Cours sur *Le temps*

Licence 3 cours de Métaphysique et Agrégation 2018-2019

Introduction : les apories du temps et de la réflexion sur le temps

Le temps est la notion la plus courante, celle que nous utilisons en permanence pour dire l'expérience du monde et l'expérience de soi. Toute semble être « dans le temps », même si on ne sait pas bien ce qu'il faut entendre par temps et ce que signifie « dans » le temps. L'image du contenant ne semble pas être adéquate pour dire ce qu'est le temps, dans la mesure où le temps est l'essence de chaque chose en tant qu'elle apparaît, qu'elle dure et qu'elle disparaît. Le temps est en toute chose, durable ou non, et pourtant ce n'est pas quelque chose de séparé, que l'on pourrait voir indépendamment des choses, de leur évolution. De même tout homme est « dans » le temps, mais cela ne signifie plus qu'il a simplement une place dans le devenir, qui peut être parfois une évolution, car il a conscience de ce temps. Nous savons tous que nous allons mourir et tout homme est mortel ; être un mortel, c'est non seulement avoir conscience de sa finitude, mais c'est également prendre conscience que le temps fini qui est le nôtre peut être un temps d'accomplissement ou un temps d'échec, de chute, de difficulté. Le temps est soit le lieu du bonheur, soit le lieu du malheur. Mais l'homme est une histoire, y compris dans sa nature corporelle. Nos mains portent toute notre histoire, elles sont une mémoire. Le temps est donc l'essence de l'homme, qui n'est pas simplement à une place dans le temps, car il se sait temporel, il se sait appartenir à une histoire personnelle et collective. Le temps humain n'est pas que le mien ; il est également celui de la communauté des hommes, celui de l'Histoire universelle de l'humanité et si cette histoire n'a pas de sens on peut se demander si la vie humaine en a un.

Une question théorique

Tout cela pour dire que Le temps est la question métaphysique par excellence, celle qui permet de questionner tout être et que toute philosophie est une philosophie du temps. Toute l'histoire de la philosophie peut se lire à partir du fil conducteur du temps. Par exemple le temps at-t-il son origine dans l'Eternité, comme le développait la pensée grecque, ou bien est-ce l'éternité qui est un mode de la temporalité, par exemple l'omnitemporalité des objets mathématiques ? Ainsi la question du temps est la plus large de toutes, la plus décisive, et donc aussi la plus difficile. C'est avec elle que tout se joue. La différence entre le temps comme négativité de l'esprit selon Hegel et le temps comme éternel retour selon Nietzsche est ce qui permet de comprendre ce qui oppose radicalement ces deux philosophies. Tout se joue autour du concept de temps. Nietzsche a bien conscience de vouloir rompre avec la conception classique du temps qui pour lui n'est qu'une représentation, une illusion et un produit de la peur. Tout cela pour dire qu'il ne suffit pas de prononcer les mots temps, éternité, instant, durée, présent, avenir, pour savoir de quoi on parle. La science ne cesse d'interroger le temps, la philosophie également, mais aussi la littérature, l'art, l'ethnologie ne cessent de poser la question du temps qui semble une question intemporelle. Il y a ainsi toute une histoire de l'interrogation sur le temps et on ne peut pas dire que cette pensée piétine ; il y a un réel progrès avec la prise en compte de questions différentes ; parfois la philosophie insiste sur ce qui fait la continuité du temps au-delà de la simple succession, elle cherche

à y lire une finalité, parfois elle est plus attentive aux discontinuités, aux ruptures, à la séparation des époques. Cela vaut pour l'histoire de la philosophie elle-même qui parfois veut montrer qu'un même projet se déploie de Platon à aujourd'hui (Hegel, Husserl), au risque de considérer le présent comme l'accomplissement du temps. Mais l'histoire de la philosophie met aussi en lumière en quoi le monde grec échappe à notre présent, le monde médiéval également, et donc que dans le temps il n'y a pas de retour en arrière possible. Le temps est bien un paradoxe : il est à la fois continuité et discontinuité, durée et instant. Comment alors penser le temps s'il est à la fois identité et différence ? C'est à cette question que répondra Hegel en montrant comment le temps est à la fois identité et différence dans le processus de la négativité.

Une question pratique

Mais avant d'en arriver à ces questions, il faut d'abord ajouter que la question du temps n'est pas seulement une question spéculative sur l'être du temps, sur le fait de savoir s'il est une réalité ou une idéalité, mais elle est également une question pratique, c'est-à-dire relative à l'action. Cette dimension existentielle fut toujours présente, car il s'agit pour l'homme de savoir ce qu'il doit faire dans le temps, comme il peut accomplir son essence dans le temps et notamment comment il peut être heureux dans le temps. Par exemple Plotin dans le traité 46 des *Ennéades* se demande si le bonheur s'accroit avec le temps. Comme il ne rapporte plus le temps au monde sensible, mais à l'âme, il peut montrer que la vie heureuse ne dépend pas des circonstances, mais de la volonté de l'homme qui peut tenter de mener la vie parfaite de l'intellect et ainsi de changer de vie. Le sage est celui qui sait se rendre indépendant des événements du temps pour viser des principes éternels et être, en quelques sortes, tranquille dans cette autarcie qui n'est pas réservée aux dieux. Cette dimension pratique n'est pas une simple conséquence d'une définition du temps, car elle engage le sens même du temps comme perte ou accomplissement, comme impatience ou comme patience. In ne va pas de soi de savoir quelle est la question première même si à propos du temps la philosophie a le plus souvent privilégié la question théorique, celle de la connaissance du temps, par rapport à la question pratique, celle de la vie dans le temps. Mais ce privilège du théorique sur le pratique est peut-être encore une manière de comprendre la totalité du temps à partir du temps du monde. Or on peut penser au contraire que le « temps humain » comme on dit aujourd'hui n'est pas simplement une variante subjective du temps physique et que s'y joue plus directement l'essence du temps. C'est peut-être le temps physique qui est dérivé, par rapport au temps vécu. Ce temps vécu est d'abord celui dans lequel je fais l'épreuve de mon impuissance, je ne peux pas tout faire et parfois le pouvoir même d'agit m'échappe. On peut rêver d'immortalité, mais c'est un rêve de vieillard qui voit sur lui la marque du temps, son avancée inéluctable. On peut également tenter de masquer ce pouvoir destructeur du temps sur soi ; s'il est normal de prendre le plus possible son de soi, vouloir à tout prix abolir le temps conduit parfois au ridicule. Comme il serait ridicule de vouloir aller trop vite et d'habiller des enfants comme des adultes. Bref notre temporalité est la marque de notre imperfection : il nous faut du temps pour apprendre, nous ne pouvons pas intuitionner le savoir en un instant, il faut accepter le long travail du concept ; en plus nous fatiguons ; nous avons besoin de nous reposer et comme dit Descartes dans une lettre à la princesse Elisabeth il faut savoir parfois perdre son temps, ne rien faire, mais cela en vue du travail et d'un bon usage du temps. Notre condition temporelle est donc difficile et l'une des plus grandes difficultés du philosophe est d'éviter la précipitation qui conduit toujours à de mauvais jugements.

Il ne va donc pas de soi de savoir si l'homme est limité à un bonheur dans l'instant, à quelques moments privilégiés qui tissent notre vie, ou si un accomplissement de soi dans le temps est possible, dans sa vocation par exemple. Même la manière de penser l'instant du bonheur est délicate puisque cet instant peut être une simple circonstance accidentelle, ou un moment de

plénitude dans lequel l'instant est la plénitude du temps parce que s'y réalise des fins éternelles. C'est en ce sens que la philosophe danois Soren Kierkegaard, dans L'alternative, dit que le mariage est la plénitude du temps. Tout cela pour dire qu'il y a de multiples modalités de l'échec de la vie dans le temps et qu'il ne faut pas séparer cette étude de celle du temps comme lieu de réalisation de l'essence de l'homme. Le temps peut être celui de l'ennui dans lequel rien ne se passe, dans lequel on ne veut rien, dans lequel on est sans avenir ; il peut aussi être celui de la temporalité bloquée par un traumatisme : on est alors bloqué dans le passé, dans un événement passé qui interdit de pouvoir vivre le présent et d'anticiper l'avenir. C'est ce que Freud a pu étudier avec les cas de névroses obsessionnelles ou le psychiatre suisse Ludwig Binswanger avec la mélancolie et la manie. Le mélancolique souffre de tristesse, d'un délire de petitesse, il se retire du monde ; il y a une errance mélancolique, le temps est ralenti, en complet décalage par rapport au temps social.

Une question éthique

Il reste une troisième dimension de l'interrogation sur le temps : si nous n'acceptons pas le temps et la finitude qui va avec, si nous fuyons dans des temps qui ne sont pas les nôtres comme le dénonçaient déjà les Stoïciens en dénonçant la fuite dans le passé ou dans le futur dans l'oubli du présent de l'action, c'est aussi à cause de notre vanité.

Comme l'écrit Pascal dans *Les Pensées* (Brunschvicg 172 /Lafuma 47) :

> Nous ne nous tenons jamais au temps présent. Nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours, ou nous rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt, si imprudents que nous errons dans les temps qui ne sont point nôtres et ne pensons point au seul qui nous appartient, et si vains que nous songeons à ceux qui ne sont rien, et échappons sans réflexion le seul qui subsiste. C'est que le présent d'ordinaire nous blesse. Nous le cachons à notre vue parce qu'il nous afflige, et s'il nous est agréable nous regrettons de le voir échapper. Nous tâchons de le soutenir par l'avenir et pensons à disposer les choses qui ne sont pas en notre puissance pour un temps où nous n'avons aucune assurance d'arriver.
>
> Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé ou à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent, et si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin. Le passé et le présent sont nos moyens, le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais.

En effet, nous n'aimons pas le présent car il nous montre tel que nous sommes : petits, impuissants, finis, fatigables, dépendants, jamais heureux, etc. C'est pourquoi nous nous réfugions soit dans un passé mythique, un paradis perdu, qui n'a jamais existé. C'est un signe du vieillissement que de dire que c'était mieux avant, que tout fout le camp, que le passé, c'est l'avenir. De même on imagine des lendemains qui chantent, on se rassure avec l'idée que la violence sera abolie dans le monde, que tout le monde s'aimera. Le danger d'une utopie est d'oublier qu'elle est une utopie et non une possibilité réelle.

Il y a donc des vertus du temps, comme la patience, la persévérance, l'espérance auxquelles s'opposent l'impatience, la précipitation et le désespoir de celui qui vit dans l'instant vide de la pure répétition comme Kierkegaard le décrit à propos de la figure de Don Juan. Cette interrogation éthique conduit à se demander s'il est possible de donner sens au temps uniquement à partir de soi, à partir d'une auto-détermination, à partir d'une résolution à être résolu comme dit Heidegger. Là

encore, cette dimension éthique de la question ne vient pas après la question théorique, car il en va de l'être du temps et de son origine. Au-delà d'une conception continuité du devenir, il est possible de penser que le temps est pure irruption de la nouveauté, pure différence, pure discontinuité. Si le temps avance, c'est parce que quelque chose de nouveau arrive. Un artiste fait époque parce qu'il nous donne à voir le monde comme on ne l'avait encore jamais vu ; c'est en cela qu'il est un tournant dans l'histoire de l'art. Avec lui le monde se révèle comme il ne s'était jamais révélé. C'est ce que montre Bergson dans *La pensée et le mouvant* (p. 149 et sv.) à propos de Corot et de Turner : l'art est une conversion du regard qui permet de dépasser les représentations figées pour retrouver la vie même des choses. La question est alors de savoir si ce ne sont pas le monde, les choses, les autres qui nous donnent un avenir, qui nous permettent de nous temporaliser. Le monde en tant qu'il est à dire n'est-il pas mon avenir ? Autrui en tant que je dois répondre de lui n'est-il pas mon avenir ? C'est Emmanuel Levinas qui développe l'idée que le temps originaire est éthique. Il écrit dans *Le temps et l'autre* : « L'avenir, c'est l'autre » (p. 64). La thèse de Levinas, là où il rompt avec la métaphysique classique comme avec les philosophies de la subjectivité, c'est que le temps n'est pas d'abord un mode de la relation au monde (cosmologie), ni un mode de la relation à soi (psychologie), mais la forme du rapport à l'autre homme. Pour lui l'expérience originaire du temps est la non-coïncidence, la diachronie, l'anarchie. Il n'y a de temps que parce qu'il y a événement. Le concept d'événement est au cœur de toute la philosophie contemporaine. Il écrit encore dans *Totalité et infini* : « L'essentiel du temps consiste à être un drame, une multiplicité d'actes où l'acte suivant dénoue le premier » (p. 260 Nijhoff). On peut alors dire qu'être soi, c'est vivre la tâche d'endurer l'événement et alors la patience devient l'essence du temps. Le temps n'est plus intentionnalité, synthèse du sujet, ni même négativité, il est d'abord transcendance.

Ces quelques indications pour souligner qu'il est impossible de séparer les questions théoriques, pratiques et éthiques et que c'est déjà une décision philosophique que de dire quelle est la question première, celle qui commande toutes les autres. L'homme ne peut donc pas étudier le temps comme il étudierait un aspect du monde, car il est aussi temps et que la question du temps est une question qui le met lui-même en question. On ne peut pas séparer l'interrogation sur le temps de l'interrogation sur l'essence de l'homme et il s'agit de comprendre que le temps n'est ni une dimension du monde', ni une dimension du sujet, mais la modalité même du rapport de l'homme à ce qui n'est pas lui, à l'être-autre.

Une question trop familière. Saint Augustin

Comme on l'a vu le mot temps est constamment utilisé et le temps est l'étoffe même de la vie quotidienne, puisque nous cessons de regarder nos montres, de courir après le temps ou d'avoir le sentiment de perdre son temps quand on est impatient, mais la question « Qu'est-ce que le temps ? » elle n'appartient pas à la vie quotidienne, elle lui est étrangère, elle est même incompatible avec elle, dans la mesure où il faut de sortir en quelque sorte du temps, même si ce n'est pas totalement possible, afin d'observer ce qu'est le temps. C'est le problème de tout commencement en philosophie : il s'agit de poser une question qui semble une folie par rapport à la vie habituelle et on se demande parfois pourquoi on paye des personnes à parler de la nature du temps alors que ce qui serait urgent d'apprendre ce serait des technique de management afin de rationaliser l'usage du temps. Autrement dit notre rapport premier au temps est surtout technique, et c'est pourquoi quand on pense au temps, on pense surtout aux horloges, aux calendriers, aux emplois du temps, bref à ce temps dit « objectif »' que l'on tient pour la forme du cours naturel des choses. Dès lors dans cette conception spontanée du temps il y a en réalité une thèse sur le temps, une thèse jamais interrogée, qui semble « évidente », selon laquelle le temps est d'abord celui du monde objectif et

qu'il est l'ordre du mouvement des choses. Tel est le point de départ de toute interrogation philosophique : il n'y a pas de rapport neutre au temps et il faut élucider les thèses implicites, qu'elles soient ordinaire, naturelles, philosophiques, religieuses ou astrologiques.

Husserl, dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* commence par rendre homme à saint Augustin qui dans le livre XI des *Confessions* est le modèle même d'une interrogation sur le temps en montrant que le problème du temps est le problème même de l'expérience dans laquelle il se donne. Le problème du temps est l'énigme de son expérience.

ueniunt : isti enim nostri eunt et ueniunt, ut omnes ueniant. anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec cuntes a uenientibus excluduntur, quia non transeunt : isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. hodiernus tuus aeternitas : ideo coaeternum genuisti, cui dixisti : ego hodie genui te. omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus.

XIV. 17. Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes ; at illa si permanerent, non essent tempora. quid est enim tempus ? quis hoc facile breuiterque explicauerit ? quis hoc ad uerbum de illo proferendum uel cogitatione conprehenderit ? quid autem familiarius et notius in loquendo conmemoramus quam tempus ? et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. quid est ergo tempus ? si nemo ex me quaerat, scio ; si quaerenti explicare uelim, nescio :

26 enim] autem m et eunt πF *edd.* ut *om.*CD¹F et G 27 ueniunt CD¹ anni tui] quoniam CD¹ 28 excludentur EM 4 enim *om.*HG ei V esterna D¹ aeterno H 10 permanerent] semper manerent EM 11 enim est γb l m 12 ad *om.* σJ 18 quaerent S

2 II Petr. 3, 8 ; cf. Ps. 89, 4 5 Ps. 2, 7 et Hebr. 5, 5

et viennent pour que toutes puissent venir. Tes années subsistent toutes simultanément, parce qu'elles subsistent ; elles ne vont pas, chassées par celles qui viennent, puisqu'elles ne s'en vont pas. Mais les nôtres existeront toutes, quand toutes elles n'existeront plus. Tes *années sont un jour unique*, et ton jour n'est pas le jour quotidien, mais « l'aujourd'hui » parce que ton « aujourd'hui » ne cède pas la place à un « demain », car il ne succède pas non plus à un « hier ». Ton « aujourd'hui » c'est l'éternité[1]. Voilà pourquoi tu l'as engendré coéternel à toi, celui à qui tu as dit : *Moi aujourd'hui je t'ai engendré.* Tous les temps, c'est toi qui les as faits et avant tous les temps toi tu es ; et il n'y a pas eu de temps quelconque où le temps n'était pas.

b) *L'être du temps et sa mesure*

Il est difficile de définir le temps.

XIV. 17. Il n'y a donc eu aucun temps où tu n'aies fait quelque chose, puisque le temps lui-même c'est toi qui l'avais fait ; et il n'y a point de temps qui te soient coéternels, parce que toi tu es permanent ; mais eux, s'ils étaient permanents, ils ne seraient pas des temps.

Qu'est-ce en effet que le temps[2] ? Qui saurait en donner avec aisance et brièveté une explication ? Qui pourrait pour le formuler en mots, le saisir même par la pensée ? Et pourtant qu'y a-t-il que nous évoquions en parlant et qui soit plus familier et plus connu que le temps ? Et nous comprenons certes, quand nous en parlons ; nous comprenons aussi, quand nous entendons un autre en parler.

Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que

1. Formule justement célèbre ; pour bien la comprendre cependant, il convient de l'éclairer par les nombreux commentaires de l'*Ego sum qui sum*, ou de l'*Idipsum* (voir note complémentaire 9, p. 550) ; il ne s'agit pas d'une éternité abstraite, de l'immutabilité d'un principe, mais de l'éternel présent d'un Sujet pur, d'un *Sum;* voir la note complémentaire 18, p. 584.

2. Voir note complémentaire 18, p. 584 : § 2. *L'être du temps.*

fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adueniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est ? praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non uere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse ?

XV. 18. Et tamen dicimus longum tempus et breue tempus neque hoc nisi de praeterito aut futuro dicimus. praeteritum tempus longum uerbi gratia uocamus ante centum annos, futurum itidem longum post centum annos, breue autem praeteritum sic, ut puta dicamus ante decem dies, et breue futurum post decem dies. sed quo pacto longum est aut breue, quod non est ? praeteritum enim iam non est et futurum nondum est. non itaque dicamus : longum est, sed dicamus de praeterito : longum fuit, et de futuro : longum erit. domine meus, lux mea, nonne et hic ueritas tua deridebit hominem ? quod enim longum fuit praeteritum tempus, cum iam esset praeteritum, longum

19 tamen] autem J 23 et futurum—24 praeteritum *bis ripsit* S 26 iam non ZG *edd.* 30 non esset F in (ad l) m esse b l
2 de *om.*CD 5 sicut HPG *edd. om.*Z puto CFO² 6 dimus σOS dicimus γπCD¹FJ *edd.* et breue—7 dies *om.*S domine deus BMPZ *(s.l.)* b l meus *om.*M

11 Mich. 7, 8 ; I Ioh. 1, 5

je veuille expliquer, je ne sais plus. C'est avec assurance pourtant que je déclare savoir que, si rien ne passait, il n'y aurait pas de temps passé ; et si rien ne survenait, il n'y aurait pas de temps futur ; et si rien n'était, il n'y aurait pas de temps présent.

Ces deux temps-là donc, le passé et le futur, comment « sont »-ils, puisque s'il s'agit du passé il n'est plus, s'il s'agit du futur il n'est pas encore ? Quant au présent, s'il était toujours présent, et ne s'en allait pas dans le passé, il ne serait plus le temps mais l'éternité.

Si donc le présent, pour être un temps, ne le devient que parce qu'il s'en va dans le passé, comment disons-nous encore qu'il est, puisque la raison pour laquelle il est c'est qu'il ne sera plus, si bien que, de fait, nous ne pouvons dire en toute vérité que le temps est, sinon parce qu'il tend à ne pas être.

L'être et la mesure du passé et du futur.

XV. 18. Cependant nous disons « un temps **long** », « **un temps** court », et ce n'est que du passé et du **futur que nous le** disons. Dans le passé le temps s'appelle long, par exemple quand nous parlons de « il y a cent ans » ; dans le futur de même il est long, si c'est « dans cent ans ». En revanche il est court dans le passé, si nous disons, je suppose, « il y a dix jours », et il est court dans le futur, si c'est « dans dix jours ». Mais à quel titre peut être long ou court ce qui n'est pas ? Car le passé n'est plus, et le futur n'est pas encore. Donc ne disons pas : « c'est long » ; mais disons pour le passé : « ce fut long », et pour le futur : « ce sera long ».

Mon Seigneur, *ma lumière*, est-ce qu'ici encore ta vérité ne va pas se rire de l'homme ? Oui, ce temps passé qui fut long, est-ce quand il était déjà passé

Saint Augustin montre que le temps est le phénomène insaisissable par excellence, car il échappe à toute détermination ; il ne fait que passer. D'une certaine façon le temps est l'indéfinissable, car définir c'est mettre en évidence une essence. Le problème est donc bien celui de l'expérience du temps : au moment où par la réflexion je me retourne vers ce qui est l'objet le plus quotidien de l'expérience, cet objet semble disparaître. Toute pensée du temps risque de manquer son objet en laissant de côté l'une de ses dimensions où en arrêtant le temps. Le temps ne donnerait-il pas lieu seulement à une intuition, mais pas à une réflexion ? Ce serait renoncer au travail philosophique lui-même comme le montrera Hegel. On peut dire avec Malebranche que penser à rien, c'est ne rien penser, mais justement le temps n'est pas rien. Ce n'est pas un néant, mais de par son caractère de passage, le temps n'est pas non plus l'être. Dans cette interrogation sur le temps chez saint Augustin, il est essentiel de ne pas perdre l'idée que le temps ne se pense pas seul, mais toujours par rapport à l'éternité, mais cela ne simplifie pas la question, car l'éternité elle-même est impensable, l'idée d'une « vie éternelle » semble un carré rond, une pure contradiction. Donc pour donner sens à ce texte très célèbre de saint Augustin, il est nécessaire de ne pas le sortir de la perspective chrétienne : le temps est créé et il est l'étoffe même de toute créature et donc s'interroger sur le temps cela revient à s'interroger sur le créé. Le problème n'est pas seulement gnoséologique, mais il est aussi, pratique et éthique en étant théologique : le temps créé est pour saint Augustin le temps du péché et la question est alors de savoir quelle maîtrise relative l'homme peut avoir sur le temps qui passe. Saint Augustin dira que le temps est une *distension de l'esprit* et en rapportant ainsi le temps à l'âme il contestera toutes les autres définitions du temps. Ainsi, le temps est la vie de l'esprit et donc aussi le lieu où le temps peut se perdre dans la dispersion ou tenter de résister à cette dispersion en cherchant à se rassembler dans la recherche du bien.

Dans ce passage saint Augustin énonce les deux caractères d'une bonne définition : elle doit être facile et simple. *Facile*, cela signifie que tout esprit doit pouvoir la comprendre à partir d'elle-même et *brève* souligne qu'elle doit donner à voir l'essence au lieu de se perdre dans l'indéfini des descriptions. Si l'éternité était incompréhensible de par son excès, le temps lui échappe à la représentation de par un manque d'unité et de stabilité. On a bien là le premier paradoxe du temps : il est ce qui nous est le plus connu, le plus familier, il est le tissu de notre vie dont nous avons une connaissance intuitive (*notitia*). Mais la connaissance réflexive échoue à dire ce qu'est le temps. Le temps est familier, car il est ce que nous sommes, mais il manifeste une redoutable étrangeté dès qu'on le met à distance afin de l'étudier. Si cela demande du temps de connaître les propriétés du triangle, il n'y a pas de difficulté à saisir l'objet triangle ; mais là c'est tout autre chose et le plus familier devient le plus lointain. Le paradoxe est ainsi que nous ne cessons de parler du temps, ou plutôt des choses dans le temps (les temps anciens, les temps modernes), mais dès que nous voulons parler du temps les mots nous manquent. Il semble indicible. Finalement on ne comprend pas très bien ce que cela veut dire d'être « dans » le temps ; le plus transparent devient le plus opaque. Il y a donc un contraste très fort entre la connaissance intuitive du temps qui nous dit que le temps est quelque chose, car si rien ne passait il n'y aurait ni présent, ni passé, ni avenir, et l'impossibilité de l'objectiver comme on dirait aujourd'hui, de le placer devant nous comme un objet que l'on étudie. Le langage est mis en échec et cependant il faut bien parler du temps. Dans les Confessions saint Augustin a longuement parlé du temps de son enfance, de ses égarements de jeunesse, de la découverte du mal en lui, de sa conversion à la philosophie puis à Dieu, mais également de ses espérances présentes, de ce qu'il souhaite faire dans sa vie et au moment où il veut parler du temps lui-même les mots lui manquent. Dans son inquiétude philosophique saint Augustin va avancer l'idée qu'il y a bien un être du temps, mais un être paradoxal, car il n'est rien de permanent : tout son être est de passer et donc de tendre à n'être plus. La propriété fondamentale du temps est le

changement et sans changement il n'y a pas de temps. Dès lors chercher ce qu'est le temps n'est pas un exercice vain.

Comme le montre la suite du texte, l'aporie du temps est insoluble quand de manière abstraite on le divise en parties : le passé considéré seul et le futur considéré seul perdent toute réalité : le passé n'est plus et le futur n'est pas encore. Cette division en partie est donc un faux départ de la réflexion philosophique et pourtant c'est le point de départ le plus courant. Dès lors si on veut parvenir à élucider l'être du temps, il faut chercher à savoir d'om la passé et le futur tiennent leur être, puisqu'ils n'ont pas d'être par eux seuls. En effet, ce qui fait l'essence du passé, c'est d'être passé, autrement dit d'avoir été présent. Symétriquement ce qui fait l'être de l'avenir, c'est qu'il arrive, qu'il va passer. Donc si la réalité du temps est d'être un passage, la question de l'être du temps se concentre dans la réalité du présent. C'est le présent, non pas ponctuel mais comme passage, qui est l'origine du passé et du futur. Saint Augustin avance donc sa thèse principale : le temps est en réalité constitué de trois passages. Le présent lui-même n'est pas alors une partie du temps, il n'est pas isolable, car il est le temps lui-même. Le temps ne peut pas être compris comme une somme de partie et pour dénoncer cette idée habituelle il convient de monter que le temps c'est du passage, donc du présent.

Dire que le temps est ce qui tend à n'être plus, ce n'est pas une façon de bavarder plutôt que de ne rien dire ; ce n'est pas non plus une simple boutade. Au contraire, il s'agit de montrer qu'il est possible de parler du temps sans tomber dans la contradiction qui consiste à en faire à la fois un être et un non-être. Dire que le temps est un être qui tend à n'être plus, c'est l'expression même du passage. Dès lors le présent possède une épaisseur et il n'est pas une simple limite abstraite entre deux néants. L'acquis de ce texte est donc réel : on sait maintenant où chercher le temps : si l'éternité est un don du Créateur, le temps dépend de l'activité de l'esprit humain, d'une *intentio*. Saint Augustin a donc considérablement déplacé la question du temps : si on veut répondre à la question de l'être du temps, il faut reconnaître qu'il dépend de l'activité de l'esprit que le temps ne soit pas une simple usure, une simple dispersion. L'alternative de l'existence humaine est donc temporelle : ou la distension du temps ou tension du temps et cela se joue dans notre présent, qui est pour l'homme le temps originaire, même quand il vise l'éternité.

Voici ce qu'un philosophe contemporain, Jean-Toussaint Desanti écrit à propos de saint Augustin dans Réflexions sur le temps, Paris, Grasset, 1992 :

posent certains philosophes attardés — il s'agit des néo-platoniciens — pour contester l'idée de création, la fameuse : « mais que faisait donc Dieu *avant* de créer le monde ? », est une question absurde, qui témoigne autant d'une incompréhension radicale du temps que de celle de l'éternité[5].

A relire aujourd'hui ces textes, j'ai bien l'impression qu'Augustin attend ici que sa confession s'épuise en parvenant à un lieu de lumière où lui serait livrée la manière d'être du *point* d'origine de l'être du monde et du temps. Mais voilà : il est une création et ne peut échapper au monde pour autant qu'il continue à vivre et à interroger. Toute parole qu'il pourrait proférer, pour dire cette origine, serait donc énoncée dans le temps.

Il sait pourtant — puisqu'il a été converti — qu'au fond de ce qu'il tient pour *sa* pensée — son être intime et premier — habite le Verbe éternel, bien qu'il ne lui soit pas transparent. Aussi va-t-il continuer sa quête, mais il en inversera la direction, laissant à son mystère la question : « Comment puis-je penser l'instant

5. Du temps, puisqu'il est essentiellement intra-mondain ; de l'éternité, puisque toute distinction d'avant et d'après lui est étrangère : on dit *éternel* ce qui est présent à soi, sans distance ni manque, et non ce qui dure dans une succession sans commencement ni fin.

de la création et est-ce bien un instant ? », pour rentrer en lui-même et tenter d'y écouter le Verbe, auquel il demandera : « *Quid est tempus ?* » C'est à ce point que je vois, pour la première fois, s'ouvrir pleinement la dimension « phénoménologique » du problème, parce que pour la première fois un philosophe ne ruse pas avec l'expérience intime du temps et accepte de l'accueillir telle qu'il la voit se donner. L'usage de l'expression « phénoménologie » est de ma part, je le répète, un abus de langage. Augustin ne pratique pas la « réduction phénoménologique » à la manière de Husserl. Mais, en effectuant cette conversion du regard, qui le porte à entrer en soi-même, il espère saisir et décrire, de façon irrécusable, la manière dont se manifeste le temps.

Il a de très belles formules pour exprimer ce que tu décris. « De la haute tour de l'éternité toujours présente — écrit-il —, Dieu précède tous les temps écoulés et domine tous les temps à venir. » Et puis aussi : « Dans l'éternité, rien ne passe, en elle au contraire, tout est présent. » Et encore : « Mes pensées, la vie intime de mon âme, se disloquent dans la tempête du changement »...

Note aussi comme dans ces phrases il use d'images et de métaphores. Parce que dans son enquête toujours il bute sur l'insuffisance et le manque des mots : ce qui renouvelle son

inquiétude et le laisse encore en suspens, assigné à sa confession. Astreint au discours, il va parler à son âme et à Dieu. Il va ressaisir, dans un enchaînement d'actes de réflexion, le *vécu* de la conversion dont il livre le récit, c'est-à-dire le travail de Dieu dans l'intimité de son âme. Travail qui jamais ne s'achève en ce monde et qui, en cela, se manifeste comme surgissement immédiat, dans un présent sans cesse renouvelé, de l'être au temps de la créature pensante. Et ce qu'il veut voir et exprimer, c'est ce surgissement.

C'est en cela qu'Augustin m'intéresse encore, et je soupçonne qu'il intéresse toujours quiconque s'inquiète du problème du temps. Peut-être a-t-il opéré, sur ce point, bien avant Emmanuel Kant la première « révolution copernicienne » : un renversement de perspective relativement aux philosophies qui l'ont précédé.

Le temps une question oubliée

Cette révolution copernicienne avant l'heure, consiste à comprendre le temps à partir de l'âme et non plus à partir du monde, pour aller très vite, et du coup le temps n'est plus simplement le nombre du mouvement et « être dans le temps » pour l'homme, ce n'est pas simplement occuper une place dans une succession temporelle. Le temps n'est pas une simple succession représentée par l'image de la flèche et du coup il n'est pas non plus une infinité d'instants. Il y a une continuité du temps qui à penser, une durée, et c'est cette durée qui échappe tant qu'on s'en tient au temps des horloges. Le temps est bien alors la question métaphysique fondamentale, si on entend par métaphysique une science qui n'est pas la connaissance d'un étant particulier, mais qui est la connaissance de l'être en tant qu'être. Même si Aristote a mis le temps dans la physique où il relève de la philosophie de la nature étudiant les choses mobiles, il énonce que la métaphysique est la science des déterminations communes à toutes les choses et ce qui permet de différencier les différentes régions de l'étant. Depuis Aristote, et notamment depuis de livre E de la *Métaphysique* dont on ne sait pas très bien s'il est d'Aristote, la métaphysique se distingue entre la question de l'être, ce qui sera nommé bien plus tard, l'ontologie, et la question de l'être de Dieu ou théologie. La question est alors de savoir s'il faut étudier d'abord l'être en tant qu'être pour étudier l'être de Dieu ou s'il faut commencer par élucider l'être de Dieu pour comprendre l'être en tant qu'être. Pour Aristote une science se définit par son objet (et non par sa méthode) et la théologie s'occupe de l'objet le plus élevé qui est le principe de tout le reste. La théologie est universelle parce que première. Penser Dieu, et notamment son éternité, c'est penser le principe d'intelligibilité de tout l'univers, la cause première de tous les êtres. Dieu serait une cause éternelle, qui n'a pas elle-même

de cause, qui n'est pas sujette au changement. S'il y a un principe premier du monde, il doit être premier, éternel, immatériel, universel. C'est à cette condition qu'il commande aux mouvements de la nature. Cela juste pour indiquer que la question du temps est aussi la question de la métaphysique elle-même et que ce qui va faire la rupture entre Aristote et Saint Augustin, c'est la compréhension des rapports entre l'éternité et le temps. Pour saint Augustin, le temps ne sera pas une simple dégradation de l'éternité. Les concepts d'éternité et de temps seront totalement renouvelés.

Bien des auteurs ont souligné que la question du temps a été oubliée, par exemple Nietzsche, Bergson et Heidegger, et il faudrait préciser exactement quand et pourquoi, ce qui ne va pas de soi. Cela dit, il est toujours de bonne guerre que de dire que les thèses que l'on avance sont révolutionnaires et chaque philosophe a tendance à se considérer à la fois comme une rupture dans l'histoire de la philosophie et comme un point d'aboutissement, puisqu'avec lui le sens de cette histoire est enfin mis au jour. Nietzsche par exemple, dans *Le Crépuscule des idoles* (GF, p. 137-138) développe l'idée que la philosophie fut d'Héraclite à lui une haine du devenir, un refus du temps par amour de la stabilité :

LA « RAISON » EN PHILOSOPHIE.

1.

Vous me demandez tout ce qui chez les philosophes est idiosyncrasie[65] ?… Par exemple leur manque de sens historique[66], leur haine de l'idée même de devenir, leur égypticisme. Ils croient *faire honneur* à une chose en la déshistorisant, *sub specie aeterni*[67], – en la transformant en momie. Tout ce que les philosophes ont manipulé depuis des millénaires, ce furent des momies conceptuelles ; rien de réel n'est sorti vivant de leur mains. Ils tuent, ils empaillent, ces messieurs les idolâtres du concept, lorsqu'ils adorent, – ils exposent tout à un péril mortel lorsqu'ils adorent. La mort, le changement, l'âge tout comme la procréation et la croissance sont pour eux des objections, – même des réfutations. Ce qui est ne *devient* pas ; ce qui devient n'*est* pas… Et ils croient tous, jusqu'au désespoir, à l'étant. Mais ne parvenant à s'en saisir, ils recherchent des raisons expliquant pourquoi on le leur cache. « Il doit y avoir une illusion, une tromperie[68] dans le fait que nous ne percevions pas l'étant : où se trouve le trompeur ? » – « Nous le tenons, s'écrient-ils, aux anges, c'est la sensibilité ! Ces sens *qui par-dessus le marché sont si immoraux*[69], ils nous trompent au sujet du *vrai* monde. Moralité : se débarrasser de la tromperie des sens, du devenir, de l'histoire, du mensonge, – l'his-

138 CRÉPUSCULE DES IDOLES

toire n'est que croyance aux sens, croyance au mensonge. Moralité : dire non à tout ce qui accorde foi aux sens, au reste de l'humanité tout entière : tout cela est "peuple". Être philosophe, être momie, représenter le monotono-théisme en mimant les fossoyeurs ! – Et avant tout, au diable le *corps*, cette pitoyable *idée fixe* * des sens ! affecté de toutes les fautes de logique possibles, réfuté, impossible même, bien qu'il ait l'impudence de se comporter comme s'il était réel[70] ! »…

2.

Je mets à part, avec un grand respect, le nom d'*Héraclite*. Quand l'autre peuple de philosophes[71] rejetait le témoignage des sens parce que ceux-ci montraient multiplicité et changement, lui rejeta leur témoignage parce qu'ils montraient les choses comme si elles possédaient durée et unité. Héraclite aussi commit une injustice envers les sens. Ceux-ci ne mentent ni comme le croient les Éléates[72], ni comme lui le crut, – ils ne mentent pas du tout. Ce que nous *faisons* de leur témoignage, voilà ce qui commence à introduire le mensonge, par exemple le mensonge de l'unité, le mensonge de la choséité, de la substance, de la durée… La « raison » est cause de notre falsification du témoignage des sens. Dans la mesure où les sens montrent le devenir, l'écoulement, le changement, ils ne mentent pas… Mais Héraclite conservera éternellement raison sur ce point que l'être est une fiction vide[73]. Le monde « apparent » est le seul[74] : le « vrai monde » n'est qu'*ajouté par mensonge*…

Nietzsche va s'opposer à toute l'ontologie traditionnelle du temps pour accéder à la pensée de l'Eternel retour qui est pour lui la pensée des pensées dont l'excès est toujours difficile à dire. Cette idée d'une répétition absolue et indéfinie de toutes choses est reconduite à Héraclite. L'Eternel retour est présenté par Nietzsche, notamment dans Ecce homo comme la pensée la plus nouvelle, celle qui rompt avec toutes les négations du devenir, mais également comme la pensée la plus ancienne, une pensée si ancienne qu'elle est antérieure au platonisme, ce nihilisme dont on n'est pas encore sorti. De ce point de vue la doctrine de l'Eternel retour est aussi comprise comme

l'accomplissement véritable de la métaphysique, celui d'une ontologie sans Dieu, une ontologie enfin déthéologisée. L'Eternel retour est ce qui renouvelle tous les concepts, c'est un accès à l'être des étants ; c'est l'expérience qui fonde toutes les expériences. L'Eternel retour est le rapport de l'homme au temps compris comme incorporation, *Einverleibung*. C'est pourquoi cette pensée du temps n'est pas une pensée parmi d'autres, elle est bien la pensée des pensées au sens où elle est une nouvelle manière de penser ; elle ne se définit pas tant par son contenu que par son mode. Elle est un rapport questionnant au monde. Il s'agit de découvrir l'éternité dans le temps.

Heidegger lui aussi développe l'idée que tout se joue avec la question du temps, qu'elle est la question des questions au sens où poser la question du temps, c'est entrer dans un véritable questionnement au-delà de toutes les représentations qui font perdre le temps. Dans *Être et temps* (1927), Heidegger rappelle que la philosophie n'est ni une science au sens d'une science de la nature étudiant une région déterminée du monde, ni une représentation factuelle du monde. Il ne s'agit donc pas d'étudier le temps comme dans les sciences de la nature, ni de rassembler toutes les représentations du temps dans l'histoire de la culture. Comme on l'a vu le temps n'est pas un objet que l'on pourrait placer devant soi et il faut revenir à l'idée que tout se comprend sur l'horizon du temps. C'est à partir du temps qu'il est possible de dire ce que signifie être et quels sont les différents modes d'être. Il s'agit de retrouver accès à l'expérience de l'être, accès qui avait été perdu avec l'oubli du temps. Questionner le temps, c'est prendre en garde sa vérité, et Heidegger reprend à Husserl l'idée qu'être, c'est toujours être temporel. Toute la difficulté d'une bonne question est qu'elle ne se détruise pas elle-même en considérant son objet comme « évident » et donc en évitant ce faux départ. Heidegger refuse le terme de sujet, car il conduit à manquer l'expérience du temps, et il lui préfère le terme de Dasein qui est un rapport à l'être. Avant d'être une conscience d moi-même, je suis un rapport à l'être et c'est là que se trouve l'origine du temps. Le Dasein n'est pas un étant, mais un devenir et il est justement l'être qui pose la question de l'être. Il est temps parce qu'il est un acte, un questionner. Donc le Dasein est l'être qui est ouvert à l'être des autres étant et qui est ouvert à son être au sens où il se comprend toujours à partir de son existence, dans la possibilité d'être lui-même ou de ne pas l'être. Il y a là un paradoxe : si ontiquement le Dasein est le plus proche, puisque nous sommes nous-mêmes, il est ontologiquement le plus éloigné, le plus étranger. La présence à soi est une étrangeté justement parce que nous sommes temporels. Le Dasein a à être, il a à se comprendre. Pour cela il doit cesser de se comprendre à partir du monde, comme une simple chose dans le monde. . Dès lors la compréhension du sens d'être du Dasein implique l'horizon du temps : c'est la même chose de se libérer d'une compréhension impropre de soi et de se libérer du concept traditionnel de temps d'Aristote à Bergson. La temporalité est le sens d'être du dasein et donc la condition de possibilité de la compréhension de l'être. Heidegger souligne alors ce qui est bien plus qu'une curiosité de l'histoire : l'ontologie du temps a toujours été manquée et cependant le temps a toujours servi à distinguer les différentes régions de l'être : l'éternité, c'est le nécessaire ; le temporel, c'est le contingent. Si le temps a pu jouer ce rôle de distinction des différentes acceptions de l'être, c'est parce qu'il transcende les différentes ontologies régionales. Le temps est bien ce qui permet d'appréhender l'unité du sens de l'être, puisque l'être reçoit l'ensemble de ses déterminations à partir du temps : temporel –intemporel (objet mathématique) – extratemporel (le transcendant, l'éternel). *Être et temps* § 5 Traduction Emmanuel Martineau :

C'est la *temporalité* qui sera mise en lumière comme le sens de l'étant que nous appelons *Dasein*. Cette mise en évidence doit se confirmer dans la ré-interprétation des structures du *Dasein* provisoirement mises en évidence comme modes de la temporalité. Toutefois, avec cette interprétation du *Dasein* comme temporalité, n'est pas apportée déjà et du même coup la réponse à la question directrice, laquelle porte sur le sens de l'être en général. En revanche, le sol est posé pour l'obtention de cette réponse.

