

Peut-on échapper au temps ?

Introduction

La question « Peut-on échapper au temps ? » possède une force singulière : elle semble poser d'emblée le temps comme un adversaire, un fardeau dont il faudrait s'affranchir. Mais de quel temps parle-t-on ? Le mot recouvre plusieurs réalités qu'il convient de distinguer soigneusement. Il y a d'abord le temps cosmologique et physique, le temps qui passe, irréversible, indifférent à nos désirs. Il y a ensuite le temps psychologique, celui de la conscience, fait de souvenirs et d'anticipations. Il y a enfin le temps existentiel, horizon de notre condition mortelle, qui confère à nos actes leur urgence et leur fragilité.

Le présupposé de la question est que le temps nous contraint — qu'il pèse sur nous. Sénèque, dans ses *Lettres à Lucilius*, l'exprime avec une acuité particulière : « *Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est* » (« *Tout, Lucilius, appartient à autrui ; le temps seul nous appartient* »). Paradoxalement, ce qui est le plus nôtre est aussi ce dont nous avons le moins la maîtrise. La question philosophique est donc de savoir dans quelle mesure il nous est possible de nous soustraire à cette emprise — et si cet arrachement est même souhaitable.

Pour répondre à cette question, nous verrons dans un premier temps que le temps constitue une condition incontournable de l'existence humaine, dont nulle fuite n'est possible. Nous montrerons ensuite que l'être humain dispose cependant de ressources — artistiques, culturelles, spirituelles — pour tenter de surmonter symboliquement l'écoulement temporel. Nous nous demanderons enfin si cette volonté d'échapper au temps n'est pas elle-même un symptôme d'une mauvaise manière d'habiter le temps, et si la sagesse ne consiste pas plutôt à apprendre à l'habiter pleinement.

I. Le temps est une condition incontournable de l'existence humaine

A. Le temps comme structure a priori de la sensibilité

La première raison pour laquelle il semble impossible d'échapper au temps est d'ordre transcendantal. Dans la *Critique de la raison pure* (1781), Kant établit que le temps n'est pas une propriété des choses en elles-mêmes, mais la forme pure de la sensibilité interne : il est la condition sous laquelle nous percevons toute réalité. Autrement dit, le temps n'est pas un cadre extérieur que nous pourrions contempler de l'extérieur ; il est la structure même de notre faculté de percevoir. Toute expérience possible est nécessairement temporelle. Échapper au temps reviendrait à échapper à la condition même de toute expérience — ce qui est, par définition, impossible pour un sujet fini.

Cette intuition kantienne trouve un écho dans la phénoménologie. Husserl, dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience interne du temps* (1905-1917), montre que la conscience elle-même est constituée par le flux temporel : chaque « maintenant » s'accompagne d'une rétention (trace du passé immédiat) et d'une protention (anticipation du futur proche). La conscience n'est pas dans le temps comme un objet dans un contenant : elle

est temporalité. On ne peut pas plus s'extraire du temps que s'extraire de sa propre conscience.

B. La mémoire et l'anticipation comme dimensions constitutives de la conscience

Bergson approfondit cette analyse en faisant de la durée (durée) la réalité même de la vie consciente. Dans *Matière et Mémoire* (1896) et *La Conscience et la Vie* (1911), il montre que la conscience est essentiellement mémoire et anticipation : elle n'existe qu'en portant en elle son passé et en se projetant vers l'avenir. Cette continuité de la durée vécue est ce qui distingue un être vivant d'un simple mécanisme. Prétendre échapper au temps, ce serait donc vouloir se défaire de ce qui fait la vie même de la conscience.

Augustin, bien avant Bergson, avait saisi cette vérité dans les *Confessions* (livre XI). Cherchant à comprendre ce qu'est le temps, il aboutit à la célèbre formule : le temps existe dans l'âme sous trois modes — le présent du passé (la mémoire), le présent du présent (l'intuition), et le présent du futur (l'attente). Ce triple présent constitue l'âme humaine de part en part. Augustin conclut qu'on ne peut ni effacer la mémoire ni suspendre l'attente : elles sont le tissu même de notre intériorité.

