure », en ce sens que le tout est mesuré par le nombre de parties qu'il contient (cf. THOMAS AQUINAS, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, éd. P.M. MAGGIOLLO, Turin, Rome, Marietti, 1965, IV, lect. 15, § 560 [en abrégé : *In phys.*, IV]).

et du *ici*¹⁹. C'est à partir de la notion d'immédiateté que la phrase du dernier extrait « rien n'est, alors que le temps est divisible » peut être comprise. Suivant les présupposés de l'aporie, une journée (aujourd'hui, en tant que « temps limité ») ne peut pas être puisque les différents moments de la journée (ce matin, ce midi et ce soir) ne sont jamais immédiatement présents tous ensemble. Une journée n'est pas quelque chose d'immédiat puisqu'elle contient une multiplicité qui n'est pas présente dans un seul *maintenant*. Pour qu'une journée soit « présente », il faut *passer à travers* ses différentes heures, ce qui veut dire que la journée est comme médiatisée — et en cela, elle est divisible. Le néant de la journée (« rien n'est »), pour parler ainsi, tient à ce que l'être (qui ne lui est pas accordé) est compris lui-même comme immédiateté : dans ces conditions, aujourd'hui n'est pas, et seul le *maintenant* (immédiat) est.

2. Double précompréhension du *maintenant*

Le terme grec pour désigner (le) *maintenant* est l'adverbe $\nu\upsilon\nu$ parfois traduit par « instant ». Pour certains commentateurs, la traduction de ce terme est décisive puisque deux aspects bien distincts du $\nu\upsilon\nu$ sont en rivalité dans l'emploi aristotélicien de ce terme : (1) le *maintenant* compris comme le présent, c'est-à-dire *ce maintenant-ci* actuel, particulier et donc éphémère, le *maintenant* avec une *situation* dans le temps ; (2) le *maintenant* compris comme un instant, c'est-à-dire comme un point, indivisible et sans partie, un *maintenant* non situé en tant que tel²⁰. Dans les chapitres Δ , 10-14 de la *Physique*, le premier aspect est tout aussi présent que le second, mais il est vrai que par la suite (notamment en *Phys.*, Z, 1-10), seul le second sens est pris en vue, mais cela pour des raisons que seule une analyse contextuelle du chapitre Z pourrait justifier. Dans les chapitres Δ , 10-14, par contre, l'aspect visé par l'emploi de $\nu\upsilon\nu$ n'est pas toujours évident, sauf au pluriel, comme le fait remarquer S. Broadie²¹, dans lequel cas il ne peut pas s'agir du premier sens, mais seulement du second.

Bien entendu la traduction de $\nu\upsilon\nu$ par *maintenant* rend compte du premier aspect (actualité) plutôt que du second (ponctualité) sans pourtant l'exclure (la réciproque n'est pas vraie). À vrai dire, cette traduction tient entre autres à ce que le terme grec est bel et bien un adverbe (comme notre terme « maintenant », à la différence d'« instant »), adverbe qu'il est tout aussi étrange en grec qu'en français de faire précéder de l'article défini ($\tau\omicron$, « le » *maintenant*).

Dans le cas présent des apories sur les « parties » du temps, duquel de ces deux sens est-il question ? Ou bien plutôt les deux le sont-ils ? En effet, dans la première aporie (Argument 1/2), le passé et le futur ne sont pas, et cela parce qu'ils n'existent

19. Cf. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, I, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, § 90-110 ([en abrégé : PE]).

20. Il est à noter que là où le terme français « instant » renvoie au *maintenant* dans sa ponctualité (sans référence à sa « situation » temporelle), le verbe grec $\epsilon\nu\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$, qui en fournit pourtant l'étymologie (in-stant, $\epsilon\nu\text{-}\sigma\tau\acute{\alpha}\varsigma$), est employé pour qualifier en propre le *maintenant* dans son actualité (cf. $\epsilon\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ en *Phys.*, Δ , 13, 222^b14 qui est synonyme du $\pi\alpha\rho\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$ des lignes 222^b7-8).