On l'a montré de manière sommaire : au *Dasein* appartient à titre de constitution ontique un être préontologique. Le *Dasein est* selon une guise telle que, étant, il comprend quelque chose comme l'être. Cette relation étant maintenue, il faut montrer que ce à partir de quoi le *Dasein* en général comprend et explicite silencieusement quelque chose comme l'être est *le temps*. Celui-ci doit être mis en lumière et originairement conçu comme l'horizon de toute compréhension et explicitation de l'être. Et pour faire apercevoir cela, il est besoin d'une *explication originelle du temps comme horizon de la compréhension de l'être à partir de la temporalité comme être du* Dasein *qui comprend l'être*. En même temps, la totalité de cette tâche inclut l'exigence de délimiter le concept du temps ainsi obtenu par rapport à la
18] compréhension vulgaire du temps telle qu'elle est devenue explicite dans l'interprétation déposée dans le concept traditionnel du temps, lequel se maintient d'*Aristote* jusqu'à *Bergson* et au-delà. Ce qui implique de montrer clairement que et comment ce concept du temps et la compréhension vulgaire du temps en général jaillissent de la temporalité. Ainsi

* On ne confondra évidemment pas cette répétition *générale* avec celle, plus restreinte, de la section 1 par la section 2 dont va parler l'alinéa suivant.(*N.d.T.*)

son droit autonome sera-t-il restitué au concept vulgaire du temps — en opposition à la thèse de *Bergson* qui veut que le temps visé par là soit de l'espace.

Depuis longtemps, le « temps » fonctionne comme critère ontologique, ou plutôt ontique de la distinction naïve entre les différentes régions de l'étant. On oppose un « temporellement » étant (les processus naturels et les événements historiques) à un « intemporellement » étant (les rapports spatiaux et numériques). De même on a coutume de dissocier le sens « atemporel » des propositions du cours « temporel » de leur énonciation. Enfin l'on découvre un « abîme » entre le « temporellement » étant et l'éternel « supratemporel », abîme que l'on s'efforce de franchir. « Temporel » signifie ici à chaque fois autant que : étant « dans le temps », détermination qui bien entendu ne manque pas non plus d'obscurité. Mais le fait est là : le temps, au sens de l'« être dans le temps », fonctionne comme critère de la séparation entre régions de l'être. Comment le temps a-t-il été investi de cette fonction ontologique privilégiée ? De quel droit est-ce justement quelque chose comme le temps qui joue ce rôle de critère ? Est-ce que, dans cet usage naïvement ontologique du temps, sa vraie pertinence ontologique possible se manifeste ? Autant de questions qui jusqu'ici n'ont été ni soulevées, ni approfondies. Le « temps » — interprété dans l'horizon de sa compréhension vulgaire — a pour ainsi dire accédé « de lui-même » a cette fonction ontologique « évidente », et jusqu'à nos jours il s'y est maintenu.

Ce qu'il faut au contraire montrer sur la base de la question élaborée du sens de l'être, c'est *que et comment la problématique centrale de toute ontologie est enracinée dans le phénomène du temps bien aperçu et bien explicité.*

Si l'être doit être conçu à partir du temps et si les divers modes et dérivés de l'être deviennent en effet compréhensibles en leurs modifications et dérivations du point de vue du temps, alors c'est l'être lui-même — et non pas par exemple seulement de l'étant « intratemporel » — qui est rendu visible en son caractère « temporel ». Mais « temporel » ne peut plus alors signifier simplement « étant dans le temps ». Même l'« intemporel » et le « supratemporel » sont « temporels » en leur être, et cela à nouveau non pas seulement sur le mode d'une privation par rapport à de l'étant « temporel » au sens d'étant « dans le
9] temps », mais bien dans un sens *positif,* qui d'ailleurs reste à clarifier. Comme le mot « temporel » est attesté — au sens indiqué — par l'usage linguistique préphilosophique et philosophique, et comme ce mot, au cours des recherches qui suivent, sera à nouveau pris dans une autre signification, nous appellerons la déterminité de sens originaire de l'être et de ses caractères et modes à partir du temps sa déterminité *temporale.* La tâche fondamental-ontologique de l'interprétation de l'être comme tel inclut donc l'élaboration de l'*être-temporal (Temporalität) de l'être.* C'est dans l'exposition de la problématique de l'être-temporel qu'est pour la première fois donnée la réponse concrète à la question du sens de l'être.

L'être n'étant jamais saisissable que du point de vue du temps, la réponse à la question de l'être ne peut se résumer à une proposition isolée et aveugle. La réponse ne saurait être comprise si l'on se borne à répéter ce qu'elle énonce propositionnellement, et surtout pas si cet énoncé est traité en simple résultat et transmis pour information comme témoignage d'un « point de vue » peut-être aberrant par rapport à la manière traditionnelle de s'y prendre. Que la réponse soit « nouvelle », cela n'a aucune importance et demeure extérieur. Si elle doit contenir quelque chose de positif, ce ne peut être qu'en étant au contraire assez *ancienne* pour nous apprendre à concevoir les possibilités ouvertes par les « Anciens ». La réponse, selon sa signification la plus propre, donne une consigne à la recherche ontologique concrète, celle de redonner son élan au questionnement philosophique au sein de l'horizon par elle libéré — et elle donne seulement cela.

Que la réponse à la question de l'être devienne ainsi l'assignation d'un fil conducteur à la recherche, cela suppose qu'elle n'a été donnée de manière satisfaisante que si, à partir d'elle, le mode d'être spécifique de l'ontologie traditionnelle, les destinées de son questionnement, de ses découvertes ou de ses échecs, se manifestent comme autant de nécessités à la mesure du *Dasein.*

Dans la métaphysique l'être a toujours reçu une détermination temporelle et être=être toujours. L'être absolu, lui, n'est pas soumis au temps. Même dans la phénoménologie de Husserl le « je pur » est dit éternel, non intratemporel, car il est antérieur au temps ; il ne peut naître ou mourir, même si bien sûr l'homme concret naît et meurt. Dans la métaphysique ce qui est pleinement implique la permanence et donc on peut dire qu'à la fois il y a dans la métaphysique une reconnaissance du temps et une négation du caractère temporel de l'être, puisque le temporel reconduit au mouvement, à l'apparence, au manque d'être ou au non-être. Il y a donc une

opposition totale entre être et temps. Dans ce § 5 Heidegger développe donc l'idée que le Dasein est temporalité et que le temps n'est pas une qualité du Dasein, mais son « comment ». Pour cela il commence par redire que le temps n'est pas une chose, mais un horizon. C'est à partir de lui que tout apparaît, même si lui n'apparaît pas. Dès lors, ce qu'il nomme le concept vulgaire du temps qui va d'Aristote à Bergson consiste à comprendre le temps à partir d'autre chose que lui. Dans la pensée d'Aristote le temps est compris par rapport à l'espace dans une étude du mouvement. Dans la philosophie de Bergson le temps de vient une qualité du vécu avec la durée intérieure. Cela peut sembler brutal, mais Heidegger ne veut pas du tout dire que la pensée du temps chez Aristote et chez Bergson serait la même, mais qu'à chaque fois le temps comme question a été manqué, car le temps n'a pas été compris temporellement, mais compris spatialement ou subjectivement. Ce § 5 est donc essentiel car il ajoute que cette conception commune du temps n'est pas une simple erreur de philosophe, il n'est pas simplement lié à un manque de réflexion, dans la mesure où elle est induite par l'attitude naturelle elle-même. Même si Heidegger n'utilise pas le terme de réduction phénoménologique de Husserl, c'est bien l'exigence d'une réduction qu'il formule ici : être reconduit au temps originaire, au temps qui de lui-même se temporalise.

Ainsi il peut souligner à nouveau que le temps a toujours été étudié en philosophie et que pourtant il n'a jamais été mis en question. Toute la difficulté est de bien comprendre ce que veut dire Heidegger ici : à aucun moment il ne veut dire que Husserl et Bergson ne sont pas de grands penseurs du temps. Heidegger était très admiratifs des textes de Husserl. Mais il veut mettre en évidence une nouvelle façon d'approcher le temps, de l'interroger, d'accéder à sa phénoménalité, en s'affranchissant notamment de savoir si le temps est nature ou esprit. Il faut dépasser une telle distinction en revenant à l'idée que le temps est le critère de distinction de toutes les régions de l'être. Autrement dit, en philosophie le temps a toujours servi comme critère pour distinguer la région du temporel, de l'éternel, du supratemporel, etc. Quand on dit qu'une vérité est éternelle, c'est encore le critère du temps qui fonctionne. Quand on dit que Dieu est éternel, on le comprend encore comme un mode de la temporalité. C'est ce qui a été toujours fait en métaphysique sans être vraiment pensé. Mais Heidegger ajoute que l'éternel, le supratemporel, ou encore l'omnitemporel, ne sont pas que des modes privatifs ; il ne s'agit pas simplement de dire que c'est une absence de temps, une négation du temps ; ce sont bien des modes positifs. La vérité éternelle, c'est un mode d'être, une manière d'être toujours valable, d'être valable en chaque instant du temps.

C'est dans ce § 5 que Heidegger utilise deux termes allemands pour dire la temporalité :

1. *Temporalität*, pour la temporalité de l'être lui-même.
2. *Zeitlichkeit*, pour la temporalité du Dasein.

Temporalität n'est pas un terme habituel en allemand, mais Heidegger utilise ce terme pour désigner justement cette temporalité de l'être lui-même qu'il va tenter d'expliquer par la temporalité du Dasein. Le fait que la troisième section d'Être et temps ne fut jamais écrite est la marque de l'échec de ce projet comme >Heidegger s'en explique dans plusieurs textes. Voir *Questions* 1, p. 36 et *Parménide*, p. 126-127. Quoi qu'il en soit, il s'agit de décrire le caractère temporal de l'être, et justement il dit dans *Questions 1* que le temps est le pré-nom de la vérité de l'être. Ainsi cette question du temps est à la fois la question la plus ancienne de la philosophie et la plus nouvelle. C'est le paradoxe. Le « et » d' « Être et temps » n'a encore jamais été vraiment pensé. Il s'agit donc d'exploiter jusqu'au bout cette idée que l'être n'est jamais saisissable que du point de vue du temps.

Autrement dit, Heidegger veut rompre avec cette métaphysique en élucidant la temporalité du Dasein ; cela consiste à ne plus comprendre le Dasein à partir d'une essence éternelle ; L'existence n'est pas le simple déploiement dans le temps d'une essence éternelle toujours déjà là.

Il s'agit de rompre avec cette conception du temps et de la personne qui va de Platon à Husserl. Heidegger va montrer que le « soi » ne peut plus être interprété comme la constance d'une essence, mais doit être compris dans un devenir dans lequel il peut y avoir des ruptures radicales, des discontinuités fondamentales. Il s'agit donc d'interpréter le Dasein à partir du caractère *fini* de sa temporalité et opposition avec l'idée d'un accomplissement infini. La grande thèse de Heidegger est que le temps originaire est fini et que c'est pour cela que le Dasein est ouvert à l'horizon des possibles. C'est l'être-pour-la-mort qui reconduit le Dasein à une compréhension propre. Le temps est donc bien l'horizon implicite et impensé de la métaphysique. Ce caractère temporel de l'être du Dasein ne fut jamais absent, mais jamais pour autant thématisé comme tel. Pour cela il faut remettre en cause le privilège accordé au présent. Toute la difficulté de l'interrogation sur le temps se concentre ici : comment comprendre le temps à partir de lui-même et non à partir du monde, ou à partir de l'éternité comme en théologie, ou encore à partir d'un je éternel comme dans des philosophies du sujet. Un texte de 1924 sur *Le concept de temps* (Cahier de L'Herne sur Heidegger, p. 36) résume toute la difficulté : comment parler temporellement du temps ?

Pour finir, il faut donner une preuve de l'historialité et de la possibilité de la répétition. Aristote avait coutume de mettre l'accent dans ses écrits sur le fait que le plus important est la vraie παίδεια, l'assurance originelle à l'égard d'une chose, assurance qui grandit à partir d'un rapport de confiance avec la chose même, l'assurance du comportement à la mesure de la chose. Pour correspondre à ce qui marque l'être de ce dont nous traitons ici, il nous faut parler temporellement du temps. Nous voulons répéter la question : qu'est-ce que le temps? Le temps est le comment. Quand la question : qu'est-ce que le temps? est posée, il ne faut pas s'arrêter précipitamment à une réponse – le temps est ceci ou cela – réponse qui contient toujours un *quid*. Si nous ne nous en tenons pas à la réponse, mais si nous répétons la question, qu'arrive-t-il à la question? Elle s'est transformée : qu'est-ce que le temps? devient la question : qui est le temps? Ou plus précisément : sommes-nous nous-mêmes le temps? Plus précisément encore : suis-je le temps? Ou plus exactement encore : suis-je mon temps? C'est de cette façon que je m'en rapproche au plus près, et si je comprends bien la question, elle fait alors que tout a pris un tour sérieux *(ernst geworden)*. Ce questionnement est donc le type d'accès et de rapport le plus à la mesure du temps qui est tel qu'il est toujours le mien; alors être-là voudrait dire : être en question.

Martin Heidegger

Traduit de l'allemand par
Michel Haar et Marc B. de Launay

Tel est le nouveau point de départ : le temps n'est pas quelque chose à élucider, c'est le « comment » de toute chose. Il est le phénomène de tous les phénomènes. Expliquer le phénomène du temps, c'est expliquer l'origine de tous les phénomènes. Je suis temps, autrui est temps, la chose est temps, l'œuvre d'art est temps. Heidegger radicalise les analyses de Husserl tout en s'affranchissant de toute conception subjective du temps.

La question du temps est donc à la fois la question centrale de la philosophie et la question toujours manquée comme le souligne également Bergson notamment pages X et XI de *Durée et simultanéité* (1922):

philosophique ? Pour le savoir, nous prîmes les formules de Lorentz terme par terme, et nous cherchâmes à quelle réalité concrète, à quelle chose perçue ou perceptible, chaque terme correspondait. Cet examen nous donna un résultat assez inattendu. Non seulement les thèses d'Einstein ne paraissaient plus contredire, mais encore elles confirmaient, elles accompagnaient d'un commencement de preuve la croyance naturelle des hommes à un Temps unique et universel. Elles devaient simplement à un malentendu leur aspect paradoxal. Une confusion semblait s'être produite, non pas certes chez Einstein lui-même, non pas chez les physiciens qui usaient physiquement de sa méthode, mais chez certains qui érigeaient cette physique, telle quelle, en philosophie. Deux conceptions différentes de la relativité, l'une abstraite et l'autre imagée, l'une incomplète et l'autre achevée, coexistaient dans leur esprit et interféraient ensemble. En dissipant la confusion, on faisait tomber le paradoxe. Il nous parut utile de le dire. Nous contribuerions ainsi à éclaircir, aux yeux du philosophe, la théorie de la Relativité.

Mais surtout, l'analyse à laquelle nous avions dû procéder faisait ressortir plus nettement les caractères du temps et le rôle qu'il joue dans les calculs du physicien. Elle se trouvait ainsi compléter, et non pas seulement confirmer, ce que nous avions pu dire autrefois de la durée. Aucune question n'a été plus négligée par les philosophes que celle du temps ; et pourtant tous s'accordent à la déclarer capitale. C'est qu'ils commencent par mettre espace et temps sur la même ligne : alors, ayant approfondi l'un (et c'est généralement l'espace), ils s'en remettent à nous du soin de traiter semblablement l'autre. Mais nous n'aboutirons ainsi à rien. L'analogie entre le temps et l'espace est en effet tout extérieure et superficielle. Elle tient à ce que nous nous servons de l'espace pour mesurer

et symboliser le temps. Si donc nous nous guidons sur elle, si nous allons chercher au temps des caractères comme ceux de l'espace, c'est à l'espace que nous nous arrêterons, à l'espace qui recouvre le temps et qui le représente à nos yeux commodément : nous n'aurons pas poussé jusqu'au temps lui-même. Que ne gagnerions-nous pas, cependant, à le ressaisir ! La clef des plus gros problèmes philosophiques est là. Nous avons tenté jadis un effort dans cette direction. La théorie de la Relativité nous a fourni l'occasion de le reprendre et de le conduire un peu plus loin.

Telles sont les deux raisons qui nous déterminent à publier la présente étude. Elle porte, comme on le voit, sur un objet nettement délimité. Nous avons découpé dans la théorie de la Relativité ce qui concernait le temps ; nous avons laissé de côté les autres problèmes. Nous restons ainsi dans le cadre de la Relativité restreinte. La théorie de la Relativité généralisée vient d'ailleurs s'y placer elle-même, quand elle veut qu'une des coordonnées représente effectivement le temps.

H. B.

Bergson reproche à des nombreux penseurs du temps de commencer par l'espace et ensuite de faire la même chose pour le temps. Dans Durée et simultanéité Bergson se demande dans quelle mesure sa conception de la durée est compatible avec la conception d'Einstein sur le temps. Dans cette confrontation avec la théorie de la relativité, Bergson souligne surtout que dans cette science du temps le temps est réduit à être un facteur dans une équation. Pour Bergson il faut dissocier le temps et l'espace, cesser de comprendre le premier à partir du second, afin de mettre en évidence que la durée première n'est pas le temps objectivé et abstrait de la science. Pour Bergson également, même si c'est d'une manière très différente de Heidegger, la tâche d'une philosophie du temps est de comprendre le temps à partir de lui-même, tel qu'en lui-même il se donne dans l'expérience originaire de la durée. Mais pour Bergson il s'agit de surmonter une mauvaise conception du temps et une confusion entre science et philosophie, mais Heidegger ajoute que cet oubli du temps se trouve en quelque sorte impliqué dans l'essence même du temps, dans notre rapport à la temporalité. Il ne s'agit pas simplement d'une mauvaise conception, mais d'un refus du temps. C'est vraiment l'autre question qui se cache derrière celle de l'essence du temps : à la fois nous ne pouvons pas ignorer notre temporalité et nous pouvons la fuir, la nier. On retrouve donc le problème de départ à savoir que la question du temps est une question qui met celui qui la pose en question On ne peut pas dissocier l'essence du temps de la vie humaine dans le temps qui est désir, inquiétude, fugacité. Sans conscience du temps il n'y aurait pas de désir, à moins que ce soit le désir qui soit à l'origine de la conscience du temps. Il y a une négativité du désir. Mais bien sûr l'homme est aussi temporel parce qu'il est mortel et c'est dans le rapport à la mort qu'il est sans doute possible de développer une temporalité authentique qui ne soit pas une expression du refus du temps. Néanmoins le temps se vit aussi dans l'instant et les expériences les plus brèves sont parfois les plus décisives. Il y a une beauté de la brièveté. Tout cela pour dire que l'homme est le seul être temporel, c'est-à-dire qui se pense nécessairement dans le temps, qui est attention, mémoire et

anticipation. Ce n'est pas en soulignant qu'il y a une certaine forme de mémoire chez les animaux que l'on mettra en cause cette thèse. L'animal est enfermé dans l'instant de la pulsion. De même les choses sont bien dans le temps, mais elles n'en savent rien ; ce « dans » n'a aucune signification pour elles. Bien sûr tout est soumis au devenir, mais le temps suppose une conscience réflexive, même dans la pure sensibilité : je sens et je sais que je sens ; je sens et je ressens.

L'histoire du concept de temps et le phénomène du temps

Afin de ne pas trop manquer la question du temps, le philosophe a besoin d'une histoire du concept de temps. La réalité du temps ne peut pas être saisie en dehors de cette histoire et c'est en elle que l'on peut se demander si le temps est dans le monde ou dans l'âme, s'il est une idéalité ou une réalité, s'il est une déchéance de l'éternité ou le lieu de la vraie vie de l'homme. De même celui qui se questionne sur le temps ne peut pas réinventer la question du présent et il doit bien partir d'Aristote, de saint Augustin, ou encore de Husserl, afin d'approcher de tous les paradoxes du présent. Autrement dit, la possibilité de questionner le temps et la façon même de questionner le temps sont liées à cette histoire. Il ne peut pas y avoir un questionnement neutre et intemporel sur le temps et c'est toujours à partir d'un présent historique que nous interrogeons le temps, que nous le voulions ou non. Cela n'implique pas que toute réflexion sur le temps tombe dans le relativisme historique des représentations du temps et il y a bien un progrès de la réflexion sur le temps, même si ici la notion de progrès est assez obscure. Il y a un avant et un après Hegel ; on ne peut plus penser le temps après Hegel comme on le faisait avant Hegel, car l'idée que l'esprit est négativité et que le temps est le concept étant là apporte quelque chose d'irréversible à la réflexion sur le temps. On ne peut donc pas justifier un somnambulisme philosophique voulant recommencer à zéro la réflexion sur le temps.

De plus, l'histoire du concept de temps est l'histoire de l'être de l'étant comme dit Heidegger, c'est-à-dire la façon dont on a compris la réalité, l'effectivité à travers l'histoire. En conséquence, une histoire du concept de temps, si elle n'est qu'un catalogue de doctrines sur le temps (le temps chez Plotin, le temps chez Bergson, etc.) n'est pas philosophique et ne peut pas donner une intelligence du temps. On sera certes très savant, mais on n'aura pas avancé sur la question du temps, car on ne fera que suivre en aveugle des exposés de doctrines sans être capable de les interroger. Dès lors, avec cette question du temps, il y a un cercle herméneutique : on a besoin de l'histoire du concept de temps pour interroger l'être du temps ; mais pour écrire cette histoire du concept de temps il faut déjà une intelligence du temps, au moins une précompréhension de ce qui est recherché. Sans une telle précompréhension ce catalogue de doctrines n'aura pas d'unité, ce ne sera pas « une » histoire. Ainsi, il faut élucider le phénomène du temps pour pouvoir véritablement interroger les doctrines passées du temps. Pour prendre un exemple, nous pouvons ouvrir La Critique de la raison pure de Kant au chapitre sur l'Esthétique transcendantale et en suivant le texte nous comprenons que le temps n'est pas un contenu de perception, mais une forme a priori de l'intuition. Nous comprenons que dans cette conception idéaliste du temps, le temps est une détermination des objets en tant que phénomènes, que le temps est la forme de la phénoménalité et que c'est pourquoi il est en lui-même invisible. Nous comprenons enfin que la chose en soi n'est pas temporelle. Cela dit cette thèse selon laquelle le temps est l'essence de la manifestation ne peut vraiment se comprendre et être interrogée qu'à partir d'une première compréhension du temps qui permet de dire dans quelle mesure cette thèse kantienne participe ou non à surmonter l'oubli du temps, c'est-à-dire l'oubli de l'être. N'est-elle pas,

par exemple, encore trop liée à une conception scientifique dans laquelle le temps n'est pas essentiel, mais subjectif ? Pour interroger ainsi la doctrine kantienne il faut déjà une précompréhension du temps. En effet, on ne peut poser cette question qu'à partir d'une thèse. Toute histoire procède à rebours à partir du présent, ce qui ne veut pas du tout dire qu'on ne se laisse pas enseigner par le passé. Le but n'étant pas de rechercher dans le passé une confirmation des doctrines présentes. L'interrogation sur le temps impose donc une double exigence : d'abord respecter le caractère propre de chaque conception du temps. Les analyses de saint Augustin n'anticipent pas celles de Husserl. Ensuite il s'agit d'élucider le phénomène de temps pour comprendre l'histoire du concept de temps. Cela manifeste le caractère temporel de toute réflexion philosophique qui ne peut pas juger du temps à partir d'un point de vue intemporel.

Première partie

Peut-on définir le temps ?

Voici une question proprement philosophique : si la science peut se demander comment mesurer le temps, si l'anthropologie s'interroge sur les diverses représentations du temps, si les chronobiologies se demandent quel est le bon rythme pour l'enfant, etc. il n'y a que le philosophe qui se pose la question du caractère définissable du temps. Or cette question n'a rien de naturelle, elle vient renverser notre rapport même au temps qui est plus ce dans quoi nous vivons que ce que nous pensons. A une telle question on a envie de répondre par l'exclamation de saint Augustin dans le livre XI des *Confessions* : si personne ne me le demande je sais ce qu'est le temps, mais si on me pose la question et que je me préoccupe d'y répondre, je ne le sais plus. Mais pour saint Augustin lui-même cette exclamation manifeste l'étonnement originaire qui ouvre l'interrogation sur le temps et n'est pas du tout ce qui y mettrait fin. L'aporie n'apparaît qu'à celui qui au moins une fois dans sa vie se pose la question *Quid est tempus* ? Potin dans les Ennéades Traité 45[1] (III, 7) énonce la même difficulté et ajoute qu'on ne peut pas se satisfaire des définitions déjà existantes, qu'il faut refuser l'argument d'autorité ou le simple souci antiquaire de recenser les définitions du temps.

L'ÉTERNITÉ ET LE TEMPS [1]

1. Lorsque nous disons que l'éternité [2] et le temps sont différents l'un de l'autre [3] et que l'une appartient à la nature [4] perpétuelle, tandis que l'autre – le temps – appartient à ce qui est en devenir [5] et à notre univers [6], nous croyons que, par là même, et pour ainsi dire grâce à leur saisie immédiate par la pensée [7] **[5]**, nous avons alors de nous-mêmes [8] en nos âmes une impression claire de ces choses que nous ne cessons d'évoquer dans nos discours et de nommer en toutes occasions.

Pourtant, quand nous essayons d'en approfondir l'examen et, en quelque sorte, de nous en rapprocher [9], nos pensées retombent dans l'embarras ; chacun de nous se rallie alors à l'une ou l'autre des différentes assertions [10] des anciens relatives au temps et à l'éternité, en les interprétant le cas échéant **[10]** de manière différente ; nous nous en tenons là, et quand on nous interroge, nous estimons qu'il suffit de rappeler l'opinion de ces grands auteurs. Ainsi satisfaits, nous nous abstenons de pousser plus avant notre recherche sur ces notions [11]. Certes, nous devons admettre que certains de ces antiques et bienheureux [12] philosophes ont découvert la vérité ; mais quels sont ceux qui **[15]** l'ont le mieux atteinte, et comment pouvons-nous nous-mêmes en avoir quelque compréhension, c'est ce qu'il convient d'examiner [13].

[1] Sur ce texte voir les notes précieuse de Matthieu Guyot dans Plotin Trités 45-50, GF. Notamment sur la traduction du mot *aiôn*.

Plotin avant saint Augustin soulignait donc que la difficulté est de passer d'une compréhension spontanée du temps, qui demeure très indéterminée, à une véritable intellection du temps. Ce passage n'est pas facile car il suppose un retournement de notre manière habituelle de penser.

Surtout il convient d'interroger cette question elle-même. Il y a une question de la question. Pourquoi voulons-nous définir le temps, quel est l'enjeu d'une telle volonté de définition, est-il simplement théorique ou n'a-t-il pas également pour but d'assurer notre maîtrise sur nous-mêmes et sur le monde ? Il est certain que lorsque l'on considère l'histoire de la philosophie il est difficile de dire que le temps n'est pas définissable, dans la mesure où la tradition nous livre, à premières vues, des définitions du temps. Néanmoins ces définitions parviennent-elles à appréhender l'être du temps ou leur multiplicité n'est-elle pas le signe d'un échec relatif de la philosophie dans la définition du temps ? En définissant le temps n'est-ce pas toujours autre chose que l'on définit : le mouvement, la conscience, le concept ?

Toute la difficulté est de parvenir à déterminer le statut ontologique du temps : est-il une réalité et dans ce cas il doit être définissable comme toute autre chose du monde, ou est-il une idéalité et dans ce cas il devrait également être définissable comme l'est tout concept mathématique ; on devrait même commencer par sa définition. Or pour le temps on a le sentiment que la définition n'est pas ce qui arrivera à la fin, mais qu'elle n'arrivera pas du tout, car il n'est ni une simple dimension du sensible, ni une simple production de l'entendement. En effet, si le temps échappe à l'alternative de la chose et de l'idée, s'il doit être compris comme la forme de toute expérience, comme la façon même dont le sujet se rapporte au monde, ne semble-t-il pas échapper à toute définition ?

C'est une exigence de la philosophie de pouvoir définir le temps, car sans définition on tombe dans des impasses théoriques, mais aussi pratiques et éthiques, mais cette exigence conduit la philosophie à s'interroger sur sa propre possibilité : comment définir le temps sans le perdre, sans le réduire à l'espace, sans le figer, sans le comprendre par autre chose que lui-même. Le temps est une notion première, et ce sont ces notions premières qui sont les plus délicates à définir. Il s'agit de montrer que l'on peut au moins écarter certaines définitions du temps et que l'enjeu est de tenir ensemble toutes les dimensions du temps, notamment la succession et la continuité, sans tomber dans des contradictions insurmontable.

L'exigence d'une définition du temps.

La question du temps est au cœur de toute interrogation philosophique et il est possible d'interroger chaque philosophie à partir de la manière dont elle a répondu à la question de la définition du temps. Il ne peut en être autrement, puisque le temps est en quelque sorte l'être des choses sensibles et notre être même comme sujet conscient. On peut dire que philosopher, c'est toujours réfléchir sur le temps, que ce soit sur l'éternité, la perpétuité, l'omnitemporalité, ou l'instantanéité, le fugitif, etc. Sans développer, on voit bien que si le temps est en quelque sorte l'essence de toute chose, sa définition est d'autant plus nécessaire et d'autant plus délicate. Définir le temps, cela reviendrait à définir l'essence intime de toute chose, ce serait définir la vie elle-même.

Or il y a là une situation particulière : la plupart du temps, c'est l'absence de définition qui conduit à des contradictions qui semblent insurmontables ; mais cette fois c'est la volonté même de définir le temps qui conduit à des apories indépassables. Saint Augustin, encore lui, ajoute que dès que l'on propose une définition du temps, c'est la réalité même du temps qui semble disparaître et quand on dit que le présent est ce qui tend à n'être plus, c'est la réalité même du temps qui semble disparaître. Notamment on parle habituellement de trois temps, le présent, le passé et le

futur ; pourtant cette réalité du passé et du futur disparaît dès que l'on souhaite la situer ; Le regard réflexif fait dire que le passé n'est plus et que le futur n'est pas encore. Le présent lui-même ne cesse de changer sinon il deviendrait l'éternité. Il est donc difficile de dire que le présent « est », puisqu'il tend à ne plus être. Ainsi, sans entrer vraiment ici dans le texte de saint Augustin, définir le temps, c'est y mettre de la détermination en le divisant, mais le diviser, c'est le perdre. Ou alors, il faut préciser ce que signifie « être » pour le temps, dans ce cas être ce ne peut être demeurer le même et la pensée du temps ne doit-elle pas remettre en cause la conception parménidienne de l'être ?

Dans ce souci de définition du temps il est possible de se tourner vers la physique, mais le philosophe peut se demander si le temps de la physique est le temps premier. Ne s'agit-il pas d'un temps objectivé, construit, réduit à certaines dimensions de façon à en faire la variable d'une équation ? Il ne s'agit pas de minimiser l'intérêt de la recherche physique sur le temps, mais il n'est pas certain que l'on puisse attendre d'elle une définition du temps élucidant l'essence du temps. La physique semble même enfermer la réflexion sur le temps dans une opposition entre temps subjectif et temps objectif dans laquelle le temps subjectif n'est plus qu'une réalité imaginaire. Non, on peut penser que l'expérience du temps est première et que c'est toujours à partir d'elle que le physicien travaille ; c'est son présupposé ; il risque donc de présupposer une définition du temps, de la laisser ininterrogée. L'image de la flèche montre bien que la physique perd la réalité première du temps en l'étalant dans l'espace : la distinction du passé, du présent et du futur est supprimée avec l'image de la flèche, car tous les présents sont à la fois, sont simultanés. Un instant devient passé, sans modification, ce qui annule la réalité du passé. Donc en ne définissant ni le passé, ni le futur, la physique ne définit pas le temps. Elle pense la succession, mais elle n'élucide pas la continuité du changement qui semble résister au concept.

Toute la difficulté de la définition du temps se trouve là : le temps semble être une contradiction : quand je cherche l'unité d'un changement continu, soit je trouve la succession et je perds la continuité, soit je trouve la continuité et je pers la succession. Ainsi avec le temps la raison fait l'épreuve de la réalité dans son altérité, dans sa résistance à nos représentations qui ne sont jamais adéquates. Même le diagramme du temps proposé par Husserl dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, qui vise à penser ensemble succession et continuité, ne peut tenir toutes les dimensions du temps. Il faut éviter ici la tentation du scepticisme radical comme renoncement à toute définition du temps ; ce qui est très différent du scepticisme méthodologique qui est un élément moteur de la pensée. Il y a un moment sceptique dans toute réflexion, mais cela ne veut pas dire que le temps doit être considéré comme ineffable. Certes les mots peuvent parfois nous manquer pour élucider l'expérience, mais dire que les mots dans leur fixité ne pourront jamais dire ce qu'est le temps, c'est renoncer à la parole philosophique. Tous les philosophes ont forcé et transformé la langue afin d'exprimer ce qu'ils voulaient dire. En parlant d'éternel retour Nietzsche transgresse la paralysie des mots. Ce n'est pas au vocabulaire de fixer ce qui est pensable. En effet, le travail de la pensée est également un travail sur les mots et il est clair qu'il ne suffit pas d'avoir prononcé le mot temps pour avoir fait de la métaphysique. Le temps ne peut devenir un concept, ce qu'il y a de plus concret, qu'au terme du laborieux travail de la pensée et personne ne peut s'épargner cette persévérance de la réflexion. Le temps n'est d'ailleurs peut-être que le lent et long travail du concept dans la conscience individuelle comme dans la culture, comme le montera Hegel. Le temps doit être définissable, sinon il n'aurait pas d'être, mais justement son être n'est sans doute pas celui d'une chose permanente dans le temps ; l'être du temps est devenir ; c'est cela qu'une définition du temps doit parvenir à dire. Bien évidemment le philosophe n'est pas le seul à élucider l'expérience du temps et la poésie de Baudelaire comme les

textes de Nerval disent aussi cette expérience du temps, mais c'est le rôle du philosophe de définir ce que la littérature donne à vivre.

Pour répondre à cette question « Peut-on définir le temps ? » il est alors sans doute nécessaire de renverser la perspective habituelle, naturelle, et de ne plus penser le temps sur l'horizon des choses pour penser les choses sur l'unique horizon du temps. Cette structure d'horizon permet d'approcher de l'être du temps. Chaque chose, chose étant entendu au sens très large d'objet de pensée, a sa manière d'apparaitre, c'est-à-dire de se temporaliser : l'objet sensible comme la table, l'objet investi d'esprit comme le livre ou la pièce de théâtre, l'objet d'entendement comme le triangle, ont chacun leur temporalité propre. On pourrait ainsi poursuivre à l'infini et dire que chaque forme de l'art a sa temporalité, qu'une mise en scène du Don Juan de Mozart n'est pas dans le temps comme la pyramide de Gizeh.

L'équivoque des définitions du temps

Il y a une vérité de la poésie qui non seulement exprime l'expérience du temps propre à tout homme, mais qui en outre développe cette expérience. En effet la poésie est un lieu d'expérience qui nous apprend à sentir au-delà de ce que nous sentons habituellement et qui du coup peut nous aider à comprendre que le temps n'est pas un vaste cadre extérieur dans lequel les événements du monde aurait lieu, ni un cadre intérieur dans lequel les vécus de la conscience pourraient se classer. De même *La recherche du temps perdu* de Proust ne nous fait pas seulement revivre ce que nous avons vécu, mais elle nous fait sentir de l'intérieur combien notre mémoire est dans les choses et à quel point le temps est vraiment vécu dans le souvenir. De ce point de vue l'homme n'est pas dans le temps, il se temporalise ; l'être du temps est celui de cette temporalisation ; c'est ce qu'enseigne l'idée que toute vie personnelle possède la forme d'une autobiographie. Cela dit si la poésie ou le roman permettent de ne pas philosopher contre l'expérience en revenant à l'expérience originaire par-delà les constructions de l'entendement, leur objet n'est pas de définir le temps, mais de dire l'expérience temporelle. Le projet de la philosophie est bien de passer d'une description, même réflexive, à une définition, à une parole sur l'être du temps.

Hegel, dans la préface de *La phénoménologie de l'esprit*, après avoir défini le caractère abstrait des mathématiques qui considèrent une détermination inessentielle, rappelle que l'objet de la philosophie est l'effectif, l'être-là dans son concept. Par rapport à la fixité des objets mathématiques, l'effectif est une genèse : « Le phénomène est le surgir et disparaître qui lui-même ne surgit ni ne disparaît, mais est en soi, et constitue l'effectivité et mouvement de la vie de la vérité ». (GF p. 90). La philosophie comme méthode ne doit pas être extérieure à ce qu'elle étudie, à savoir la vie. En s'opposant ainsi au formalisme Hegel développe l'idée que la vie du concept est l'origine de toute science. Hegel permet de comprendre que toute définition du temps qui ne veut pas s'en tenir à une abstraction, à une détermination formelle, qui ne veut pas être seulement nominale, mais veut être une définition réelle disant l'effectivité du temps doit tenir ce paradoxe qui peut sembler insurmontable : le temps est ce dans quoi tout vient et tout passe, qui lui-même ne vient ni ne passe. Mais dans ce cas le temps n'est ni un cadre objectif, ni un cadre subjectif. Et c'est bien ce « dans » le temps qui doit être élucidé par une définition, c'est-à-dire une détermination de l'être du temps.

Pour reprendre l'une des plus célèbres définitions du temps, celle d'Aristote dans le livre 4 de la *Physique*, le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur, elle consiste à

comprendre le temps à partir du mouvement, car c'est le mouvement sous toutes ses formes qui est constitutif de ce que les Grecs nomment « nature », *Physis*.

Éclaircissement de la définition.

[2] Le temps n'est donc pas mouvement mais n'est qu'en tant que le mouvement comporte un nombre. La preuve, c'est que le nombre nous permet de distinguer le plus et le moins, et le temps, le plus et le moins de mouvement; le temps est donc une espèce de nombre. [5] Mais nombre s'entend de deux façons: il y a, en effet, le nombre comme nombré et nombrable, et le nombre comme moyen de nombrer. Or, le temps, c'est le nombré, non le moyen de nombrer. Or le moyen de nombrer et la chose nombrée sont distincts.

L'instant et le temps.

[9] Et de même que le mouvement est toujours autre, de même le temps. Le temps pris tout d'une pièce en entier est le même; car l'instant est le même dans son sujet, mais dans son essence il est autre (1). Et si l'instant mesure le temps, c'est en tant qu'antérieur et postérieur.

1. Identique et différent.

[12] Or l'instant est, en un sens, le même, en un sens non; en tant qu'il varie d'un moment à l'autre, il est différent: telle est l'essence de l'instant, nous l'avons vu tout à l'heure; quant à son sujet, il est le même. [15] En effet, comme on l'a dit, le mouvement obéit à la grandeur, et le temps au mouvement; et semblablement, au point obéit le transporté, qui nous permet de connaître le mouvement et l'antérieur et le postérieur dans le mouvement. Or le transporté est le même comme sujet (c'est ou un point ou une pierre ou une autre chose de ce genre), mais autre par la définition ; ainsi les sophistes considèrent Coriscus au lycée comme différent de Coriscus sur l'agora ; et cela parce qu'il est tantôt ici et tantôt là. Or, au transporté correspond l'instant, comme le temps au mouvement, car le transporté nous permet de connaître l'antérieur-postérieur dans le mouvement; or, en tant que l'antérieur-postérieur est numérable, on a l'instant; de sorte que, dans le domaine du temps, l'instant comme sujet est le même (car il est l'antérieur-postérieur du mouvement) mais il est différent quant à l'essence; car c'est en tant que l'antérieur-postérieur est numérable qu'on a l'instant.

2. Mesure le temps.

[28] Et ce sont là les éléments les plus connaissables; car le mouvement est connu par le mû et le transport par le transporté; en effet, le transporté

(1) Cf. 219 *a* 20 et 218 *a* 8-30.

L'âme humaine est elle-même un être naturel qui a sa place dans la hiérarchie des êtres. Que ce soit les mouvements du ciel, ceux des éléments, ceux des projectiles, ceux des navires, etc., le temps est ce qui permet la connaissance de ce mouvement, ce qui en rend possible la mesure. Le temps reçoit donc ici une définition dans une compréhension ontique : il est le nombre du mouvement[2], il est le devenir en tant qu'il est ordonné et mesuré. On dit qu'un mouvement est plus

[2] Voir l'ouvrage de Victor Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982.

lent ou plus rapide en fonction du temps qu'il met pour se réaliser. [3]En concevant ainsi le temps comme l'ordre du devenir Aristote parvient à tenir ensemble les deux caractères fondamentaux du temps, la succession et la continuité. Pour rendre possible cette définition Aristote fait intervenir l'espace qui est justement continu : la succession propre au temps, celle des instants, reflète la succession des possibles du mobile. En conséquence l'espace peut donner une représentation abstraite du temps, c'est-à-dire celle d'une succession dans la continuité, puisqu'il fournit la relation d'avant et d'après. Percevoir le temps répond à une condition de possibilité : pouvoir compter deux termes distincts par leur rang dans une succession. Cette définition d'Aristote ne consiste pas à définir le temps par le mouvement, mais le mouvement par le temps, puisqu'il est ce par quoi le mouvement comporte un nombre. L'instant présent ne peut être connaissable qu'à partir du caractère concret et substantiel du mobile.