C. Le temps comme horizon de la mort

L'inscription dans le temps implique enfin l'horizon inéluctable de la mort. Heidegger, dans *Être et Temps* (1927), définit l'être humain comme *Dasein*, c'est-à-dire un être-dans-le-monde fondamentalement caractérisé par son être-vers-la-mort (*Sein-zum-Tode*). La mort n'est pas un événement parmi d'autres : elle est la possibilité la plus propre, inconditionnelle et indépassable de l'existence. En ce sens, vouloir échapper au temps, c'est précisément vouloir échapper à sa propre finitude — ce qui relèverait d'une forme de fuite de soi.

Cette conscience de la mort comme horizon temporel est au cœur du motif littéraire du *memento mori* (« souviens-toi que tu mourras »), que l'on retrouve aussi bien dans les vanités picturales de l'âge baroque que dans la poésie de Baudelaire. Dans « Une charogne » (*Les Fleurs du Mal*, 1857), le poète contemple la décomposition d'un cadavre et rappelle à sa bien-aimée que son corps connaîtra le même sort. Le temps est ici vécu comme une puissance destructrice à laquelle nulle chair n'échappe.

Transition : Nous avons vu que le temps structure notre expérience de l'intérieur et que notre existence se déroule sous l'horizon de la mort. Faut-il pour autant se résigner ? L'être humain n'a-t-il pas développé des stratégies pour surmonter — sinon physiquement, du moins symboliquement — l'emprise du temps ?

II. Les stratégies humaines de dépassement symbolique du temps

A. L'art et la culture comme résistance à l'oubli

Si le corps est mortel, les œuvres humaines peuvent prétendre à une durabilité qui transcende la vie individuelle. C'est le sens que donne Hannah Arendt à la culture dans *La Crise de la culture* (1961). Pour elle, l'œuvre d'art possède une permanence qui lui est propre : elle résiste à l'usure du temps parce qu'elle n'a aucune utilité immédiate — elle n'est pas

consommée. La culture crée un monde commun, non mortel, édifié par des mortels. En ce sens, produire des œuvres durables est une manière pour l'être humain de s'inscrire dans une temporalité qui dépasse sa propre existence.

Horace, dans ses *Odes*, exprimait déjà cette ambition par la formule fameuse : « *Exegi monumentum aere perennius* » (« J'ai élevé un monument plus durable que l'airain »). Le poète se sait mortel, mais son œuvre, elle, survivra. Ovide reprend le même motif à la fin des *Métamorphoses* : « *Et maintenant j'ai achevé une œuvre que ni la colère de Jupiter, ni le feu, ni le fer, ni les ans dévorants ne pourront détruire.* » Cette confiance en l'immortalité de l'œuvre d'art est une réponse directe à l'angoisse du temps qui passe.

B. La religion et la promesse de l'éternité

Une autre stratégie de dépassement du temps est offerte par la religion, qui propose une réponse à l'angoisse de la mort par la promesse d'un au-delà éternel. Dans le christianisme, l'éternité divine est conçue comme radicalement étrangère à la temporalité humaine : Dieu est hors du temps. Augustin développe longuement cette idée dans les *Confessions* et dans *La Cité de Dieu* : le temps est la condition de la créature déchue, tandis que l'éternité est la plénitude divine à laquelle l'âme aspire.

Cette promesse d'éternité peut être lue comme une réponse au problème de la finitude. Elle n'est cependant pas sans soulever de questions critiques. Marx, dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), dénonce la religion comme « opium du peuple » : la perspective d'un bonheur céleste détourne les hommes de la transformation de leurs conditions réelles d'existence. Le dépassement du temps qu'offre la religion serait ainsi illusoire — voire aliénant — en ce qu'il réconcilie les opprimés avec leur malheur présent au lieu de les inciter à le surmonter.

On peut nuancer cette critique en notant que la démarche religieuse n'est pas uniquement une fuite : elle peut aussi constituer une forme d'acceptation lucide de la condition mortelle. C'est notamment ce que soutient Épictète dans le *Manuel* : si nous ne pouvons changer ce qui dépend de la nature (dont le temps et la mort), la sagesse consiste à le vouloir tel qu'il est plutôt qu'à s'y opposer vainement.