21. Cf. S. BROADIE, « Aristotle's Now », *Philosophical Quarterly*, 34 (1984), p. 104-105.

pas en *ce* moment, ce qui veut dire que le *maintenant* est compris comme présent (actuel et particulier). Le passé et le futur sont relatifs au *maintenant* pour être le passé et le futur qu'ils sont en particulier : aucune réponse absolue à la question de savoir ce qui est passé ou futur n'est possible sans un point de référence à partir duquel tel et tel événement compte comme passé ou futur. Ce n'est pas cet aspect du *maintenant*, cependant, qui est considéré dans la seconde aporie (Argument 2/2), puisqu'il s'agit plutôt de montrer que le *maintenant* (lequel « est », cela n'est pas remis en question) n'est pas une partie du temps, et il en est ainsi parce que le *maintenant* n'est pas divisible en différents temps comme le temps lui-même ; à ce titre, le *maintenant* est comme le point qui n'est pas divisible en différentes lignes comme la ligne elle-même. Nous voyons par là l'importance de distinguer les deux sens du *maintenant*, et déjà nous pouvons suggérer que le nœud du problème se situe dans le rapport entre ces deux « aspects » du *maintenant*.

3. Présupposition du non-être comme néant absolu

De même, quel est le sens de « ne pas être » dans ces apories ? Que faut-il comprendre de ces « non-étants (μη ὄντων) » à cause desquels le temps ne pourrait pas participer à l'être ? En *Phys.*, A, 8, des difficultés semblables aux présentes apories obligent Aristote à distinguer d'une part un non-étant absolu (ἀπλῶς, τὸ οὐκ ὄν) et d'autre part un non-étant relatif (τὸ μὴ ὄν) comme la matière et la puissance (possibilité), donc un non-être qui, d'une manière ou d'une autre, *est* bel et bien (l'être étant alors un concept plurivoque), solution qui est déjà proposée dans le cadre de la discussion sur la possibilité du mouvement. Le passé (τὸ γέγονε) est justement un moment du temps nommé en fonction du mouvement (γίγνεσθαι, devenir, *passer*). À supposer, donc, que seul quelque chose comme un non-étant relatif soit en cause également dans le cas du temps, il n'est peut-être pas impossible « qu'un composé de non-étants (μη ὄντων) prenne part à l'être » (il faut noter que ce passage est introduit par le verbe δόξειε qui indique justement une simple vraisemblance, voire une apparence). Par conséquent, il ne faudrait pas dire que le passé n'est pas (de manière absolue), mais qu'il n'est plus *maintenant* (négation relative, par rapport au *maintenant*), ni non plus que l'avenir n'est pas (de manière absolue), mais qu'il n'est pas encore *maintenant* (autre négation relative).

Mais cette compréhension du passé et du futur en termes relationnels nous invite à croire que le *maintenant* doit aussi être pensé à partir d'une relation au passé et d'une relation au futur, plutôt que comme quelque chose d'immédiat (coupé de toute relation). Comme nous le verrons à l'instant, à défaut de pouvoir comprendre le *maintenant* en termes relationnels, il n'est pas possible de comprendre la « transition » d'un *maintenant* à un autre : c'est là chercher le moyen terme (la médiation) entre ce qui est compris d'emblée comme immédiat et précisément *sans* moyen terme.

III. LA QUESTION DU MAINTENANT (218^a8-11)

[Aporie du *maintenant* et des *maintenant*] Mais, de plus, le *maintenant* qui apparaît (φαίνεται) séparer et délimiter (διορίζειν) le passé et l'avenir, il n'est pas facile de voir s'il perdure (διαμένει), à chaque fois (ἀεί) *un* et le même (ἐν καὶ ταυτόν), ou bien s'il est autre et encore autre (ἄλλο καὶ ἄλλο).

La recherche se déplace donc du temps vers le *maintenant*, dont l'existence et la nature ne sont pas aussi problématiques que celles du temps : le *maintenant* est d'emblée reconnu comme « quelque chose » qui est. Mais à supposer, malgré tout, que le temps puisse être compris à partir du *maintenant*, sans référence au passé et au futur qui ne sont pas (peu importe leur manière de ne pas être), l'être du temps n'en demeure pas moins problématique du fait que le *maintenant*, s'il est vrai qu'il « est », ne semble pas lui-même être pleinement : à chaque fois « le *maintenant* est » ou encore « c'est maintenant », mais cela est vrai à *chaque* fois. Mais alors est-ce le même *maintenant* ? Il est dit être « autre et autre » (ἄλλο καὶ ἄλλο), d'après l'expression grecque, mais justement cette expression manifeste en elle-même l'aporie de la succession temporelle : le *même* terme (le mot « autre » [ἄλλο]) est exprimé *deux* fois de suite, mais ce terme renvoie de lui-même à ce qui n'est jamais le même²². En quel sens pouvons-nous donc parler *des maintenant* (au pluriel) ? Quelle est, du reste, l'origine de cet « à chaque fois » (donc de la multiplicité des *maintenant*) en regard de quoi nous ne pouvons pas dire que tout est réglé *une fois pour toutes* ? — question qui reviendrait en fait à se demander pourquoi le temps existe *tout court*²³.