Le temps a pu être défini par son articulation à la notion d'ordre. En effet, comme nombre, le temps est un agencement fini d'une pluralité, et dans cette perspective il relève bien de la physique par le mouvement dont la nature est le principe. La nature est bien ici cause d'ordre. Néanmoins, c'est bien l'âme qui fait passer la nombrabilité du mouvement de la puissance à l'acte. En *Physique* IV, 12 Aristote envisage une nouvelle conception du nombre : le temps n'est pas seulement compris comme nombre nombré (ce qui est toujours autre), mais également comme nombre nombrant.

si le mouvement l'est, et pour le mouvement si le temps est.

221 a ***L'existence dans le temps : Du mouvement.*** [32] Mais puisque le temps est mesure du mouvement et du mouvement en train de se faire, et qu'il mesure le mouvement par la détermination d'un certain mouvement qui sera l'unité de mesure pour le total, de même que la coudée mesure la grandeur en déterminant une certaine grandeur qui est l'unité de mesure pour le tout, ainsi pour le mouvement, être dans le temps c'est être mesuré par le temps, en soi-même et dans son existence, car simultanément le temps mesure le mouvement et son essence, et, pour le mouvement, le fait d'être dans le temps est le fait d'être mesuré dans son existence(2).

En effet, tout être est « dans » le temps, au milieu du temps, mais ce qui est dans le temps ce n'est pas le mobile, mais son être mû envisagé du point de vue de la quantité. En étant dans le temps, l'être possède un nombre, par exemple tel homme a vécu tant d'années. Mains tous les êtres ne sont pas « dans » le temps, notamment les êtres éternels, les êtres nécessaires (le vrai, le faux). Etre dans le temps signifie qu'un nombre caractérise pour toujours une substance à partir du moment où elle est. Dans *De la génération et la corruption* II, 10 Aristote énonce que chaque être possède une durée de vie maximum déterminée. Ce nombre est déterminable es années, mois, jour. La vie biologique est ainsi le retour d'une même unité de durée.

[3] Consulter l'étude de Joseph Moreau : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1948_num_46_9_4129 et https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1948_num_46_11_4148

cause l'inclinaison <de l'Ecliptique>, car cette inclinaison entraîne comme conséquence que le corps tantôt s'éloigne et tantôt se rapproche, et, sa distance étant inégale, son mouvement sera irrégulier. De sorte que s'il engendre par son rapprochement et sa proximité, par son éloignement et son retrait ce même corps corrompt [1], et s'il engendre par de nombreuses approches successives, il corrompt aussi par de nombreux éloignements successifs [2], puisque des effets contraires ont des contraires pour causes ; et la corruption comme la génération naturelles se passent en un temps égal. C'est pourquoi aussi les durées et les vies des différentes espèces de vivants ont un nombre, nombre par lequel on les distingue, car, pour toutes choses, il y a un ordre, et toute vie et toute durée est mesurée par une période; toutes les choses, cependant, ne sont pas mesurées par la même période : pour les unes, elle est plus courte, et, pour les autres, plus longue ; pour certaines, c'est une année, pour d'autres un temps plus long, pour d'autres enfin un temps plus court, qui est la période servant de mesure.

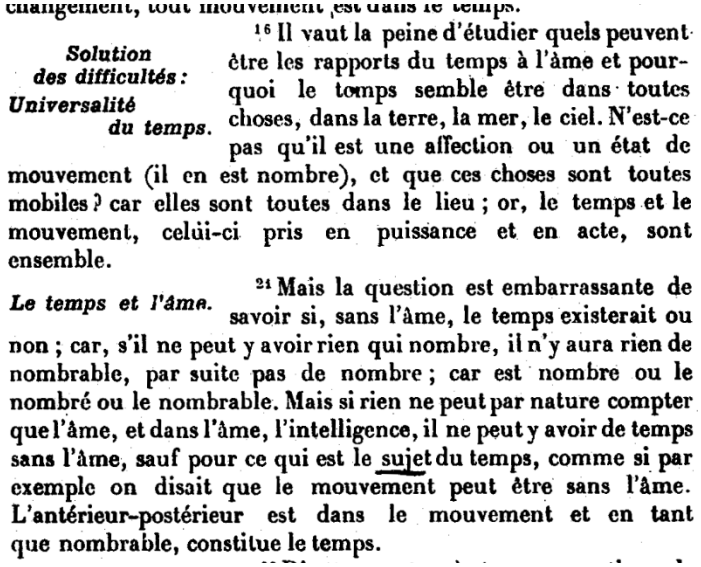
L'observation sensible est, au surplus, d'accord

[1] Ou, plus exactement, la γένεσις d'une chose (l'homme, par exemple) est la φθορά d'une autre (la semence); par son approche, le Soleil engendre une chose plus réelle (l'homme), et, par son retrait, une chose moins réelle (la semence).

[2] AR. fait rentrer dans sa théorie l'explication du développement et de la décrépitude des organismes : les organismes sont engendrés et arrivent à leur maturité par une série d'approches successives du Soleil, et ils s'éteignent peu à peu et en un temps égal à celui de leur développement, par une série de retraits successifs du Soleil.

Une telle définition du temps réponds également au principe du meilleur, il y a là une causalité finale. En effet, être dans le temps ne consiste pas seulement à pâtir dans le temps, mais c'est aussi avoir un nombre, un ordre. Il s'agit bien là d'une détermination essentielle de l'être. Le nombre n'est pas hétérogène à l'être. Il y a un caractère positif de la temporalité : le temps est l'ordre, c'est-à-dire la rationalité des substances corruptibles. Dès lors il y a deux nouvelles dimensions du temps qui semblent peu conciliables dans l'unité d'une définition : le temps, en opposition à l'éternité, a un caractère destructeur ; mais comme ordre, le temps a une fin et il obéit au principe métaphysique du bien, il est le lieu d'un accomplissement. Pour avancer sur cette difficulté on peut se demander si ce n'est pas toujours dans la comparaison du temps et de l'éternité que le temps peut être à la fois considéré comme hétérogène à l'être et comme destructeur, et que c'est quand il est pensé pour lui-même, en suspendant le rapport à l'éternité, qu'il peut être considéré comme un trait de l'être et comme le lieu où le bien se réalise. Il y aura à revenir sur cette difficulté centrale qui ne peut être vraiment abordée qu'à partir d'une considération historique des rapports du temps et de l'éternité en philosophie.

Cette brève considération de l'analyse aristotélicienne du temps du monde a permis d'avancer dans la recherche d'une définition du temps, même si le temps, au moment où il devient définissable, semble n'être plus qu'un être de raison, un pur principe d'ordre, qui met de la détermination dans la continuité du devenir. Or si le temps se définit comme le nombre du mouvement et si seule l'âme est capable de nombrer, il faut bien en conclure qu'il n'y a pas de temps sans une âme qui compte. Aristote est parfaitement conscient de cette difficulté en *Physique* 4 14 :



changement, tout mouvement est dans le temps.

Solution des difficultés : Universalité du temps.

16 Il vaut la peine d'étudier quels peuvent être les rapports du temps à l'âme et pourquoi le temps semble être dans toutes choses, dans la terre, la mer, le ciel. N'est-ce pas qu'il est une affection ou un état de mouvement (il en est nombre), et que ces choses sont toutes mobiles ? car elles sont toutes dans le lieu ; or, le temps et le mouvement, celui-ci pris en puissance et en acte, sont ensemble.

Le temps et l'âme.

21 Mais la question est embarrassante de savoir si, sans l'âme, le temps existerait ou non ; car, s'il ne peut y avoir rien qui nombre, il n'y aura rien de nombrable, par suite pas de nombre ; car est nombre ou le nombré ou le nombrable. Mais si rien ne peut par nature compter que l'âme, et dans l'âme, l'intelligence, il ne peut y avoir de temps sans l'âme, sauf pour ce qui est le sujet du temps, comme si par exemple on disait que le mouvement peut être sans l'âme. L'antérieur-postérieur est dans le mouvement et en tant que nombrable, constitue le temps.

L'aporie est donc la suivante : d'un côté le temps est toute chose de l'univers et d'un autre côté on en a donné une définition épistémologique. Il est clair que sans fonction nombrante il n'y a pas d'objet nombré, et le nombre ne se trouve pas dans les choses ; il y est introduit par la pensée. Cela dit le temps est bien pour Aristote bien plus qu'un être de raison, puisque le mouvement peut exister sans l'âme. Or c'est bien dans le mouvement que se trouve l'avant et l'après qui sont le substrat du temps. Afin de tenter une première conclusion qui n'est pas autre chose qu'une nouvelle formulation de l'aporie initiale, on peut dire : dans son essence le temps est un être de raison, mais relativement à son substrat le temps est une réalité. Il y a bien un être du temps qui est, en son fond, indépendant de la détermination intellectuelle et qui devrait être le véritable objet de la définition du temps.

A l'issue de cette première tentative de définition, il semble nécessaire de penser autrement le rapport de la continuité et de la succession, si on veut vraiment obtenir une définition du temps. Face aux apories du temps il est souhaitable de dépasser l'alternative trop brutale de l'idéalité et de la réalité. Le temps n'est sans doute ni dans les choses, ni une pure production de l'esprit, un concept. En effet les difficultés s'estompent en partie si on change de regard sur le temps pour le comprendre comme une forme immédiate de notre rapport aux choses ; thèse mise en lumière par Kant et qui a constitué un tournant dans la compréhension du temps. Donc selon Kant le temps n'est pas un concept, il n'appartient pas à l'entendement, mais il est, comme l'espace, une intuition pure ou forme apriori de la sensibilité. Il n'est donc pas quelque chose dans les choses, mais une manière de les appréhender. Toutes nos représentations se trouvent dans le temps. Le temps est la condition de tous les phénomènes. Le changement et le mouvement supposent en effet toujours la représentation du temps. Dès lors, puisqu'on ne peut pas percevoir le changement sans le temps, le temps est la forme de la succession de nos représentations. La conséquence de cette thèse est très lourde : le temps ne peut pas être intuitionné extérieurement. Autrement dit, le temps ne peut pas lui-même être perçu : on ne peut pas se le représenter comme une réalité en face de nous. En

conséquence, le temps n'est ni une chose, ni une qualité des choses, mais la condition subjective apriori de toutes nos intuitions.

III, 61 Le temps n'est donc autre chose qu'une condition subjective de notre (humaine) intuition (qui est toujours sensible, c'est-à-dire ne se produit que dans la mesure où nous sommes affectés par des objets); en lui-même, en dehors du sujet, il n'est rien. Il n'en est pas moins nécessairement objectif par rapport à tous les phénomènes, par conséquent aussi à toutes les choses qui peuvent se présenter à nous dans l'expérience. On ne peut pas dire que toutes les choses sont dans le temps, puisque dans le concept des choses *[B 52]* en général, on fait abstraction de tout mode d'intuition de ces choses, et que l'intuition est la condition propre sous laquelle le temps appartient à la représentation de l'objet; mais, si l'on ajoute la condition au concept et que l'on dise : Toutes les choses, en tant que phénomènes (en tant qu'objets de l'intuition sensible) sont dans le temps, ce principe prend sa véritable valeur objective, et son universalité *a priori*.

Ce que nous avons dit enseigne donc la *réalité empirique* du temps, c'est-à-dire sa validité objective par rapport à tous les objets qui peuvent jamais être donnés à nos sens. Et comme notre intuition est toujours sensible, il ne peut jamais nous être donné un objet dans l'expérience, qui ne rentre sous la condition du temps. Nous combattons au contraire toute prétention du temps à une *réalité absolue,* comme si, même sans avoir égard à la *[A 36]* forme de notre intuition sensible, il appartenait absolument aux choses à titre de condition ou de propriété. De telles propriétés, qui reviennent aux choses en soi, ne peuvent jamais d'ailleurs nous être données par les sens. En cela consiste donc l'*idéalité transcendantale* du temps, d'après laquelle, si l'on fait abstraction des conditions subjectives de l'intuition sensible, il n'est plus rien, et ne peut être attribué aux objets en eux-mêmes (indépendamment de leur rapport avec notre intuition), soit à titre de substance, soit à titre d'accident. Cependant, cette idéalité n'a *[B 53]* pas plus que celle de l'espace à être mise en comparaison avec les subreptions[1] des sensations; dans ce cas, on suppose que le phénomène même auquel s'attachent ces prédicats a une réalité objective, tandis que cette réalité disparaît entièrement ici, à moins qu'on ne veuille parler d'une réalité simplement empirique, c'est-à-dire qui ne considère l'objet lui-même que comme phénomène. Voyez plus haut sur ce point la remarque de la première section[1].

§ 7

EXPLICATION

Contre cette théorie, qui accorde au temps une réalité empirique, mais qui lui conteste la réalité absolue et transcendantale, j'ai rencontré, venant d'esprits pénétrants[2], une objection si unanime, III, 62 que j'en conclus qu'elle doit naturellement venir à la pensée de tout lecteur qui n'est pas habitué à ces considérations. Voici comment elle se formule : Il y a des changements réels (c'est ce que prouve la transformation *[A 37]* de nos propres représentations, voudrait-on nier tous les phénomènes externes avec leurs changements). Or, des changements ne sont possibles que dans le temps, donc le temps est quelque chose de réel. La réponse ne présente aucune difficulté. Je concède l'argument tout entier. Assurément, le temps est quelque chose de réel, à savoir la forme réelle de l'intuition interne. Il a donc une réalité subjective par rapport à l'expérience interne, c'est-à-dire que j'ai réellement la *[B 54]* représentation du temps et de mes déterminations en lui. Il est donc à considérer réellement non comme un objet, mais comme le mode de représentation de moi-même en tant qu'objet[3]. Mais si je pouvais m'intuitionner moi-même, ou si un autre être le pouvait[4], indépendamment de cette condition de la sensibilité, ces mêmes déterminations que nous nous représentons actuellement comme des changements donneraient une connaissance où n'interviendrait plus la représentation du temps, ni par suite du changement.

Kant effectue dans ce texte une subjectivisation du temps, puisque le temps possède une réalité subjective. Il n'est donc pas un objet de représentation, mais il est la forme de toute représentation. Il ne s'agit donc pas ici d'une définition du temps, car le temps n'est pas quelque chose, mais d'une description du temps comme mode de la représentation ; c'est une idéalité transcendantale et en dehors de cela il n'est rien.

Toute la difficulté à définir le temps venait du fait qu'en voulant le définir on voulait l'objectiver, or justement le temps n'est pas un objet qui apparaît à la conscience. Il est inobjectif dans la mesure où il est la forme de toute expérience. Il n'est pas lui-même un phénomène, mais il est le rapport entre les phénomènes et donc une condition de la phénoménalité. Il semble que l'on ait cette fois une définition qui se trouve libérée de toute aporie : le temps est la forme apriori de la sensibilité. On peut donc dire que comme forme le temps est connaissable, qu'il est intelligible.

Mais en réalité cette définition n'en est pas une, puisque le temps est forme de l'intuition et non concept. L'illusion dangereuse serait de croire que l'on a produit un concept de temps. En effet, c'était justement en faisant du temps un concept que l'on applique aux choses que l'on tombe dans des antinomies dans lesquelles la thèse et l'antithèse sont également soutenable. Par exemple : si je pose un commencement, je suis obligé de le nier ; et je le nie, je suis obligé de le poser :

1. En posant un premier instant, je suis obligé de poser un instant antérieur. L'idée d'un premier instant est contradictoire, donc le temps est infini.
2. Si le temps est infini, je ne peux assigner une place à l'instant présent dans la suite temporelle. Or l'instant présent existe, donc le temps est fini.

Le temps est donc bien la forme du sens interne, c'est-à-dire l'intuition de la subjectivité transcendantale par elle-même. Le temps est le milieu de toutes les opérations transcendantales de constitution de l'expérience.

On a au moins montré avec cette nouvelle compréhension que le temps n'est pas définissable comme un objet, sensible ou d'entendement, mais qu'il est bien la forme du rapport à soi et la forme du rapport aux choses. Etre dans le temps, c'est être conscient de soi, et dans ce cas « dans le temps » ne veut plus dire la même chose que pour Aristote. Dès lors définir le temps, c'est définir le sujet dans son double rapport à lui-même et au monde. L'être temporel est celui qui est toujours présent à lui-même en étant présent aux choses. Le présent est une présence de la conscience. Le temps, c'est la subjectivité elle-même. Pour un être conscient de lui-même, être dans le temps c'est se temporaliser, c'est se donner un passé et un avenir à partir d'un présent. La définition du temps ne serait donc que la définition de l'être, puisque le temps est l'être de tout être.

Le temps comme mouvement du concept

Le deuxième moment de la réflexion a permis de montrer que le temps suppose un sujet qui se temporalise et que la définition du temps reconduit aux actes d'une subjectivité : pour qu'il y ait temps il faut que quelque chose surgisse dans le présent et soit mis en forme dans une synthèse passive et active comme dira Husserl. Autrement dit l'*ego* est toujours antérieur au temps qui n'est définissable que par rapport aux capacités apriori de l'*ego*. Ce que l'on dit du temps vaut également de l'histoire qui est un élargissement de la question du temps : l'histoire est ce mouvement vivant dans lequel un sens naît à la conscience, se maintient à travers les générations et peut être repris par d'autres hommes. Il y a une histoire de la science parce que l'idée de science est née un jour, qu'elle s'est maintenue dans une mémoire collective et a été reprise activement par certains hommes qui ont fait avancer l'histoire des sciences.

Néanmoins cette approche si elle permet de comprendre que tout être est temporel, que tout être se comprend sur l'horizon du temps, elle ne permet pas d'élucider pleinement en quoi le temps est lui-même surgissement et passage. On peut reprocher à la perspective kantienne de figer d'une certaine manière le temps en l'unifiant à partir d'un *ego* qui demeure lui-même immobile. C'est toute l'aporie de la définition du temps : dès qu'on veut l'unifier afin de pouvoir le penser et notamment penser les étapes d'un devenir, un système de places dans le temps, on le perd comme pur surgissement, comme pur passage. Or le temps n'est pas que synthèse continue, il est aussi une discontinuité ; ce qui surgit vient mettre fin à ce qui avait lieu avant et ouvre un nouvelle avenir. Le temps est donc également un processus continu de différenciation. Il faut donc revenir à l'idée que le temps néantise tout ce qui est, qu'il pose tout ce qui subsiste comme inexistant et qu'il est donc une opération de négativité. Ainsi le temps provoque deux affects en nous : la nostalgie de ce qui fut et qu'on n'a pas pu retenir et l'inquiétude car chaque présent est toujours nouveau. Il y a une inquiétude constitutive de l'homme parce qu'il est temporel : il ne peut jamais coïncider parfaitement avec lui-même ; tout est fugitif. C'est aussi en cela que le temps n'est pas une simple forme subjective et qu'il a bien une réalité et donc qu'il est définissable.

Hegel dans *L'Encyclopédie des sciences philosophiques* décrit le temps comme un infini mobile qui n'est plus une image de l'éternité immobile. Cette analyse se trouve dans la philosophie de la nature, dans le passage de l'espace au mouvement. Hegel va montrer que le présent est le non-être de lui-même : il se supprime de telle manière que c'est l'avenir qui s'engendre en lui. En fait ce présent est lui-même cet avenir. Comme dit Hegel, la naissance des enfants est la mort des parents ; il y a à la fois accomplissement et dépassement. La négativité fait donc qu'il n'y a ni présent, ni avenir, mais uniquement un rapport mutuel entre les deux, également négatif l'un par rapport à l'autre. Autrement dit, le maintenant à son être en lui-même et devient pour soi-même immédiatement un autre, mais cet autre, l'avenir dans lequel le présent se transforme, est immédiatement l'autre de soi-même, car il est maintenant soi-même. Contre une conception abstraite du temps, Hegel montre que le présent n'est pas qu'une limite. De même le passé est le temps rentré en soi-même qui a absorbé en lui les deux premières dimensions.

b) *Le temps*

§ 257. La négativité qui se rapporte comme point à l'espace et qui en lui développe ses déterminations comme ligne et comme surface, existe aussi *pour soi* et pour ses déterminations dans la sphère de l'extériorité, mais existe également dans cette sphère comme les posant *(setzend)* et comme paraissant en même temps être dans l'indifférence par rapport à la juxtaposition immobile. Posée ainsi pour soi, la négation est le temps.

§ 258. Le temps, comme unité négative de l'*être hors de soi* est aussi un abstrait, un idéal. — C'est l'être qui, en *étant, n'est pas* et n'*étant pas, est* ; c'est le devenir appréhendé par l'intuition, c'est-à-dire que les différences purement *momentanées*, c'est-à-dire se mettant à l'écart immédiatement, sont déterminées comme extérieures, c'est-à-dire toutefois, extérieures à elles-mêmes.

Remarque. Le temps est comme l'espace, une *forme pure* de la *sensibilité* ou de l'*intuition*, c'est le sensible non sensible. — Toutefois, la différence de l'objectivité et de la conscience subjective par rapport à elle, ne concerne pas plus le temps — que l'espace. Si ces déterminations étaient appliquées à l'espace et au temps, le premier serait l'objectivité abstraite et l'autre la subjectivité abstraite. Le temps est le même principe que le Moi = Moi de la conscience de soi pure ; toutefois, ce même principe ou la notion simple dans son entière extériorité et son entière abstraction — est le pur devenir dans l'intuition, le pur être-en-soi s'extériorisant *(Aussersichkommen)*. Le temps est aussi *continu* que l'espace, car c'est là l'abstraite négativité se *rapportant à elle-même* et dans cette abstraction il n'existe pas encore de différence réelle.

On dit que dans le temps tout se *produit et s'évanouit* ; si l'on fait abstraction de *tout*, c'est-à-dire de ce qui remplit le temps comme ce de qui remplit l'espace, il ne reste que le temps et l'espace vides, c'est-à-dire que ces abstractions de l'extériorité sont alors posées et représentées, comme existant pour soi. Mais ce n'est pas *dans* le temps que tout se produit et passe, mais le temps même est ce *devenir*, cette production et cet anéantissement, l'*abstraction existante*, KRONOS, qui engendre tout et détruit tout ce qu'il procrée. — Le réel sans doute est distinct du temps, mais aussi bien essentiellement identique à lui. Il est limité et l'autre élément de cette négation est en *dehors* de lui ; ainsi la détermination concrète est *extérieure* à lui ; d'où la contradiction de son être ; l'abstraction de cette extériorité, de sa contradiction et de l'instabilité *(Unruhe)* de celle-ci est le temps lui-même. Aussi le fini est passager et *temporel*, parce qu'il n'est pas, comme la notion, en soi négativité totale ; mais, l'ayant, il est vrai, en soi comme son essence universelle qui toutefois ne lui est pas conforme, il est exclusif *(einseitig)* et se comporte par rapport à elle, comme par rapport à sa puissance *(seine Macht)*. Or, la notion, dans son identité, existant librement pour soi, Moi = Moi, est en et pour soi la négativité et la liberté absolues, le temps n'est donc pas pour elle une puissance ; elle n'est pas non plus dans le temps et une chose temporelle, mais elle est au contraire la puissance du temps, qui n'est que cette négativité, comme extériorité. Les choses de la nature seule sont, par suite, soumises au temps en tant qu'elles sont finies ; le vrai, au contraire, l'Idée, l'Esprit, est *éternel*. — La notion d'éternité ne doit pas toutefois être comprise comme abstraction du temps, existant en quelque sorte en dehors de lui ; ce qu'il ne faut pas comprendre en ce sens que l'éternité vient *après* le temps ; on ferait ainsi de l'éternité, un futur, un moment du temps.

§ 259. Les dimensions du temps, le *présent, le futur et le passé*, sont le *devenir* de l'extériorité et sa résolution dans les différences de l'être en tant que passage au néant, et du néant à l'être. La disparition immédiate de ces différences dans l'*individualité*, c'est le présent, comme *actuel* qui en tant qu'individualité est *exclusif*, et qui en même temps se continuant dans les autres moments, n'est lui-même que cette disparition de son être dans le néant et du néant dans son être.

Remarque. Le *présent* fini, c'est le *maintenant*, fixé comme existant, distinct du *négatif*, des moments abstraits du passé et du futur, en tant que l'unité concrète et le positif par suite. Mais cet être lui-même n'est qu'abstrait, disparaissant dans le néant. — D'ailleurs, la nature où le temps est le *maintenant*, ne parvient pas à différencier d'une façon *durable* ces dimensions, elles ne sont nécessaires que pour la représentation subjective, le *souvenir*, la *crainte* ou l'*espérance*. L'espace est le passé et le futur en tant qu'*ils sont dans la nature*, car il est le temps nié ; de même, l'espace mis de côté est tout d'abord le point et développé pour soi, le temps.

Hegel ne cherche pas ici à proposer une analyse de la notion de temps et il s'agit plus pour lui de penser l'être comme mobilité que de développer toute une philosophie du temps. Néanmoins ce texte qui se trouve dans la *Philosophie de la nature* et non dans *La science de la logique* ou *La philosophie de l'esprit*, les deux autres sections de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, permet de récuser une conception abstraite et vide du temps et de penser autrement le problème de la définition du temps. Son but est de montrer comment le temps se constitue dans la réalité vivante de l'esprit. Finalement les constructions du temps manquent le temps et le rôle d'une analyse philosophique n'est pas de proposer une nouvelle construction du temps, mais est de dégager et de découvrir l'être du temps qui est peut-être la vie du sujet, mais dans un autre sens que ce qui a été entendu dans la seconde partie. Dans toutes ces analyses, Hegel ne confond pas le devenir et le temps, dans la mesure où le temps est le devenir réduit à l'intuition. C'est pourquoi Hegel étudie le temps à partir du mouvement qui associe espace et temps. Donc le temps dont il s'agit ici est surtout le temps des choses, même s'il n'est pas que cela. C'est toujours le fini qui est passager et temporel. Le § 258 insiste sur l'idée que c'est dans la nature que le temps n'est que du maintenant. Seul ce qui appartient à la nature, pour autant qu'il est fini, est soumis au temps. Le vrai, l'Idée, l'esprit, est éternel. Mais cette éternité n'est pas un moment du temps ; il ne faut pas la ramener soit au présent, soit au passé, soit à l'avenir. Comme le montre la dernière section de *La Phénoménologie de l'esprit*, l'esprit n'est absolu que là où le temps est dépassé, au sens d'accompli : l'art, la religion, la philosophie.

Comme le note Alexandre Koyré « Hegel pense non pas en substantifs, mais en verbes[4] ». Cela signifie qu'il faut redécouvrir le temps comme un acte d'auto-constitution. Au-delà du temps abstrait de la physique, par exemple au-delà du temps newtonien, mais également au-delà du temps kantien, Hegel cherche à dire quel est le temps lui-même, quelle est la réalité spirituelle du temps. Or ce temps vivant ne coule pas d'une manière uniforme, il n'est pas non plus un médium homogène à travers lequel nous nous écoulons. Les idées de continuité et d'homogénéité sont des constructions, c'est-à-dire des abstractions, qui ne permettent pas de rendre compte de la réalité du temps. Le temps vivant est discontinu (il y a des blancs, il ne se passe rien) et hétérogène. Il est clair que ce temps originaire n'est ni le nombre du mouvement évoqué par Aristote, ni l'ordre des phénomènes mentionné par Kant. Qu'est-ce donc que le temps ? Hegel nous montre qu'il est d'abord enrichissement, vie, victoire, et non pas un long fleuve tranquille. Afin de pouvoir accéder à cette vie du temps Hegel ne veut pas partir dans sa réflexion sur le temps de la notion d'instant, qui serait une limite intemporelle et ponctuelle entre le passé et l'avenir, une sorte de limite abstraite entre deux abstractions, mais il veut revenir à l'appréhension concrète que l'on a du temps. Autrement dit, le temps se constitue en nous à partir du maintenant, qui est à la fois une limite en soi et un lien. Mais ce maintenant n'est jamais là, il se transforme immédiatement en autre chose. Il se renie lui-même, il se dépasse lui-même. La force de ce maintenant hégélien est d'être dirigé vers l'avenir, qui en premier lieu se donne comme « à venir » et qui rejette vers le passé ce qui est pour nous maintenant. Cet avenir se renie lui-même en devenant à son tour un maintenant qui sera lui-même rejeté dans le passé par un nouvel « à-venir ».

Le souci de Hegel dans ces § 257, 258 et 259 est de montrer que le temps est négation et qu'il faut retrouver cela afin de décrire le flux de la vie spirituelle concrète et non une image abstraite du devenir. Ce ne sont donc pas les choses où les processus qui sont dans le temps, mais c'est le temps qui est l'étoffe même du devenir. Le temps est l'étoffe de l'être, et c'est pourquoi il ne vient pas du passé, mais de l'avenir. Si on revient au temps originaire, l'avenir est, en quelque sorte, antérieur au passé. On voit que ce temps est le temps humain, le temps de l'homme lui-même qui en lui-même « est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est ». L'homme est un être qui se renie au

[4] *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Tel Gallimard, p. 174.

sens où il est au profit de ce qu'il n'est pas ou n'est pas encore. L'homme n'existe que dans cette transformation continuelle de l'avenir dans le présent du maintenant. En retour, il cesse d'être le jour où il n'a plus d'avenir, dans l'échec ou dans l'accomplissement. Le temps humain est donc un temps dialectique et un temps historique et d'une certaine façon le passé seul est achevé. Hegel va même plus loin : on a échoué à définir le temps, parce que le plus souvent on s'en est tenu au temps des choses, or le temps des choses, c'est le passé, c'est le temps qui est devenu lui-même : une chose, un simple ordre de succession. Il s'agit d'un temps paralysé qui n'est plus du temps et en cela son symbole est bien la ligne droite : elle exprime la nature de ce temps des choses : ce temps est un espace.

Hegel peut alors dire dans *La phénoménologie de l'esprit*, dans la dernière section intitulée *Le savoir absolu*, que l'esprit est temps, *Geist ist Zeit*, et que le temps est le destin et la nécessité de l'esprit :

644 PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

tant que l'esprit n'est pas parvenu à cette conscience quant à lui-même. Il n'existe pas auparavant en tant qu'esprit qui sait ce qu'il est, et il n'existe nulle part ailleurs qu'après l'achèvement du travail qui contraint sa configuration imparfaite à fournir pour sa conscience la figure de son essence, et met ainsi en péréquation sa *conscience de soi* avec sa *conscience*. – L'esprit qui est en soi et pour soi, une fois différencié en ses moments, est savoir qui est *pour soi*, il est *le concevoir* en général, qui en tant que tel n'a pas encore atteint |755| la *substance*, ou n'est pas encore en lui-même savoir absolu.

Or, dans la réalité effective, la substance qui sait existe avant sa forme ou sa figure conceptuelle. La substance, en effet, est l'*en soi* encore non développé, ou encore, le fondement et le concept dans sa simplicité encore immobile, *l'intériorité*, donc, ou le Soi-même de l'esprit qui n'*existe* pas encore. *Ce qui est là*, ce qui existe, est comme le simple et l'immédiat encore non développés, ou encore tout simplement comme l'objet de la conscience *représentationnelle*. C'est ce qui explique que l'activité de connaissance – pour qui, parce qu'elle est la conscience spirituelle, ce qui est *en soi* n'est que dès lors qu'il est *être pour* le *Soi-même*, et être du *Soi-même* ou concept – n'ait d'abord qu'un objet pauvre, face auquel la substance, et la conscience de celle-ci, est plus riche. L'évidence manifeste que la substance a dans cette conscience est en fait bien plutôt une réclusion cachée, car elle est l'*être* encore *dépourvu de Soi-même*, et seule la certitude de soi-même est ouvertement manifeste à soi. C'est pourquoi ne ressortissent d'abord de la substance à la conscience *de soi* que les *moments abstraits*; mais dès lors que ceux-ci, en ce qu'ils sont les purs mouvements, continuent de se pousser eux-mêmes, elle s'enrichit jusqu'à ce qu'elle ait arraché toute la substance à la conscience, sucé et ingéré tout l'édifice de ses essentialités, et – dès lors que ce comportement négatif à l'égard de l'objectalité est tout aussi bien positif, est position autant que négation – jusqu'à ce qu'elle l'ait produite à partir d'elle-même, et donc, dans le même temps, reconstituée pour la conscience. Dans le *concept* qui se sait comme concept |756|, les *moments*, de ce

VIII. LE SAVOIR ABSOLU 645

fait, entrent plus tôt en scène que le *tout rempli et accompli* dont le devenir est le mouvement de ces moments. Dans la *conscience*, en revanche, le tout est plus précoce que les moments, mais c'est le tout non conçu. – Le *temps* est le *concept* lui-même qui *existe* et se représente, comme contemplation vide, à la conscience; c'est pourquoi l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, et apparaît aussi longtemps dans le temps qu'il n'a pas *appréhendé* son pur concept, c'est-à-dire, qu'il n'anéantit pas le temps. Il est le pur Soi-même *extérieur* contemplé, *non appréhendé* par le Soi-même, le concept seulement contemplé; dès lors que ce dernier s'appréhende lui-même, il abolit sa forme-temps, conçoit la contemplation et est contemplation conçue et concevante. – C'est pourquoi le temps apparaît comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas achevé en lui-même, comme la nécessité d'enrichir la part que la conscience de soi prend à la conscience, de mettre en mouvement l'*immédiateté* de l'*En soi* – la forme dans laquelle la substance est dans la conscience – ou, à l'inverse, de réaliser et de révéler l'En soi pris comme *l'intérieur*, ce qui est d'abord et seulement *intérieur* – c'est-à-dire de le revendiquer pour la certitude de soi-même.

C'est pour cette raison qu'il faut dire que rien n'est *su* qui ne soit pas dans l'*expérience*, ou, pour reprendre une autre formulation de la même chose, que rien n'est su qui ne soit pas déjà présent comme *vérité ressentie*, comme Éternel *révélé intérieurement*, comme quelque chose de saint ou sacré *qu'on croit*, ou comme tout ce qu'on voudra bien encore employer comme formule. L'expérience, en effet, |757| c'est précisément que le contenu – et il est l'esprit – est *en soi* substance et donc *objet* de la *conscience*. Mais cette substance que l'esprit est, c'est le fait même qu'il *devienne* ce qu'il est *en soi*. Et c'est seulement en ce qu'il est ce devenir qui se réfléchit en lui-même, qu'il est en soi en vérité *l'esprit*. Il est en soi le mouvement qu'est la connaissance – la transformation qui fait de cet *En soi* le *pour soi*, de la *substance* le *sujet*, de l'objet de la *conscience* un objet de la *conscience de soi*, c'est-à-dire un objet tout aussi bien aboli, ou encore, le *concept*. Ce mouvement est le cercle qui revient

Selon ce passage, le temps est donc la forme universelle de l'intuition, il est le moi dehors, il est l'extériorité du concept. Finalement toute l'histoire de la philosophie n'est que le déploiement de l'Idée dans le temps. L'éternité de l'Idée n'est pas ce qui précède le temps, ni ce qui serait au-delà du temps, mais elle est se qui constitue l'essence intemporelle du temps en tant qu'il est ce mouvement de se temporaliser, cette négation qui est vie. En effet la temporalité historique est l'ensemble des moments dans lesquels le concept prend figure. D'une certaine façon seule la philosophie peut comprendre ce temps qui est vie, parce qu'il s'agit d'un temps orienté et on pas d'un temps indifférent. Précisément dans La phénoménologie de l'esprit Hegel met en lumière que l'esprit du monde comme la substance de l'individu doivent parcourir ces figures dans toute

l'extension du temps, parce que le temps est un moment nécessaire de la manifestation de l'esprit. Le temps est donc bien la négativité elle-même, c'est-à-dire les mouvements vivants par lesquels les moments se posent et se dépassent. Quand le concept se saisi lui-même alors le temps est aboli, il supprime sa forme de temps, il n'est plus extérieur à lui-même. Autrement dit il se manifeste à lui-même comme éternité. Cette compréhension du temps modifie celle de l'histoire : l'histoire est ce qui en elle fait sens et il est possible de ressaisir tous les moments de cette histoire d'une façon non temporelle. Le temps est donc la façon dont le concept se donne à connaître pour une conscience représentative.

Hegel refuse toute opposition de la pensée et de l'être et c'est pourquoi il veut concevoir la substance comme sujet, l'être comme pensée. Il s'agit pour lui de décrire le processus dialectique par lequel la substance devient sujet. L'objet est d'abord là comme représentation, mais la conscience de soi est un mouvement d'appropriation. Elle est d'abord vide, puis elle s'enrichit du monde. La négation est alors le travail d'élucidation du sujet connaissant. Ainsi la conscience est ce mouvement, elle est ce procès. Ce que Gérard Lebrun dans son livre sur Hegel nomme la patience du concept est à la fois un génitif subjectif et un génitif objectif. Pour Hegel c'est aussi le concept lui-même qui effectue ce long travail par lequel l'esprit apparaît dans le temps. La temporalité est l'extériorité réciproque des moments d'une totalité qui jusqu'à maintenant est apparue sous une forme non conceptuelle. Autrement dit, tant qu'on est dans le temps il y a une juxtaposition des figures de l'esprit. Par contre dans le savoir absolu la forme du temps sera supprimée, abolie. Ainsi le temps, c'est la représentation, c'est-à-dire l'être hors de soi du concept. Dès lors le concept est ce qui porte en soi toute son histoire et la substance est ce qui se déploie dans la forme du temps pour enfin abolir le temps. Hegel ne cesse d'expliquer en quoi le temps est en lui-même l'histoire de la représentation et en quoi le concept est l'au-delà de la représentation. Il montre par exemple en quoi la religion grecque est encore prisonnière du sensible et en quoi la religion s'accomplit peu à peu jusqu'à devenir une rencontre avec l'infinité, ce qui a lieu, selon Hegel, avec le christianisme. Cela dit le christianisme lui-même demeure une téléologie représentée dans la forme du temps. Ce n'est pas le moindre des paradoxes que le temps est alors à la fois linéaire et circulaire, car dans le progrès il y a un retour à soi de ce qui était là dès le début. Le concept est précisément ce qui a surmonté l'opposition de la substance et de la conscience de soi. On comprend alors que ce retour à soi n'est pas le simple retour du même. Le travail de la pensée comme le travail de la culture est de parvenir à un présent plein qui consiste à avoir reconnu l'éternel dans le temporel. Ainsi le savoir absolu est bien l'esprit qui se sait comme totalité du temps. L'éternel, c'est le présent comme résultat du passé. Il n'y a plus de séparation entre le temps et l'éternité, car l'éternité est l'essence du temps.

Ainsi Hegel pour dépasser la compréhension abstraite du temps comme ordre, montre qu'il est la vie même de l'esprit dans son mouvement de sortir de soi pour renter en soi. Le temps originaire est donc bien le temps humain par lequel nous nous projetons dans l'avenir en niant notre présent. L'homme est « dans « le temps parce qu'il a un avenir et il a un avenir parce qu'il dit non à son maintenant et à lui-même ; de même il est dans le temps parce qu'il a un passé et il a un passé parce que depuis l'avenir il intériorise au présent ce passé ; c'est donc aussi parce qu'il se nie qu'il a un passé.

Le temps est-il définissable ? Pour répondre à cette question on a vu qu'il était nécessaire de montrer qu'on ne pouvait pas en rester à l'opposition du temps comme nombre du mouvement et du temps comme réalité subjective. Dire que l'éternité est l'essence du temps, ce n'est pas donner une définition au sens habituel, mais c'est faire comprendre en quoi le temps est à la fois le mouvement des choses et le mouvement de l'esprit. Le temps n'est pas ineffable, mais il est la vie même de l'esprit, sa phénoménalisation.

Deuxième partie

Le temps et l'éternité

Il n'y a pas de notion plus complexe que celle d'éternité et on peut se demander si elle n'est pas tout simplement impensable par l'esprit humain. Il reste à savoir de quelle éternité on parle, car l'éternité peut être un mode du temps sous la forme d'un temps qui dure toujours ou bien sous la forme de ce qui est omnitemporel, c'est-à-dire de ce qui est valable en tout temps comme 2+2=4. Mais l'éternité peut être également un au-delà du temps, ou ce qui n'est pas pensable à partir du temps. C'est en ce sens-là que Kierkegaard peut écrire dans Le *Postscriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* :

> Dieu ne pense pas, il crée ; Dieu n'existe pas, il est éternel. L'homme pense et existe, et l'existence sépare la pensée et l'être ; elle les tient séparés l'un de l'autre dans la succession. OC XI, p. 31.

La métaphysique n'a cessé de penser que les Idées sont éternelles, même si l'homme les pense dans le temps Bien sûr on peut penser qu'il n'y a pas de vérités éternelles, mais dans ce cas c'est le temps lui-même qui devient difficilement pensable. Quoi qu'il en soit il y a très peu d'auteurs ayant développée une philosophie du temps sans aucun appel à la notion d'éternité. Il faut sans doute attendre Heidegger pour cela. Cependant même pour les pensées qui articulent temps et éternité les rapports peuvent être multiples. On peut en distinguer au moins 3 :

1. L'éternité est au principe du temps, ce qui rend le temps possible. Le temps se fonde dans l'éternité.
2. L'éternité est un mode du temps, ce qui est de tout temps ou ce qui est la plénitude du temps.
3. L'éternité est pur surgissement dans le temps. L'instant en tant qu'il est irréductible au temps.