C. La perfectibilité humaine et la transmission culturelle

Rousseau, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), définit la perfectibilité comme la faculté proprement humaine de se transformer par l'expérience accumulée et transmise. Contrairement à l'animal, dont les comportements sont fixés par l'instinct, l'être humain peut capitaliser sur le passé pour modifier son avenir. Cette capacité à inscrire son existence dans une histoire transmissible est une forme de dépassement du temps individuel : même si le sujet meurt, ce qu'il a appris, créé ou transmis survit dans la communauté.

La mémoire collective joue ici un rôle central. Halbwachs, dans *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925), montre que la mémoire individuelle est toujours enchâssée dans des mémoires collectives qui lui donnent forme et persistance. Par ce biais, la communauté humaine échappe partiellement à l'oubli : elle construit une mémoire partagée qui traverse les

générations et permet à des individus morts de continuer à habiter symboliquement le présent des vivants.

Transition : Ces stratégies — art, religion, transmission culturelle — témoignent d'une aspiration humaine profonde à transcender le temps. Mais peut-on vraiment parler d'un « échappement » ? Ne s'agit-il pas plutôt de manières de cohabiter avec le temps, voire d'en détourner le regard ? Il convient de s'interroger sur ce que cette volonté de fuite révèle de notre rapport au temps, et d'envisager une alternative : non plus fuir le temps, mais apprendre à l'habiter.

III. Vers une sagesse du temps : habiter pleinement le présent

A. Le divertissement comme fuite et ses limites

Pascal, dans les *Pensées* (réd. posthume, 1670), propose un diagnostic sévère de la condition humaine face au temps. L'homme, dit-il, ne peut pas rester « en repos dans une chambre » : l'ennui et la confrontation à sa propre misère le poussent à se jeter dans le divertissement. Le divertissement (du latin *divertere*, détourner) désigne toutes les occupations qui nous détournent de nous-mêmes — chasse, jeu, conversation mondaine. La ruse du divertissement est qu'il nous occupe sans jamais nous combler.

Ce faisant, le divertissement pascalien est une fuite du temps présent vers l'anticipation des plaisirs futurs. L'homme qui chasse ne désire pas tant la prise que la poursuite — c'est-à-dire l'occupation qui l'empêche de se retrouver face à lui-même. Or cette fuite est paradoxalement une nouvelle forme d'emprisonnement dans le temps : en vivant dans l'attente perpétuelle de la satisfaction future, on se coupe du seul réel — le présent. Le divertissement est une tentative d'échapper au temps qui nous rend d'autant plus captifs de lui.

B. La pleine conscience et la libération des ruminations temporelles

Face à cette analyse, une tradition tout à fait différente propose non de fuir le temps mais d'y être pleinement présent. La spiritualité bouddhiste, notamment dans le concept de *mindfulness* (pleine conscience, en pali : sati), enseigne que la souffrance humaine provient essentiellement de l'attachement au passé (regrets, ruminations) et de l'anxiété à l'égard du futur (anticipations, craintes). Le passé ne peut être changé ; l'avenir reste incertain. Ce qui peut être vécu, c'est uniquement le présent.

Bergson avait lui-même distingué, dans *L'Évolution créatrice* (1907), deux rapports possibles au temps : celui de l'intelligence, qui découpe et fixe le mouvement, et celui de l'intuition, qui saisit la durée dans son flux vivant. Si nous nous libérons du besoin de « saisir » le temps pour le contrôler, nous pouvons accéder à une expérience plus directe et plus riche de la durée. Ce n'est plus fuir le temps, c'est s'y installer différemment.

C. L'amor fati : aimer ce qui est nécessaire

La proposition la plus radicale face à l'angoisse du temps est peut-être celle de Nietzsche, avec le concept d'amor fati (« amour du destin »). Dans *Le Gai Savoir* (1882) et surtout avec la doctrine de l'éternel retour, Nietzsche formule une épreuve de pensée : si notre vie devait se répéter infiniment, dans tous ses détails, comment la vivrions-nous ? Cette pensée n'est pas cosmologique mais éthique : elle nous invite à vouloir notre vie telle qu'elle est, à aimer le temps que nous avons vécu plutôt qu'à le regretter ou à chercher à y échapper.