IV. APORIE DE L'ALTÉRITÉ DU MAINTENANT (218^a11-21)

[Aporie de l'altérité du *maintenant*] [Thèse] En effet, [Prémisse, 1/4] s'il est à chaque fois (ἀεί) différent et encore différent, [Prémisse, 2/4] et si aucune partie, qui est autre et encore autre dans le temps, n'est ensemble (ἅμα, simultanée à une autre) (sauf si l'une se trouve autour [περιέχει] et que l'autre est entourée, comme le temps plus court est entouré par le temps plus long), [Prémisse, 3/4] et s'il est nécessaire que le *maintenant* qui n'est pas, mais qui était auparavant, ait cessé d'être à un moment donné (ποτέ), [Conclusion] les *maintenant* aussi ne seront pas simultanés les uns aux autres, [Prémisse, 4/4] s'il est nécessaire que le *maintenant* d'avant ait à chaque fois cessé d'être.

-
22. Pour cette raison, il est préférable non seulement de traduire le terme ἄλλο par « autre », qui est perdu dans des formulations comme « always changing » (trad. W.D. Ross) ou « toujours nouveau » (trad. H. Carterson), mais aussi de traduire chaque ἄλλο, donc traduire, par exemple, par « always other and other » (trad. R.P. Hardie, R.K. Gaye).
23. D'après J.M. DUBOIS, cependant, « à la différence de Plotin, Aristote ne cherche pas à expliquer *pourquoi* il y a du mouvement ni *pourquoi* il y a du temps plutôt que de l'un et de l'éternel » (*Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris, Desclée de Brouwer [coll. « Bibliothèque française de philosophie »], 1967, p. 144-145). Aristote affirme à tout le moins que toutes choses sont dans le temps parce que toutes sont susceptibles de mouvement, et cela parce que toutes sont dans un lieu (cf. ARISTOTE, *Phys.*, Δ, 14, 223^a19-20). Il est vrai, cependant, que cette question, qui est bien celle d'un « pourquoi » (cf. δὴ ἐν *ibid.*, Δ, 14, 223^a17), n'est pas « transcendantale », s'il faut, ne serait-ce que pour poser la question, engager toute une « philosophie de la création » (J.M. DUBOIS, *Le temps et l'instant selon Aristote*, p. 146).

[Objection] [Prémisse, 1/2] Or il n'est pas possible, d'une part, qu'il ait cessé d'être en lui-même du fait que, à ce moment-là (τότε), il était ; [Prémisse, 2/2] il est inadmissible, d'autre part que le *maintenant* d'avant ait cessé d'être dans un autre *maintenant*. En effet, posons qu'il est impossible pour les *maintenant* de se tenir à la suite les uns des autres (ἐχόμενα, d'être contigus), comme un point avec un point (στιγμή, qui eux non plus ne le peuvent pas). Si donc il n'a pas cessé d'être dans le suivant, mais dans un autre, [Conclusion] il sera simultanément aux *maintenant* infinis de l'entre-deux (μεταξύ), mais c'est impossible.

Il faut remarquer d'emblée que la présente aporie ne montre pas que le *maintenant* n'est pas différent, mais que cette différence des *maintenant* n'est pas intelligible, étant donné que la « transition » d'un *maintenant* à un autre ne semble pas possible. La problématique se déploie désormais dans cet horizon de la « transition » d'un *maintenant* à l'autre, thème qui est au fond le même que celui de la *Physique* en général, à savoir le mouvement dans la nature (d'après la définition de la nature en *Phys.*, B, 1, 192^b22-23). Partout dans la nature, nous observons le mouvement : les choses ne sont plus ce qu'elles étaient, les choses changent. Le *maintenant* est-il lui aussi soumis au mouvement et au changement ? En quel sens le peut-il ? Toute la question n'est donc pas tant celle de la thèse (d'après laquelle les *maintenant* s'excluent les uns des autres)²⁴, mais bien celle de l'objection : comment le *maintenant* peut-il avoir « changé » ?

1. Compréhension du *maintenant* comme point (instant)

La question derrière la thèse de l'aporie revient en fait à se demander *quand* (ποτε) le *maintenant* qui *est* n'est plus (cesse-t-il d'être), question circulaire, s'il en est, puisque le *maintenant* lui-même n'est pas à un moment donné : le *maintenant* n'est pas dans le *maintenant* tout comme le temps n'est pas dans le temps (aussi n'est-ce pas en ce sens que le *maintenant* est dans le temps). Comment dès lors passer d'un *maintenant* à un autre, si vraiment le *maintenant* est immédiat, donc sans relation avec de l'autre ?