La question métaphysique est donc de savoir si tout être est dans le temps ou bien s'il faut concevoir que l'être pleinement être est hors du temps. La pensée grecque est souvent identifiée comme celle qui établit une séparation stricte entre le temporel et l'éternel, au moins du point de vue des partisans du devenir comme Nietzsche. Cela selon un triple point de vue :

1. Ontologiquement l'éternel est réel.
2. Epistémologiquement l'éternel est connaissable.
3. Axiologiquement l'éternel est ce qui vaut.

Cette lecture doit beaucoup à Nietzsche pour qui Socrate est l'adversaire de Dionysos dans *La Naissance de la tragédie*. Socrate inventerait la métaphysique, ou au moins une métaphysique qui se couperait de la nature pulsionnelle du monde et qui donnerait lieu à un non-être hostile à la vie que serait le « monde vrai » ou « monde idéal ». Ainsi tout ce qui est temporel deviendrait l'autre du discours. Si tout est éternel mouvance on ne peut plus rien dire sur le monde. Aristote évoque dans La métaphysique que le philosophe Cratyle se contentait de tout désigner du doigt, car on ne pouvait pas faire autre chose. Bien sûr on peut penser que le rôle du philosophe est tout de même de parler, et c'est pourquoi il doit se tourner vers ce qui est vraiment, vers les Idées qui sont

éternelles, qui ne sont pas de l'ordre du temps. La subordination du sensible à l'intelligible est la subordination du temporel à l'éternel. La difficulté ici est de se libérer de toute image temporelle. Les Idées ne sont pas ce qui est chronologiquement antérieur, mais ce qui est au principe de toute chose. L'Idée du beau est éternellement ce qu'elle est et toutes les choses belles dans le temps participent de cette Idée, de telle sorte qu'on ne peut pas dire autre chose, sinon que les choses belles sont belles par le Beau. Le refus de toute esthétique rationnelle vient ici confirmer qu'on n'explique pas une chose temporelle par des conditions temporelles ; on explique le temps par l'éternité. Les formes sensibles participent aux formes intelligibles. Donc toutes les choses temporelles sont ce qu'elles sont par une participation (*méthéxis*). Voir, c'est saisir l'intelligible dans le sensible. Les Idées existent en elle-même et permettent au monde d'être ce qu'il est, d'avoir un ordre. L'Idée n'est donc pas illusoire, mais elle est au contraire cette réalité stable qui permet de penser les phénomènes sensibles qui sont temporels[5]. Cette subordination du temps à l'éternité ne vaut pas seulement ontologiquement et épistémologiquement, mais également axiologiquement, puisque que la vie humaine consiste à apprendre à mourir, c'est-à-dire ici à s'éterniser. Au lieu de se perdre dans la recherche indéfinie des choses temporelles, il s'agit de se tourner vers les Idées éternelles : l'homme est ce regard temporel vers l'éternel. Ainsi l'éternel est à la fois le tout autre du temporel et ce qui permet de penser le temporel, de lui donner sens. Tout homme de sa naissance à sa mort peut vivre dans le temps en fonction d'un idéal éternel de justice. Platon est donc loin de considérer le temps comme un simple lieu de déchéance et il y a pour lui une dimension agonique de l'existence humaine liée à l'idée même de réminiscence, comme a pu le montrer Jean-Louis Chrétien dans l'*Inoubliable et l'inespéré*. (P. 22 et sv) Platon dans le *Ménon* évoque un temps où l'on n'était pas encore homme. Il y a donc un temps où nous sommes hommes et un temps où nous ne sommes pas hommes. Ce savoir qui précède en nous l'être homme est aussi celui qui fonde notre humanité. Dans le mythe du *Phèdre*, Platon explique que tout homme a vu les Idées, et que sans cela il ne serait pas homme. Cet immémorial, ce qui est plus ancien que toute mémoire, est ce qui rend possible notre humanité. Il ne s'agit donc pas de remonter dans le temps, mais de retrouver ce passé absolu de la vision première des Idées. Etre dans le temps, c'est toujours rechercher ce passé absolu qui est en quelque sorte notre avenir. Jean-Louis Chrétien écrit p. 23 : « Nous sommes l'avenir du passé absolu, l'avenir de l'immémorial, et c'est en cela qu'il nous donne toujours le nôtre ». La réminiscence n'est pas un exercice de mémoire, mais l'effort proprement humain pour comprendre le temps à partir de l'éternité. Il ne s'agit pas de retrouver un temps perdu, le temps perdu ne peut jamais être retrouvé, mais de s'ouvrir au temps de la vérité. La réminiscence n'est pas la mémoire, elle ne consiste pas à retrouver ce qui a déjà été vécu dans le temps, mais à se rappeler l'éternité. L'éternité des Idées signifie qu'elles sont toujours déjà présentes et qu'elles sont inoubliables. Elles sont pour toujours ou toujours déjà là. Ainsi la doctrine platonicienne de la réminiscence n'est pas ce qui détruit le temps en abolissant la distinction entre le passé et le présent, mais est une véritable pensée de la temporalité du savoir. Penser ce n'est pas revenir en arrière, mais c'est se ressaisir d'une vérité immémoriale par laquelle nous pouvons être dans le temps.

Le temps image mobile de l'éternité

Comme on l'a vu la question du temps s'est développée selon une perspective cosmologique et les mythes cosmogoniques ont souvent permis de penser soit un temps d'avant le temps, soit le commencement du temps. Les mythes ont toujours permis de penser soit le commencement, soit la fin. Mircéa Eliade, dans le *Traité d'histoire des religions*, chapitre XII, explique le caractère exemplaire des mythes cosmogoniques : fixer les modèles exemplaires des actions

[5] Voir de Jérôme Laurent, *Platon*, Hatier.

humaines singulières comme la procréation. Le couple humain est identifié au couple cosmique (ciel/terre). Tous les rites de la nouvelle année participent au mythe cosmogonique. Il y a une valeur exemplaire du mythe : les hommes refont dans le temps ce que les dieux ont fait au commencement. Il s'agit de donner une autre signification à l'existence humaine en la comprenant à partir des dieux. Par exemple le mythe de l'androgynie divine : dans la divinité coexistent les contraires et cela permet aussi de penser un état premier de l'homme à partir duquel il va y avoir temps et souvent chute. Comme s'il s'agissait d'abolir le temps en retrouvant l'unité parfaite du commencement. Le mythe d'Aristophane dit cette unité originelle perdue et en quoi l'amour humain est division. Mais justement Platon lui ne va pas reprendre cette conception selon laquelle aimer c'est rechercher cette autre partie de soi et il décrit plutôt l'amour comme une élévation du temps vers l'éternité, comme une union au divin. Mais on voit bien ici la fonction du mythe qui est de dire la division humaine dans le temps et le désir d'une nouvelle unité. Mircéa Eliade peut écrire :

> Tout mythe, indépendamment de sa nature, énonce un événement qui a eu lieu *in illo tempore* et constitue, de ce fait, un précédent exemplaire pour toutes les actions et situations qui par la suite répéteront l'événement.

Le mythe permet de donner sens au temps en se libérant du temps profane destructeur ; l'homme peut alors comprendre son action à partir de l'éternel présent du temps mythique. Comme dira Ricœur, Tout mythe est une hiérophanie, une manifestation du lien de l'homme au sacré, du temps à l'éternité.

Ces quelques éléments anthropologiques pour introduire une réflexion sur la conception platonicienne du temps et sur cette célèbre définition qui donne lieu à des interprétations très différentes. Platon hérite de l'astronomie grecque, même s'il développe lui-même des considérations astronomiques en distinguant une astronomie d'observation et une astronomie plus mathématique[6]. Il n'est pas possible de parler du monde sensible en toute certitude, mais la parole mythique est possible pour donner à penser l'ordre du monde. Le *Timée* se présente sous la forme d'un mythe. Rémi Brague dans *La sagesse du monde* (p. 44 et sv), estime que Platon n'expose pas vraiment une cosmologie dans le Timée, mais seulement la vision du cosmos la meilleure, mais pas nécessairement la plus vraie. Ce serait le meilleur exposé possible d'un savoir impossible et le but serait surtout anthropologique. Il s'agit d'exposer la formation du monde jusqu'à celle de l'homme, dans la mesure où la vie humaine peut se résumer à une imitation du cosmos. Ce cosmos est fabriqué par un artisan divin qui tente de rendre son œuvre la plus semblable possible au modèle parfait. Le ciel est mis en mouvement par une âme qui en assure la régularité. L'homme possède une âme qui provient du même mélange que l'âme du monde mais pas avec le même degré de pureté. L'âme humaine met du temps à mettre de l'ordre en elle. Autrement dit l'âme humaine doit tenter d'imiter la régularité des mouvements de l'âme du monde et pour cela elle doit connaître le cosmos. La vue est ce qui permet à l'homme de contempler la régularité des révolutions de façon à mettre un peu d'ordre dans ses propres mouvements au lieu de vagabonder. Comme l'explique Rémi Brague dans son analyse, le Timée décrit de façon imagée la dimension théorique du temps et la dimension pratique du temps et surtout leur articulation. Il faut étudier l'astronomie afin de pouvoir régler sa vie. L'homme peut devenir semblable à ce qu'il contemple. Mircéa Eliade dans sa description des sociétés archaïques pouvait montrer comment l'homme peut assurer l'ordre du monde, notamment par une réinstauration du temps, mais cette fois la situation est inversée : l'homme sage est celui qui imite le monde. Le temps humain devient vraiment humain par l'imitation de la régularité des mouvements du monde, du temps du monde.

---

[6] Voir Lloyd, Une histoire de la science grecque, Point Seuil, chapitre 6.

contact avec un objet qui a une essence divisible, ou encore indivisible, déclare-t-elle, par le mouvement de tout son être, à quoi cet objet est identique et de quoi il est différent, *(b)* et relativement à quoi au juste, sous quel rapport, en quelle façon et en quelles circonstances il revient aux choses qui deviennent d'avoir, dans leurs mutuels rapports, l'une ou l'autre de ces déterminations ou modalités, ainsi que dans leurs rapports aux choses qui se conservent toujours identiques. Or, le discours est tout autant dans le vrai quand il concerne une différence que dans le cas d'une identité : c'est, au-dedans de ce qui se meut soi-même, un mouvement propagé sans bruit ni paroles[1]; lors donc qu'il se rapporte au sensible et que le cercle de l'Autre, allant droit son chemin, transmet son message à l'Ame entière, des opinions et des croyances y naissent, fermes et véritables; *(c)* mais quand il se rapporte à un objet intellectuel et que c'est le cercle du Même, tournant bien rond, qui fait cette déclaration, c'est l'intellect et la science qui nécessairement s'accomplissent. Or, ces deux niveaux de la connaissance[2], quel est l'être en qui elles se produisent? Prétendre que c'en est un autre que l'âme, c'est dire tout plutôt que la vérité.

3. *Le Temps.* Or, quand il vit le monde en mouvement et en vie, des dieux éternels devenu pour être le sanctuaire[3], le père qui l'avait engendré fut saisi d'admiration; il fut réjoui et il eut l'idée de le porter encore à plus de ressemblance à l'égard de son modèle. *(d)* De même donc que celui-ci se trouve être un vivant éternel, cet univers de même, autant qu'il était possible, il entreprit de le rendre finalement tel. Ainsi donc, la nature de ce vivant se trouvait être éternelle, et une telle condition, l'adapter en tous points à ce qui est sujet à la naissance n'était évidemment pas possible; aussi eut-il l'idée de former une sorte d'image mobile de l'éternité, et, tandis qu'il organise le Ciel, il forme, d'après l'éternité immuable en son unité, une image à l'éternel déroulement rythmé par le nombre; et c'est là ce que nous appelons le Temps. *(e)* Les jours en effet, les nuits, les mois et les années n'étaient pas avant que le Ciel fût né; c'est alors, simultanément à la constitution de celui-ci, qu'il combine leur naissance. Tout cela, ce sont divisions du Temps, et les termes *il était, il sera* désignent dans le temps des modalités, effets du devenir; et c'est évi-

demment sans y penser que nous les appliquons à la réalité éternelle, improprement. Nous disons bien en effet qu'elle *était, est* et *sera;* mais c'est seulement *elle est* qui, à parler vrai, lui convient; *(a)* quant aux termes *était* et *sera,* c'est à propos du devenir se déroulant dans le temps qu'il sied de les dire (ce sont des mouvements en effet qu'ils désignent), tandis que ce qui toujours se conserve identique immuablement, à cela il n'appartient de devenir ni plus vieux ni plus jeune avec le temps, ni d'être venu jadis à l'existence, ni d'y être maintenant, ni d'y être derechef à l'avenir[1], ni de recevoir absolument aucune de toutes les déterminations que le devenir a attachées aux objets mouvants de la sensation; ce sont là au contraire, dans le Temps, qui imite l'éternité en décrivant des cycles au rythme du nombre, des modalités-nées. Et outre les expressions précédentes, il faut encore exclure celles du genre que voici : *(b)* le devenu *est* devenu, le devenant *est* devenant, et encore l'avenir *est* à venir, et le non-être *est* non-être[2] : en quoi nous ne disons rien avec précision. Mais sur ces questions, peut-être n'est-ce pas présentement le moment opportun de discuter en toute précision.

Les Planètes, « instruments du Temps ».

Le Temps, donc, est né avec le Ciel, afin que, engendrés ensemble, ensemble aussi ils soient dissous, si jamais dissolution leur doit advenir[3]; et il a été fait sur le modèle de la nature éternelle, afin d'y être au plus haut point ressemblant, dans la mesure du possible. *(c)* Le modèle en effet, de toute éternité, *il est;* lui au contraire, d'un bout à l'autre du temps tout entier, *a été, est* et *sera.* En vertu donc du raisonnement et du dessein ainsi conçu par le Dieu touchant la naissance du Temps, c'est afin que fût engendré le Temps que le Soleil, la Lune et les cinq autres astres surnommés « errants »[4] durent naître, pour la détermination et la garde des nombres du Temps. Leurs corps respectifs furent faits par le Dieu, qui les plaça sur les trajets circulaires que décrivait la révolution de l'Autre[5]; ceux-ci étaient sept comme ceux-là étaient sept; *(d)* la Lune occupa le premier autour de la Terre; le Soleil, le second au-dessus de la Terre; l'astre du matin[6] et celui qu'on dit consacré à Hermès[7] eurent des circuits dont le temps de révolution s'égalait à la course annuelle du Soleil[8], mais qui étaient

doués d'un effet en sens inverse[1]; de là vient que se rattrapent et se laissent rattraper mutuellement, et dans la même proportion, d'un côté le Soleil, de l'autre l'astre d'Hermès et celui du matin. Quant aux autres planètes, dire en quelle position il les a installées et pour quelles raisons en les développant toutes, ouvrirait une digression *(e)* plus laborieuse que l'objet principal du discours. Ces questions d'ailleurs, peut-être obtiendront-elles plus tard, à loisir, le développement qu'elles méritent[2]. Lors donc que chaque planète eut rejoint le trajet qui lui revenait pour la tâche commune de réaliser le Temps, et que, le corps lié dans les liens d'une âme, elles furent nées à la vie et eurent appris ce qui leur était prescrit, leur course suivit naturellement le trajet de l'Autre, *(a)* qui était oblique, croisait dans sa course le trajet du Même et était dominé par lui[3] : elles décrivaient un cercle, celle-ci plus grand, celle-là plus petit; leur révolution était plus rapide si leur circuit était plus petit, les circuits plus grands étaient plus longs à parcourir. Mais, par l'effet de la révolution du Même, celles dont le cycle était le plus rapide semblaient, les rattrapant en fait, se laisser rattraper par celles qui allaient plus lentement; en effet, toutes leurs orbites, cette révolution les enroulait en hélice, du fait que c'est suivant deux plans que la planète devait en sens inverse simultanément avancer[4] : *(b)* ainsi, celle qui avait la plus lente régression sur cette révolution de toutes la plus rapide, elle la faisait paraître la plus approchante de son propre mouvement[5]. Or, afin qu'il y eût une mesure claire à leurs rapports de lenteur et de vitesse et que les huit révolutions suivissent leur route, le Dieu alluma un flambeau dans le deuxième circuit au-dessus de la Terre : c'est à lui que nous donnons maintenant le nom de Soleil. Ce fut pour qu'il jetât le plus grand éclat dans tout le Ciel, et qu'eussent part au nombre tous les vivants à qui cela était convenable, en l'apprenant par la révolution du Même et du Semblable[6]. *(c)* La nuit, donc, et le jour sont nés de cette façon et pour ces raisons; c'est là la révolution du circuit qui est un et le plus raisonnable. Le mois, c'est quand la Lune, ayant fait le tour de son orbite, a rattrapé le Soleil; l'année, quand le Soleil a fait le tour de son orbite. Quant aux autres planètes, leurs révolutions n'ont pas été considérées par les hommes, à l'excep-

tion d'un tout petit nombre; aussi ne donnent-ils pas de noms à ces révolutions; leurs rapports mutuels, ils ne cherchent pas à les mesurer par l'observation et à les exprimer par des nombres, de sorte que, pour ainsi dire, *(d)* ils ne savent pas qu'un temps est marqué par leurs courses errantes, qui occupent une durée incroyable et offrent des particularités merveilleuses[1]. Il n'en est pas moins possible cependant de se rendre compte que par le nombre parfait du Temps l'année parfaite est accomplie une fois que, toutes ensemble, les huit révolutions, ayant trouvé un commun multiple à leurs périodes respectives, arrivent à une somme qui contient un nombre exact de fois le cycle du Même, du Semblable en sa course. Voilà de quelle façon et à quelles fins ont été engendrés ceux des astres qui cheminent à travers le ciel et reviennent sur leurs pas[2]; c'est afin que ce monde *(e)* ait la plus grande ressemblance possible avec le Vivant parfait et intelligible, pour ce qui est d'imiter la nature éternelle.

4. *Les quatre espèces de vivants.*

Et voilà comment toutes choses, jusqu'à la naissance du Temps, se trouvaient réalisées à la ressemblance de l'original. Mais tous les vivants n'avaient pas encore pris naissance; le Monde ne les enveloppait pas tous en lui, et c'était là encore une ressemblance qui lui manquait. Ce reste de son ouvrage, le Dieu se mit donc à le réaliser, en s'efforçant de reproduire la nature du Modèle. Pour autant, dès lors, que l'intelligence aperçoit de spécifications incluses en ce qu'est le Vivant, saisit quelle en est la nature et le nombre, telles en nature et en nombre il conçut qu'elles devaient se retrouver également en ce monde-ci. Or, elles sont au nombre de quatre : la première est l'espèce céleste des Dieux, la seconde l'espèce ailée qui parcourt les airs, *(a)* la troisième l'espèce aquatique, la quatrième celle qui a des pieds et vit sur la terre ferme. Pour ce qui est de l'espèce divine, la plus grande partie de sa substance fut constituée de feu, afin qu'elle offrît à la vue le plus grand éclat et la plus grande beauté; pour qu'elle fût à l'image du Tout, il lui donna une forme bien ronde; puis il l'installa dans la révolution intelligente du cercle le plus puissant, pour qu'elle en suive la course; il distribua en effet les

a) Les Astres, dieux visibles.

C'est donc dans ce texte célèbre que Platon définit le temps comme une « image mobile de l'éternité ». Le terme grec *aiôn* se trouve traduit ici par éternité, mais ce n'est pas le seul sens possible du terme qui peut signifier également « âge », « vie d'homme », ou « postérité ». On n'est pas ici dans le cadre d'une création ex nihilo du monde et il s'agit de montrer comment le démiurge va donner un surcroît d'organisation au monde. Il s'agit de lui donner un maximum d'ordre, et c'est là que le terme d'éternité intervient. L'étude du temps dans le Timée est donc liée à celle du monde ; il s'agit de lire les nombres propres aux corps célestes, de comprendre les mouvements visibles du ciel. Ainsi le temps est dans ce texte à la fois une image de l'éternité et une mesure. Voir le temps, c'est voir les différentes parties du temps : les mois, les cycles de la lune, etc. Rémi Brague dans *Du temps chez Platon et Aristote* (Paris, PUF, 1982) propose une lecture assez nouvelle de ce texte en soutenant que c'est de l'univers et non du temps qu'est affirmée la similitude à l'*aiôn*. Le temps demeure lui un mouvement réglé par le nombre. Ainsi ce texte de 37d est le récit des œuvres du démiurge qui doit fabriquer l'univers visible, et c'est pourquoi il produit le temps, c'est-à-dire une image de l'*aiôn* qu'on traduit par éternité. Il s'agit d'organiser l'univers et de « produire » le temps. Mais en réalité, selon la lecture de Rémi Brague, ce que le démiurge fait, c'est le ciel, et non pas cette image que nous appelons temps. Ainsi l'image de l'*aiôn* n'est pas le temps, mais le ciel et cela confirme que le monde sensible est bien une image de l'intelligible. C'est en faisant ce bel arrangement du ciel, que l'on peut parler d'une image de l'*aiôn*. Dès lors une question se pose : le temps est-il né avec l'univers ou bien est-il antérieur à l'univers ?

L'interprétation traditionnelle de ce texte qui fait du temps l'image de l'éternité part de l'idée que le monde ordonné sensible est au monde intelligible ce que le temps est à l'éternité, puis pense la réciproque, à savoir que le temps est à l'éternité ce que le sensible est à l'intelligible. Mais Rémi brague souligne que dans ce passage du *Timée* la question du temps n'est pas reliée à celle du sensible et de l'intelligible. Dans le Timée Platon souligne la simultanéité de la naissance du temps et de celle des corps célestes. Il n'évoque pas ici la naissance des choses sensibles, ce qui marque la distance avec ce que dira saint Augustin. Dans le *Timée*, c'est par le mouvement des corps célestes qu'il y a temps. Le sensible lui n'est ni dans le temps, ni dans l'éternité, il est hors de cette distinction. Dès lors le temps n'est pas une image de l'*aiôn*, mais il imite l'*aiôn*. Si le temps était l'image de l'*aiôn* il n'aurait pas besoin de l'imiter. La mimésis qui est l'œuvre du temps est la genèse perpétuelle du temps comme image. Ainsi le temps copie l'*aiôn* avec le cycle du mouvement des astres. On a bien là l'assimilation classique du temps et du ciel dans la pensée grecque. En conséquence, le temps c'est surtout le ciel en tant qu'il est mouvement et en tant que ce mouvement a un nombre. Si chaque planète a son temps, il y a malgré tout un temps unique. Nombre et temps sont indissociables et on peut dire que le temps c'est le mouvement réglé sur le nombre. Il y a alors deux éternités : l'éternité en elle-même et l'éternité comme imitation. Ainsi dans la philosophie de Platon le temps conserve toujours son lien avec ce qui est quantifiable dans l'univers matériel et on n'est pas du tout encore à l'expérience du temps qui est celle de l'âme. Il s'agit d'un concept cosmologique de temps et pas encore psychologique, puisque le temps est le mouvement ordonné du ciel manifestant la structure numérique de l'âme du monde. Ainsi la lecture de Platon nous aide à ne pas avoir une lecture d'emblée psychologique du temps et à ne pas séparer d'emblée le temps du monde et le temps de l'âme.

Platon mentionne également la question du temps dans deux passages du *Parménide* (140^{e}-141^{e} et 151^{e}-155^{e}) qui sont d'un commentaire très complexe. On a vu que comme l'âme du monde le temps était non engendré temporellement et qu'ils sont engendrés ensemble. Il n'y a pas de temps pour l'âme du monde avant le temps et l'âme du monde mène une vie qui ne peut pas mourir, qui

est pour tout temps, tout simplement parce que la vie est ce qui ne peut pas mourir. C'est un temps qui commence, mais qui ne finit pas. Par rapport à cela être dans le temps, c'est être dit passé, présent ou avenir. Platon dans le Parménide peut alors souligner le poids de la langue qui rend le devenir habitable, qui permet de se retrouver dans le temps comme on se retrouve dans l'espace. Pouvoir dire qu'on est, qu'on était et qu'on sera, c'est cela être dans le temps[7]. De ce point de vue l'un n'est pas dans le temps, car on ne peut pas dire de lui qu'il est, qu'il a été et qu'il sera. Mais du coup l'un n'est pas dans le temps, il n'a pas part à l'être, il n'est pas. C'est l'une des hypothèses.

La question est de savoir si le temps peut être pensé à partir de lui-même, comme voudra le faire la phénoménologie, ou bien si le temps ne peut être pensé que par rapport à un être pleinement être, un être éternel. Pour Platon un temps qui ne serait pas référé à l'être éternel ne serait pas vraiment du temps, ce serait seulement du devenir dans son irrationalité. Cette éternité n'est pas à confondre avec l'instantané *exaiphnès*, qui est cet événement pur qui vient interrompre le cours et la succession du temps.

Ce qui est soudain marque toujours ce qui est ponctuel par rapport à ce qui dure. L'expaiphnès désigne aussi le surgissement de ce que rien ne préparait, le pur inattendu. Cet instant semble ne pas entrer dans le temps. Plusieurs fois Platon souligne le soudain des expériences décisives : le prisonnier qui sorti de la caverne soudain se tourne vers la lumière. Il peut y avoir également une vision soudaine de la beauté. Le philosophe est aussi celui qui surprend et qui apparaît soudainement, là où rien ne prépare sa venue. Les événements les plus importants sont parfois les plus imprévus et les plus imprévisibles. Il y a là aussi une dimension d'éternité, comme si depuis le temps un éclair de l'éternité pouvait être saisi.

[7] Sur la question du temps dans le **Parménide** *voir l'étude Monique Dixsaut :* https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2003_num_101_2_7489

soit absolument en aucun temps. — Comment cela? — Être en repos antérieurement et, postérieurement, en mouvement, ou encore, antérieurement en mouvement et, postérieurement, en repos, sans changement d'état il n'y aurait pas moyen d'éprouver ces affections. — Comment serait-ce possible? — Or, de temps, il n'en est point où il soit possible à un objet de n'être tout à la fois ni en mouvement, ni en repos. — Non, bien sûr! — Et pourtant, il ne lui sera pas possible de changer son état, s'il n'y a pas changement d'état. — Non, vraisemblablement! — Quand donc se fera le changement d'état? Ce n'est, en effet, ni dans l'état de repos, ni dans celui de mouvement qu'il change d'état, ni quand il est dans le temps. *(d)* — Non, bien sûr! — Faudra-t-il donc qu'elle soit, cette situation étrange dans laquelle il se puisse trouver alors qu'il change d'état? — Laquelle donc? — C'est l'instantané. Le terme d'instantané, en effet, semble signifier quelque chose comme le point de départ du changement vers l'un ou l'autre état[1]. Car ce n'est point à partir du repos encore en repos que s'effectue le changement, ni à partir du mouvement encore en mouvement que s'effectue le changement; mais l'instantané, cette nature d'étrange sorte, a sa situation dans l'entre-deux du mouvement et du repos; *(e)* dans le temps, elle n'est nullement; elle est le point d'arrivée et le point de départ du mobile qui change son état pour le repos, et de l'immobile qui change le sien pour le mouvement. — Il y a des chances! — Et l'Un donc, du moment qu'il est en repos et aussi en mouvement, doit être en changement pour l'un et l'autre état (c'est l'unique moyen en effet qu'il ait de réaliser ces deux états); et comme il change d'état, c'est dans l'instantané que se fait ce changement; et, tandis qu'il change d'état, il ne peut nullement se trouver dans le temps, ni être alors en mouvement ni en repos. — Non, en effet! — Est-ce que, dans ces conditions, c'est encore ainsi qu'à l'égard des autres changements il se comporte? Lorsque de l'être vers le périr il change d'état, *(a)* ou du non-être vers le naître, est-ce dans l'entre-deux qu'alors il évolue, entre certains états de mouvement et de repos? en sorte qu'on ne saurait dire ni qu'il est alors, ni qu'il n'est pas, ni qu'il naît, ni qu'il périt[2]. — C'est pour le moins vraisemblable! — Suivant donc la même raison, passant

La rupture de la conception chrétienne du temps et de l'histoire

Dans la réflexion sur le temps saint Augustin opère une véritable rupture, même s'il faudrait rendre justice à tous les penseurs chrétiens avant saint Augustin comme à tous ceux qui poursuivront sa méditation sur le temps. Saint Augustin ne va pas proposer une définition du temps, mais va décrire la condition temporelle de l'homme qui peut se perdre dans le temps comme il peut se trouver dans le temps. Ce passage du temps du monde à un temps de l'âme introduit une profonde rupture dans la manière de concevoir le temps, même si bien sûr le temps demeure aussi une dimension du monde. Il faut faire attention aux anachronismes et à ne pas psychologiser la pensée de saint Augustin qui n'est pas encore un penseur de la conscience. Néanmoins il est clair que dans la pensée d'Augustin le temps n'est plus lié en premier lieu au monde physique et au mouvement des corps. Il faut lire sur ce point l'ouvrage d'Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, le chapitre sur *La création et le temps*, p. 248-255. L'expérience chrétienne vient briser la représentation d'un temps naturel cosmique et cyclique pour montrer comment le temps a un commencement, un centre qui lui donne sens, et une fin, et donc qu'il s'organise en une véritable histoire. Cette fois le temps est créé, il relève d'une initiative divine et l'âme humaine se comprend comme distendue entre le présent, le passé et l'avenir, même si le vrai sens de cette distension est d'être une distorsion. On y reviendra en montrant que c'est le temps du péché qui est une distension de l'âme et que l'on peut envisager de surmonter cette distorsion par l'espérance. Dans cette représentation chrétienne du temps, il y a un passé absolu, la création du monde, et il n'y a aucun sens à se demander ce qui se passait avant la création, puisqu'il n'y avait pas de temps. Mais il y a également un avenir absolu, des fins dernières. La pensée du temps est aussi une eschatologie, une doctrine des fin dernières, même si le terme est assez récent. Il y a donc des buts de l'histoire : à la fois un achèvement dans le temps et une espérance. Cela ne veut pas dire que l'histoire ne soit pas discontinue et marquée par le mal. L'homme est un être en chemin et le temps de l'homme est celui d'un pèlerinage sur terre qui est à la fois un temps de la patience et un temps de l'espérance. Il y a donc au moins deux dimensions indissociables de l'expérience temporelle : la mémoire, qui est ici la mémoire de la Création et de la vie du Christ, et l'espérance de l'éternité. Ainsi un présent n'est vraiment un présent plein que s'il porte en lui ce passé absolu et cet avenir absolu. On le précisera, mais cette mémoire du passé n'est pas le simple retour de tout ce qui a déjà eu lieu, et doit être comprise comme un mémorial : elle est l'acte de se rendre contemporain d'un passé à partir duquel le présent peut prendre sens. Il s'agit pour l'homme de faire en sorte que l'origine demeure présente, même si le sens ne sera vraiment dévoilé qu'à la fin des temps. Il s'agit donc d'un présent qui anticipe l'avenir, avec des biens qui sont en quelques sortes pressentis. Dans le présent l'homme a la possibilité d'un avant-goût de la béatitude future. Dans l'espérance l'avenir absolu est à la fois proche et lointain. Dans cette tension et cette proximité, le présent est un temps favorable, il est une première forme de plénitude. Bien sûr cela n'empêche pas les modes d'échec de la temporalité : l'impatience, l'angoisse, l'ennui, le désespoir. La façon même de vivre le temps peut être mortelle comme le développera bien plus tard Kierkegaard. On peut ajouter à cela l'insouciance. Ainsi il y a deux modalités de l'existence dans le temps qui sont décrite de l'Antiquité tardive jusqu'à la fin de la philosophie médiévale : soit la veille, soit le sommeil. Mais l'homme est toujours d'abord un endormi. D'une certaine manière cela conduit à distinguer deux temps de l'homme : le temps dans lequel il se pense en relation avec le monde, avec ses biens transitoires ; c'est le temps de l'impatience, de la déception, de l'envie, de l'orgueil. Bien sûr il y a un autre temps dans lequel l'homme parvient à se dégager des liens du monde et se vit dans une relation essentielle au prochain et à Dieu. Le temps peut alors se comprendre comme ce mouvement éternel de l'esprit fini vers Dieu. L'espérance est ici ce qui fait tendre l'âme vers ce qui dépasse toute attente humaine,

vers l'éternité. Cette vie temporelle est également une vie charnelle : c'est comme être de chair que l'homme est temporel, c'est-à-dire à la fois fragile et mortel. La mortalité est ici indissociable de la temporalité. Mais dans ce contexte chrétien il s'agit d'un être vers la mort qui n'est pas comparable à l'être pour la mort qui sera décrit par Heidegger[8].

Avant de lire les textes des *Confessions* de saint Augustin, il faut évoquer ce cadre biblique dans lequel se déploie toute la pensée du temps, car dans les *Confessions* philosophie, théologie et exégèse ne sont pas séparables. L'histoire est ici une histoire du salut, c'est-à-dire orientée vers un avenir absolu et portée par une promesse. La Bible contient les paroles des Prophètes et le prophète est celui qui dit l'avenir. Le philosophe peut-il être prophète ? Quoi qu'il en soit cette histoire biblique est liée à la patience de Dieu qui attend la conversion des hommes. Encore une fois, l'avenir est ce qui donne sens à l'action des hommes dans le présent ; avec la mémoire, il rend possible l'action historique des hommes. Un des premiers Pères de l'Eglise, Origène, a marqué une profonde rupture avec le monde grec en défendant que l'histoire biblique contient des figures réelles de la vérité à venir. Selon Origène la méditation sur l'histoire est essentielle pour l'homme dans la mesure où le logos de Dieu s'incarne dans l'histoire. Dieu ne se révèle pas d'un coup d'une manière intemporelle, mais dans une histoire où il continue d'agir. Cette idée n'est pas du tout grecque et il y a bien désormais une histoire réelle qui fait l'unité de l'humanité et qui donne sens au monde. Le monde a un sens parce que l'histoire a un sens. Pour Origène il y a bien une finalité, une direction, sans pour autant absolutiser l'histoire car il appartient à l'histoire de passer. Dire que l'histoire est ce qui passe, c'est pouvoir penser qu'elle prépare l'avenir. Ainsi se manifeste dans l'histoire une vérité qui n'est pas de l'ordre de l'histoire et l'histoire est en elle-même une « échelle » vers le Bien suprême. Il y a là une démarche anagogique : l'histoire est l'échelle qui permet d'aller des choses d'en bas vers les choses d'en haut. Il s'agit de chercher dans les cieux la cause de ce qui se passe ici-bas. Il y a bien un sens eschatologique de l'histoire. La rupture avec le monde grec est ici très sensible, car l'histoire n'est pas simplement une image des réalités intelligibles et Origène réinterprète le platonisme afin de montrer que l'histoire n'est pas accessoire et irréelle. L'histoire n'a pas qu'une signification allégorique et cela change toute la compréhension de l'expérience temporelle. Dans le christianisme la venue du Christ sur terre, l'Incarnation, modifie toute la signification de l'histoire : elle cesse d'être une allégorie du monde intelligible, puisque c'est le ciel qui s'annonce sur terre. Les événements de l'histoire annoncent la Jérusalem future. La passion du Christ donne le sens de l'histoire passé et future. Elle est pour le christianisme la vérité de l'histoire.

De même que l'homme est mortel, l'histoire est mortelle et saint Augustin réfléchit sur le sens global de l'histoire à partir de la mise à sac de Rome par Alaric en 410. Saint Augustin va ainsi développer que l'homme appartient à deux cités : il appartient à la cité de Dieu qui commence avec Abel et à la cité terrestre qui commence avec Caïn. Depuis la venue du Christ l'humanité est dans le dernier âge du monde (le sixième) et dans cet âge la cité de Dieu existe dans le monde sur le mode du pèlerinage (*perigrinatio*). Qu'est-ce que l'histoire ? Elle est celle de l'affrontement des deux amours. Il y a donc bien une double réalité de l'histoire : une réalité séculière et une réalité spirituelle. Néanmoins aucun homme ne peut surplomber le cours du temps et aucun homme ne peut prévoir l'avenir. Etre temporel et historique pour l'homme, c'est aussi ne pas pouvoir se comprendre à partir de soi seul, mais en déchiffrant les signes dans le temps. Il faudra attendre le XVIIIème siècle et notamment Rousseau pour que se développe une conception non théologique du temps et de l'histoire. L'homme deviendra le sujet du temps et de l'histoire. Néanmoins des auteurs comme Schelling ou Hegel continueront à comprendre le temps et l'histoire comme la manifestation de l'Absolu. Nietzsche est celui qui ira le plus loin dans la remise en cause de toute

[8] Sur cette question voir de Jean-Yves Lacoste, *Notes sur le temps*.

lecture théologique du temps : la mort de Dieu, c'est aussi la mort du temps et de l'histoire comme lieux d'accomplissement. On en est pas encore là, mais cette brève mise en perspectives permet de comprendre que depuis saint Augustin l'homme est dans un entre-deux, il se trouve entre le temps et l'éternité. L'histoire est le signe, voir la trace ; d'une vérité qu'il s'agit de devenir. Autrement dit dans le monde qui passe se manifeste en énigme ce qui ne passe pas. Encore une fois, il s'agit de penser le temps à la fois comme une inquiétude et comme une espérance. Il s'agit d'une inquiétude structurelle qui est liée à la conscience de l'avenir, d'un avenir dont je ne suis pas maître. La question philosophique est bien là : le temps est-il un lieu d'affirmation de soi, de possession de soi, ou bien un lieu de dépossession. Bien évidemment il ne faut pas projeter sur les textes de saint Augustin la conception moderne du sujet autotélique. Se temporaliser, c'est s'ouvrir à la vérité, c'est la dire, c'est l'exister, comme Kierkegaard le dira plus trad. Dans cette nouvelle perspective l'éternité n'est pas que l'absence de temps et le temps n'est pas qu'une dégradation de l'éternité.

Les auteurs chrétiens, notamment avant saint Augustin (par exemple Irénée de Lyon au IIème siècle), doivent tenir ensemble deux thèses qui semblent peu conciliables : Dieu n'est pas en dehors du temps et il est au-dessus du temps. Comment alors penser cette éternité de Dieu ? Au moins peut-on dire qu'elle doit permettre de se libérer de la représentation cyclique du temps. On ne peut pas dire que tout se répète et se conserve à l'identique car dans le temps il y a du nouveau. Dans le livre XII de *La cité de Dieu*, chapitres XXI-XXII, saint Augustin rejette la conception cyclique du temps qui nous condamnerait à revivre sans cesse les mêmes maux. Le temps humain est un temps dans lequel un homme nouveau peut naître et la vie éternelle peut commencer dans le temps. Il s'agit donc de penser comment l'homme tout en restant dans la vie éternelle peut entrer dans la vie éternelle.

L'éternité dans les *Confessions*.

Dans le livre Xi des Confessions saint Augustin commence sa réflexion sur la création qui va se poursuivre dans les livres XII et XIII. Toute la réflexion sur le temps a lieu dans ce cadre et elle ne constitue donc pas une digression philosophique dans un texte théologique. Elle est plutôt ce que saint Augustin nomme une *exercitatio animi*, un exercice de l'âme, afin de comprendre quel est le sens de l'éternité. En effet l'éternité semble impensable pour l'homme car sa simplicité semble au-delà de l'unité qui provient de la maîtrise relative du temps grâce à la tension du souvenir, de l'attention et de l'attente. Dieu n'est pas dans le temps, il crée d'un seul coup. L'éternel est ce qui est toujours, ce qui est vraiment et donc l'éternité est un nom qui ne peut convenir qu'à l'être absolu. Néanmoins ce qui sépare saint Augustin et les philosophes grecs, c'est la question de l'éternité du monde. Pour les Platoniciens l'idée d'une création temporelle est impensable. Pour saint Augustin seul Dieu est éternel et non le monde Comme il l'écrit en XI, 16 dans l'éternité les années sont comme un seul jour qui serait toujours présent.

En III, 5 saint Augustin commente le premier verset de la Genèse et se demande comment la parole humaine qui est temporelle pourrait dire l'éternel. Est-ce que le principe n'échappe pas à toute parole humaine ? Ici saint Augustin veut penser le rapport du temps et de l'éternité autrement que dans le néoplatonisme ; en effet, il s'agit de penser le temps autrement qu'en termes de participation, de progression et de dispersion. Dieu aurait tout créé à partir de rien et il s'agit de tenter de comprendre rationnellement cette idée de création. Non seulement il s'agit de montrer que chaque chose manifeste la volonté et l'intelligence de Dieu, mais aussi de remonter de la contingence des êtres du monde jusqu'à leur principe créateur. L'enjeu est donc de penser le rapport du principe éternel au monde contingent et temporel. En IV, 6 le texte décrit comment on peut

remonter de la créature au créateur. Néanmoins cela ne suffit pas pour penser la transcendance radicale du principe, car il n'y a pas de commune mesure, il n'y a pas de communauté d'essence entre la créature et le créateur. C'est pour cela qu'en V, 7 saint Augustin s'attache à marquer la différence entre la production humaine et la création ex nihilo. La production humaine est toujours temporelle car elle est perception, saisie d'une forme, imposition d'une forme à une matière, comparaison du produit à la forme. La création divine, elle, ne suppose aucun lieu et aucun temps : il y a une simultanéité de la parole divine et de la création. Il s'agit d'une parole immédiatement créatrice ; pour elle, dire, c'est faire. Il ne peut pas y avoir de délai entre la parole et l'action. Ce qui est le plus difficilement pensable pour nous êtres temporels, c'est qu'il n'y a rien de préalable à la création, notamment il n'y a pas de temps. Les rapports du temps et de l'éternité ne peuvent devenir intelligibles que si l'on parvient à distinguer fermement *ars* et *creatio*. Le monde est créé à partir de rien, ce qui signifie qu'il est créé à partir de Dieu et de Dieu seul. Ainsi *deus* et *nihil* sont dans cette pensée des extrêmes ontologiques : Toute créature est prise entre un rien et un bien, elle est nécessairement entre les deux. En effet, elle n'est rien par rapport à Dieu, mais elle est un bien comme créature de Dieu. L'éternité de Dieu ne devient en partie compréhensible que si l'on saisit que Dieu n'agit pas par une action extérieure et donc temporelle. Autrement dit Dieu n'impose pas une forme à quelque chose qui serait avant lui et qui lui serait extérieur.