Sénèque, bien avant Nietzsche, formulait une sagesse similaire dans son *De Brevitate Vitae* : la vie n'est pas courte, mais nous la gaspillons. La vraie question n'est pas de savoir comment échapper au temps, mais comment l'occuper pleinement. Pour Sénèque, seul le sage qui consacre chaque instant à ce qui mérite d'être vécu peut dire qu'il a réellement vécu. Cette sagesse stoïcienne rejoint la leçon bouddhiste : ce n'est pas le temps qui est un fardeau, c'est notre mauvais rapport au temps.

Marc Aurèle, dans ses *Pensées pour moi-même*, formule cette exigence avec sobriété : « Confine-toi au présent. » Le sage stoïcien ne nie pas le temps qui passe — il accepte l'irréversibilité du passé et l'incertitude de l'avenir pour concentrer toute sa puissance d'action et d'attention sur l'instant présent, le seul soit réellement en son pouvoir.

Conclusion

Nous sommes donc parvenus à une réponse nuancée. Il n'est pas possible d'échapper au temps dans sa dimension physique et structurelle : le temps est la forme même de notre expérience et l'horizon inéluctable de notre finitude. Toute tentative de fuite radicale — dans l'illusion, le divertissement ou une éternité imaginaire — est vouée à l'échec ou à l'aliénation.

Cependant, l'être humain n'est pas simplement soumis au temps : il peut, par l'art, la culture et la transmission, inscrire son existence dans une durée qui dépasse sa vie individuelle et conférer à ses actes une signification qui résiste à l'oubli. Plus profondément encore, il peut travailler son rapport intérieur au temps : se libérer des ruminations stériles sur un passé immuable et des angoisses sur un futur incertain, pour apprendre à habiter pleinement le présent.

La vraie question n'est donc pas « peut-on échapper au temps ? », mais « comment apprendre à y vivre ? » Sénèque, Augustin, Bergson et les traditions méditatives convergent sur ce point : le temps n'est un fardeau que pour celui qui ne sait pas le vivre. La sagesse n'est pas l'arrachement au temps, mais ce que Rilke appelait peut-être mieux que tout autre, dans ses *Lettres à un jeune poète*, la nécessité de « vivre les questions » — c'est-à-dire d'habiter pleinement le mouvement de l'existence sans chercher à en figer ou en fuir le cours.

Références bibliographiques

Augustin, Confessions, livre XI (trad. P. de Labriolle, Les Belles Lettres, 1925).

Augustin, La Cité de Dieu (trad. L. Moreau, Gallimard/Pléiade, 2000).

Arendt H., La Crise de la culture, trad. P. Lévy, Gallimard, 1972.

Bergson H., Matière et Mémoire, PUF, 1896 (rééd. 1939).

Bergson H., L'Évolution créatrice, PUF, 1907 (rééd. 1941).

Épictète, Manuel, trad. E. Cattin, GF Flammarion, 1997.

Heidegger M., Être et Temps, trad. E. Martineau, Authentica, 1985.

Husserl E., Leçons pour une phénoménologie de la conscience interne du temps, trad. H. Dussort, PUF, 1964.

Kant E., Critique de la raison pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 1944.

Marc Aurèle, Pensées pour moi-même, trad. A.-I. Trannoy, Les Belles Lettres, 1925.

Marx K., Critique de la philosophie du droit de Hegel, trad. M. Simon, Allia, 1998.

Nietzsche F., Le Gai Savoir, trad. P. Wotling, GF Flammarion, 2000.

Pascal B., Pensées, éd. L. Lafuma, Seuil, 1962.

Rousseau J.-J., Discours sur l'origine de l'inégalité, GF Flammarion, 1992.

Sénèque, De Brevitate Vitae, trad. A. Bourgery, Les Belles Lettres, 1923.

Sénèque, Lettres à Lucilius, trad. H. Noblot, Les Belles Lettres, 1945.