De toute évidence, l'aporie de l'altérité du *maintenant* s'appuie sur la conception instantanée (ponctuelle) du *maintenant*. Comment passer d'un point à un autre, si vraiment le point est sans étendue ? Ce sont là des difficultés qui fondent l'un des paradoxes de Zénon, présenté en *Phys.*, Z, 9, selon lequel quelque chose ne peut pas commencer à se mouvoir, puisqu'il doit toujours avoir parcouru les points antérieurs, alors qu'une infinité de points se trouvent pourtant entre le point de départ et n'importe quel autre point²⁵. Il semble donc qu'à partir d'un *maintenant* donné, le changement ne puisse pas commencer puisque « les divisions [à parcourir pour « atteindre » le « prochain » *maintenant*] sont en nombre infini²⁶ », ou encore, suivant le présent extrait, « il sera simultanément aux *maintenant* infinis de l'entre-deux ». L'aporie de

24. Le contenu de la Prémisse, 2/4 doit se comprendre à partir du *maintenant* qui est *un* et indivisible, donc qui ne contient pas en lui-même autre chose (d'autres *maintenant*, par exemple) (cf. THOMAS AQUINAS, *In phys.*, IV, lect. 15, § 562).

25. Cf. ARISTOTE, *Phys.*, Z, 9, 239^b9-13.

26. *Ibid.*, Z, 5, 236^a27.

la succession des *maintenant* est donc en même temps l'aporie du commencement. Comment ce qui commence peut-il ne serait-ce que commencer ?

2. Origine de l'aporie de l'altérité du *maintenant*

La description de ce qui se passe lorsque nous essayons de penser le commencement d'un mouvement nous permettra de comprendre ce qu'il en est du *maintenant* compris à partir de la conceptualité présupposée dans cette aporie : que se passe-t-il lorsque nous essayons d'« attraper au vol » les premiers *maintenant* d'un mouvement ? Nous retenons d'abord le mouvement pour nous représenter ensuite son commencement, mais *immédiatement* celui-ci a *déjà commencé* et nous avons « laissé passer » une infinité de *maintenant*. Avons-nous été trop *lent* ? Ou bien n'est-ce pas du tout une question de vitesse ? Notre échec repose en fait sur une prise en vue d'un *maintenant* immédiat, donc isolé et pour ainsi dire immobile, prise en vue qui fragmente les trois moments temporels et les neutralise en *maintenant* indifférents les uns des autres (comme des instantanés sur une pellicule photographique). La continuité du temps et celle du mouvement sont alors manquées, ce qui nous conduit de manière inévitable au paradoxe de la flèche, présenté encore en *Phys.*, Z, 9, selon lequel la flèche ne s'est jamais déplacée puisque dans chaque *maintenant*, pris pour lui-même de manière instantanée, elle est tout à fait immobile quand bien même elle posséderait alors une vitesse déterminée (de même les images sur une pellicule photographique sont des instantanés, quoiqu'elles ne le sont pas tout à fait puisque le temps d'exposition de la pellicule est lui-même d'une certaine étendue, et non pas ponctuel).

Il faut donc éviter de fixer et de fragmenter les différents moments du mouvement et du temps pour ensuite essayer de les ramener ensemble — tâche dès lors impossible. Cette aporie de l'altérité repose en dernière instance sur l'incapacité à penser la continuité du mouvement et du temps autrement qu'en termes d'instantanés sur une pellicule cinématographique — car il n'y a là rien de continu.

L'erreur présente dans cette aporie tient en fait à une confusion entre ce qui existe seulement *en puissance* dans le mouvement ou dans le temps, qui sont continus.

Le mouvement continu concerne un continu, mais dans le continu il y a un nombre infini de moitiés [ou encore de moments], non pas en entéléchie, cependant, mais en puissance (οὐκ ἐντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει). Si on les faisait passer en entéléchie, on ne produirait pas un mouvement continu, mais on s'arrêterait (σῆσει), et c'est manifestement ce qui arrive à celui qui compte les moitiés²⁷.

Il s'agit de la même réflexion que celle concernant la composition de la ligne et du temps. Sont-ils faits de points et d'instantanés ? En fait, « il se trouve par accident qu'il y a une infinité de moitiés [et donc de points] dans la ligne, mais sa substance (ἡ οὐσία) est quelque chose de différent, et aussi son être (τὸ εἶναι)²⁸ ». En d'autres mots, les points se trouvent *en puissance* dans la ligne ; ils n'existent pas en acte.

27. *Ibid.*, Θ, 8, 263^a27-31 (trad. P. Pellegrin).

28. *Ibid.*, Θ, 8, 263^b7-9 (trad. P. Pellegrin).