En VI, 8 il explique en quoi le temps est la forme humaine de la parole :

Parole humaine et Verbe créateur.

VI. 8. Mais comment as-tu parlé ? Serait-ce à la manière dont la voix se fit entendre de la nuée, quand elle dit : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé ?* En effet, cette voix fut émise et transmise, commença et s'acheva. Les syllabes résonnèrent et passèrent, la deuxième après la première, la troisième après la deuxième et ainsi de suite, jusqu'à la dernière après toutes les autres et jusqu'au silence après la dernière. Il est donc clair et manifeste que c'est le mouvement d'une créature qui l'exprima, en servant ta volonté éternelle, lui qui est temporel. Et ces paroles, tes paroles, formées pour un temps, c'est l'oreille extérieure qui les transmit à l'intelligence vigilante, dont l'oreille intérieure est à l'écoute de ta Parole, le Verbe éternel[1]. Mais l'intelligence, elle, compara ces paroles qui résonnaient dans le temps, avec ta Parole, ton Verbe éternel dans le silence. Et elle dit : « Ceci est autre chose, et de loin ; oui, de loin ceci est autre chose ! Ces paroles sont de loin au-dessous de moi, et même elles ne sont pas, car elles fuient et passent. Or, la Parole, *le Verbe* de mon Dieu, au-dessus de moi *demeure pour l'éternité.* »

Si donc, avec des paroles qui résonnent et passent, tu as dit que soient faits le ciel et la terre, si c'est ainsi que tu as fait le ciel et la terre, il y avait déjà une créature corporelle avant le ciel et la terre, une créature qui pût par ses mouvements temporels propager temporellement cette voix. Mais aucun corps n'existait avant le ciel et la terre ; ou, s'il en existait un, tu l'avais certainement formé sans te servir d'une voix passagère, pour former avec lui une voix passagère qui te servirait à dire que soient faits le ciel et la terre. Quel que fût, en effet, ce corps qui te servirait à former une telle voix, s'il n'eût pas été formé par toi, en aucune façon il n'existerait. Donc, pour former ce corps qui te servirait à former ces paroles, quelle parole as-tu dite ?

1. Pour sauvegarder le rapport entre *uerba* et *Verbum*, il nous a paru nécessaire de traduire *Verbum* par « ta Parole, le Verbe ».

Les paroles humaines « résonnent et passent » comme toutes les choses du monde et ce passage se comprend par rapport à la vérité qui ne passe pas. En effet, le Verbe éternel serait une parole qui se dit éternellement, qui n'est liée à aucun élément du monde ; elle est de tous les temps et d'aucun temps. Elle se dit dans toutes les langues et n'est d'aucune langue. En VII, 9 saint Augustin précise cette éternité de la Vérité en soulignant que cette Vérité se dit simultanément et éternellement. Cela signifie dans ce contexte qu'il n'y a aucune succession ou division en elle. La parole humaine est par principe successive ; elle ne peut pas être pure simultanéité ; c'est notre condition humaine temporelle. Dès lors le « Au commencement était le Verbe » de saint Jean ne doit pas être compris avec une signification temporelle. Le commencement est ici le principe et il ne doit pas du tout être compris comme le premier moment d'une chronologie. Il s'agit pour saint

Augustin de marquer que le logos est ontologiquement antérieur à toute chose et non pas chronologiquement. D'une manière plus classique, VIII, 10 oppose l'instabilité des choses du monde et la stabilité de la vérité afin de penser les rapports du temps et de l'éternité. Selon la doctrine du maître intérieur que saint Augustin a développé dans le traité *Du maître* cette vérité stable et immuable est la seule qui nous enseigne et qui vient mettre de la stabilité dans notre vie instable. Toute la difficulté est de parvenir à penser le temps par rapport à cette éternité et pour cela il faut distinguer deux temps possibles :

1. Le temps de la dispersion, de l'instabilité, de l'impatience.
2. Le temps tendu vers cette vérité qui nous porte et qui en cela n'est pas l'Un du néoplatonisme. Pour saint Augustin le principe on n'y accède pas par une voie négative, mais on l'écoute dans la mesure où l'on dit lui-même ce qu'il est. Il est un principe qui nous parle et qui nous donne la parole.

Sur les rapports de saint Augustin au néoplatonisme voir les dernières mises au point de Philippe Hoffmann dans La *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 63 (2007), p. 31-79. Elle se trouve à la BU Droit-Lettres.

Les sections XI, 13 à XIII, 16 développent encore des points essentiels sur l'éternité sans lesquels les passages sur le temps sont incompréhensibles. Ce ne sont pas de simples préambules. Saint Augustin y reprend l'idée que l'éternité semble être ce qui échappe à la parole humaine temporelle : toutes nos images sont elles-mêmes temporelles. Le danger est alors d'avoir une fausse compréhension de l'éternité à partir de représentations temporelles, par exemple comme un temps qui n'e finit pas. Pour saint Augustin l'erreur de méthode est de comprendre l'éternité par rapport au temps et non le temps par rapport à l'éternité. Dès lors la question « Et que faisait Dieu avant la création ? » permet de préciser le sens de l'éternité. Il n'est pas question de s'en sortir par une boutade, car ce serait dévaloriser la question de l'éternité et du temps. En réalité c'est une mauvaise question, car « avant » la Création, cela ne veut rien dire, puisque le temps commence avec la création du monde. Le sens de ce passage est de donner à comprendre qu'il ne faut pas chercher à poser une commune mesure entre le temps et l'éternité. Dans l'éternité rien ne s'écoule, tout est présent et c'est bien cette simultanéité qui est impensable pour l'esprit humain temporel. Saint Augustin rejette donc aussi bien l'idée d'un indéfini temporel que d'un indéfini spatial. Dès lors il décrit l'éternité comme une présence, comme un unique jour, comme un aujourd'hui. L'aujourd'hui de Dieu, c'est sa présence constante, pleine et entière, dans l'intériorité de l'homme. Ainsi ce présent n'est pas un instant compris comme fragment du temps, il ne peut se penser que comme une présence perpétuelle et donc comme une stabilité non représentable, mais qui est donné à l'esprit et vers laquelle notre esprit peut se tendre. Cette éternité n'est donc pas non plus une absence de temps, car elle possède justement l'activité d'une présence. Ici historiquement c'est la polémique contre les Manichéens qui permet à saint Augustin de défendre la thèse que l'éternité est l'origine même du temps, tout en étant incomparable au temps. Ici une seule chose est possible : énoncer le mystère à savoir que le temps est créé de l'éternité, même si on ne sait pas comment.

Le présent temporel ne pourra pas avoir la même stabilité et la même plénitude que le présent éternel, néanmoins l'homme doit tenter de retrouver dans le présent une unité qui s'en rapproche. La stabilité du présent humain demeurera toujours relative ; elle sera elle-même passagère et surtout elle demeurera ce qui est issu d'un long travail de patience. L'homme ne peut pas se rendre éternel, car en lui il n'y a que du temporel, mais il peut aspirer à l'éternel. Ainsi saint Augustin montre tout autrement que Platon et Plotin en quoi l'éternité est l'origine du temps : l'éternité est ce à partir de quoi le temps peut recevoir une unité. Elle n'est pas comme pour Plotin

la pleine possession de soi ; elle est au contraire une présence pleine et entière, une manifestation, une parole, à partir de laquelle l'homme peut cesser de se disperser dans le temps. Parce que l'éternité se trouve donnée à l'homme, l'homme peut la vouloir.

Bien évidemment, du point de vue de notre esprit fini, il n'est possible de penser à l'éternité que de manière négative, en lui retirant tout caractère temporel, néanmoins saint Augustin développe également toute une conception positive de l'éternité dans laquelle l'éternité est la vie parfaite en laquelle substance et qualités sont identiques. Dans un autre texte, *La trinité* XV, VII, 13 il explique que Dieu ne voit pas les choses une à une et que sa pensée ne va pas de l'une à l'autre. Il saisit toute chose d'un unique regard. Pour saint Augustin, qui écrit une œuvre de théologie, cette éternité non représentable n'est pas un simple objet intellectuel, mais c'est un objet d'amour. L'homme est l'être qui reçoit sa forme en aimant cette éternité. Il ajoute toujours dans *La trinité* XII, XIII, 21 que le temps véritable est celui dans lequel l'âme raisonnable est en tension vers cette éternité et peut ainsi user avec discernement des biens temporels. L'éternité est cette fin que l'homme doit aimer afin d'échapper à la dispersion. Ainsi, même au-delà des considérations théologiques, le temps peut être compris comme cet espace de liberté dans lequel l'homme peut se réformer. La « vie éternelle » serait un état stable, libre de tout changement, alors que le temps serait cette tension vers la vie éternelle. L'attente du futur dans la pensée augustinienne devient une attente de l'éternité et non plus la simple attente d'un bien temporel et passager. Dès lors, attendre l'éternité ce n'est pas attendre une fin qui n'arrivera jamais, ce n'est pas non plus vouloir quitter sa condition temporelle, mais c'est vouloir dépasser ce que l'on est pour devenir ce que l'on n'est pas encore, c'est être ouvert à un avenir absolu.

Il y a là aussi une dimension d'humilité : dire que c'est Dieu qui est le créateur de tous les temps et non l'homme, c'est refuser de considérer qu'il n'existe que pour lui-même. Un temps qui ne serait qu'un temps humain serait un temps dont l'homme serait l'unique centre, et c'est ce qui va se passer avec les conceptions non théologiques du temps et de l'histoire avec Rousseau et Kant. Dans la pensée médiévale, ce qui dépend de l'homme ce n'est pas l'être du temps, mais seulement sa perception dont la suite du livre XI des *Confessions* va s'occuper. Toute l'étude du temps, qui maintient pourtant que le temps est une dimension des choses, est un exercice de l'esprit, une *exercitatio animi* qui vise à prendre conscience de ce qui sépare irrémédiablement le temps et l'éternité qui est un éternel présent au-delà de toute distension. Bien sûr saint Augustin va envisager une maitrise relative du temps, une unification relative, mais pour montrer que l'unité de l'éternité n'a pas de commune mesure avec cela.

Quid est tempus ?

Saint Augustin commence par dire en XIV, 17 que le temps est un phénomène insaisissable, car il échappe à toute détermination, il ne fait que passer. Le temps est même l'indéfinissable, puisque définir c'est mettre en évidence une essence. . Finalement toute pensée du temps risque de manquer son objet. Pourtant le temps n'est pas rien, ce n'est pas un non-être. Donc il n'est ni l'être, ni le non-être. Ce temps demeure pour saint Augustin le temps du créé, le temps du monde, même si c'est l'esprit humain qui le mesure. La question anthropologique est alors de savoir quelle maîtrise relative l'homme peut avoir du temps qui passe. Sur XIV, 17 voir l'introduction du cours. Il dépend de l'activité de l'esprit que le temps ne soit pas une simple usure, mais une tension vers l'éternité.

La mesure du temps est elle-même une énigme. Comment pouvons-nous mesurer le temps si le passé n'est plus, si le futur n'est pas encore et si le présent n'a aucun espace ? Or pouvoir

mesurer le temps, c'est pouvoir s'assurer de sa réalité, car seule une réalité est mesurable. Mais est-il possible de parler d'un temps long et d'un temps court ? En effet le passé ne pouvait être long avant de passer, puisqu'il n'était pas encore et il ne peut être long une fois passé, puisqu'il a alors perdu son être et sa longueur. En conséquence parler d'un temps long n'est possible qu'au présent : c'est au moment où il passait, donc au moment où il était présent, que le temps pouvait être dit long.

Néanmoins le présent est sans extension et il ne peut pas non plus être dit long. Un siècle, une année, une heure ne sont jamais à la fois présents pour l'homme. Le présent humain n'a rien de commun avec l'aujourd'hui divin. Pour l'âme humaine le temps se divise toujours et quand on arrive à l'instant il n'est plus qu'une limite qui au sens propre ne « passe » pas et ne peut être dite brève ou longue. L'instant comme limite est purement abstrait et ne peut pas permettre de rendre compte du temps long ou du temps court. On se trouve devant le même dilemme : c'est une chose de faire l'expérience que le futur se raccourcit et que le passé s'allonge, mais cela n'est pas encore expliquer comment cela est possible. Voir sur ce point les analyses de Paul Ricœur dans *Temps et récit* tome 1 p. 23-24. L'ensemble de l'argumentation semble conduire à une thèse sceptique : seul le présent peut être trouvé long, mais il n'est pas possible de penser une telle longueur.

Ces questions peuvent sembler bien abstraites et théorique, mais il en va bien avec elle de l'expérience du temps. En XVI, 21 saint Augustin reprend l'idée que nous mesurons le temps et que pourtant le temps ne se laisse pas découper en intervalles mesurables. Autrement dit le passé ne se laisse pas mesurer comme on mesure un champ. Encore une fois, ce n'est qu'au moment où le temps passe qu'il est possible de le mesurer. Il y a là, note Ricœur, une anticipation de la solution. Ce qui se trouve mesuré, ce n'est pas le futur « en soi » et le passé « en soi », mais le futur comme attente et le passé comme mémoire. Cependant tout cela demeure encore très énigmatique et on ne sait pas très bien ce que cela veut dire ne pouvoir mesurer le temps qua quand il passe. Il n'y a pas encore de description du « comment » du passage du temps.

Peu à peu saint Augustin arrive à l'idée qu'il n'y a pas 3 temps, mais un seul temps, le présent. Le style est ici toujours questionnant et volontairement tâtonnant et il s'agit de revenir à l'idée qu'il y a un unique flux du temps. Saint Augustin est très conscient qu'en intellectualisant ainsi le temps on risque de la déréaliser, d'en faire une pure et simple apparence. Pourtant le passé a bien une réalité, puisque nous discernons des choses passées. Mais il reste à circonscrire la réalité de ce passé et c'est là que les difficultés commencent. L'exigence est de penser le passé comme passé, sans en faire pour autant un néant.

Pour saint Augustin le temps n'est pas ce que l'on nommera plus tard une « idéalité », car pour lui le temps n'est qu'un être de raison, c'est-à-dire une simple mesure que l'esprit humain poserait sur le devenir pour mieux le penser et pour mieux le maîtriser. Certes on n'est plus dans une pure perspective cosmologique, même à visée anthropologique, mais le temps de l'âme c'est l'expérience humaine du temps qui demeure créé, comme l'âme, avec le monde.

C'est avec l'étude du passé et de l'avenir, XVIII, 23 que les analyses se précisent :

vérité, bien sûr, s'ils ne les discernaient par l'esprit ; or, s'il n'en existait aucune, elles ne pourraient absolument pas être discernées. Il existe donc, et des choses futures et des choses passées.

Où situer l'être du passé et de l'avenir?

XVIII. 23. Laisse-moi, *Seigneur*, pousser plus loin mes recherches, toi *mon espérance!* Que mon attention ne se trouble pas ! Si en effet les choses futures et les choses passées sont, je veux savoir où elles sont. Si je ne le puis pas encore, je sais toutefois que, où qu'elles soient, elles n'y sont pas comme futures ou passées, mais comme présentes. De fait, si d'un côté elles sont là comme futures, elles n'y sont pas encore ; si de l'autre elles sont là comme passées, elles n'y sont plus. Donc, où qu'elles soient, quelles qu'elles soient, elles n'y sont que comme présentes.

D'ailleurs, quand on raconte des choses vraies mais passées, c'est de la mémoire qu'on tire, non les choses elles-mêmes, qui ont passé, mais les mots conçus à partir des images qu'elles ont gravées dans l'esprit, comme des empreintes, en passant par les sens. Ainsi mon enfance, qui n'est plus, est dans le temps passé, qui n'est plus ; mais son image, quand je l'évoque et la raconte, c'est dans le temps présent que je la regarde, parce qu'elle est encore dans ma mémoire.

Existe-t-il aussi une explication semblable pour les prédictions du futur de sorte que les choses qui ne sont pas encore soient perçues à l'avance dans leurs images déjà existantes ? Je le confesse, mon Dieu, je ne sais pas. Je sais du moins ceci : généralement nous préméditons nos actions futures, et cette préméditation est présente, mais l'action que nous préméditons n'est pas encore, parce qu'elle est future[1]. Quand nous l'aurons entreprise, quand ce que nous préméditons aura reçu de notre part

1. Cf. plus haut, X, VIII, 14.

un commencement de réalisation, alors cette action sera, parce qu'alors elle ne sera pas future mais présente.

Comment expliquer l'anticipation du futur?

24. De quelque façon que se produise donc la mystérieuse « préperception » des choses futures, on ne peut voir que ce qui est. Or ce qui est déjà, n'est pas futur mais présent. Aussi quand on dit que l'on voit les choses futures, on ne voit pas les choses mêmes, qui ne sont pas encore, puisqu'elles sont futures, mais peut-être leurs causes ou leurs signes, qui eux sont déjà ; et ils ne sont pas futurs mais déjà présents pour qui les voit, ce qui permet de prédire les choses futures ainsi conçues dans l'esprit. Et ces conceptions à leur tour sont déjà, et c'est comme présentes que les voient en eux-mêmes ceux qui font ces prédictions.

Laissons parler dans un exemple la multitude si grande des choses. Je regarde l'aurore : j'annonce à l'avance que le soleil va se lever. Ce que je regarde est présent ; ce que j'annonce, futur. Ce n'est pas le soleil qui est futur, car il est déjà ; mais son lever, car il n'est pas encore. Pourtant ce lever lui-même, si je ne l'imaginais en esprit, comme en ce moment où j'en parle, je ne pourrais le prédire. Mais ni cette aurore que je vois dans le ciel n'est le lever du soleil, quoiqu'elle le précède, ni cette imagination que j'ai dans mon esprit. Toutes les deux sont perçues comme présentes, pour que ce lever futur soit d'avance proclamé.

Donc les choses futures ne sont pas encore ; et si elles ne sont pas encore, elles ne sont pas ; et si elles ne sont pas, elles ne peuvent absolument pas être vues ; mais elles peuvent être prédites d'après les choses présentes, qui sont déjà et se voient.

Caractère mystérieux de la connaissance prophétique.

XIX. 25. Ainsi donc toi, souverain de ta création, quelle est la manière dont tu enseignes aux âmes les choses futures ? Car tu as enseigné tes prophètes.

Quelle est donc la manière dont tu enseignes les choses futures, toi pour qui rien n'est futur ? ou plutôt dont tu enseignes des choses présentes concernant les choses futures ? Car ce qui n'est pas ne peut pas non plus, bien sûr, être enseigné. Cette manière échappe de très loin à la percée de mon regard. Elle est trop puissante pour moi, *je ne pourrai* l'atteindre[1] ; mais je le pourrai par toi, quand tu me l'auras donné, toi, ô douce *lumière de mes yeux* cachés.

Critique du langage courant sur passé, présent et futur.

XX. 26. Ceci dès maintenant apparaît limpide et clair : ni les choses futures ni les choses passées ne sont, et c'est improprement qu'on dit : il y a trois temps, le passé, le présent et le futur. Mais peut-être pourrait-on dire au sens propre : il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur. Il y a en effet dans l'âme, d'une certaine façon, ces trois modes du temps, et je ne les vois pas ailleurs : le présent du passé, c'est la mémoire ; le présent du présent, c'est la vision ; le présent du futur, c'est l'attente. Si l'on nous permet de parler ainsi, je vois trois temps ; oui, je l'avoue, il y en a trois. Que l'on dise encore : il y a trois temps, le passé, le présent et le futur ; c'est un usage abusif, mais qu'on le dise ! Tenez, je ne m'en soucie pas, je ne m'y oppose pas, je ne le blâme pas, pourvu toutefois que l'on comprenne ce que l'on dit, sans prétendre que ce qui est futur soit maintenant, ni ce qui est passé. Rarement nous parlons des choses en termes propres, plus souvent en termes impropres, mais on saisit ce que nous voulons dire.

(I, XXIV, 37), écrit peu après 400, Augustin émet deux hypothèses : ou bien les Anges sont envoyés aux Prophètes pour leur manifester, selon des figures accessibles aux sens, les connaissances divines auxquelles tout est soumis ; ou bien les esprits des Prophètes sont « sublimés » de telle manière qu'ils puissent voir ce que les Anges eux-mêmes voient. C'est donc par les Anges, et non par le Verbe, qu'il explique alors la connaissance prophétique.

Les choses passées ne sont pas vues en elles-mêmes, puisqu'elles sont passées (sinon elles seraient présentes), mais nous voyons nos images gravées dans notre esprit, plus précisément dans

la mémoire. La mémoire a pour saint Augustin une dimension passive et active et elle permet d'expliquer en quoi le passé est bien révolu et en quoi il demeure présent. Mon enfance n'est plus, mais son image demeure présente dans ma mémoire. Bien sûr il est impossible que notre enfance nous soit présente telle qu'elle a eu lieu et même telle que nous l'avons vécu en ce temps-là, néanmoins elle demeure présente par mon récit, parce que je l'évoque, parce que je la raconte. Par ce récit de la mémoire (Même s'il ne faut pas attribuer à saint Augustin l'idée propre à Ricœur d'une identité narrative) il est vraiment possible de penser sans contradiction la présence d'un passé et donc également la réalité du passé qui n'est pas une simple fiction. L'expérience du temps est ici à la fois l'expérience d'un présent et l'expérience d'un passé. Par la mémoire, qui est pour saint Augustin la *mens* en acte, on peut penser à la fois la réalité du passage du temps et la possibilité d'une relative maîtrise du temps. La question de l'avenir conduit à une analyse similaire : si nous pouvions voir le futur, il ne serait plus futur, il serait du présent. Les fictions qui envisagent cette possibilité donnent à comprendre que cela conduit à l'abolition du futur. Ce qui est déjà vu n'arrive plus, il est déjà là. On voit ici toute la différence entre l'astronomie et l'expérience humaine du temps. En astronomie on peut prévoir le futur, c'est-à-dire quand repassera telle planète, mais dans les actions humaines soumises à la contingence le futur n'est vraiment futur que s'il n'est pas déterminable à l'avance. La prédiction transformerait la vie humaine en simple destin, or saint Augustin veut montrer qu'une relative maitrise du temps est possible pour l'homme et donc que le futur dépend de ma liberté. Quoi qu'il en soit, ce que nous appelons futur c'est une image présente que l'esprit forme quand il anticipe ses actes. Dès lors saint Augustin peut défendre l'idée que la prophétie n'abolit pas le futur comme tel (XIX, 25). Voir les choses futures, ce n'est pas voir les choses mêmes : quand je regarde l'aurore (présent), je regarde ce qui annonce le lever du soleil (futur). Le lever du soleil est seulement imaginé.

La thèse annoncée depuis le début de l'étude du temps se formule ici : c'est parler improprement du temps que de dire qu'il y a trois temps. Revenir au temps lui-même, c'est considérer qu'il y a trois présents. Le temps est donc bien vu dans l'âme, sans que l'âme soit l'origine du temps (c'est pourquoi l'âme n'est surtout pas le sujet). La mémoire, la vision et l'attente, c'est la triple activité de l'âme à partir de laquelle il y a vraiment temps. Ce n'est pas dire que le temps n'est que dans l'âme, encore une fois il est créé, il est une réalité. Néanmoins cette réalité créée qu'est le temps ce n'est que dans l'âme que nous la voyons à partir de notre maîtrise plus ou moins grande. C'est donc bien dans l'âme que la réalité du temps se trouve perçue. En conséquence, dire qu'il y a trois présents, ce n'est pas déréaliser le temps, bien au contraire. Saint Augustin montre que l'expérience du temps ne consiste pas à se transporter indéfiniment dans le passé ou dans le futur. C'est au contraire la réalité du temps qui est enfin reconnue, puisque le passé est cette fois vraiment passé et le futur vraiment à venir, et c'est pour cela qu'ils n'ont pas d'être indépendamment du présent. En effet, tout leur être leur vient du présent. Telle est la conversion du regard qu'il convient d'effectuer : la réalité de mon enfance se trouve dans l'image que j'en conserve dans la mémoire. Le temps n'est ni une qualité première ni une qualité seconde, mais il est un mode de présence : soit une chose se donne par image (passé ou futur), soit une chose se donne ne personne (présent). Il ne s'agit pas de projeter ici de manière anachronique une pensée phénoménologique sur les textes des Confessions, mais de montrer que le temps demeure bien quelque chose dans les choses, mais que l'expérience que je peux en avoir n'est pas séparable de la vie intentionnelle : mémoire, attention et attente. Ces trois actes de l'âme, *memoria, adtentio, expectatio* étaient déjà envisagés par saint Augustin dans un texte 387 ou 388 *De immortalitate animae*. L'attente de l'éternité est le mode

de donnée de l'éternité en cette vie[9]. Là encore il est plus facile de dire ce que n'est pas le temps que de dire ce qu'est le temps :

- Le temps n'est pas une chose physique qui se mesure.
- Le temps n'est pas une substance que l'on peut extraire.
- Le temps n'est pas une qualité conçue comme un attribut d'un sujet.
- Le temps n'est pas le sujet lui-même.

Il faut donc tenir qu'il est à la fois une dimension des choses et qu'il ne prend sa véritable réalité qu'à partir du mouvement de l'âme : se disperser ou s'unifier.

Cette conception augustinienne du temps a selon Philippe Hoffmann plusieurs sources : néoplatoniciennes, mais également les Stoïciens et peut-être Grégoire de Nysse. Ce serait sans doute plutôt Porphyre que Plotin (pour Plotin les spécialistes ne trouvent pas de contact direct – textuel ou doctrinal avec le Traité 45) qui a inspiré à saint Augustin sa conception de la triple intentionnalité de l'âme : mémoire, attention et attente. Quoi qu'il en soit il s'agit toujours pour saint Augustin d'effectuer l'exégèse du premier verset de la Genèse afin de marquer ce qui sépare le temps de l'éternité et pour penser l'éternité comme une sorte de présent éternel. Cela permet de montrer que la lecture des *Confessions* par Ricœur et Desanti, aussi intéressante soit-elle, en surdéterminant l'unique mention de l'*intentio* et en construisant la triade *extensio*, i*ntentio*, *distensio*, pychologise beaucoup trop saint Augustin et manque le sens de cette analyse du temps dans l'ensemble du projet des *Confessions.*[10] Pour ne pas psychologiser saint Augustin, même si cette expression est inadéquate à la phénoménologie qui n'est pas une psychologie, il faut maintenir l'écart radical entre l'éternité de Dieu, qui n'est pas un principe mais une Personne, et la temporalité humaine toujours menacée par une distorsion plus grande. Ainsi jamais le temps humain n'est pour saint Augustin dérivé de l'éternité divine, même si l'homme dans le temps peut tenter de se rendre à l'image de l'éternité divine, même si cette image demeure peu ressemblante. Comme le dit Philippe Hoffmann l'éternité n'est pas chez saint Augustin un paradigme ontologique, mais ce vers quoi l'homme peut tendre par sa patience et son espérance. L'analyse du temps demeure bien un exercice de l'âme pour tenter d'approcher du mystère de la transcendance de Dieu et de son éternité.

Saint Augustin reprend alors la question de la mesure (XXVIII, 29 et 30) pour montrer que le temps n'est pas le mouvement des astres dans la mesure où celui-ci ne serait pas compté. En effet le temps n'est pas seulement le mouvement et pour qu'il y ait du temps il faut une mesure. Saint Augustin étudie donc la thèse qui selon lui identifie abusivement le temps et le mouvement. . C'est cela qui va le conduire à dire que le temps est une distension : « Je vois que le temps est une certaine distension ». La détermination du temps comme distension est ce qui permet à saint Augustin d'expliquer « comment » on mesure le temps. (de XXVI, 33 à XXVII, 36). Il prend trois exemples pour décrire cette distension :

- Le son qui a fini de résonner.

---

[9] Voir Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 236.

[10] Sur cette question voir la synthèse très éclairante d'Isabelle Bochet, spécialiste de saint Augustin dans son article « Variations contemporaines sur un thème augustinien : l'énigme du temps », dans *A la lumière des Pères de l'Eglise… Un temps nouveau pour les hommes*, Médiasèvre, 2000. L'ensemble des textes de ce volume est passionnant sur la conception du temps dans l'Antiquité tardive. L'article d'Isabelle Bochet est repris dans : https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2001-1-page-43.htm Pour ceux qui lisent l'anglais, voir également le collectif dirigé par Pasquale Porro, *The medieval concept of time*, Brill. Livre à la BU.

- Le son qui résonne encore.
- Le vers que l'on déclame.

A chaque fois il s'agit de montrer que c'est bien dans l'esprit que nous mesurons les temps. Tous ces longs passages montrent que la mesure du temps est rendue possible grâce à « l'impression que les choses en passant font en toi, y demeure après leur passage », en effet « c'est elle que je mesure quand elle est présente, non pas ces choses qui ont passé pour la produire ». La mesure est donc toujours la mesure de ce qui est dans l'âme. Il n'est pas pour autant question de soutenir que le temps est auto-affection de l'âme.

Avec l'exemple du chant (XXVIII, 37 et 38) saint Augustin précise cette extension de l'esprit vers le passé et vers le futur, qui donne son épaisseur au présent. L'attention permet donc une maîtrise du temps, mais cette maîtrise demeure relative, car la finitude de notre esprit fait que nous ne pouvons pas tout tenir ensemble. Le chant est une unité de durée et la qualité du présent dépend de la qualité de notre attention. Toute l'analyse du chant montre qu'à la fois je suis attentif à l'instant du chant, mais que cela n'est possible qu'en étant également attentif à la totalité du chant. La mémoire et l'attente sont indissociables de l'instant du chant. A la fin du chant il n'y a plus que la mémoire. Ce qui est important, c'est que l'esprit ne se divise pas dans ces trois actes, mais qu'il est tout entier dans chacun, dans la mesure où aucun des trois n'est possible sans les deux autres. Mais là encore il s'agit de penser l'écart du temps et de l'éternité, puisque le chant est une parole humaine dans la succession et le passage qui prononce une parole éternelle de Dieu. L'âme humaine ne produit pas le temps et il y a eu des lectures erronées de ce passage des Confessions sur le chant, mais en l'homme la distinction des trois actes est ce qui donne lieu à la distension du temps. Ce qui se vit d'une manière exemplaire dans le chant ne peut pas se vivre d'une façon strictement identique dans la vie concrète de la personne : cette fois le passé se perd et le futur ne peut pas être aussi clairement saisi que dans le chant. Ainsi notre attention est bien une extension, mais elle est également une distension au sens d'une dispersion.

des choses passées. Le temps présent manque d'étendue parce qu'il passe en un instant, qui le nie ? Mais pourtant l'attention a une durée continue[1], elle qui achemine vers l'absence ce qui sera présent.

Il n'est donc pas long, ce futur qui n'est pas ; mais un long futur, c'est une longue attente du futur. Il n'est donc pas long, non plus, ce passé qui n'est pas ; mais un long passé, c'est un long souvenir du passé.

Application concrète. 38. Je me prépare à chanter un chant que je connais. Avant que je commence, mon attente se tend vers l'ensemble de ce chant ; mais quand j'ai commencé, à mesure que les éléments prélevés de mon attente deviennent du passé, ma mémoire se tend vers eux à son tour ; et les forces vives de mon activité sont distendues, vers la mémoire à cause de ce que j'ai dit, et vers l'attente à cause de ce que je vais dire. Néanmoins mon attention est là, présente ; et c'est par elle que transite ce qui était futur pour devenir passé. Plus cette action avance, avance, plus s'abrège l'attente et s'allonge la mémoire, jusqu'à ce que l'attente tout entière soit épuisée, quand l'action tout entière est finie et a passé dans la mémoire[2].

Ce qui se produit pour le chant tout entier se produit pour chacune de ses parties et pour chacune de ses syllabes ; cela se produit pour une action plus ample, dont ce chant n'est peut-être qu'une petite partie ; cela se produit pour la vie entière de l'homme, dont les parties sont toutes les actions de l'homme ; cela se produit pour la série entière des siècles vécus par les *enfants des hommes*, dont les parties sont toutes les vies des hommes[3].

---

1. Voir note complémentaire 18, p. 589.
2. P. LACHIÈZE-REY, dans son étude *Saint Augustin précurseur de Kant dans la théorie de la perception*, voir *Augustinus Magister*, 1954, I, pp. 425-428, a rapproché ce passage d'un autre passage du *De musica*, VI, VIII, 21.
3. Augustin définirait ici la technique adéquate de l'*enarratio poetarum*, cf. M. CUNNINGHAM, *Enarratio of Horace Odes 1, 9*, dans *Classical Philology*, 52, 1957, 98-102.

En XXIX, 39 saint Augustin propose un texte de synthèse tout en ouvrant une perspective nouvelle en rappelant que le présent doit prendre son sens depuis l'éternité.

Intention et distension : ambivalence de la temporalité humaine. Nécessité du Médiateur.

XXIX. 39. Mais *puisque ta miséricorde est meilleure que les vies*, voici que ma vie est une « distension », *et* que *ta droite m'a recueilli* dans mon Seigneur, le Fils de l'homme, Médiateur entre toi, qui es un, et nous qui vivons multiples dans le multiple à travers le multiple, afin que par Lui *je saisisse le prix, lui en qui j'ai déjà été saisi*, et que, abandonnant les jours du vieil homme, je me rassemble en suivant l'Un. Ainsi, *oubliant le passé*, tourné non pas vers les choses futures et transitoires mais *vers celles qui sont en avant* et vers lesquelles je suis non pas distendu mais *tendu, je poursuis*, dans un effort non pas de distension *mais d'intention*, mon chemin *vers la palme à laquelle je suis appelé là-haut*[1] *pour* y *entendre la voix de la louange et contempler* tes *délices*, qui ne viennent ni ne passent.

Mais maintenant *mes années se passent dans les gémissements*, et toi, tu es ma consolation, Seigneur ; tu es mon Père éternel ; moi au contraire, je me suis éparpillé dans les temps dont j'ignore l'ordonnance et les variations tumultueuses mettent en lambeaux mes pensées, les entrailles intimes de mon âme, jusqu'au jour où je m'écoulerai en toi, purifié, liquéfié au feu de ton amour.

CONCLUSION

Ultime réponse à l'objection de l'avant.

XXX. 40. Alors je serai stable et solide en toi, dans ma vraie forme, ta Vérité. Et je n'aurai plus à souffrir les questions des hommes, qui par châtiment ont la maladie d'avoir plus de soif que de capacité, et qui disent : « Que faisait

1. Comparer tout ce passage inspiré de saint Paul (*Éph.*, III, 13-14), avec l'*Enarratio in ps. 66*, 10.

Ce passage souligne l'impossibilité pour l'homme de tenir tout son passé dans sa mémoire et l'impossibilité d'avoir une anticipation claire du futur. Cela n'a pas une simple signification négative. En effet, au-delà du constat de notre finitude, il s'agit de prendre conscience de notre véritable destination. Certes la maitrise du temps par la mémoire, l'attention et l'attente est importante, mais on ne passe du temps du péché au temps du salut que par un autre rapport au

temps à partir duquel la maitrise du temps peut prendre son sens propre. Pour saint Augustin la maitrise du temps n'est pas une simple possibilité théorique de l'esprit humain, et si elle n'était que cela elle pourrait être un lieu de perte : L'homme se perd quand il fait de la mémoire du passé et de l'attente du futur des buts qui valent par eux-mêmes. Dans cette maitrise de soi par la mémoire et l'anticipation le présent peut être très riche, mais il est aussi spirituellement pauvre car le temps n'est pas pensé à partir de la visée de l'éternité. Vouloir se souvenir de la totalité de son passé est aussi un enfermement qui est une perte et vouloir totalement comprendre quel est l'avenir probable est aussi un enferment qui font que l'homme n'est pas vraiment lui-même, qu'il se perd précisément dans l'acte où il veut se faire dieu pour lui-même. Saint Augustin propose alors un renversement radical dans la manière humaine de vivre le temps et c'est cela le seul vrai but des *Confessions*. Il n'a jamais été question de décrire le temps pour lui-même, mais de donner à comprendre comment l'homme peut vivre dans le temps sans se perdre. Il faut :

- Oublier le passé. C"est-à-dire ne pas se perdre dans le ressassement indéfini du passé. Il y a un oubli positif du passé. Il faut oublier pour se souvenir de ce qui donne sens à notre vie, des événements signifiants, ce que fait saint Augustin dans les livres I à IX des *Confessions*.
- Ne pas se tourner vers les choses futures et transitoires= ne pas se perdre dans la recherche indéfinie des biens temporels ; la richesse, la jeunesse, le pouvoir, etc. Autrement dit il faut savoir ne pas attendre des biens passagers pour pouvoir attendre les biens éternels dans la patience et l'espérance. Il faut se désintéresser du futur afin d'avoir un avenir. Pour celui qui sait attendre sans vouloir déterminer l'avenir, chaque chose viendra en son heure.
- Cela revient à dire dans cette théologie chrétienne du temps que l'homme doit se souvenir de l'action de Dieu en lui, qu'il doit être attentif à cette vérité immuable, qu'il doit, dans la fidélité, attendre l'éternité.

Bien sûr il ne va pas de soi pour le philosophe de savoir ce qu'il peut retenir de cette conception théologique du temps. Sans présupposer la foi, ces textes de saint Augustin donnent à penser un renversement complet du temps : le temps au lieu d'être le rassemblement toujours imparfait des trois temps, peut être la tension du présent vers l'éternité. Le temps humain peut se rapprocher de l'éternité quand les actes de l'esprit (mémoire, attention et attente) ne valent plus pour eux-mêmes mais dans l'intention de se tourner vers la vérité éternelle. Notre temps humain peut être animé par une intention d'éternité. Il y a donc bien une tension permanente en l'homme entre la dispersion dans les bien muables et la tension vers les biens immuables. Le temps humain n'est peut-être pas autre chose que cette tension entre ces deux manières humaines de vivre le temps. Mais pour saint Augustin ce temps d'accomplissement orienté vers les biens éternels, qui suppose de lutter contre la recherche des biens temporels, est à la fois une activité de l'âme humaine et un appel de Dieu, ce qui bien sûr ne relève plus de la philosophie. Par contre il est philosophiquement possible de dire que la véritable extension de l'âme n'est pas dans la totalisation du temps, mais est l'activité par laquelle l'âme tend vers l'éternité.

Il ne s'agit pas de plusieurs étapes séparées qui seraient : la dispersion dans le temps – l'acte de se rassembler – puis la tension vers l'éternité. Non seulement l'âme humaine en se rassemblant ne perd pas son état de distraction, mais elle prend conscience de cette dispersion à partir de la tension vers l'éternité qui est la seule véritable mesure du temps. A partir de cette tension vers l'éternité l'âme peut prendre conscience de sa distraction et elle peut chercher à se rassembler. Dans cette vie en chemin, telle est aussi l'existence temporelle, jamais la distension ne pourra être surmontée. Le temps demeure un lieu de possible présence à soi dans le rassemblement et

l'expérience d'une étrangeté à soi qui ne peut disparaître. Il y a une impossibilité pour l'esprit humain ne coïncider avec lui-même et c'est aussi cela son caractère temporel. Il s'agit de donner une unité à ce qui passe en le mesurant à ce qui ne passe pas.

Saint Augustin ne réduit donc pas le temps au temps de l'âme et cela se trouve confirmé par les livres 12 et 13 des *Confessions*. Il ne propose donc pas tant une définition du temps élucidant son être qu'une description de l'expérience humaine du temps qui est celle d'une distension de l'âme au double sens d'une dispersion-fragmentation et d'une extension-rassemblement. Il a ainsi pu montrer que c'est là où je m'oublie que je peux me trouver dans l'amour de la vérité. La temporalité authentique, pour user d'un vocabulaire non augustinien, est dans l'acte de se tourner de tout son être vers la vérité, de mourir en quelque sorte à une image de soi pour renaître vraiment à soi. C'est donc bien dans le temps que l'on se tourne vers la vérité et non pas contre le temps. Néanmoins en cette vie toute stabilité est fragile à cause de l'orgueil. Bien sûr on est là dans une conception chrétienne du temps pour laquelle le chemin de soi vers soi passe par le Christ dans un acte de foi. Pour le chrétien c'est le Christ qui permet à l'homme de se tourner vers sa fin ultime. La philosophie peut comprendre cette conception du temps, mais elle ne peut pas la justifier. Ce n'est pas son rôle de justifier la foi, qui d'ailleurs n'en a pas besoin. Du point de vue de l'unique lumière de la raison on peut seulement dire que l'homme comme être temporel est toujours tiraillé entre deux styles de vie et qu'il peut commencer en cette vie à aimer l'éternité pour vivre pleinement le temps.

Il est clair que saint Augustin a pris ses distances avec le temps compris à partir des phénomènes astronomiques. Le temps n'est plus l'éternel retour du cycle des saisons. Disons qu'il est plus que cela et que maintenant il s'agit surtout d'opposer la stable harmonie de l'univers avec les vicissitudes du temps humains et l'irréversibilité de l'histoire[11]. « Tout passe » dit l'Ecclésiaste et saint Paul ajoute « La figure de ce monde passe ». Mais il s'agit de retourner cette figure du temps qui emporte tout en une marche vers la vérité. Il ne s'agit pas de passer le temps dans une patience résignée, mais de se souvenir des « années éternelles » que saint Augustin évoque dans son commentaire sur les Psaumes. L'existence est un voyage dans le temps, une vie tendue entre le « déjà » et le « pas encore ». L'homme est en exil sur terre, il est en voyage en terre étrangère, mais dans ce voyage il est pris entre l'ailleurs du péché et le désir de se transcender vers le bien immuable. Dans cette attente de l'éternité, l'espérance ne consiste pas à se perdre dans le futur, elle n'est pas cette impatience angoissée de la vie mondaine. Elle n'est pas non plus un quiétisme donnant l'impression de pouvoir échapper au temps. L'angoisse a tendance à négliger le « déjà » et la quiétude oublie le « pas encore ». Saint Augustin reprend parfois l'image du baptême dans le Jourdain : l'homme dans le temps est celui qui sait se tourner vers la source en oubliant le reste et ainsi il remonte à contre-courant du monde qui emporte tout. Le problème n'est pas de savoir si on se baigne deux fois ou même une fois dans le même fleuve, et le but de l'existence n'est pas simplement d'endurer avec patience un temps qui emporte tout. La vraie patience est celle qui surmonte le temps destructeur, qui supporte tout, parce que dans le temps, qui demeure toujours celui de la tentation et du péché, il peut remonter à contre-courant vers la vie éternelle qui donne son sens au temps. En outre, pour saint Augustin, cette maitrise du temps demande à l'homme d'agir comme il le peut dans le temps, de tenter de transformer le monde au lieu de la subir. Comme le développe saint Augustin dans les *Confessions* livre XII, II, 3, l'existence temporelle est un combat de chaque instant ; à chaque instant l'homme doit décider du sens de son existence : soit la

[11] Voir de J. Fontaine, « La pédagogie augustinienne des rythmes du temps dans les *Enarrationes in Psalmos* », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-âge IIIème-XIIIème siècles*, CNRS, 1984. A la BU et BUFR

dispersion, soit se trouver vers la sagesse. Dans le livre XIII il oppose d'une manière célèbre le poids de la convoitise qui entraine l'homme vers le bas et le poids de l'amour de la vérité qui l'entraine vers le haut. Le temps est ainsi soit un lieu d'aliénation, soit un lieu de renaissance.

A cette conception du temps est liée une conception de l'histoire qu'il ne s'agit pas de développer ici même si les deux questions sont indissociables. Il suffit simplement de marquer en quoi le temps n'est plus une simple dérivation de l'éternité. C'est également la façon de vivre le temps qui a changé : il ne s'agit plus simplement de mettre de la régularité, du nombre, dans sa vie, ni simplement d'apprendre à endurer les souffrances de cette vie. Rien n'est plus étranger à cette conception du temps comme mémoire attention et attente que toute idée de fatalisme. Le temps est maintenant le lieu de l'action de l'homme, le lieu où il peut transformer sa vie tout en cherchant à accomplir le monde et l'histoire. Il s'agit d'une vie active dans laquelle l'homme témoigne de la vérité par ses paroles mais également par ses actes. Il ne s'agit plus de surmonter l'inquiétude en étant porté par l'idéal de l'indépendance du sage, mais de vivre pleinement l'inquiétude, de savoir s'inquiéter de la vérité, jusqu'à pouvoir donner sa vie pour elle. La vie humaine devient une question continuée avec ses crises, ses renaissances et ses espérances. C'est un temps dans lequel l'homme se fait des promesses tout en faisant des promesses aux autres. L'homme sage n'est plus celui qui trouve sa place dans le monde en imitant les mouvements éternels des astres, mais celui qui est en pérégrination constante tendu vers l'éternité parce que l'éternité a fait époque dans le temps. Parce que l'éternité s'est faite temps, le temps humain peut vouloir l'éternité.

Le temps qui était entre l'être et le néant, le « presque rien » selon l'expression de Jankélévitch, se révèle être le presque tout, car il n'est pas que le nombre du mouvement ou l'ordre que l'homme met dans les choses et dans sa vie dans une imitation de l'éternité, mais il est le sens que je peux donner à mon devenir, le « vers où » dont je dois décider en fonction de ce qui m'arrive. Dès lors l'humilité seule rend le temps infini, pour prendre un vocabulaire qui n'est pas celui de l'époque. Le temps est la marque de notre finitude, mais aussi le lieu om l'homme peut s'ouvrir à l'infini au sens qualitatif. Saint Augustin ne reprend pas les analyses aristotéliciennes, car il ne fait pas un commentaire de la Physique d'Aristote, certes pour des raisons historiques il ne pouvait pas commenter ce texte. Mais aussi pour des raisons philosophiques il ne prend pas une orientation cosmologique qui comprend le temps à partir du mouvement. Ainsi il nous apprend à rompre avec Aristote, avec cette conception du temps, en nous ouvrant une autre conception du temps, à une nouvelle façon d'interroger le temps. Pour penser le temps il n'y a plus besoin de penser un mouvement éternel imitant l'identité pure du Premier moteur. Le temps devient la condition d'existence de la créature contingente, puisque tout ce qui est autre que Dieu est temporel. Dès lors le temps devient méta-physique, ce qui doit être pensé au-delà de la physique, car il devient un mixte d'être et de néant, ce qui va toujours vers sa disparition. Le temps n'est plus la dégradation de l'éternité dans le monde physique ; il a sa propre unité positive.

Nietzsche L'éternel retour

On a pu voir comment Le temps de temps a pu être compris indépendamment de la physique et donc de la cosmologie da manière à arriver à un véritable concept métaphysique de temps dans lequel il est autre chose que le nombre d'un mouvement, mais appartient à l'être de toute chose et surtout à l'homme qui est un acte de mémoire, d'attention et d'attente. Mais cela ne veut pas dire qu'on en a fini avec les rapports du temps et de l'éternité. Certes le temps n'est plus une simple dégradation de l'éternité, mais la métaphysique continue à penser un principe divin éternel et des vérités éternelles. On peut alors penser que le temps n'est pas encore pensé en lui-même et pour lui-même et qu'il faut renverser bien plus complètement la compréhension du temps en cessant d'articuler le temps à l'éternité, à ne voir dans le temps qu'une anticipation de l'éternité. Peu de philosophes envisagent un temps sans une référence à l'éternité, mais c'est le cas du geste radical de Nietzsche dans son opposition à Platon. Dès *La naissance de la tragédie*, dans sa réflexion sur l'art, il veut montrer que l'œuvre d'art donne accès à la vie et qu'il ne s'agit pas de donner la plus haute valeur à l'éternité et la plus basse au temps. Il dénonce dans le platonisme et dans le christianisme une axiologie qui fait de l'éternité la plus haute forme de la vie. Il s'agit là en réalité pour lui d'un nihilisme, c'est-à-dire de ce qui nie la vie. Il faut donc un renversement des valeurs qui ne consiste pas simplement à mettre en haut ce qui était en bas. L'éternel retour est le refus d'un tel ordre hiérarchique entre le temps et l'éternité. Il s'agit cette fois de comprendre le temps comme une intensification de la vie et non comme une élévation vers l'éternité. L'artiste est celui qui voit d'une manière plus pleine, plus simple, plus forte. Nietzsche reproche donc au platonisme d'avoir institué des valeurs qui se retournent contre la vie et contre cela il faut accéder à une intensification de la volonté.

Dans *La naissance de la tragédie* Nietzsche refuse toute forme d'esthétique rationnelle cherchant à dégager des normes éternelles du beau. Il est très étranger à la présentation de l'art Grec par Winckelmann car il refuse cette image de l'art grec comme épuré, équilibré, tout en mesure, et la tragédie lui donne raison en étant par-delà le beau et le laid, car non seulement le laid peut avoir un sens esthétique, mais il s'agit surtout dans la tragédie de faire l'épreuve de sa force. L'art ne consiste pas à imiter des formes éternelles et il ne s'agit pas d'imiter cet art pour se rendre soi-même beau. Ainsi Nietzsche oppose Dionysos et Socrate, dans la mesure où Socrate est celui qui justifie la vie par les Idées éternelles au lieu de la justifier par l'art. Socrate serait l'homme théorique qui ne parvient à accéder à la complexité du devenir qui se donne à voir dans la tragédie. Refuser l'idée d'éternité, c'est refuser la croyance en un autre monde, en un monde idéal et vrai en soi. Il s'agit alors d'expliquer comment cette fuite du temps a pu se construire et comment il est possible d'accéder à une nouvelle compréhension du temps : comprendre l'être comme apparaître et la vie comme surgissement continuel de la nouveauté irréductible à un point de vue unique. Il n'y a de temps que s'il y a surgissement de la nouveauté, et c'est pour cela que l'art fonde l'histoire, car la création fait époque, c'est-à-dire assure le passage d'une époque à une autre. On voit que Nietzsche fait de la doctrine des Idées la raison première de l'établissement du nihilisme et de l'oubli du temps, du corps, de la vie. Au lieu de vouloir fixer les apparences et d'abolir le temps, il s'agit de laisser le devenir être un devenir, et c'est précisément ce que fait l'art. Il est clair que dans ce texte il y a un privilège de la

musique dans sa capacité à dire l'être, à être l'être en sa manifestation. L'être est musique parce que l'être est temps. La tâche est alors de savoir penser le temps en artiste.

Dans la deuxième des *Considérations inactuelles* (1874), Nietzsche critique l'historicisme pour développer sa propre pensée du devenir. La téléologie en histoire, comme le relativisme historiciste seraient des négations du temps comme création. Afin de penser de façon plus originaire le devenir, il ne s'agit plus d'y voir la réalisation progressive d'une essence éternelle, d'une Idée déjà là, pour y voir un surgissement continu de la nouveauté. Dans cette nouvelle perspective, il s'agit de faire de sa vie une œuvre au lieu de demeurer prisonnier du passé. Autrement dit il s'agit de mettre l'histoire au service de la vie au lieu qu'elle soit un obstacle à la vie, notamment faisant en sorte que l'histoire rende possible une renaissance de la culture. Il s'agit de parvenir à laisser une place à l'avenir. En effet, vouloir dégager des lois de l'histoire, c'est nier la nouveauté radicale propre à la vie et c'est rendre impensable un avenir qui soit vraiment ouvert. Nietzsche distingue alors :

1. L'histoire monumentale qui est celle des génies à travers les siècles, qui, de manière inactuelle, forme une communauté d'esprits libres. Il s'agit d'une histoire peu visible à première vue, mais qui constitue pourtant l'histoire réelle d'un peuple. La république des génies est ce qui peut unifier passé et présent. Cela dit il s'agit juste de fournir des exemples pour apprendre à vouloir en cette vie et non pas se figer dans le culte des génies du passé.
2. L'histoire traditionnelle, elle, ne traverse pas ainsi les temps, mais tente de constituer dans le présent la conservation du passé. Or cette simple conservation du passé ne permet pas de lui donner sens et surtout de l'assimiler en vue d'une nouvelle création. C'est l'histoire des historiens qui se soucie d'objectivité.

Au lieu de comprendre l'histoire comme l'accomplissement temporel d'un sens éternel, elle doit se comprendre comme une pluralité du devenir, comme surgissement de la nouveauté. Il n'y a pas de téléologie en histoire, elle est discontinue. Dans cette nouvelle compréhension de l'histoire et donc du temps il s'agit de désubstantiver l'être. Être, c'est naître, c'est advenir hors de tout plan préalable. Ainsi l'histoire n'est pas une théodicée, mais est le lieu où l'homme fait œuvre.

Texte de la préface de la seconde considération inactuelle.

1

Observe le troupeau qui paît sous tes yeux : il ne sait ce qu'est hier ni aujourd'hui, il gambade, broute, se repose, digère, gambade à nouveau, et ainsi du matin au soir et jour après jour, étroitement attaché par son plaisir et son déplaisir au piquet de l'instant, et ne connaissant pour cette raison ni mélancolie ni dégoût[1]. C'est là un spectacle éprouvant pour l'homme, qui regarde, lui, l'animal du haut de son humanité, mais envie néanmoins son bonheur — car il ne désire rien d'autre que cela : vivre comme un animal, sans dégoût ni souffrance, mais il le désire en vain, car il ne le désire pas comme l'animal. L'homme demanda peut-être un jour à l'animal : « Pourquoi ne me parles-tu pas de ton bonheur, pourquoi restes-tu là à me regarder ? » L'animal voulut répondre, et lui dire : « Cela vient de ce que j'oublie immédiatement ce que je voulais dire » — mais il oublia aussi cette réponse, et resta muet — et l'homme de s'étonner.

Mais il s'étonne aussi de lui-même, de ne pouvoir apprendre l'oubli et de toujours rester prisonnier du passé : aussi loin, aussi vite qu'il coure, sa chaîne court avec lui. C'est un véritable prodige : l'instant, aussi vite arrivé qu'évanoui, aussitôt échappé du néant que rattrapé par lui, revient cependant comme un fantôme troubler la paix d'un instant ultérieur. L'une après l'autre, les feuilles se détachent du registre du temps, tombent en virevoltant, puis reviennent soudain se poser sur les genoux de l'homme. Celui-ci dit alors : « Je me souviens », et il envie l'animal qui oublie immédiatement et voit réellement mourir chaque instant, retombé dans la nuit et le brouillard, à jamais évanoui. L'animal, en effet, vit de manière *non historique* : il se résout entièrement dans le présent comme un chiffre qui se divise sans laisser de reste singulier, il ne sait simuler, ne cache rien et, apparaissant à chaque seconde tel qu'il est, ne peut donc être que sincère. L'homme, en revanche, s'arcboute contre la charge toujours plus écrasante du passé, qui le jette à terre ou le couche sur le flanc, qui entrave sa marche comme un obscur et invisible fardeau. Ce fardeau,

il peut à l'occasion affecter de le nier et, dans le commerce de ses semblables, ne le nie que trop volontiers afin d'éveiller leur envie. Mais il s'émeut, comme au souvenir d'un paradis perdu, en voyant le troupeau à la pâture ou bien, plus proche et plus familier, l'enfant qui n'a pas encore un passé à nier et qui joue, aveugle et comblé, entre les barrières du passé et de l'avenir. Il faudra pourtant que son jeu soit troublé, et on ne viendra que trop tôt l'arracher à son inconscience. Il apprendra alors à comprendre le mot « c'était », formule qui livre l'homme aux combats, à la souffrance et au dégoût, et lui rappelle que son existence n'est au fond rien d'autre qu'un éternel imparfait. Lorsque enfin, la mort apporte l'oubli désiré, elle supprime également le présent et l'existence, scellant ainsi cette vérité, qu'« être » n'est qu'un continuel « avoir été », une chose qui vit de se nier et de se consumer, de se contredire elle-même.

Si le bonheur, la poursuite d'un bonheur nouveau est, en quelque manière que ce soit, ce qui maintient en vie et pousse l'être vivant à vivre, alors peut-être aucun philosophe n'a-t-il autant raison que le cynique : car le bonheur de l'animal, qui est le cynique accompli, représente la vivante justification du cynisme. Le plus infime bonheur, s'il dure sans interruption et s'il nous rend heureux, est incomparablement supérieur au plus grand, dès lors que celui-ci ne se produit que de manière épisodique, comme une sorte de caprice, comme une inspiration insensée, au milieu d'une vie de déplaisir, de désir et de privation. Mais qu'il s'agisse du plus petit ou du plus grand, il est toujours une chose par laquelle le bonheur devient le bonheur : la faculté d'oublier ou bien, en termes plus savants, la faculté de sentir les choses, aussi longtemps que dure le bonheur, en dehors de toute perspective historique. Celui qui ne sait pas s'installer au seuil de l'instant, en oubliant tout le passé[2], celui qui ne sait pas, telle une déesse de la victoire, se tenir debout sur un seul point, sans crainte et sans vertige, celui-là ne saura jamais ce qu'est le bonheur, pis encore : il ne fera jamais rien qui rende les autres heureux. Représentez-vous, pour prendre un exemple extrême, un homme qui ne posséderait pas la force d'oublier et serait condamné à voir en toute chose un devenir : un tel homme ne croirait plus à sa propre existence, ne croirait plus en soi, il verrait tout se dissoudre en une multitude de points mouvants et perdrait pied dans ce torrent du devenir : en véritable disciple d'Héraclite, il finirait par ne même plus oser lever un doigt. Toute action exige l'oubli, de même que toute vie organique exige non seulement la lumière, mais aussi l'obscurité. Un homme qui voudrait sentir les choses de façon absolument et exclusivement historique ressemblerait à quelqu'un qu'on aurait contraint à se priver de sommeil ou à un animal qui ne devrait vivre que de ruminer continuellement les mêmes aliments. Il est donc possible de vivre, et même de vivre heureux, presque sans aucune mémoire, comme le montre l'animal[3] ; mais il est absolument impossible de vivre sans oubli. Ou bien, pour m'expliquer encore plus simplement sur mon sujet : *il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historien, au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé et finalement détruit, qu'il s'agisse d'un individu, d'un peuple ou d'une civilisation*[4].

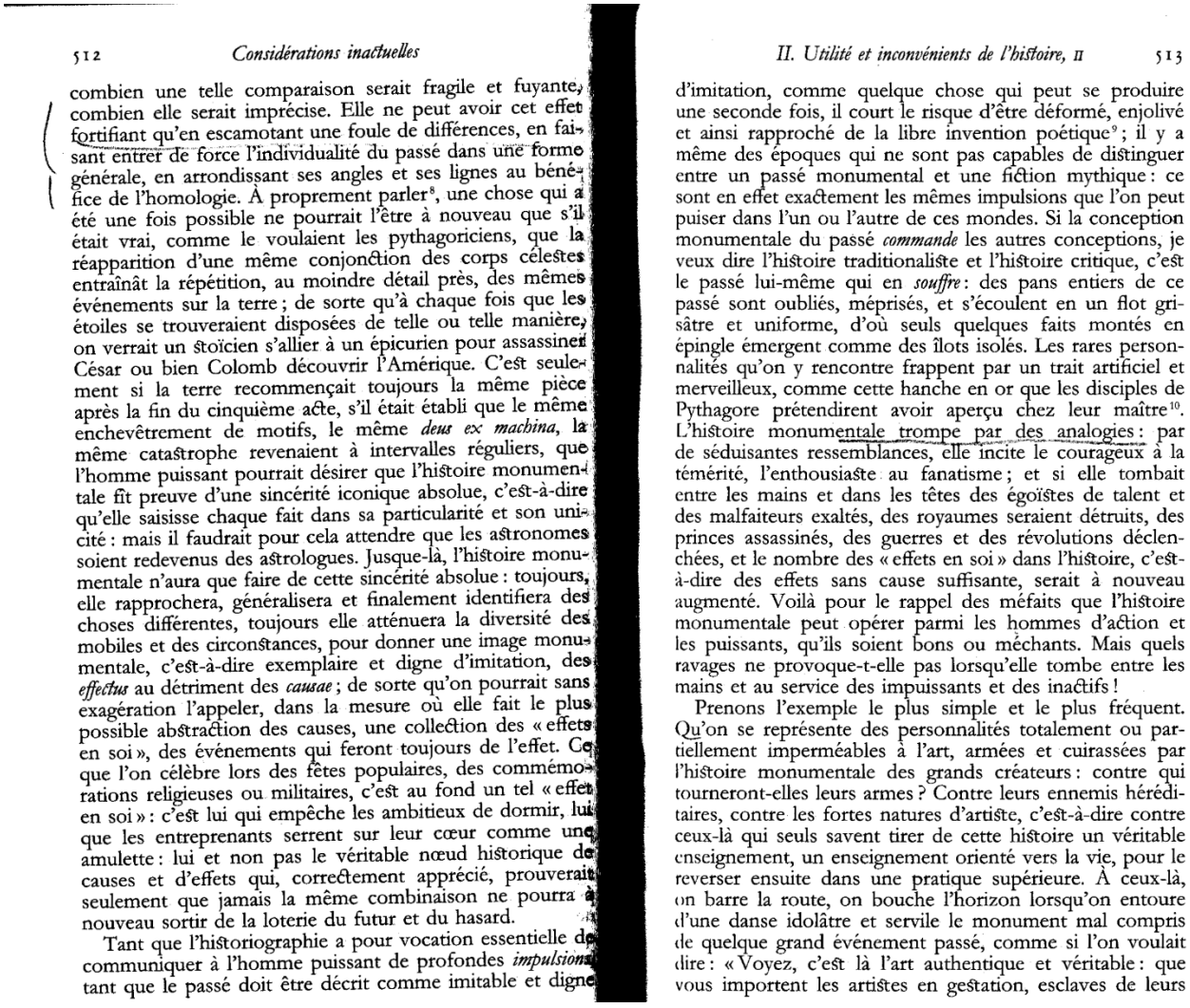
Pour déterminer ce degré et, par là, la limite à partir de laquelle le passé doit être oublié, si l'on ne veut pas qu'il devienne le fossoyeur du présent, il faudrait savoir précisément quelle est la *force plastique*[5] de l'individu, du peuple, de la civilisation en question, je veux parler de cette force qui permet à quelqu'un de se développer de manière originale et indépendante, de transformer et d'assimiler les choses passées ou étrangères, de guérir ses blessures, de réparer ses pertes, de reconstituer sur son propre fonds les formes brisées. Il existe des gens tellement dépourvus de cette force qu'un seul événement, une seule souffrance, souvent même une seule légère injustice suffit, comme une toute petite écorchure, à les vider irrémédiablement de tout leur sang ; il existe d'autre part des gens que les plus terribles, les plus horribles catastrophes, que même les actes de leur propre méchanceté affectent si peu, qu'ils retrouvent immédiatement ou peu après un certain bien-être et une sorte de bonne conscience. Plus la nature profonde d'un individu possède des racines vigoureuses, plus grande sera la part de passé qu'il pourra assimiler ou accaparer, et la nature la plus puissante, la plus formidable se reconnaîtrait à ce qu'il n'y aurait pour elle pas de limite où le sens historien deviendrait envahissant et nuisible ; toute chose passée, proche ou lointaine, elle saurait l'attirer, l'intégrer à soi et pour ainsi dire la transformer en son propre sang. Ce qu'une telle nature ne parvient pas à maîtriser, elle l'oublie ; cela n'existe plus, l'horizon est entièrement fermé, et

Se délivrer de la fièvre historienne, c'est « agir contre le temps, donc sur le temps, et espérons-le, au bénéfice du temps à venir ». Le chapitre 1 commence par une célèbre médiation sur l'oubli. L'animal est heureux, mais il n'en sait rien, parce qu'il oublie tout à chaque instant. L'homme lui éprouve le poids du passé et doit « apprendre l'oubli ». L'oubli n'est plus marque négativement comme un défaut de mémoire et il est cette fois une condition de la mémoire, de la vie et du bonheur. Vivre sans oublier, ce serait comme vivre sans dormir, c'est-à-dire cela rendrait la vie impossible. Un mode de vie purement historique est donc dangereux car il oublie l'action et la vie elle-même. C'est l'un des paradoxes : ne pas oublier, c'est oublier la vie. Dans La Généalogie de la morale (second traité § 1) l'oubli sera aussi décrit comme le contraire d'une inertie. Il s'agit d'une activité positive qui permet la digestion, l'appropriation du passé. C'est donc une condition de la vie dans le temps, puisque c'est lui qui reconduit la mémoire à la vie au lieu d'en faire une simple forme de conservation du passé. L'histoire peut alors servir la vie, elle peut donner un avenir à la civilisation. Pour Nietzsche la connaissance historique doit servir une force non-historique.

Comme on l'a déjà dit, l'histoire monumentale peut servir la vie dans la mesure où elle donne des exemples et des modèles pour le présent. L'étude de l'histoire politique est la meilleure préparation au gouvernement de l'Etat et le passé est bien utile à la vie, car dans ce cas il est actif. Mais quand le passé cesse d'agir dans le présent il peut devenir un obstacle à la

vie. Nietzsche ne veut pas dire que les réponses aux problèmes du présent se trouvent dans le passé, mais il veut mettre en lumière que le passé éduque et permet d'éviter la répétition somnambulique des mêmes erreurs. On peut comprendre par exemple que la grandeur a été jadis possible et qu'elle peut alors l'être à nouveau. Cela dit, rien ne se reproduit à l'identique et le travail du souvenir n'est pas une reproduction tel quel du passé. Le passé est utile à la vie quand il est possible d'établir une comparaison entre le passé et le présent, comparaison qui impose une nouvelle mise en forme du passé à partir des exigences du présent.

Texte page 512-513



512 *Considérations inactuelles*

combien une telle comparaison serait fragile et fuyante, combien elle serait imprécise. Elle ne peut avoir cet effet fortifiant qu'en escamotant une foule de différences, en faisant entrer de force l'individualité du passé dans une forme générale, en arrondissant ses angles et ses lignes au bénéfice de l'homologie. À proprement parler[8], une chose qui a été une fois possible ne pourrait l'être à nouveau que s'il était vrai, comme le voulaient les pythagoriciens, que la réapparition d'une même conjonction des corps célestes entraînât la répétition, au moindre détail près, des mêmes événements sur la terre ; de sorte qu'à chaque fois que les étoiles se trouveraient disposées de telle ou telle manière, on verrait un stoïcien s'allier à un épicurien pour assassiner César ou bien Colomb découvrir l'Amérique. C'est seulement si la terre recommençait toujours la même pièce après la fin du cinquième acte, s'il était établi que le même enchevêtrement de motifs, le même *deus ex machina*, la même catastrophe revenaient à intervalles réguliers, que l'homme puissant pourrait désirer que l'histoire monumentale fît preuve d'une sincérité iconique absolue, c'est-à-dire qu'elle saisisse chaque fait dans sa particularité et son unicité : mais il faudrait pour cela attendre que les astronomes soient redevenus des astrologues. Jusque-là, l'histoire monumentale n'aura que faire de cette sincérité absolue : toujours, elle rapprochera, généralisera et finalement identifiera des choses différentes, toujours elle atténuera la diversité des mobiles et des circonstances, pour donner une image monumentale, c'est-à-dire exemplaire et digne d'imitation, des *effectus* au détriment des *causae* ; de sorte qu'on pourrait sans exagération l'appeler, dans la mesure où elle fait le plus possible abstraction des causes, une collection des « effets en soi », des événements qui feront toujours de l'effet. Ce que l'on célèbre lors des fêtes populaires, des commémorations religieuses ou militaires, c'est au fond un tel « effet en soi » : c'est lui qui empêche les ambitieux de dormir, lui que les entreprenants serrent sur leur cœur comme une amulette : lui et non pas le véritable nœud historique de causes et d'effets qui, correctement apprécié, prouverait seulement que jamais la même combinaison ne pourra à nouveau sortir de la loterie du futur et du hasard.

Tant que l'historiographie a pour vocation essentielle de communiquer à l'homme puissant de profondes *impulsions* tant que le passé doit être décrit comme imitable et digne

II. *Utilité et inconvénients de l'histoire*, II 513

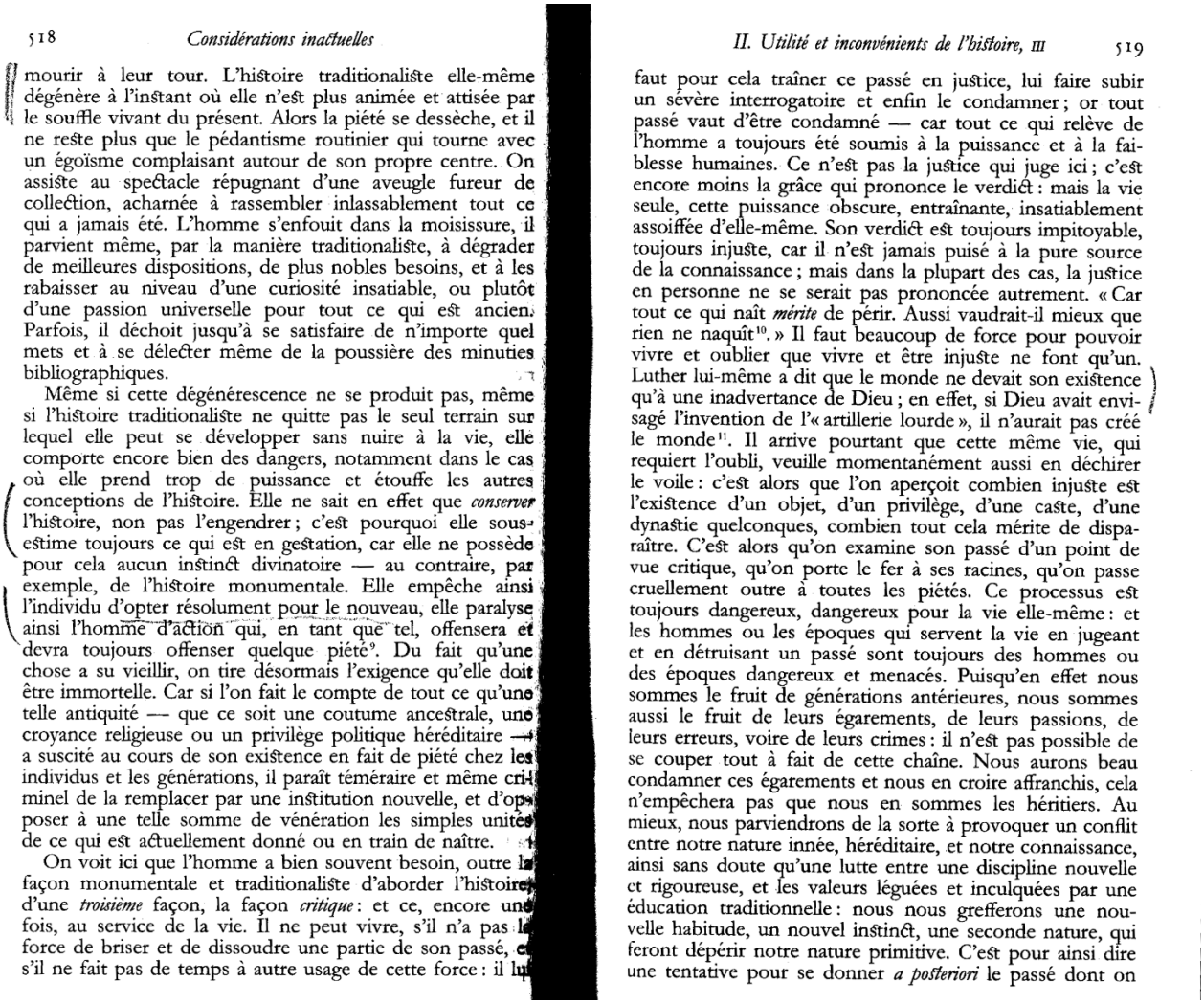
d'imitation, comme quelque chose qui peut se produire une seconde fois, il court le risque d'être déformé, enjolivé et ainsi rapproché de la libre invention poétique[9] ; il y a même des époques qui ne sont pas capables de distinguer entre un passé monumental et une fiction mythique : ce sont en effet exactement les mêmes impulsions que l'on peut puiser dans l'un ou l'autre de ces mondes. Si la conception monumentale du passé *commande* les autres conceptions, je veux dire l'histoire traditionaliste et l'histoire critique, c'est le passé lui-même qui en *souffre* : des pans entiers de ce passé sont oubliés, méprisés, et s'écoulent en un flot grisâtre et uniforme, d'où seuls quelques faits montés en épingle émergent comme des îlots isolés. Les rares personnalités qu'on y rencontre frappent par un trait artificiel et merveilleux, comme cette hanche en or que les disciples de Pythagore prétendirent avoir aperçu chez leur maître[10]. L'histoire monumentale trompe par des analogies : par de séduisantes ressemblances, elle incite le courageux à la témérité, l'enthousiaste au fanatisme ; et si elle tombait entre les mains et dans les têtes des égoïstes de talent et des malfaiteurs exaltés, des royaumes seraient détruits, des princes assassinés, des guerres et des révolutions déclenchées, et le nombre des « effets en soi » dans l'histoire, c'est-à-dire des effets sans cause suffisante, serait à nouveau augmenté. Voilà pour le rappel des méfaits que l'histoire monumentale peut opérer parmi les hommes d'action et les puissants, qu'ils soient bons ou méchants. Mais quels ravages ne provoque-t-elle pas lorsqu'elle tombe entre les mains et au service des impuissants et des inactifs !

Prenons l'exemple le plus simple et le plus fréquent. Qu'on se représente des personnalités totalement ou partiellement imperméables à l'art, armées et cuirassées par l'histoire monumentale des grands créateurs : contre qui tourneront-elles leurs armes ? Contre leurs ennemis héréditaires, contre les fortes natures d'artiste, c'est-à-dire contre ceux-là qui seuls savent tirer de cette histoire un véritable enseignement, un enseignement orienté vers la vie, pour le reverser ensuite dans une pratique supérieure. À ceux-là, on barre la route, on bouche l'horizon lorsqu'on entoure d'une danse idolâtre et servile le monument mal compris de quelque grand événement passé, comme si l'on voulait dire : « Voyez, c'est là l'art authentique et véritable : que vous importent les artistes en gestation, esclaves de leurs

Toute comparaison est une forme d'égalisation et l'histoire monumentale tire son utilité et sa possibilité de cette égalisation qui conduit à laisser de côté bien des choses. En effet, le souvenir prend toujours appui sur le présent qui ressemblant au passé peut y donner accès. De ce point de vue tout souvenir est une égalisation et cela vaut aussi du jugement, puisqu'il s'agit de chercher des cas identiques. La suite du texte montre bien que cette histoire monumentale peut devenir dangereuse, car elle peut aussi produire des analogies trompeuses. Nietzsche renverse la formule du Nouveau Testament et dit que la devise devient « laissez les morts enterrer les vivants ». Cette histoire monumentale peut donc se retourner contre elle-même et contre le temps.

L'histoire traditionaliste ou encore antiquaire n'est pas mauvaise en elle-même, mais elle aussi elle le devient quand elle se dessèche, dégénère, quand elle n'est plus animée par « le souffle vivant du présent ».

Texte page 518



518 *Considérations inactuelles*

mourir à leur tour. L'histoire traditionaliste elle-même dégénère à l'instant où elle n'est plus animée et attisée par le souffle vivant du présent. Alors la piété se dessèche, et il ne reste plus que le pédantisme routinier qui tourne avec un égoïsme complaisant autour de son propre centre. On assiste au spectacle répugnant d'une aveugle fureur de collection, acharnée à rassembler inlassablement tout ce qui a jamais été. L'homme s'enfouit dans la moisissure, il parvient même, par la manière traditionaliste, à dégrader de meilleures dispositions, de plus nobles besoins, et à les rabaisser au niveau d'une curiosité insatiable, ou plutôt d'une passion universelle pour tout ce qui est ancien. Parfois, il déchoit jusqu'à se satisfaire de n'importe quel mets et à se délecter même de la poussière des minuties bibliographiques.

Même si cette dégénérescence ne se produit pas, même si l'histoire traditionaliste ne quitte pas le seul terrain sur lequel elle peut se développer sans nuire à la vie, elle comporte encore bien des dangers, notamment dans le cas où elle prend trop de puissance et étouffe les autres conceptions de l'histoire. Elle ne sait en effet que *conserver* l'histoire, non pas l'engendrer ; c'est pourquoi elle sous-estime toujours ce qui est en gestation, car elle ne possède pour cela aucun instinct divinatoire — au contraire, par exemple, de l'histoire monumentale. Elle empêche ainsi l'individu d'opter résolument pour le nouveau, elle paralyse ainsi l'homme d'action qui, en tant que tel, offensera et devra toujours offenser quelque piété[9]. Du fait qu'une chose a su vieillir, on tire désormais l'exigence qu'elle doit être immortelle. Car si l'on fait le compte de tout ce qu'une telle antiquité — que ce soit une coutume ancestrale, une croyance religieuse ou un privilège politique héréditaire — a suscité au cours de son existence en fait de piété chez les individus et les générations, il paraît téméraire et même criminel de la remplacer par une institution nouvelle, et d'opposer à une telle somme de vénération les simples unités de ce qui est actuellement donné ou en train de naître.

On voit ici que l'homme a bien souvent besoin, outre la façon monumentale et traditionaliste d'aborder l'histoire, d'une *troisième* façon, la façon *critique* : et ce, encore une fois, au service de la vie. Il ne peut vivre, s'il n'a pas la force de briser et de dissoudre une partie de son passé, et s'il ne fait pas de temps à autre usage de cette force : il lui

II. Utilité et inconvénients de l'histoire, III 519

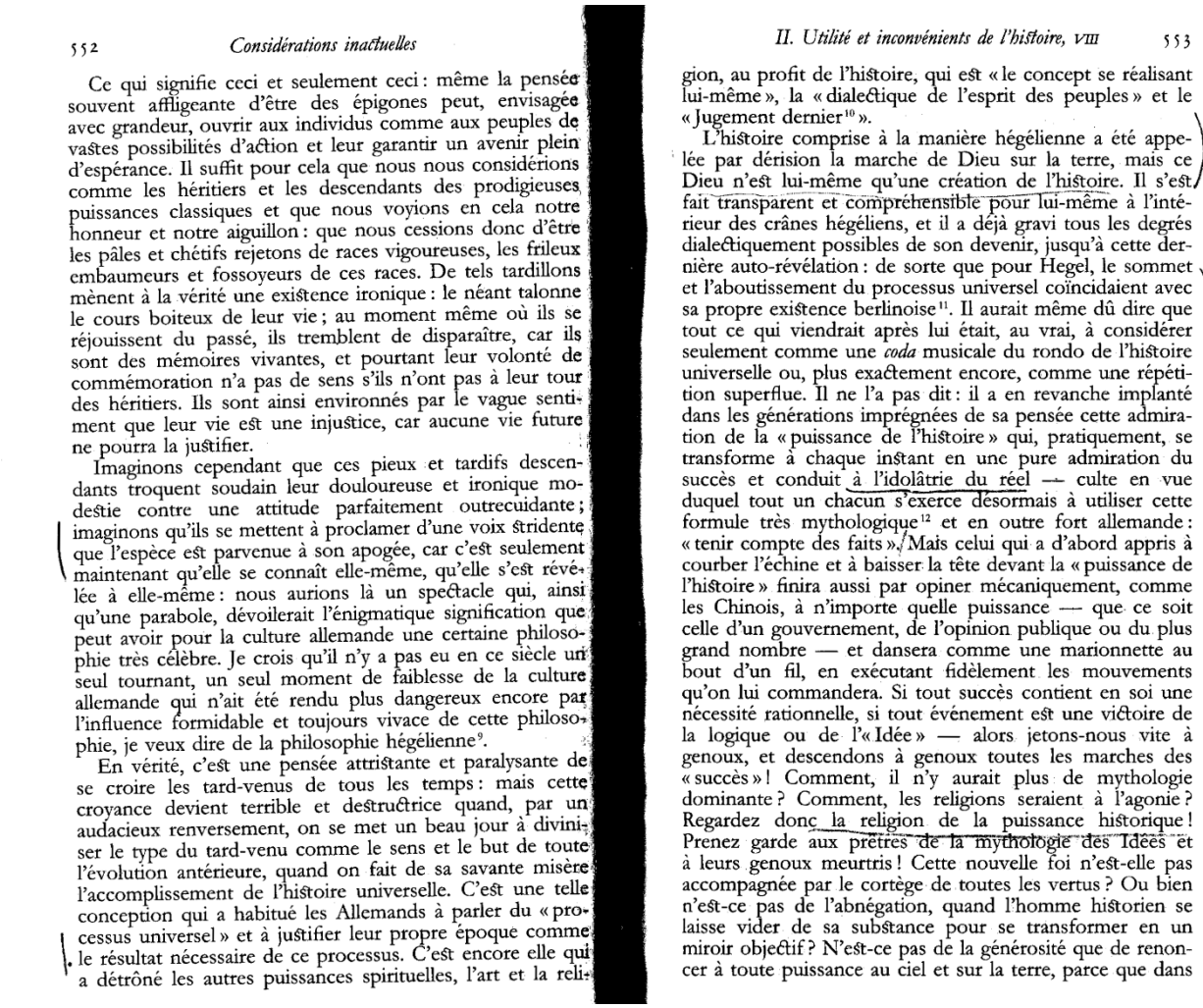
faut pour cela traîner ce passé en justice, lui faire subir un sévère interrogatoire et enfin le condamner ; or tout passé vaut d'être condamné — car tout ce qui relève de l'homme a toujours été soumis à la puissance et à la faiblesse humaines. Ce n'est pas la justice qui juge ici ; c'est encore moins la grâce qui prononce le verdict : mais la vie seule, cette puissance obscure, entraînante, insatiablement assoiffée d'elle-même. Son verdict est toujours impitoyable, toujours injuste, car il n'est jamais puisé à la pure source de la connaissance ; mais dans la plupart des cas, la justice en personne ne se serait pas prononcée autrement. « Car tout ce qui naît *mérite* de périr. Aussi vaudrait-il mieux que rien ne naquît[10]. » Il faut beaucoup de force pour pouvoir vivre et oublier que vivre et être injuste ne font qu'un. Luther lui-même a dit que le monde ne devait son existence qu'à une inadvertance de Dieu ; en effet, si Dieu avait envisagé l'invention de l'« artillerie lourde », il n'aurait pas créé le monde[11]. Il arrive pourtant que cette même vie, qui requiert l'oubli, veuille momentanément aussi en déchirer le voile : c'est alors que l'on aperçoit combien injuste est l'existence d'un objet, d'un privilège, d'une caste, d'une dynastie quelconques, combien tout cela mérite de disparaître. C'est alors qu'on examine son passé d'un point de vue critique, qu'on porte le fer à ses racines, qu'on passe cruellement outre à toutes les piétés. Ce processus est toujours dangereux, dangereux pour la vie elle-même : et les hommes ou les époques qui servent la vie en jugeant et en détruisant un passé sont toujours des hommes ou des époques dangereux et menacés. Puisqu'en effet nous sommes le fruit de générations antérieures, nous sommes aussi le fruit de leurs égarements, de leurs passions, de leurs erreurs, voire de leurs crimes : il n'est pas possible de se couper tout à fait de cette chaîne. Nous aurons beau condamner ces égarements et nous en croire affranchis, cela n'empêchera pas que nous en sommes les héritiers. Au mieux, nous parviendrons de la sorte à provoquer un conflit entre notre nature innée, héréditaire, et notre connaissance, ainsi sans doute qu'une lutte entre une discipline nouvelle et rigoureuse, et les valeurs léguées et inculquées par une éducation traditionnelle : nous nous grefferons une nouvelle habitude, un nouvel instinct, une seconde nature, qui feront dépérir notre nature primitive. C'est pour ainsi dire une tentative pour se donner *a posteriori* le passé dont on

Le danger est de se confiner dans le passé, de le considérer comme une fin en soi. Comme dit Nietzsche, cette histoire ne fait que conserver le passé elle ne l'engendre pas. Or l'histoire est d'abord celle de ce que nous avons à faire, de ce qui doit advenir. Là encore il s'agit que le présent soit orienté vers l'avenir et manière à ce qu'on ne soit pas prisonnier du passé. Il y a un danger de la vénération du passé qui est liée à une substantivation du temps et c'est pourquoi contre cette tendance Nietzsche rappelle que « la connaissance du passé n'a de tout temps été désirée que pour servir l'avenir et le présent, non pour affaiblir le présent ou pour couper les racines d'un avenir vigoureux » (p. 520). Ainsi l'interprétation du passé lié à l'oubli actif, la sélection, doit se faire depuis un présent intensif qui ne consiste pas pour autant à réduire le passé à sa mesure. Pour Nietzsche cette interprétation du passé doit être réservée aux esprits les plus rares. Il va même jusqu'à dire que l'étude historique doit pouvoir être transformée en œuvre d'art. Cela ne veut pas dire que le présent soit nécessairement l'époque suprême. Nietzsche décrit par exemple les ravages de l'historicisme dans le christianisme qui a fini par se perdre comme religion parce qu'il a cessé d'être vécu pour être réduit à une série

d'événements historiques. Nietzsche ne veut pas réduire la culture à l'histoire et veut montrer que nous ne sommes pas que des héritiers.