Qu'en est-il du temps ? « Car le temps n'est pas composé de *maintenant* indivisibles, ni non plus aucune autre grandeur²⁹. » Faut-il dire alors que le *maintenant* « se trouve par accident » dans le temps ? Le *maintenant* (qui limite, qui divise) est-il seulement en puissance dans le temps ou encore une possibilité du temps ? Ou encore une de *nos* possibilités, nous « arrêtons » le mouvement ? Il est certain, à tout le moins, que c'est *nous* qui *maintenons* le *maintenant* en dehors de sa relation avec les autres moments du temps. En ce sens, notre « abstraction » du *maintenant* en dehors de ces relations n'est que cela : une abstraction. Dans cette prise en vue, à vrai dire, nous considérons le mouvement sous le seul aspect de sa *possibilité*, notamment la possibilité de son arrêt, ce qu'effectue justement notre *maintien* du *maintenant*. Compris à partir de ce maintien, le mouvement n'est qu'une suite d'arrêts (comme les images sur les pellicules cinématographiques).

Pourrait-il en être autrement pour nous ? Est-il possible de se représenter le mouvement et le temps dans leur devenir ? La notion même de « représentation » semble nous en empêcher — n'est-ce pas à chaque fois une mise en présence, sous notre regard, qui *fixe* (στήσει) pour nous les choses ? Dans le dernier extrait, nous trouvons une occurrence importante (cf. στήσει) du verbe στήναι (qui signifie « être droit », « se tenir stable », « être à l'arrêt », « s'arrêter »), un verbe qui renvoie entre autres au pouvoir d'abstraction de l'esprit. La connaissance, pour nous, ne peut être que la prise en vue de quelque chose de stable. Le terme grec ἐπιστήμη (« connaissance ») est justement construit sur la racine du verbe στήναι (ἐπι-στήμη, connaître quelque chose, c'est « s'arrêter-sur » ce quelque chose). Le rapprochement entre ἐπιστήμη et στήναι est explicite à plusieurs endroits du corps aristotélicien, notamment en *Phys.*, H, 3, 247^b10 et surtout en *Sec. An.*, B, 19, 100^a12 (σπάντος, ἔσται), 100^a15 (σπάντος) et 100^b2 (ἴστανται). Dans ce dernier texte, en effet, le terme est employé à plusieurs reprises pour caractériser l'acte de l'âme par lequel nous saisissons l'universel (il se produit en fait dans l'âme une série d'arrêts). Dans ces conditions, rien ne semble plus naturel que ces difficultés que nous éprouvons concernant l'existence du temps et l'altérité du *maintenant* : ces difficultés découlent de la constitution même de notre manière de connaître.

Il faut par conséquent s'élever au-dessus de la représentation pour vraiment *penser* le mouvement et le temps, et cela à partir de concepts capables de rendre compte de la « médiateté » (non statique) de ces phénomènes. Bien entendu, notre connaissance de ces phénomènes devra « s'arrêter » sur des concepts et des termes définis, d'où nous voyons que les seuls concepts qui puissent rendre compte de ce qui est contradictoire seront des concepts tout aussi « contradictoires » du point de vue de la représentation (qui est toujours « statique »), comme le concept de limite (πέρας), que nous mettrons en lumière dans le prochain point. Pour le dire en quelques mots, ces concepts apparaissent contradictoires seulement parce qu'ils contiennent d'une certaine manière le non-être, ce qui est précisément le « problème » avec le temps et le *maintenant*.

29. *Ibid.*, Z, 9, 239^b8-9.

Dans le cas présent, la notion même de commencement est un de ces concepts « contradictoires » puisque quelque chose qui commence à être n'est pas, puisqu'il ne fait que commencer à être, et pourtant il est, puisque c'est ce quelque chose, et pas un autre, qui commence à être. Dans la conclusion des développements d'Aristote sur ce sujet dans le livre Z de la *Physique*, la contradiction inhérente au commencement est manifeste : il est nécessaire, écrit-il, que « ce qui est en train de devenir (τὸ γιγνόμενον, présent imperfectif) soit [déjà] devenu (γεγονέναι, parfait)³⁰ ». À vrai dire, mouvement et changement ne commencent pas dans un « premier » instant³¹ : ils commencent et se produisent dans le temps, non pas dans le *maintenant*³².