Nietzsche s'oppose ici directement et explicitement à la conception hégélienne de l'histoire, même si bien sûr il en fait une caricature.

Texte page 553



552 *Considérations inactuelles*

Ce qui signifie ceci et seulement ceci : même la pensée souvent affligeante d'être des épigones peut, envisagée avec grandeur, ouvrir aux individus comme aux peuples de vastes possibilités d'action et leur garantir un avenir plein d'espérance. Il suffit pour cela que nous nous considérions comme les héritiers et les descendants des prodigieuses puissances classiques et que nous voyions en cela notre honneur et notre aiguillon : que nous cessions donc d'être les pâles et chétifs rejetons de races vigoureuses, les frileux embaumeurs et fossoyeurs de ces races. De tels tardillons mènent à la vérité une existence ironique : le néant talonne le cours boiteux de leur vie ; au moment même où ils se réjouissent du passé, ils tremblent de disparaître, car ils sont des mémoires vivantes, et pourtant leur volonté de commémoration n'a pas de sens s'ils n'ont pas à leur tour des héritiers. Ils sont ainsi environnés par le vague sentiment que leur vie est une injustice, car aucune vie future ne pourra la justifier.

Imaginons cependant que ces pieux et tardifs descendants troquent soudain leur douloureuse et ironique modestie contre une attitude parfaitement outrecuidante ; imaginons qu'ils se mettent à proclamer d'une voix stridente que l'espèce est parvenue à son apogée, car c'est seulement maintenant qu'elle se connaît elle-même, qu'elle s'est révélée à elle-même : nous aurions là un spectacle qui, ainsi qu'une parabole, dévoilerait l'énigmatique signification que peut avoir pour la culture allemande une certaine philosophie très célèbre. Je crois qu'il n'y a pas eu en ce siècle un seul tournant, un seul moment de faiblesse de la culture allemande qui n'ait été rendu plus dangereux encore par l'influence formidable et toujours vivace de cette philosophie, je veux dire de la philosophie hégélienne[9].

En vérité, c'est une pensée attristante et paralysante de se croire les tard-venus de tous les temps : mais cette croyance devient terrible et destructrice quand, par un audacieux renversement, on se met un beau jour à diviniser le type du tard-venu comme le sens et le but de toute l'évolution antérieure, quand on fait de sa savante misère l'accomplissement de l'histoire universelle. C'est une telle conception qui a habitué les Allemands à parler du « processus universel » et à justifier leur propre époque comme le résultat nécessaire de ce processus. C'est encore elle qui a détrôné les autres puissances spirituelles, l'art et la religion, au profit de l'histoire, qui est « le concept se réalisant lui-même », la « dialectique de l'esprit des peuples » et le « jugement dernier[10] ».

II. Utilité et inconvénients de l'histoire, VIII 553

L'histoire comprise à la manière hégélienne a été appelée par dérision la marche de Dieu sur la terre, mais ce Dieu n'est lui-même qu'une création de l'histoire. Il s'est fait transparent et compréhensible pour lui-même à l'intérieur des crânes hégéliens, et il a déjà gravi tous les degrés dialectiquement possibles de son devenir, jusqu'à cette dernière auto-révélation : de sorte que pour Hegel, le sommet et l'aboutissement du processus universel coïncidaient avec sa propre existence berlinoise[11]. Il aurait même dû dire que tout ce qui viendrait après lui était, au vrai, à considérer seulement comme une *coda* musicale du rondo de l'histoire universelle ou, plus exactement encore, comme une répétition superflue. Il ne l'a pas dit : il a en revanche implanté dans les générations imprégnées de sa pensée cette admiration de la « puissance de l'histoire » qui, pratiquement, se transforme à chaque instant en une pure admiration du succès et conduit à l'idolâtrie du réel — culte en vue duquel tout un chacun s'exerce désormais à utiliser cette formule très mythologique[12] et en outre fort allemande : « tenir compte des faits ». Mais celui qui a d'abord appris à courber l'échine et à baisser la tête devant la « puissance de l'histoire » finira aussi par opiner mécaniquement, comme les Chinois, à n'importe quelle puissance — que ce soit celle d'un gouvernement, de l'opinion publique ou du plus grand nombre — et dansera comme une marionnette au bout d'un fil, en exécutant fidèlement les mouvements qu'on lui commandera. Si tout succès contient en soi une nécessité rationnelle, si tout événement est une victoire de la logique ou de l'« Idée » — alors jetons-nous vite à genoux, et descendons à genoux toutes les marches des « succès » ! Comment, il n'y aurait plus de mythologie dominante ? Comment, les religions seraient à l'agonie ? Regardez donc la religion de la puissance historique ! Prenez garde aux prêtres de la mythologie des Idées et à leurs genoux meurtris ! Cette nouvelle foi n'est-elle pas accompagnée par le cortège de toutes les vertus ? Ou bien n'est-ce pas de l'abnégation, quand l'homme historien se laisse vider de sa substance pour se transformer en un miroir objectif ? N'est-ce pas de la générosité que de renoncer à toute puissance au ciel et sur la terre, parce que dans

Hegel fait reposer toute l'histoire sur un principe théologique qui est lui-même historique et sa téléologie historique fait du présent qu'il représente l'époque suprême. Il voit dans cette conception du temps une théologie masquée. Nietzsche décrit la pensée de Hegel comme celle d'un pur déterminisme qui à partir du poids du passé conduit à dire qu'il y a un mouvement inévitable des événements. La conséquence de cela serait qu'on « adore les faits » et finalement aussi l'ordre établi. La philosophie de l'histoire de Hegel ne serait qu'une justification de l'Etat prussien. Elle serait une justification de l'état de fait, puisque tout événement est compris comme une victoire de l'Idée. Pour Nietzsche cela ne peut que paralyser l'action et cette téléologie absolue produit ainsi du nihilisme dans lequel l'histoire devient la foi en la raison des événements et se confond avec la religion.

La question du temps se retrouve dans tous les aspects de la pensée de Nietzsche et notamment dans sa réflexion sur le moi. Il s'agit de renverser la conception traditionnelle d'un

moi intemporel qui serait l'origine du temps. Là encore il reproche une homogénéisation du temps dans cette conception d'un moi unique, alors que le moi est multiples, qu'il est un nœud de relations, qu'il est lui-même un devenir et non une chose stable. Il y a en nous plusieurs personnes et notre histoire n'est pas nécessairement celle d'un développement continu d'une unique personnalité. Nous ne réagissons et nous n'agissons pas uniquement en fonction d'un principe égologique unique, mais à partir d'instincts qui sont différents en chaque homme. Il s'agit de retrouver le devenir propre à la subjectivité. C'est le corps qui donne le temps, plus que l'âme. C'est pourquoi nos affects sont décisifs dans notre être au monde. Il s'agit de rompre avec l'idée que l'homme est un être simple ; sa temporalisation est discontinue et en fonction des périodes il ne joue pas le même personnage. Décrire ainsi l'existence comme un mouvement incessant des rôles, c'est une façon pour Nietzsche de briser la figure linéaire du développement de soi héritée de la théologie. L'existence n'est pas une élévation progressive vers l'éternité, mais est un éternel retour. Si on veut accéder à l'être du temps, il faut rompre avec toutes les ombres de Dieu. La doctrine de l'éternel retour est une manière de rompre avec ce « cher moi » de la philosophie classique, avec ce moi encapsulé comme dira Heidegger, pour décrire un moi qui se temporalise dans son rapport au monde, dans le jeu de forces dans lequel il est pris avec le monde. Ainsi la volonté n'est ni un consentement au Bien éternel, ni une autodétermination à partir d'un principe intemporel, mais elle est une capacité de commander à partir d'un jeu de forces déjà là qui incline dans tel ou tel sens. La volonté s'enracine dans la vie du corps et même si elle a une partie consciente, il faut reconnaître qu'elle s'enracine dans un vouloir bien plus ample qui englobe toute la vie organique. Dans la façon même d'agir dans le temps, quand les forces du corps sont déclinantes ou réactives, la volonté de puissance est elle-même déclinante. La vie temporelle est donc d'abord une vie pulsionnelle et la vie consciente est dérivée de cette vie inconsciente. C'est aussi une façon de dire que notre temps n'est pas que le nôtre, qu'il a toujours une dimension d'emblée sociale. Dans le § 354 du *Gai savoir* intitulé « Du génie de l'espèce », Nietzsche explique toute la généalogie de la conscience et en quoi la conscience serait par principe intersubjective, c'est-à-dire liée à un réseau de liens entre les hommes : « Ma pensée est que la conscience n'appartient pas au fond à l'existence individuelle de l'homme, bien plutôt à tout ce qui fait de lui une nature communautaire et grégaire ».

Tout cela conduit à la thèse centrale de Nietzsche selon laquelle l'homme a tendance à nier le devenir en posant des choses stables identiques à elles-mêmes et un moi stable pour penser un monde qui est réduit à une représentation. Il s'agit donc de déconstruire la métaphysique qui a toujours compris le temps à partir de l'éternité, mais également d'envisager une connaissance qui ne soit pas une falsification du monde obéissant à un impératif de conservation. La force de la thèse de Nietzsche est là : la métaphysique serait elle-même un simple produit de la peur du devenir, d'un instinct de crainte devant tout ce qui est nouveau. C'est cette peur qui conduit à croire à l'identité hors de nous des choses, à des Idées éternelles, et à notre propre identité. Cette recherche de l'identique qui abolit toute différence répond en fait à un besoin d'appropriation du monde, mais il est possible d'envisager une autre connaissance qui respecte l'éternel retour, l'idée que l'être est temps mais tout autrement que Hegel. La pensée de l'éternel retour est ce souci de ne pas figer le monde en représentation afin d'accéder au devenir comme flux originaire toujours en commencement. Dans tous les textes de Nietzsche sur la science, il s'agit de critiquer l'idée que le temps ne serait qu'une certaine façon d'expliquer les choses, qu'il ne serait qu'une représentation. Le temps ne peut pas se réduire au devenir des choses identiques. Certes la métaphysique correspond à l'une des

tendances de la vie, la volonté de se conserver, mais la vraie vie est création de formes et surgissement de la nouveauté. Le temps comme catégorie fait perdre le temps comme vie. Nous recherchons spontanément la constance, mais l'expérience est d'abord chaotique, discontinue. Parler comme Kant de forme apriori de la sensibilité, c'est déjà penser la conscience comme ce qui nivelle le chaos des sensations. Ce que Nietzsche nomme l'interprétation serait justement une connaissance qui ne se contente pas d'imposer des formes éternelles au devenir pour mieux le maîtriser, mais qui maîtrise le devenir tout en respectant ce chaos de sensations. Cette interprétation est notamment ce qui a lieu dans l'art en opposition à la science. L'interprétation est cette manière d'être attentif à la pluralité du sens sans le ramener sans cesse à l'unité, à une simplicité vide. Autrement dit, la vie est un devenir qui ne connaît aucune constance et il s'agit d'envisager une connaissance qui entende cette pluralité. L'art serait pour Nietzsche la plus haute forme de cette maîtrise. L'éternel retour ne consiste pas à refuser toute idée de constance, mais permet d'envisager une constance qui ne nie pas la vie. Le projet de Nietzsche est bien de parvenir à penser avec l'éternel retour une unité de l'être et du devenir, notamment par la sélection des forces actives.

Le gai savoir pour Nietzsche est justement celui qui ne supprime pas le devenir, qui comme il le dit dans la préface ne nous transforme pas en « grenouilles pensantes, des appareils d'objectivation et d'enregistrement sans entrailles ». C'est tout entier que nous devons enfanter nos pensées et seul un homme qui assume son devenir peut percevoir le devenir du monde. Dans le § 344 du *Gai savoir*, Nietzsche énonce que la plus ancienne croyance de la science est celle d'une divinisation de la vérité qui est liée à la compréhension de l'être comme substance et non comme temps. « Et si Dieu même se révélait comme notre plus durable mensonge ? » La croyance métaphysique en un autre monde que le monde temporel reposerait sur ce préjugé. On retrouve ici le thème téléologique : la science moderne vit dans la conviction que le progrès des connaissances est la condition du bonheur humain et qu'il y aurait bin un plan caché, une téléologie inapparente. Dans *La généalogie de la morale* (III, 24) il reprend l'idée que Dieu est notre plus grand mensonge à l'origine de l'idéalisme en science comme en philosophie. Même contre les théoriciens de l'évolution comme Hubert Spencer, Nietzsche défend le caractère hétérogène de la vie temporel. Si l'homme veut vraiment avoir un avenir il doit se libérer de toutes ces constructions de la science. Il doit surmonter sa peur du devenir qui est la peur de l'incertitude, de la soudaineté, du hasard, du chaos. C'est à cause de cette peur qu'à côté de l'objet temporel l'homme crée la fiction d'une chose en soi intemporelle ; c'est pour répondre à des exigences pratiques et non théoriques. Il y a une vraie peur de la nouveauté qui fait que la connaissance se résume le plus souvent à réduire le nouveau à l'ancien. Le nihilisme est dans cet arrêt du devenir, dans cette volonté d'inertie, qui encore une fois est la mauvaise forme de la volonté de puissance. Dans cette recherche d'un autre monde, le temps lui-même est arrêté, car on ne retient que la succession en laissant totalement de côté le flux du devenir, la continuité. D'Aristote à aujourd'hui la succession seule est ce qui produit les représentations du temps, et d'abord celle de la science qui est celle d'un temps qui ne coule pas. Ainsi la succession est précisément ce qui rend le temps pensable, représentable, intelligible, mais dans cette subjectivisation du temps on perd l'expérience la plus originaire du temps et c'est elle qu'il s'agit de retrouver. Toute la question est de savoir quel est le mode d'accès à ce temps absolu, qui n'est justement pas relatif aux besoins de la conscience. Ne voir que la succession est la tâche de la science afin de rendre le monde habitable :

Texte d'Aurore § 121

froidement mon chemin. Supposons que l'on m'ait annoncé la veille que le lendemain à onze heures quelqu'un s'affaisserait ainsi à côté de moi, — j'aurais souffert à l'avance des tourments de toutes sortes, je n'aurais pas dormi de la nuit et au moment décisif, je serais peut-être devenu semblable à cet homme au lieu de lui porter secours. Dans l'intervalle, effectivement, tous les instincts possibles auraient *eu le temps* de se représenter et de commenter l'événement. — Qu'est-ce donc que nos expériences vécues? Bien *plus* ce que nous y mettons que ce qui s'y trouve! Ou devrait-on même dire : en soi, il ne s'y trouve rien? Expérimenter, c'est imaginer[1]?

120. *Pour l'apaisement du sceptique.*

« J'ignore tout de ce que je *fais* ! J'ignore tout de ce que je *dois faire* ! » — Tu as raison, mais n'en doute pas : *tu es fait* ! à chaque instant! De tout temps l'humanité a confondu l'actif et le passif, c'est son éternelle bourde grammaticale.

121. « *Cause et effet* ! »

Sur ce miroir — et notre intellect est un miroir — il se passe quelque chose qui offre de la régularité, à chaque fois une certaine chose fait de nouveau suite à certaine autre chose, — c'est ce que nous *nommons*, lorsque nous le percevons et voulons lui donner un nom, cause et effet, insensés que nous sommes! Comme si nous y avions compris et pouvions y comprendre quelque chose! Nous n'avons rien vu d'autre que des *images* de « causes et d'effets »! Et cette *représentation imagée* empêche justement d'apercevoir un rapport plus essentiel que celui de la succession[2]!

122. *Les fins de la nature.*

Le chercheur sans préjugé qui s'attaque à l'histoire de l'œil et de ses formes chez les créatures les plus rudimentaires et qui montre la naissance progressive de l'œil doit parvenir à cette conclusion importante : à savoir que la vision ne fut *pas* l'intention qui présida à la naissance de l'œil mais qu'elle apparut bien plutôt lorsque le *hasard*

A cette représentation de la succession s'oppose une pensée de la simultanéité des événements, c'est justement l'éternel retour. Il n'y a pas de lois dans la nature et la succession ne fait qu'humaniser la nature. Le temps compris comme succession par la science détermine apriori ce que doit être le monde. Ainsi dans sa critique de la causalité et de la finalité, Nietzsche veut dénoncer une compréhension trop subjective du temps. Il n'y a de plan ni dans la nature, ni dans l'histoire et ce que Nietzsche nomme le hasard est cette absence de toute finalité.

Pouvoir retrouver la grande santé, c'est pouvoir à nouveau s'étonner du monde, de sa permanente nouveauté, du surgissement du temps. Il s'agit de revenir à l'aurore des choses, à l'événement du monde. L'éternel retour est justement l'idée que tout change, mais de telle sorte que tout doit revenir une infinité de fois sans qu'un but idéal soit atteint. Dans le temps absolu il n'y a pas de but, mais il peut y avoir une intensification de la vie.

Ainsi le gai savoir est celui qui ne se réfugie pas dans l'éternité de l'Idée, mais veut l'inconnu, l'étranger, le lointain. Ainsi Nietzsche réintroduit le temps avec une généalogie de la connaissance et une généalogie de la morale qui montre cette fois qu'il n'y a pas de valeurs en soi et que toute valeur est lié à un acte temporel de valorisation. La plupart des valeurs résultent de notre utilité et il s'agit donc d'une morale trop humaine. Le renversement des valeurs n'est pas simplement un changement de valeurs, mais est également un changement du rapport aux valeurs. Nietzsche n'est ni nihiliste, ni relativiste, mais il veut montrer que nos valeurs ont une origine et que l'altruisme par exemple a un rôle utilitaire. Le changement d'attitude consiste à ne plus identifier le nouveau au mal. Il consiste aussi à comprendre que de mauvaises impulsions peuvent être utiles, sans être « absolument » bonnes.

Bien sûr la question du temps est aussi liée à la mort de Dieu qui signifie l'effondrement de notre monde avec ses valeurs théologiques et métaphysiques. Il n'y a plus d'idéaux intemporels. Un monde sans Dieu est un monde sans finalité, sans providence, dans lequel l'homme apprend à estimer lui-même les choses en fonction de la Volonté de puissance. Ici le surhomme pour Nietzsche ce n'est surtout pas l'homme idéal, ce n'est ni Victor Hugo ni Hercule, mais il est celui qui est parvenu à se détacher du platonisme afin d'être attentif au sensible et donc au temps.

C'est avec la pensée de l'éternel retour que Nietzsche critique le plus radicalement l'idéalisme, la causalité et la finalité. En réalité la dionysiaque, la volonté de puissance et le surhomme préparent cette pensée de l'éternel retour qui est la clé de tout ce qui la précède. La pensée de l'éternel retour est une nouvelle ontologie, une nouvelle façon de comprendre le sens de l'être. Nietzsche lui-même raconte que cette pensée fut un événement bouleversant qui lui est arrivée en Engadine, à Sils Maria. Dans une lettre du 14 août 1881 à Peter Gast il dit que de grandes pensées se sont levées à son horizon, mais qu'il ne parvient pas à les dire pleinement. Voir aussi ce qu'il dit dans *Ecce homo,* p. 1156 collection Bouquins : « La doctrine de ***l'éternel retour***, c'est-à-dire de la répétition absolue et infinie de toutes choses – cette doctrine de Zarathoustra pourrait en fin de compte déjà avoir été enseignée autrefois par Héraclite. Les Stoïciens du moins, qui ont hérité d'Héraclite presque toutes leurs idées fondamentales, en présentent des traces ». L'éternel retour est ainsi la pensée la plus fondamentale de Zarathoustra, mais également de toute son œuvre, et de la métaphysique tout entière. C'est la thèse la plus ancienne, car plus ancienne que le platonisme, et la plus nouvelle, celle qu'il faut redécouvrir afin de surmonter le platonisme. En effet, l'éternel retour est pour Nietzsche la plus haute affirmation de la vie. C'est le noyau d'une nouvelle métaphysique : l'éternel retour est le noyau de la vie, d'une vie qui se veut elle-même comme puissance. Dès lors, cette pensée ne peut être qu'un événement cyclique comme volonté qui se veut éternellement elle-même, au lieu de se porter vers quelque chose d'extérieur.

Nietzsche multiplie les perspectives sur l'éternel retour : la critique de la finalité, la pensée du surhomme, celle de l'instant, le dionysiaque, l'amor fati. Cela confirme qu'elle est l'affirmation la plus haute de la volonté de puissance dans une ontologie sans Dieu. C'est

pourquoi la pensée de l'éternel retour doit se comprendre comme un événement, comme un « oui » au monde. En réalité il s'agit d'une expérience, qui est un commencement.

Texte FP du Gai savoir p. 363.

= ***M III 1. Printemps-automne 1881 11[137-141]*** **363**

11 [141]

Le retour de l'identique.

Projet.

1. L'incorporation des erreurs fondamentales.
2. L'incorporation des passions.
3. L'incorporation du savoir et du savoir qui renonce. (Passion de la connaissance)
4. L'innocent. L'individu particulier en tant qu'expérimentation. L'allégement de la vie, abaissement, affaiblissement — transition.
5. Le *nouveau centre de gravité : l'éternel retour de l'identique.* L'infinie importance de notre savoir, de notre errement, de nos habitudes et manières de vivre, pour tout ce qui est à venir. Que faisons-nous du *reste* de notre vie — nous autres qui avons passé la majeure partie de celle-ci dans la plus essentielle ignorance? *Nous enseignons la doctrine* — c'est le moyen le plus puissant de nous l'*incorporer* à nous-même. Notre genre de félicité, comme docteur de la plus grande doctrine.

Ce texte indique que l'éternel retour doit d'abord être compris comme le rapport de l'homme au temps, et cela dans l'incorporation, l'*Einverleibung*. Il s'agit de s'incorporer cette pensée de l'éternel retour, de parvenir à la faire sienne, d'en faire une dimension de son être, justement en l'enseignant. L'incorporation signifie ici que l'éternel retour doit devenir une position fondamentale à l'égard du monde, de l'être. Encore une fois, ce n'est pas une thèse parmi d'autres, mais une thèse qui engage ce qu'il faut comprendre par être. C'est pour cela que cette pensée est la plus difficile : elle n'est pas une pensée de plus, mais une nouvelle manière de penser, fondamentalement anti- idéaliste, pour laquelle l'être est temps.

Texte § 341 du *Gai savoir*.

sentiment! Socrate, Socrate a donc *souffert de la vie!* Et il s'en est encore vengé — au moyen de ce mot obscur, horrible, pieux et blasphématoire! Fallait-il encore que Socrate en vînt à se venger [1]? Un grain de générosité manquait-il à sa surabondante vertu? — Ah, mes amis! Il nous faut surmonter même les Grecs [2]!

341.

Le poids le plus lourd. — Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise : « Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois; et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession — cette araignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau — et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière! » — Ne te jetterais-tu pas sur le sol, grinçant des dents et maudissant le démon qui te parlerait de la sorte? Ou bien te serait-il arrivé de vivre un instant formidable où tu aurais pu lui répondre : « Tu es un dieu, et jamais je n'entendis choses plus divines! » Si cette pensée exerçait sur toi son empire, elle te transformerait, faisant de toi, tel que tu es, un autre, te broyant peut-être : la question posée à propos de tout, et de chaque chose : « Voudrais-tu de ceci encore une fois et d'innombrables fois? » pèserait comme le poids le plus lourd sur ton action! Ou combien ne te faudrait-il pas témoigner de bienveillance envers toi-même et la vie, pour *ne désirer plus rien* que cette dernière, éternelle confirmation, cette dernière, éternelle sanction [3]? —

342.

Incipit tragœdia [4]. — Lorsque Zarathoustra fut âgé de trente ans, il quitta son pays natal et le lac Urmi et s'en alla dans la montagne. Là il jouit de son esprit et de sa solitude et il fut dix ans à ne point s'en lasser. Mais enfin son cœur changea — et un matin il se leva avec

Il s'agit peut-être du texte le plus clair sur l'éternel retour et c'est ce texte qui achève la première édition du *Gai savoir* en 1882. Il montre qu'il faut concevoir un autre rapport au corps et au temps. L'éternel retour est ainsi « le poids le plus lourd de l'existence ». Il consiste à ne pas se porter vers un ailleurs, que ce soit un idéal indéfini ou un but transcendant, pour affirmer éternellement la vie. Il y a ici un retournement de l'expression de vie éternelle : elle n'est pas un au-delà du temps, mais elle est la pure affirmation du temps, l'acte de découvrir l'éternité en

cette vie elle-même. Il y a dans ce texte une dimension d'impératif : il s'agit de parvenir à redonner du poids à la vie humaine après avoir perdu le poids qui venait du christianisme. L'éternel retour est alors la réponse au nihilisme, car il redonne à l'existence son vrai poids : ce qui est le plus « lourd », c'est cette pensée. Si l'homme agit toujours en fonction de valeurs, l'éternel retour consiste à donner toute sa valeur au devenir. Chaque homme est devant une alternative : ou l'esprit de vengeance (Socrate), ou vouloir le retour et la répétition. Dès lors, vouloir l'éternel retour de chacune de nos décisions, c'est faire de cette pensée un impératif. Il s'agit de changer notre manière même de vouloir. Il y a là la possibilité d'un renversement de notre être tout entier : changer notre façon de décider en ne se décidant plus en fonction d'Idées qui sont au-delà de nous, mais en affirmant absolument notre vouloir.

Il n'en demeure pas moins qu'il y a une difficulté du texte : le retour est à la fois décrit du point de vue du monde et du point de vue de la volonté. Nietzsche n'échappe pas à cette double dimension du temps. L'éternel retour est à la fois un fait et un « tu dois ». Il est ce qui se produit éternellement dans le monde et ce qui doit être éternellement voulu. Il est à la fois un processus nécessaire et indépendant de l'homme et ce qui doit être absolument voulu. En effet, l'éternel retour c'est bien la nature pour elle-même, sans aucune fin anthropomorphique. Pour comprendre la nature il faut la déshumaniser, car la nature ne poursuit pas de buts et elle ne peut pas atteindre non plus un état d'équilibre. Nietzsche encore une fois veut affirmer toute la réalité du devenir en écartant toute forme de finalisme. L'homme n'est pas celui qui contrôle le devenir, et il n'est pas non plus celui qui serait la fin dernière de ce devenir. Ce texte marque très clairement qu'il n'y a pas d'arrêt possible du temps, qu'il n'y a pas de point d'équilibre ou d'accomplissement, même idéalement ; en conséquence chaque chose reviendra, chaque instant reviendra, sans qu'il soit possible de fixer une règle à ce retour. Bien sûr dans cette pensée du temps le retour est aléatoire, il est lié au hasard. Toute cette thèse sur le temps se construit contre la conception linéaire et chrétienne du temps, qui part de la Création et va vers une fin dernière. Il s'agit bien de dire que tout revient et pas seulement que tout devient, et de ce fait cette pensée du retour n'exclut pas toute constance, puisque le retour lui-même est une constance

Textes FP du Gai savoir, p. 370-373

le processus, qui a *constitué* l'essence de l'espèce, lequel tend à rendre endémique la croyance à certaines choses et à éliminer l'incrédule pour le laisser dépérir. L'*analogie* acquise de la sensibilité (quant à l'espace, le sentiment du temps, de ce qui est grand et petit) est devenue une condition d'existence de l'espèce, mais qui n'a rien à voir avec la vérité. L' « insensé », le « cerveau dérangé », l'idiosyncrasie ne prouvent pas la non-vérité d'une représentation, mais son anomalie; celle-ci ne permet pas de *vivre* à la masse. C'est également l'instinct de la *masse* qui règne dans le domaine de la connaissance : la masse veut sans cesse connaître mieux *ses propres* conditions d'existence, afin de vivre de plus en plus longtemps. *L'uniformité de la sensation*, jadis recherchée par la société, par la religion, c'est à présent la science qui la recherche : le *goût normal* pour toutes choses est établi; la connaissance, reposant sur la croyance à la persistance, se trouve au service des *formes plus grossières* de la persistance (masse, peuple, humanité) et elle tend à éliminer et à tuer les formes plus subtiles, le goût idiosyncrasique — elle travaille contre l'*individualisation*, contre le *goût* qui ne sont condition d'existence que pour *un seul*. — L'espèce est l'erreur plus grossière, l'individu l'erreur plus subtile, qui vient *plus tard*. L'individu *combat* pour son existence propre, pour son goût nouveau, pour sa position relativement *unique* à l'égard de toutes choses — il tient cette position pour meilleure que le goût général qu'il méprise. Il veut *dominer*. Mais alors il découvre qu'il est lui-même quelque chose qui change, que son goût est changeant; sa subtilité l'amène à dévoiler le secret qu'il n'y a point d'individu, que dans le moindre instant il est autre que dans l'instant suivant et que ses conditions d'existence sont celles d'innombrables individus : l'*instant infinitésimal* est la réalité, la vérité supérieure, une image-éclair surgie de l'éternel fleuve. Ainsi il apprend que toute connaissance qui *jouit* de connaître repose sur la grossière erreur de l'espèce, sur les erreurs plus subtiles de l'individu, sur la plus subtile de toutes les erreurs, celle de l'instant créateur.

11 [157]

Gardons-nous d'attribuer une *aspiration*, un *but* quelconques à ce cours circulaire : ou de l'estimer selon nos besoins en tant qu'*ennuyeux*, stupide, etc. Certainement

le suprême degré de déraison se manifeste en lui aussi bien que le contraire : mais on ne saurait le juger d'après cela, le raisonnable *ni* le déraisonnable *ne sont* des prédicats applicables au tout. — Gardons-nous de concevoir *la loi* de ce cercle en tant que *devenue*, selon la fausse analogie des mouvements circulaires *à l'intérieur* de l'anneau : il n'y a point eu d'abord un chaos et ensuite progressivement un mouvement plus harmonieux et enfin fermé, ayant la forme du cercle, de toutes les forces au contraire : tout est éternel, non devenu : s'il y eut jamais un chaos des forces, le chaos également était éternel et allait revenir dans chacun des cercles. Le *cours circulaire* n'est en rien du *devenu*, il est la loi originelle de même que la *quantité de forces* est loi originelle, sans exception ni transgression. Tout devenir est à l'intérieur du cours circulaire et de la quantité de forces; donc c'est suivre une fausse analogie que de se référer aux mouvements circulaires qui deviennent et s'évanouissent, tels les astres ou le flux et le reflux, le jour et la nuit, les saisons, pour caractériser le cours circulaire éternel [1].

11 [158]

Gardons-nous d'enseigner notre doctrine comme une soudaine religion! Il faut qu'elle s'infiltre lentement, il faut que des générations entières y ajoutent du leur et en soient fécondées — afin qu'elle devienne un grand arbre qui obombre toute humanité encore à venir. Que sont les deux millénaires durant lesquels s'est conservé le Christianisme! Plusieurs milliers d'années seront nécessaires à la plus puissante pensée — pendant *longtemps*, *longtemps* il lui faudra rester infime et impuissante [2]!

11 [159]

Imprimons à *notre* vie l'image de l'éternité! Cette pensée contient davantage que toutes les religions qui méprisent cette vie-ci en tant que fugitive et qui nous ont appris à élever nos regards vers une incertaine, *autre* vie [3].

11 [160]

Cette doctrine est douce à l'égard de ceux qui se refusent à la croire, elle n'a point d'enfer ni ne profère de menaces. Qui ne la croit, n'a qu'une *vie fugitive* dans sa conscience [4].

11 [161]

Ne pas attendre de lointaines, d'inconnues béatitudes, *bénédictions* et *grâces*, mais vivre de telle sorte que nous voulions vivre encore une fois et voulions vivre *ainsi* pour l'éternité! — Notre tâche nous réclame à chaque instant [1].

11 [162]

Afin qu'il pût y avoir un degré de conscience dans le monde, il fallait que naquît un monde irréel de l'erreur : des êtres avec la croyance à du persistant, à des individus, etc. Ce ne fut qu'après qu'un monde imaginaire se fut formé, en contradiction avec l'écoulement absolu, que quelque chose *put être connu sur cette base* — même l'erreur fondamentale peut finalement être reconnue sur laquelle toutes choses reposent (parce que les contraires se peuvent *concevoir*) — toutefois cette erreur ne saurait être anéantie que la vie même ne le soit du même coup; la vérité dernière de l'écoulement de toutes choses ne supporte pas *l'incorporation*, nos ORGANES (pour *vivre*) sont eux-mêmes construits sur cette erreur. De la sorte naît dans le sage la *contradiction de la vie* et des décisions dernières qu'elle entraîne; son *impulsion* à connaître présuppose la croyance à l'erreur et la vie dans l'erreur.

Vivre est la condition du connaître. Errer, la condition de la vie et notamment errer au plus profond de la vie. Savoir que l'on erre ne supprime pas le fait d'errer! Il n'y a rien d'amer à cela!

Il nous faut aimer et cultiver l'erreur, c'est le sein maternel de la connaissance. L'art en tant que soins donnés au délire — notre culte.

Aimer et favoriser la vie par amour de la connaissance, aimer et favoriser l'erreur, le délire par amour de la vie. Donner une signification esthétique à l'existence, *augmenter notre goût à son contact*, voilà la condition fondamentale de toute passion de la connaissance.

Ainsi découvrons-nous ici également la nuit et le jour, en tant que *notre* condition de vie : vouloir-connaître et vouloir-errer sont le flux et le reflux. Si *l'un des deux* prédomine absolument, l'homme périt; et *du même coup* [illegible] *capacité* [2].

11 [163]

Le phantasme politique qui me fait sourire autant que mes contemporains sourient des phantasmes religieux des temps primitifs, c'est avant tout la *sécularisation*, la croyance au *monde* et le fait d'exclure des consciences toute idée d'un « au-delà » et d'un « arrière-monde ». Son but est le bien-être du FUGITIF individu : c'est pourquoi le socialisme en est le fruit, c'est-à-dire : les *fugitifs* INDIVIDUS veulent conquérir leur bonheur par la socialisation, ils n'ont plus aucune raison d'*attendre* comme le peuvent les natures douées d'une âme éternelle, aptes à un éternel devenir et à une amélioration future. Ma doctrine enseigne : vivre *de telle sorte* qu'il te faille *désirer* revivre, c'est là ta tâche — tu revivras *dans tous les cas!* Celui à qui l'effort procure le sentiment le plus élevé, qu'il s'efforce; celui à qui le repos procure le sentiment le plus élevé, qu'il se repose; celui à qui le fait de s'intégrer, de suivre, d'obéir procure le sentiment le plus élevé, qu'il obéisse. POURVU qu'*il prenne conscience* DE CE QUI lui procure ce sentiment-là et ne recule devant *aucun moyen!* Il y va de *l'éternité* [1]*!*

11 [164]

Je parle de l'*instinct* lorsqu'un quelconque *jugement* (le *goût* à son premier stade) est incorporé, en sorte que désormais il se produira spontanément sans plus attendre d'être provoqué par des excitations. Fort de sa croissance propre, il dispose également du sens de son activité poussant au-dehors. Stade intermédiaire : le demi-instinct qui reste mort s'il ne réagit pas même aux excitations.

11 [165]

Nous désirons sans cesse revivre une œuvre d'art! L'on doit façonner de telle sorte sa vie que l'on éprouve le même désir devant chacune de ses parties! Voilà la pensée capitale! Ce n'est qu'à la fin que la doctrine de la répétition de tout ce qui a existé sera développée, dès qu'implantée au préalable la tendance à *créer* quelque chose qui, sous le soleil de cette doctrine, *prospérera* au centuple avec plus de vigueur!

L'éternel retour n'est donc pas le cycle des saisons ; ce n'est pas non plus une représentation cyclique du temps qui serait aussi anthropomorphique qu'une représentation linéaire et finaliste. Nietzsche veut ici énoncer une loi du devenir qui n'est pas elle-même devenue. Dès lors, si le devenir est aussi un impératif, c'est qu'il consacre le devenir « nature » de l'homme. L'éternel retour est à la fois une déshumanisation de la nature et une naturalisation de l'homme. La question que nous devons nous poser est la suivante : ce que nous voulons, estc-ce que nous le voulons vraiment au point de l'affirmer éternellement ? Encore une fois, l'impératif ne porte pas sur telle ou telle valeur, mais sur la volonté elle-même : je dois savoir si j'ai assez de force pour vouloir ma vie éternellement, comme pour vouloir la vie éternelle qui coule en toute chose. Comme le dira le § 56 de *Par-delà bien et mal*, il s'agit de vouloir toute chose sans peur réactive. Il ne s'agit pas du fatalisme du « oui » de l'âne, mais de la force de la volonté qui consiste à assumer éternellement ses choix contre la dispersion. Un acte n'est vraiment voulu que s'il est possible de le vouloir un nombre indéfini de fois. C'est cela qui nous donne de la pesanteur : « Si tu t'incorpores la pensée des pensées, elle te métamorphosera. La question que tu te poses pour tout ce que tu veux faire : "le voudrais-je de telle sorte que je le veuille faire d'innombrables fois ?" constitue la pesanteur la plus importante », Fragment posthumes du *Gai Savoir* 1881, 11 (143), p. 365. Avec Nietzsche, ce n'est plus l'universalité de la volonté qui atteste de sa validité, mais sa répétabilité, sa reprise infinie.

L'éternité dans ces pages n'est plus l'autre du temps, ce qui serait au-delà du temps, ou serait un non-temps, mais elle est bien un mode de la temporalité ; c'est même un moment d'éternité. Vouloir l'éternel retour est la forme positive de l'éternisation, car c'est une plénitude du temps : dire « oui » à l'éternité du devenir, au fait que chaque situation reviendra. Gai savoir

p. 371 : plutôt que de mener une vie fugitive, la tâche humaine est d'intensifier la vie, c'est cela « lui imprimer l'image de l'éternité ». Au lieu également de vouloir des fins qui sont au-delà du temps, nous devons vouloir le présent. Cela permet aussi de dépasser le ressentiment contre le temps et notamment contre le caractère irrévocable du passé. Il ne s'agit pas d'être prisonnier du passé ou du futur, mais d'être capable de vouloir éternellement chaque instant. Ces pages des fragments posthumes du Gai savoir ajoutent que c'est encore l'œuvre d'art qui donne accès à cette éternité : on ne peut pas rencontrer une œuvre d'art sans désirer sans cesse la revivre : on veut être auprès d'elle dans un instant d'éternité. L'œuvre d'art n'est pas ici comprise subjectivement comme ce qui plait universellement sans concept, mais elle ce qu'on ne cesse de désirer revivre, c'est-à-dire de la vivre comme un événement. Ici le poids le plus lourd n'est pas le plus gros fardeau, mais est une suprême jouissance. Il s'agit de définir une nouvelle manière de vivre le temps, donc de vivre tout court. Le temps n'est pas une suite linéaire de maintenants, mais un ensemble d'instants d'éternité, dans une radicale discontinuité. Ainsi dire que le temps est un cercle et non une ligne, c'est donner à penser que l'éternel retour ne peut pas s'ordonner selon une chronologie. Cet éternel retou est à la fois ce qui m'entraine et ce que je dois vouloir. La considération de la nature, à savoir que tout revient, est ce qui permet d'expliciter le devoir, à savoir vouloir éternellement ce qu'on veut. Nietzsche va ici de la physique à l'éthique.