V. APORIE DE L'IDENTITÉ DU MAINTENANT (218^a21-31)

[Aporie de l'identité *maintenant*] Mais il n'est pas non plus possible que le *maintenant* perdure, toujours le même. [Argument, 1/2] [Prémisse, 1/3] En effet, rien de ce qui est divisible et limité ne possède une seule limite (πέρας), serait-il d'un seul tenant (συνεχῆς, continu)³³ sur une dimension ou sur plusieurs. [Prémisse, 2/3] Or le *maintenant* est une limite (πέρας) et [Prémisse, 3/3] il est possible de saisir (λαβεῖν) un temps limité (χρόνον πεπερασμένον, un laps de temps limité par deux *maintenant*).

[Argument, 2/2] De plus, si le fait d'être ensemble selon le temps, [Définition de la simultanéité] donc de ne pas être *avant* ou *après*, c'est d'être dans un seul et même *maintenant* (ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐνὶ νῦν), et si les événements (τὰ γεγόμενα) d'*avant* et d'*après* sont dans ce *maintenant*, alors ce qui s'est passé il y a dix milliers d'années serait simultané avec ce qui s'est passé aujourd'hui, et aucun événement ne serait *avant* ou *après* à un autre.

[Conclusion de la 1^{re} partie de Δ, 10] Tel est donc notre parcours des difficultés au sujet des attributs (τῶν ὑπαρχόντων)³⁴ du temps.

D'une manière générale, le contenu de cette aporie se laisse aisément comprendre : tout temps est délimité par deux *maintenant*, donc les *maintenant* sont différents (ce n'est pas le même qui délimite de part et d'autre un temps quelconque). À supposer, au contraire, que les *maintenant* ne soient pas différents, le temps n'existerait pas, et tout événement serait simultané. Alors que le premier argument repose sur la conception instantanée du *maintenant*, le second repose plutôt sur celle du *maintenant* comme actualité (particulière et éphémère). C'est dans ce dernier contexte que la notion de simultanéité est introduite.

L'aporie de l'identité du *maintenant*, à la différence de l'aporie précédente, remet vraiment en question un attribut du *maintenant*, à savoir son identité. Dans la précédente, l'altérité n'était pas niée en tant que telle ; seulement, la « transition » d'un

30. *Ibid.*, Z, 5, 237^b19-20 (mes italiques).

31. Cf. *ibid.*, Z, 5, 236^a13-15.

32. Cf. *ibid.*, Z, 5, 235^b33-236^a6.

33. Le terme *συνεχῆς* est défini comme ce qui est continu, ce dont le mouvement est un et indivisible selon le temps (ἀδιαίρετος κατὰ χρόνον), comme une ligne droite est continue parce que tous ses segments doivent se mouvoir ensemble (ἅμα) lors d'une translation (ARISTOTE, *Métaph.*, Δ, 6, 1016^a5, 14-15).

34. Et non pas tant ses « éléments intégrants » ou les « principes constituants » (J.M. DUBOIS, *Le temps et l'instant selon Aristote*, p. 147).

maintenant à un autre ne se laissait pas comprendre. C'est pourquoi les deux apories n'entrent pas directement en contradiction l'une avec l'autre. Dans les deux apories, nous prenons pour acquis que le *maintenant* est différent. Aussi les thèmes de notre recherche qui posent problème sont-ils surtout ceux de l'identité du *maintenant* et de la continuité du temps (les « attributs du temps » mentionnés dans la conclusion renvoient à la continuité, la discrétion et la divisibilité du temps), et non pas tant à l'altérité du temps, qui est un peu comme une évidence.

Tout porte à croire, par conséquent, que les *maintenant* sont absolument différents et sans relation les uns avec les autres. Dans la discussion de l'aporie précédente, cependant, nous avons suggéré que cette aporie s'enracinait dans notre incapacité à penser le *maintenant* dans sa relation avec le passé et l'avenir, donc en fait dans notre incapacité à le penser, en tant que *limite*, dans sa relation avec les autres moments du temps.

VI. LA RÉOLUTION DES APORIES À PARTIR DE LA NOTION DE LIMITE (ΠΕΡΑΣ)

Cet aspect relationnel du *maintenant* se trouve non seulement affirmé en toutes lettres dans le présent extrait (et déjà en 218^{a9}), mais nous en trouvons déjà une indication dans le verbe περιέχειν du dernier extrait³⁵, verbe qui signifie « se trouver de part et d'autre », d'un bord comme de l'autre (spatial), *avant* et *après* à la fois (temporel). Le verbe περιέχειν appliqué au temps montre qu'un temps plus long peut être avant *et* après un temps plus court qu'il inclut en soi-même. C'est pourquoi ce temps plus long *débord*e de chaque « côté » alors que le plus court est *bordé* par lui. Tout temps, à vrai dire, est débordé de chaque côté par un temps plus long, ce qui veut dire que de soi-même un temps donné est en relation avec d'autres temps : il est *situé* après un autre et avant un autre, de la même manière que le *maintenant* est situé après le passé et avant le futur.

La possibilité d'un « débordement » d'un temps par un autre temps plus grand est le témoignage de la fonction de limite du *maintenant* qui traverse, pour ainsi dire, tout temps. Le passé et l'avenir, loin de ne pas *être* même s'ils ne « sont » pas maintenant, sont *alentour* (πέριξ)³⁶ du *maintenant* — non pas « à côté » du *maintenant* comme dans une juxtaposition extérieure, mais « dans » la notion même de *maintenant* en ce sens où le *maintenant* renvoie *de lui-même* au passé et au futur du fait qu'il est une limite (πέρας, même racine que pour περίξ et περιέχειν). Cette nuance est importante : le *maintenant* n'est pas « à côté » du passé et du futur, mais en tant que limite il les « touche » (ὁ γὰρ νῦν χρόνος συνάπτει πρὸς τε τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα)³⁷, ainsi que l'indique Aristote dans un passage des *Catégories*. Ce

35. Cf. ARISTOTE, *Phys.*, Δ, 11, 218^a12, 13.

36. ARISTOTE, *De l'interprétation*, 3, 16^b18 (ARISTOTE, *Catégories*. Sur l'interprétation, introduction générale à l'*Organon* par P. Pellegrin, introduction, traduction, notes et index des *Catégories* par P. Pellegrin et M. Crubellier, Paris, Flammarion, 2007 [en abrégé : *De l'inter.*]).

37. ARISTOTE, *Catégories*, 6, 5^a3-4 (cf. la note précédente).

dernier point se trouve dans un développement devant montrer que le temps est une quantité continue parce que les parties du temps possèdent une limite commune (κοινὸν ὄρον, synonyme de πέρας)³⁸. Cette « communauté » de la limite signifie que les deux termes séparés par elle sont pourtant, par le fait même, liés l'un à l'autre. C'est en ce sens que le concept de limite est « contradictoire » : « [...] division et union sont sous le même rapport une seule et même chose » (ἔστι δὲ ταῦτο καὶ κατὰ ταὐτὸ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἔνωσις)³⁹. Ainsi voyons-nous que la continuité en général, et *a fortiori* la continuité du temps, ne peut être pensée que si nous tenons compte de tout ce qui est impliqué dans le *maintenant* considéré comme limite.

La définition de la limite (πέρας, synonyme d'ὄρος) se trouve en *Métaph.*, Δ, 17 : « elle est l'extrémité ou le terme ultime et dernier de chaque chose » (τὸ ἔσχατον ἐκάστου), « le premier *ce au-delà de quoi* (οὗ ἔξω πρώτου) il n'est plus possible de rien appréhender de la chose », et en même temps « le premier *ce en deçà de quoi* le tout de la chose *est* » (οὗ ἔσω πάντα πρώτου)⁴⁰. Le ἔξ... et le ἔν... sont ainsi les deux moments conceptuels de la limite. Par ces deux prépositions se trouve exprimée la *distension* (ou l'écartèlement) du *maintenant* dans laquelle un *avant* (passé) et un *après* (à venir) sont immédiatement posés : le *maintenant* renvoie de lui-même à d'autres *maintenant*, certains avant, certains après, si ce n'est lorsque *nous* isolons le *maintenant* dans notre représentation, lorsque *nous* le maintenons dans l'élément de l'immédiateté.

Ce sont-là, pour le moment, des indications seulement formelles puisque l'aporie du *maintenant* ne s'en trouve pas résolue pour autant, mais il est évident, d'après la notion de limite, que les trois moments du temps sont liés (et donc que la saisie d'un *maintenant* pris seul et pour lui-même est pour le moins arbitraire). Il est vrai, cependant, que le *maintenant* compris comme présent est le moment privilégié, comme en témoigne la manière détournée de définir le passé et le futur ; ils sont autour du présent, ou encore à l'extérieur (ἔκτος)⁴¹ du *maintenant*.

CONCLUSION

Les développements précédents concluent donc la première partie du chapitre Δ, 10 sur l'existence du temps et sur les manières d'exister du *maintenant*. Suivant le résumé qu'en fait V. Goldschmidt, nous pouvons dire que plusieurs éléments de notre pré-compréhension du temps se sont révélés à nous durant ce parcours : la divisibilité (218^a6) et la continuité (218^a23) du temps, son caractère infini (218^a1), mais aussi sa limitation possible au moyen de deux *maintenant* (218^a1, 24-25)⁴². Nous avons vu, cependant, que les difficultés concernant ces attributs du temps découlent en fait

38. *Ibid.*, 6, 5^a1-2.

39. ARISTOTE, *Phys.*, Δ, 13, 222^a19-20 ; « mais leur être est différent » (τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτό) (division et union n'ont pas le même sens, pour ainsi dire).

40. ARISTOTE, *Métaph.*, Δ, 17, 1022^a4-5.

41. ARISTOTE, *De l'interp.*, 6, 17^a29 (ce sont « les temps en dehors du *maintenant* ») et 19^b18 (ce sont « les temps en dehors »).

42. V. GOLDSCHMIDT, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, p. 15-16.

d'une certaine pré-compréhension du *maintenant* comme quelque chose d'immédiat dans laquelle nous faisons abstraction de la relation ἔξ... et ἐν... du *maintenant* en tant que limite, et *donc* dans laquelle nous perdons de vue la continuité du temps. Ce dernier point (ce « *donc* ») est important : la fonction de limite n'est pas opposée à la fonction d'unification⁴³.

Dans tous les cas, nous voyons que le *maintenant* est un « étant limite », non seulement parce que sa structure même est celle de la limite, mais aussi parce que dans cette sienne médiateté il est à la limite de l'être (immédiat) : pour autant qu'il est, il n'est plus⁴⁴. Il est vrai, cependant, que le *maintenant*, et aussi le temps, est toujours le *maintenant* des étants en mouvement ou repos. À ce titre, le *maintenant* et le temps ne sont pas moins « ontiques » dans la *Physique* que ces étants-là.

Nous avons vu également que ces apories découlent en dernière instance de nos facultés de connaître, lesquelles requièrent de s'« arrêter » sur un objet qui est en lui-même le contraire même de l'arrêt, à savoir le mouvement et le temps. Au chapitre Δ, 13 de la *Physique*, en effet, le mouvement est caractérisé précisément comme l'« ek-stase de ce qui est là » (ἡ δὲ κίνησις ἐξίστησιν τὸ ὑπάρχον). Les étants naturels, lorsqu'ils sont en mouvement, ne tiennent pas en place, pour ainsi dire. Le verbe ἰστώναι (« se tenir stable »), à la racine de ce terme « ek-stase », et ses dérivés occupent une place lexicale importante dans les chapitres Δ, 10-14⁴⁵. Alors que le repos et la stabilité (στάσις) sont associés à l'être, le mouvement est associé au non-être⁴⁶. Dans le verbe ἐξίστησιν du dernier passage cité, ce non-être est exprimé par le préfixe ἔξ (« hors de »), que nous avons déjà rencontré à plusieurs reprises, notamment dans la structure *hors de... vers...* du mouvement (ἔξ... εἶς...) ⁴⁷ et aussi dans la structure de la limite (ἔξ... ἐν...). Les étants en mouvement sont ceux qui sont « en dehors d'eux-mêmes », donc à la limite de l'être (immédiat), ceux qui déjà, à même leur être, renvoient à ce qu'ils ne sont pas — renvoi qui fonde en même temps la « médiateté » du *maintenant* et la continuité du temps.

Suivant ce fil directeur, l'étude du temps dans la philosophie aristotélicienne nous conduit à une étude de l'être, plus exactement à une étude de l'acte (ἐνέργεια). À cette fin, j'espère avoir montré que quelle que soit la conception aristotélicienne de l'être ou de l'acte, elle ne se réduit pas une conception de l'être immédiat.

43. Cf. ARISTOTE, *Phys.*, Δ, 13, 222^a18-19 : τὸ πέρασ ἐτ ἡ ἐνότις sont rapprochés l'un de l'autre dans leur opposition à τὸ διαίρεσις.

44. Cf. dans le même sens G.W.F. HEGEL, *PE*, I, § 106, p. 97 : « [...] nous voyons que le Maintenant est précisément ceci, qui, en étant, n'est déjà plus ».

45. Cf. ἴτασθαι (ARISTOTE, *Phys.*, Δ, 11, 220^a13), ἐξίστησιν (*ibid.*, Δ, 12, 221^b3), ἐνεστώτος (*ibid.*, Δ, 13, 222^b14), ἐκστάν (*ibid.*, Δ, 13, 222^b15), ἐκστατικόν (*ibid.*, Δ, 13, 222^b16, 21) et ἀπόστασιν (*ibid.*, Δ, 14, 223^b5-6).

46. Cf. ce rapprochement en ces mêmes termes en ARISTOTE, *Métaph.*, Γ, 2, 1004^b28-29.

47. ARISTOTE, *Phys.*, Δ, 11, 219^a10-11 : ἔκ τινοσ εἶς τι.