La pensée de l'éternel retour se trouve au cœur de *Zarathoustra* ; c'est d'une certaine façon l'unique pensée de ce texte. Sur les 4 parties écrites entre 1882 et 1885, les textes sur l'éternel retour sont surtout dans la troisième partie imprimée fin mars 1884. La première édition complète ne date que de 1892. Là aussi l'éternel retour est l'être de l'homme. Zarathoustra est celui qui sait que l'être de l'homme n'est plus à comprendre par rapport à Dieu et qui veut enseigner cela. Ici encore l'homme doit trouver une nouvelle pesanteur et c'est pourquoi il faut enseigner le surhomme. Ainsi Zarathoustra espère faire des malades que nous sommes des convalescents ayant la capacité de vivre autrement le temps. Dès lors comprendre cette unité entre éternel retour et surhomme, c'est avoir accès au sens de cette œuvre. Nietzsche distingue le surhomme et le dernier homme. Le dernier homme est l'ultime figure de l'homme traditionnel pour qui le bonheur est une valeur suprême et qui se caractérise par le souci de l'égalité. C'est vraiment l'homme moderne planifié et planificateur qui veut être le maître du temps. Il est encore pris par le ressentiment envers le temps. Voir II De la rédemption : « Voici, oui certes voici seulement ce qu'est la vengeance même : contre le temps et contre son « cela fut » le contre-vouloir de la volonté ». L'éternel retour est ce qui permet de se délivrer d'un tel esprit de vengeance. La volonté se venge d'être prisonnière du passé et elle fait de la vie quelque chose de coupable et qui mérite le châtiment. Il s'agit donc d'apprendre à transformer le « cela fut » en un « je le veux » et « je le voudrai ». Il n'y a plus alors séparation des trois temps. La « rédemption » est alors le sommet de la Volonté de puissance, puisque la volonté cesse d'être réactive et elle se trouve transformée en une volonté active et libre de toute réactivité. Il y a donc deux attitudes possibles face au temps :

1. La volonté peut se transformer en un non-vouloir et dans ce cas elle renoncerait à son essence créatrice. C'est Schopenhauer. Nietzsche pense également au Bouddhisme et à l'autosuppression du vouloir.
2. La deuxième attitude consiste à ajouter au « cela fut » un « je l'ai voulu ainsi », « je le veux » et « je le voudrai ».

Il y a là une difficulté, car dans tout vouloir il y a une représentation et dans ce cas la volonté peut se représenter et vouloir ce qui est et ce qui sera, mais comment peut-elle vouloir ce qui était et qui a eu lieu une fois pour toute ? Le passé n'est-il pas par principe ce qui limite la puissance de la volonté ? Ici Nietzsche comprend l'essence du temps à partir du seul « il était ». Si le temps est compris depuis Aristote comme une suite de maintenants et si le caractère temporel du maintenant s'éprouve dans le passage d'un maintenant à un autre, c'est-à-dire dans le passé du maintenant, la réponse de Nietzsche c'est que c'est en voulant ce passage que la volonté peut s'affranchir du « il était », c'est-à-dire du temps. On comprend alors que la modalité d'accès à la pensée de l'éternel retour est aussi ce qui manifeste son contenu. L'ouvrage *Zarathoustra* nous appelle à devenir autre, et c'est en devenant autre qu'il devient possible de comprendre l'éternel retour.

Ainsi parla Zarathoustra III De la vision et de l'énigme

Dans le § 1 Zarathoustra raconte l'énigme sur un vaisseau, mais ne parle pas tout de suite et il attend le deuxième jour pour raconter « la vision la plus solitaire ». On passe alors de la mer à la montagne afin de surmonter l'esprit de pesanteur. Il s'agit d'aller vers le plus haut pour voir le plus profond. La pesanteur est justement le nihilisme et l'éternel retour est ce qui peut surmonter ce nihilisme. C'est tout le sens du combat entre le nain et Zarathoustra. L'éternel retour est ce qui nous met devant la responsabilité que nous avons envers notre propre essence.

pour moi fut meurtrière. C'est ce courage enfin qui m'adjura de m'arrêter, et de dire : « Nain, à nous deux ! » —

Courage, tel est bien le meilleur meurtrier, — courage qui *attaque*, car il n'est point d'attaque sans un jeu de fanfare.

Mais l'homme est la plus courageuse des bêtes : ainsi il domina toute bête. Avec un jeu de fanfare encore il domina toute douleur ; or humaine douleur est de toutes douleurs la plus profonde.

Le courage tue aussi le vertige des abîmes ; mais est-il lieu où l'homme ne soit au bord d'abîmes ? Même voir, n'est-ce — voir des abîmes ?

Courage est le meilleur des meurtriers ; le courage tue même la pitié. Or la pitié est le plus profond des abîmes ; aussi profond l'homme voit dans la vie, aussi profond il voit également dans la souffrance.

Or courage est le meilleur des meurtriers, courage qui attaque : il tue même la mort, car il dit : « Était-ce donc *cela*, la vie ? Courage ! Encore une fois ! »

Or dans une telle maxime il est grand jeu de fanfare. Qui a des oreilles entende[1] ! —

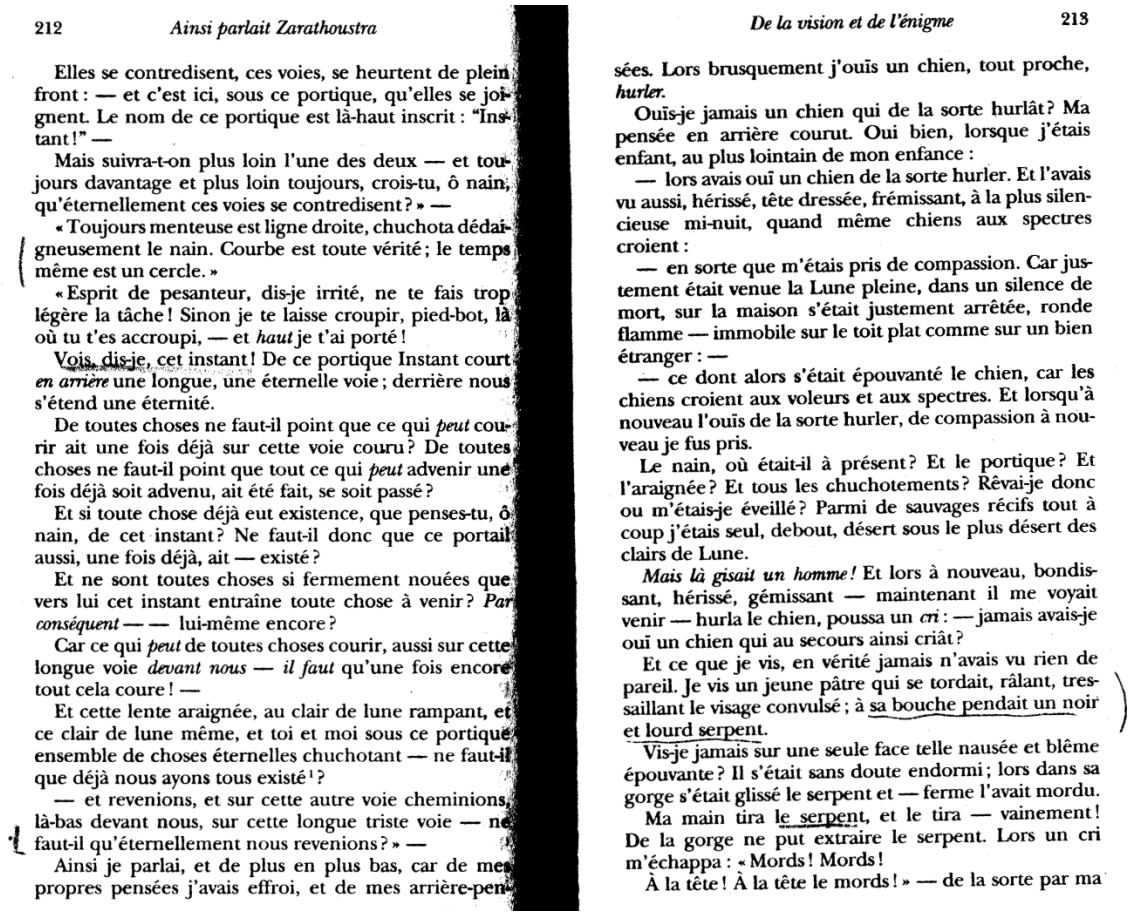
2

« Arrête, nain ! dis-je. À nous deux ! Mais de nous deux je suis le plus fort ; — tu ne connais mon abyssale pensée ! *Celle* que — tu ne pourrais souffrir ! —

Lors il advint ce qui me fit plus léger, car de mes épaules sauta le nain, le curieux ! Et sur une pierre devant moi s'accroupit. Mais c'était justement devant un portique que nous étions arrêtés.

« Vois ce portique, ô nain, repris-je. Il a deux faces. Deux voies ici se joignent, que ne suivit personne jusqu'au bout.

Cette longue voie derrière dure une éternité. Et cette longue voie devant — est une seconde éternité.



212 *Ainsi parlait Zarathoustra*

Elles se contredisent, ces voies, se heurtent de plein front : — et c'est ici, sous ce portique, qu'elles se joignent. Le nom de ce portique est là-haut inscrit : "Instant !" —

Mais suivra-t-on plus loin l'une des deux — et toujours davantage et plus loin toujours, crois-tu, ô nain, qu'éternellement ces voies se contredisent ? » —

« Toujours menteuse est ligne droite, chuchota dédaigneusement le nain. Courbe est toute vérité ; le temps même est un cercle. »

« Esprit de pesanteur, dis-je irrité, ne te fais trop légère la tâche ! Sinon je te laisse croupir, pied-bot, là où tu t'es accroupi, — et *haut* je t'ai porté !

Vois, dis-je, cet instant ! De ce portique Instant court *en arrière* une longue, une éternelle voie ; derrière nous s'étend une éternité.

De toutes choses ne faut-il point que ce qui *peut* courir ait une fois déjà sur cette voie couru ? De toutes choses ne faut-il point que tout ce qui *peut* advenir une fois déjà soit advenu, ait été fait, se soit passé ?

Et si toute chose déjà eut existence, que penses-tu, ô nain, de cet instant ? Ne faut-il donc que ce portail aussi, une fois déjà, ait — existé ?

Et ne sont toutes choses si fermement nouées que vers lui cet instant entraîne toute chose à venir ? *Par conséquent* — — lui-même encore ?

Car ce qui *peut* de toutes choses courir, aussi sur cette longue voie *devant nous* — *il faut* qu'une fois encore tout cela coure ! —

Et cette lente araignée, au clair de lune rampant, et ce clair de lune même, et toi et moi sous ce portique, ensemble de choses éternelles chuchotant — ne faut-il que déjà nous ayons tous existé [1] ?

— et revenions, et sur cette autre voie cheminions, là-bas devant nous, sur cette longue triste voie — ne faut-il qu'éternellement nous revenions ? » —

Ainsi je parlai, et de plus en plus bas, car de mes propres pensées j'avais effroi, et de mes arrière-pen-

De la vision et de l'énigme 213

sées. Lors brusquement j'ouïs un chien, tout proche, *hurler.*

Ouïs-je jamais un chien qui de la sorte hurlât ? Ma pensée en arrière courut. Oui bien, lorsque j'étais enfant, au plus lointain de mon enfance :

— lors avais ouï un chien de la sorte hurler. Et l'avais vu aussi, hérissé, tête dressée, frémissant, à la plus silencieuse mi-nuit, quand même chiens aux spectres croient :

— en sorte que m'étais pris de compassion. Car justement était venue la Lune pleine, dans un silence de mort, sur la maison s'était justement arrêtée, ronde flamme — immobile sur le toit plat comme sur un bien étranger : —

— ce dont alors s'était épouvanté le chien, car les chiens croient aux voleurs et aux spectres. Et lorsqu'à nouveau l'ouïs de la sorte hurler, de compassion à nouveau je fus pris.

Le nain, où était-il à présent ? Et le portique ? Et l'araignée ? Et tous les chuchotements ? Rêvai-je donc ou m'étais-je éveillé ? Parmi de sauvages récifs tout à coup j'étais seul, debout, désert sous le plus désert des clairs de Lune.

Mais là gisait un homme ! Et lors à nouveau, bondissant, hérissé, gémissant — maintenant il me voyait venir — hurla le chien, poussa un *cri* : — jamais avais-je ouï un chien qui au secours ainsi criât ?

Et ce que je vis, en vérité jamais n'avais vu rien de pareil. Je vis un jeune pâtre qui se tordait, râlant, tressaillant le visage convulsé ; à sa bouche pendait un noir et lourd serpent.

Vis-je jamais sur une seule face telle nausée et blême épouvante ? Il s'était sans doute endormi ; lors dans sa gorge s'était glissé le serpent et — ferme l'avait mordu.

Ma main tira le serpent, et le tira — vainement ! De la gorge ne put extraire le serpent. Lors un cri m'échappa : « Mords ! Mords !

À la tête ! À la tête le mords ! » — de la sorte par ma

Texte du § 2. Zarathoustra va énoncer la doctrine de l'éternel retour. La mise en scène est très importante ici : le nain est assis, il a quitté les épaules de Zathoustra et il attend que Zarathoustra lui pose l'énigme. La scène a lieu devant le portique et le nom de ce protique est instant, Augenblick. Ce portique nommé instant est le lieu où se rencontrent les deux chemins : en arrière une infinité passée et en avant une infinité future. Or, si à partir de cet instant s'étendent deux infinités, ces deux infinités n'en font qu'une, car il n'y a aucun sens à penser deux infinités. Il n'y a donc qu'une seule éternité qui revient sur elle-même, qui se répète, et donc un seul chemin.

La réponse du nain : tout ce qui est droit « ment », le temps est un cercle. Il aurait donc deviné l'énigme, il aurait compris la pensée la plus difficile et la plus profonde. Or le nain c'est l'esprit de pesanteur, il ne peut donc avoir compris l'énigme dans ce qu'elle a de plus énigmatique. Cela signifie qu'il ne faut pas conclure trop vite. En effet, toutes les interprétations de l'éternel retour qui y voient une réactivation des doctrines antiques du temps cycliques sont fausses. Certes le temps est un cercle, mais cette détermination ne peut pas épuiser la pensée de l'éternel retour. Justement dans la mise en scène le nain est seulement devant le portique et il n'est pas assez attentif à l'instant. S'il y a une infinité passée, alors tout ce qui peut avoir lieu a eu lieu et de même s'il y a une infinité future tout ce qui peut avoir lieu aura lieu. C'est finalement l'instant lui-même comme rencontre du passé et du futur qui se répète. C'est notre éternel retour ; c'est nous qui sans cesse revenons dans l'instant que nous sommes.

Dans la première perspective du texte, qui laisse de côté l'instant, il y a trois présupposés :

1. Le temps est infini. Infinité du passé et du futur.

2. Dans cette argumentation le temps n'est pas une forme de l'intuition, mais il est réel.
3. Une infinité d'instants eux-mêmes finis a eu lieu. Le temps est une succession inifinie de maintenants finis. C'est le concept aristotélicien de temps qui est présupposé.

Dans la deuxième perspective du texte, après la réponse du nain, on part de l'instant comme relevant de notre être. Notre être, c'est l'instant. Dès lors comprendre quel est le contenu de cet instant, c'est comprendre comment il est possible de passer de l'homme au surhomme, et c'est donc comprendre l'éternel retour. A la fi du § 2 le texte oppose le pâtre, c'est-à-dire Zarathoustra avant qu'il puisse surmonter le nihilisme et « un être qui riait ». On approche ici du contenu de l'instant comme modification de notre être, comme le fait de tenir son être du gai savoir, de l'éternel retour. Ce que Nietzsche nomme « le noir et lourd serpent », c'est le nihilisme, la vie qui s'en prend à elle-même. Cela n'a rien à voir avec le serpent enroulé sur lui-même comme image de l'éternel retour. Avec cette scène du serpent Nietzsche veut décrire une incorporation : le serpent noir risque de se rendre maître du corps du jeune pâtre. Cela signifie que l'erreur la plus grande, le nihilisme, menace de devenir corps. Dès lors l'enseignement de Zarthoustra est qu'il faut tuer le serpent, qu'il faut se créer un corps supérieur. Mais Zarathoustra ne parvient pas à arracher le serpent de la bouche du jeune pâtre, car c'est vain de vouloir le faire de l'extérieur. Il est impossible de réduire le nihilisme de l'extérieur, par autre chose. Chacun doit mordre soi-même le nihilisme ; la morsure est la réduction du nihilisme. Avec ce coup de dent du pâtre Nietzsche décrit un acte qui n'est rien d'autre qu'une décision ; il s'agit de décider du sens de la vie. Avec cette décision se trouve donné le contenu de l'instant. Il s'agit d'une décision entre la vie platonico-chrétienne et la vie affirmative selon la volonté de puissance. Nietzsche introduit donc ici une tout autre temporalité que celle des choses décrite par Aristote.

***Ainsi parla Zarathoustra* III *Le convalescent,* texte p. 285**.

Sors donc de ta caverne ; comme un jardin t'attend le monde. La brise joue avec de bonnes pesantes senteurs qui à toi veulent venir ; et tous ruisseaux vers toi voudraient courir.

De toi toutes choses ont nostalgie depuis que sept jours tu restas seul, — sors donc de ta caverne ! Toutes choses veulent être tes médecins !

Ne vint à toi nouveau savoir, riche en levain, pesant ? Telle une pâte ayant reçu levain tu gisais, mais ton âme a levé et au-delà de toutes ses lisières elle a gonflé. » —

— Ô mes bêtes, répondit Zarathoustra, de la sorte encore bavardez et me laissez vous écouter ! Que bavardiez m'est réconfort ; lorsqu'on bavarde, pour moi déjà le monde est comme un jardin.

Comme est plaisant qu'il y ait des mots et des sons ! Ne sont-ils, mots et sons, des arcs-en-ciel et, entre des êtres à jamais séparés, des apparences de ponts ?

À chacune des âmes appartient un autre monde ; arrière-monde est pour toute âme chacune des autres âmes.

Entre celles justement qui le plus se ressemblent, de la plus belle manière l'apparence est menteuse ; car la plus petite faille est celle qui le plus pesamment se franchit.

Pour moi — comment y aurait-il un hors-de-moi ? Il n'est pas d'extérieur ! Mais c'est ce qu'on oublie à chaque son ; et comme il est plaisant d'oublier !

Si noms et sons aux choses l'on prodigue, n'est-ce point pour que dans les choses l'homme trouve son réconfort ? Belle folie est le langage : c'est par lui que danse l'homme sur toutes choses.

Comme plaisants sont tout discours et tout sonore mensonge ! Sur de multicolores arcs-en-ciel avec des sons danse notre amour. —

« Ô Zarathoustra, dirent alors les bêtes, pour qui pense comme nous, toutes choses mêmes dansent ; viennent et se tendent la main, et rient et fuient — et reviennent.

Tout part, tout revient ; éternellement roule la roue de l'être. Tout meurt, tout refleurit, à tout jamais court l'an de l'être.

Tout se brise, tout se remet en place ; éternellement se rebâtit la même maison de l'être. Tout se sépare, tout à nouveau se salue ; éternellement fidèle reste à lui-même l'anneau de l'être.

À chaque instant l'être commence ; autour de chaque Ici roule la sphère Là-bas. Le centre est partout. Courbe est la sente de l'éternité. » —

— Ô plaisantins que vous êtes, et orgues de Barbarie !, répondit Zarathoustra, et de nouveau il souriait, comme vous savez bien — ce qui en sept jours ne pouvait que s'accomplir ! —

— et comme en ma gorge se glissa ce monstre et m'étouffa ! Mais à la tête le mordis et loin de moi le recrachai[1].

Et vous — déjà en fîtes-vous une rengaine ? Mais en réalité je suis ici gisant, las encore de cette morsure et de ce crachat, malade encore de ma propre rédemption.

Et à tout cela vous assistâtes ? Ô mes bêtes, cruelles seriez-vous aussi ? À ma grande souffrance voulûtes-vous assister, comme font des hommes ? Car de toutes les bêtes la plus cruelle est l'homme.

À des spectacles de tragédies, à des courses de taureaux, à des crucifiements, sur Terre il s'est toujours le mieux senti ; et lorsque d'un enfer pour lui fit l'invention, voyez ! sur Terre ce fut son Ciel !

Dès que crie le grand homme, sitôt accourt le petit homme ; et lui pend au gosier la langue, de concupiscence. Mais il la nomme sa « compassion ».

Le petit homme, singulièrement le poète — comme avec zèle de la vie il se fait en paroles l'accusateur ! Oyez-le, mais au plaisir que donne toute accusation ne soyez sourds !

Ces accusateurs de la vie, en un clin d'œil la vie a raison d'eux. « Tu m'aimes, dit l'effrontée, attends encore un peu ; de m'occuper de toi encore n'ai le temps. »

Ce texte marque la difficulté de s'incorporer la pensée de l'éternel retour, de la penser véritablement. Entrer dans cette nouvelle temporalité de l'instant de la décision est très difficile. L'idée que « tout part, tout revient ; éternellement roule la roue de l'être » peut être compris comme une « rengaine », c'est la compréhension du nain. Le danger de cette compréhension commune, c'est que tout revienne tel quel, et bien sûr le pire avec. Un tel retour ne délivrerait jamais du poids du « il était », bien au contraire. Si tout revient tel quel, la décision n'a aucune portée, elle ne décide de rien. Ainsi, à cette version commune du retour Nietzsche veut opposer une conception aristocratique. Ce qui change, c'est ce qui est décidé à chaque instant dans l'instant. Zarathoustra enseigne que chacun de nos instants décide du retour de tout. Alors que le nain est seulement devant l'instant, il s'agit pour nous de nous tenir ***dans*** l'instant, de nous y maintenir. L'éternité est dans l'instant au sens où à chaque instant nous devons tenir le passé et l'avenir. Cela signifie que nous reprenons dans nos décisions tout le passé et l'avenir en décidant du **sens** de ce passé et de cet avenir. C'est cela la responsabilité. C'est en ce sens que vouloir le « il était », c'est en réalité vouloir l'éternel retour de cet instant-ci, de celui de la décision. C'est à cette condition que ma volonté est affranchie du poids su « il était » et de l'esprit de vengeance. L'éternel retour est donc une répétition qui comme acte de la volonté modifie et transforme : l'instant dont je décide il reviendra tel que j'en aurais décidé. L'instant n'est donc pas une pure forme temporelle, mais il est le lieu de la décision, il est ce qui assure à l'homme sa propre constance, sans prendre appui sur quoi que ce soit d'autre.

Il y a bien quelques tentatives pour une preuve scientifique de l'éternel retour, notamment à travers une argumentation cosmologique visant à mettre en lumière un lien d'essence de l'homme et du monde qui n'est pensable que par l'éternel retour. Ici le monde c'est la totalité de ce qui est, c'est-à-dire le vivant en devenir. Pour Nietzsche le monde est un ensemble de forces et selon lui le quantum global des forces est constant. C'est une façon de dire que le monde ne souffre aucune immobilité. Dans cette perspective cosmologique le principe de conservation de l'énergie dans la constante mobilité justifie la thèse du retour éternel, puisque chaque rapport de forces a déjà eu lieu. Il s'agit encore de réduire toute téléologie en défendant que le monde ne se renouvelle pas non plus lui-même indéfiniment.

On peut résumer ainsi l'acquis de ces analyses : Zarathoustra doit délivrer du dernier homme, c'est-)-dire du ressentiment de la volonté contre le temps en ouvrant à une autre temporalité que celle des choses. L'expérience de l'instant est alors cette expérience de la rencontre de notre être et du temps. Il y a donc bien une double détermination du retour à partir de l'homme et à partir du monde. Le temps comme cercle ne peut être compris que dans l'instant de la décision qui est la façon proprement humaine d'être en devenir à partir du devenir. Dans cette décision l'homme se dépasse lui-même, il effectue une *Sebstaufhebung* en se libérant du nihilisme. C'est un « oui » au monde et au temps. S'incorporer l'éternel retour, c'est donc apprendre à penser le devenir, à se penser en lui, sans le stabiliser : ne jamais arrêter le temps. C'est ainsi que la transvaluation des valeurs n'est pas leur suppression, mais le fait de leur retirer leur caractère d'absolu afin de retrouver leur caractère temporel. Chaque valeur est une perspective qui naît, se déploie et meurt. Ainsi apprendre l'éternel retour, c'est apprendre à interpréter en se libérant du fixe, de l'en soi, de l'absolu.

III Temporalité et réflexion

Husserl

Husserl accède à la vie par le temps, dans la mesure où toute conscience est nécessairement temporelle : le temps est la forme de toutes les formes, et chaque être a son identité temporelle. Il reprend ainsi aux chapitres 13-28 du livre XI des *Confessions* l'idée que le temps est le tissu de tout étant et que l'étude du temps est nécessaire pour qui veut répondre

à la question de l'objectivité. Mais ces méditations augustiniennes de Husserl, qui sont un tournant dans l'histoire de la pensée contemporaine, reconduisent aussi à la présence vivante du moi à lui-même, à la façon dont il est cet acte de se maîtriser en cherchant à tenir l'unité du souvenir, de l'intuition et de l'attente, même si cela reconduit à une aporie irréductible, qui est à la fois une aporie du temps et une aporie du moi : l'*ego* constitue le temps qui pourtant le constitue. Cette question, peut-être la plus difficile, mais aussi la plus décisive, est celle du présent, qui ne saurait être une simple limite entre deux néants, mais qui porte en lui la réalité du temps, car il est l'origine de la temporalité. Ni la psychologie, ni les sciences de la nature ne peuvent être attentives à l'énigme du temps, car en partant d'une opposition entre temps subjectif et temps objectif non seulement elle détruise le concept de temps, qui comme tout concept requiert l'unité, mais en outre elles ne s'occupent que d'un temps constitué sans remonter à la source même du temps, à la temporalisation originaire. En se plaçant dans l'introduction des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience interne du temps* sous l'autorité de saint Augustin, ce qui est tout sauf anecdotique, Husserl ne veut pas comprendre le temps à la façon d'Aristote comme la mesure du mouvement, mais il veut revenir à la donnée première du présent, à la durée sentie immédiate, de façon à pouvoir accéder à la vie intentionnelle elle-même. Certes, Husserl ne comprend pas de la même façon que saint Augustin la dimension de perte qu'il y a dans l'expérience de la distension de l'âme, mais, en comprenant le temps comme la forme de la vie intentionnelle, il peut montrer que la temporalité de la personne n'est ni celle des objets pratiques, ni celle des objets scientifiques : la personne n'est pas un objet, sensible ou d'entendement, constitué dans le temps, mais elle est le mouvement d'une temporalisation continue, d'une totalisation continue dans le présent vivant. Or, cela permet de remettre en cause la formalisation toujours plus poussée de la personne de Descartes à Kant, qui conduit à la vider de tout contenu, de toute chair, c'est-à-dire de toute vie temporelle et donc de toute vie véritable. Il y a donc chez Husserl une pensée de la présence qui ne sépare pas la présence à soi et la présence au monde, même si elle conçoit toujours l'ouverture au monde, même dans la passivité, comme procédant de l'*ego*. Le présent vivant ne se limite pas à la réflexion active sur soi, mais est ce mouvement continu de temporalisation de soi, qui ne doit pas être compris de façon naturaliste comme une production de soi. Il ne s'agit pas de produire sa propre vie, de « faire » sa vie, mais d'ancrer sa vie libre dans l'attention à la manifestation du sens de sa propre vie dans la totalisation du passé, du présent et du futur. Ainsi, la présence à soi n'est ni celle de la *Vorhandenheit*, ni celle de l'être en avant de soi, mais c'est bien l'idée d'une maîtrise de sa vie qui fonde une conscience responsable. Avec la question du présent, c'est bien la question de la vie elle-même qui se pose et Husserl ne décrit pas cette vie

comme étant la seule épreuve de soi dans la mesure où elle suppose toujours une donation intuitive. En effet, le présent est à la fois ce qui surgit toujours à nouveau et ce que le sujet constitue toujours déjà à nouveau, et, de ce fait, la vie n'est ni l'acte pur du sujet réflexif, ni un pâtir pur, mais cet entre-deux de l'agir et du pâtir, qui en fait une tâche infinie. La vie est à la fois cet effort de totalisation continue, de maîtrise continue, et ce surgissement de la nouveauté, qui impose de sans cesse se reprendre sans pouvoir se reposer sur ce que l'on fut. Le temps est alors cette relation à soi-même, comme il est la constante possibilité que ce lien se défasse, la constante possibilité d'une fatigue et d'une mort, que certes Husserl n'a pensées qu'à partir du devenir de l'humanité européenne. Quoi qu'il en soit, c'est parce que le temps peut être perte, oubli, séparation, qu'il est aussi vie, c'est-à-dire reprise, unification et attente et la force des analyses de Husserl est aussi d'avoir élucidé la tension propre à cette présence, même s'il n'est pas un penseur de la radicale nouveauté de l'événement qui depuis son altérité m'enjoint un acte de temporalisation et d'auto-temporalisation : pour Husserl c'est la personne qui constitue l'événement et non l'événement qui fait la personne.

De ce point de vue, si pour Husserl la personne n'est pas encore l'être temporalisé par l'événement du monde, elle n'est pas non plus le pur sujet autolégislateur kantien, et il effectue un élargissement de la définition kantienne en comprenant la personne comme le sujet autotemporalisant, qui est présent à lui-même tout en étant présent au monde, et c'est pourquoi la maîtrise du passé par le ressouvenir et la maîtrise du futur par la téléologie ne sont pas séparables de la tâche de constitution du monde. L'homme ne devient une personne que dans cette temporalisation et historicisation actives et passives, qui consistent à aller de la maîtrise du passé à la maîtrise de la fin et à ainsi transformer l'héritage temporel et historique en mission. Il ne s'agit pas de nier ici les différentes étapes de la phénoménologie husserlienne du temps, mais d'interroger cette phénoménologie à partir de la fin, c'est-à-dire selon l'idée qu'en histoire le primordial en soi est notre présent, selon l'expression de *L'origine de la géométrie.*

Comme le note Heidegger dans sa présentation du texte, le thème conducteur des *Leçons* est « la constitution temporelle d'un pur donné de sensation et, sous-jacente à celle-ci, l'auto-constitution du 'temps phénoménologique'[12] », et cette attention au temps apparaissant en tant que tel suppose la mise hors circuit du temps objectif, comme de tout objet réal transcendant, qui sera ainsi plus tard (après la détermination du nouveau sens de la transcendance en 1907) compris comme dérivé par rapport au temps immanent. Or, pour Husserl ce changement du

[12] Hua X, p. XXV [XII].

regard, qui ne consiste pas à nier l'existence d'un temps cosmique, porte en lui la potentialité d'un changement complet de notre être, qui consiste à ne plus se comprendre comme dans le temps pour se comprendre cette fois comme temps. La mélodie est un processus temporel au sens d'un processus constitué par une multiplicité de vécus, qui se trouvent eux-mêmes dans le temps immanent de la conscience. Dès lors, il n'est possible de commencer à élucider la vie intentionnelle qu'à partir de la conscience interne du temps, puisque le temps est la forme de toute intentionnalité : tout objet temporel immanent résulte de la corrélation entre l'activité de la conscience intentionnelle et le pur donné de la sensation originaire. Ainsi, le retour à la pure durée sentie permet d'accéder au phénomène pur du temps, et donc à la source de toute phénoménalité, en décrivant le maintenant vécu à partir duquel il devient possible de penser à la fois le passage du temps et sa continuité. Il y a en cela une unité du flux de conscience, qui même dans la vie passive est nécessairement le mien, et cette unité ne peut pas être trouvée en dehors du flux lui-même. L'objet temporel, cette pièce telle que je la perçois, c'est-à-dire cette pièce apparaissante, ne résulte pas de la synthèse des sensations passées et des sensations présentes, mais elle est bien l'unité de la perception de cette même pièce qui dure, qui apparaît, et c'est pourquoi le temps n'est pas ce que la conscience ajoute à l'objet, mais est bien ce qui constitue l'objet immanent. De ce point de vue, le temps n'est plus la simple condition de possibilité selon laquelle le donné est accessible, mais il est bien la subjectivité elle-même dans son pouvoir de synthèse, puisque l'unité de cette pièce perçue est bien l'unité d'une diversité qui s'écoule. Il ne s'agit pas dans cette perception de la pièce d'appliquer une unité fixe sur la diversité mouvante, mais de saisir que cette unité synthétique dans le temps immanent est elle-même mouvante et que, du même coup, la conscience n'est pas un élément fixe qui accompagne des représentations mouvantes, mais qu'elle est elle-même temps. Or, pour montrer cela il est nécessaire de revenir au pur sentir de façon à mettre en évidence que le sensuel est déjà intentionnel, même s'il n'est pas encore un acte comme le ressouvenir ou l'attente.

Toute la difficulté est de ne pas détruire le présent en le décrivant, soit en posant qu'un son senti demeure identique, et dans ce cas il y a abolition du temps, soit en posant qu'il est immédiatement perdu, et dans ce cas aussi il y a abolition du temps. Il s'agit donc de montrer à la fois que le son comme pure donnée hylétique est le même, mais qu'il apparaît soit comme présent, soit comme tout juste passé, soit comme un passé lointain. De ce point de vue, ce n'est pas l'imagination qui peut assurer la continuité du passé et du présent, car par elle le passé devient un irréel et est perdu en ce qu'il fut un présent originaire. Autrement dit, il s'agit de

sauver la réalité du temps en ne séparant pas d'emblée le présent du passé et du futur, mais dans le but de pouvoir élucider l'individuation d'une donnée de sensation. Il n'y a en effet de temps que si on ne pense pas seulement l'absence du passé, mais que l'on décrit aussi son mode propre de présence. Il s'agit rien moins que d'arracher le présent à l'idée de l'instant mathématique en montrant que le passé et l'avenir ne sont pas des non-êtres, mais « sont » à leur manière, c'est-à-dire ont leur propre mode de donnée. Or, en rompant avec la conception traditionnelle du temps, qui réduit la durée temporelle à une construction de l'entendement, Husserl peut aussi renverser la conception traditionnelle de la conscience comme représentation. L'extraordinaire aventure qu'est la réduction phénoménologique consiste dans sa capacité à donner accès à l'apparaître de l'objet immanent et à cesser de faire du temps une construction, pour être attentif à ce qui fait la situation temporelle absolue de chaque sensation et à ce qui fait l'unité du temps : il y a temps s'il y a surgissement continu de nouvelles sensations et s'il y a un processus d'unification continue.

Husserl retient de saint Augustin non pas une conception subjective du temps ou une réflexion sur l'activité de la conscience, mais l'idée que le temps est le tissu de toute chose, la façon dont un objet apparaît dans la conscience, et c'est pourquoi, avec saint Augustin, Husserl peut s'éloigner de la conception kantienne ou de la conception brentanienne du temps accusées de ne pas vraiment élucider cette réalité du temps, qui nous est cependant la plus familière, parce qu'elle est ce que nous sommes, c'est-à-dire notre intériorité même. Il s'agit donc, sous l'autorité de saint Augustin, de récuser toute construction intellectuelle, psychologiste, du temps, pour s'en tenir vraiment à la conscience interne du temps, à l'exigence de la donnée sensorielle de temps. Or justement, concevoir le présent comme un instant indivisible entre le futur et le passé, revient à construire une représentation dans laquelle le présent n'a aucune étendue de durée, aucun espace, à tel point qu'il devient impossible de parler d'un temps long. Husserl, dans sa lecture des *Bekenntnisse*, souligne (au sens matériel du terme) les passages dans lesquels saint Augustin établit l'aporie entre l'expérience du présent en tant que passage et sa représentation comme limite entre le futur et le passé. La donnée intuitive indubitable est que le présent (*praesens/Gegenwart*) est un passage, qu'il a une épaisseur, et que nous le mesurons, même si cette mesure du temps au moment où il passe (il est long ou court) demeure inintelligible.

Le passé lui-même n'est pas une simple apparence, et s'il est vu par l'esprit c'est qu'il n'est pas rien, car là où il n'y a pas de donnée intuitive rien n'est vu. Encore une fois, le temps n'est pas un être de raison, il n'est pas une mesure que l'esprit pose sur le devenir, mais il est

ce que l'esprit voit, soit comme passé, soit comme présent. Les choses passées ne sont pas vues en elles-mêmes, puisqu'elles sont passées, mais elles sont vues en ce qu'elles demeurent présentes dans notre mémoire. Mon enfance n'est plus, mais son souvenir est bien présent, et c'est cette réalité que je vois, que je raconte ; la donnée intuitive de mon enfance n'est ni un pur présent, ni un pur passé, mais c'est bien la présence d'un passé, et c'est cette présence du passé que Husserl veut décrire dans les *Leçons*[13]. Il en va de même des choses futures, qui ne sont pas vues en elles-mêmes, mais en tant qu'elles sont présentes : quand je regarde l'aurore je peux annoncer que le soleil va se lever, mais je ne vois pas encore ce lever du soleil, ce que je vois ce sont les signes qui l'annoncent. Ainsi, Husserl retient de saint Augustin que le temps est une présence sous les trois modes du passé, du présent et du futur, et c'est pourquoi il est la vie intentionnelle par la mémoire (*memoria/Erinnerung*), la vision (*contuitus/Anschauung*) et l'attente (*expectatio/Erwartung*). Cela ne résout pas encore la question de la mesure du temps, qui suppose que le temps ait une extension, un espace[14], et c'est bien là l'énigme et le secret du temps.

Première description de la rétention : « De fait, en s'en allant, il se tenait en une sorte d'espace temporel [15]». L'idée que la présence est une maîtrise dans laquelle l'esprit, en faisant l'expérience des objets temporels, se temporalise dans l'attente, l'attention et le souvenir. Saint Husserl montre, contre Brentano, que la saisie d'une succession temporelle n'est pas intemporelle, dans la mesure où un objet temporel immanent n'est pas seulement dans le temps, mais possède une extension temporelle. Il n'y a pas de perception d'une durée sans une durée de la perception, et c'est pourquoi le temps est indissociablement le temps des objets et le temps de la conscience qui vise ces objets : la temporalité des objets immanents (le son, la mélodie) suppose la temporalité des actes intentionnels (perception, souvenir, attente), qui suppose elle-même la temporalité de la conscience absolue. Autrement dit, la perception de la mélodie ne consiste pas dans le rassemblement de l'instant présent, du souvenir et de l'attente, car dans une telle somme il n'y a ni perception de la durée, ni perception de la durée de la perception. Etre fidèle au phénomène signifie ici d'être attentif au continuum du son et à la vie intentionnelle qui la rend possible : le souvenir, la perception et l'attente ne sont pas séparés, mais ont lieu dans l'unité d'un même acte intentionnel. Or, pour donner à voir la temporalité phénoménologique des actes, Husserl se tourne vers le pur donné hylétique qui s'offre de deux

[13] Voir Rudolf Bernet *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 215-241.
[14] *Spatio* est traduit parfois par *Dauer*, parfois par *Raum* dans l'exemplaire de Husserl et désigne de toute façon un espace temporel.
[15] « *Denn vorübergehend dehnte sie sich zu einer gewissen Dauer aus* », souligné par Husserl.

façons à la description : soit on porte son attention sur le son lui-même qui commence, dure et cesse pour tomber peu à peu, par affaiblissement de la rétention dans le passé ; soit l'attention se porte sur la façon dont il est donné, sur son apparaître pur. Dans le premier cas le son demeure le même et possède sa temporalité propre, dans la seconde orientation du regard il apparaît sans cesse comme autre, et la conscience du présent est la conscience d'une continuité de phases. Ainsi, selon ces analyses bien connues de Husserl, la conversion du regard, qui peut conduire à la merveille du temps, consiste à passer de l'objet qui dure et s'écoule à l'objet dans son mode d'écoulement, c'est-à-dire à l'objet dans le « comment » de son apparition. L'énigme du temps ne peut véritablement être étudiée que s'il est possible de dévoiler comment s'unifie cette diversité, c'est-à-dire comment la diversité des modes d'écoulement de la donnée hylétique porte en elle l'unité de la durée écoulée. Et cela, pour Husserl, c'est le point de départ nécessaire pour résoudre l'énigme de l'intentionnalité, qui se difracte ensuite en différentes perspectives.

après l'autre ? Ensuite se pose la question toute nouvelle : comment, à côté des « objets temporels », *(Zeitobjekten)* immanents et transcendants, se constituent le temps lui-même, la durée et la succession des objets ? Ces diverses orientations de la description (qui ne sont ici qu'indiquées en passant et ont encore besoin d'une différenciation plus poussée) doivent être gardées bien en vue au cours de l'analyse, bien que toutes ces questions fassent étroitement corps et ne puissent être résolues séparément. Il est évident que la perception d'un objet temporel comporte elle-même de la temporalité, que la perception de la durée présuppose elle-même une durée de la perception, que la perception d'une forme temporelle quelconque possède elle-même une forme temporelle. Et si nous faisons abstraction de toutes les transcendances, la perception conserve, dans tous ses constituants phénoménologiques, sa temporalité phénoménologique, qui appartient à son essence irréductible. Puisque la temporalité objective se constitue chaque fois phénoménologiquement et ne se tient là pour nous, sur le mode de l'apparition, comme objectivité et moment d'une objectivité, que grâce à cette constitution, une analyse phénoménologique du temps ne peut donc tirer au clair la constitution du temps sans prendre en considération la constitution des objets temporels./Par *objets temporels, au sens spécial du terme*, nous entendons des objets qui ne sont pas seulement des unités dans le temps, mais contiennent aussi en eux-mêmes l'extension temporelle. Quand un son résonne, mon appréhension objectivante peut prendre pour objet le son qui dure et résonne là, et non pourtant la durée du son ou le son dans sa durée. Celui-ci comme tel est un objet temporel. Il en va de même pour une mélodie, pour n'importe quel changement, mais aussi pour toute persistance considérée comme telle. Prenons l'exemple d'une mélodie, ou d'un fragment de mélodie d'un seul tenant. La chose semble tout d'abord fort simple : nous entendons la mélodie, c'est-à-dire nous la percevons, car entendre, c'est percevoir. Pendant que résonne le premier son, le second arrive, puis le troi-

sième, etc. Ne devons-nous pas dire : quand le second son résonne, alors je l'entends *lui*, mais je n'entends plus le premier, etc. ? En vérité je n'entends donc pas la mélodie, mais seulement le son individuel présent. Que le fragment écoulé de la mélodie soit pour moi objectif, j'en suis redevable — ainsi sera-t-on porté à dire — au souvenir; et que je ne suppose pas, à chaque fois qu'un son se produit, que ce soit là *tout*, j'en suis redevable à l'attente pré-voyante. Mais nous ne pouvons nous reposer sur cette explication, car tout ce que nous venons de dire se reporte sur le son individuel. Quand on le fait résonner, je l'entends comme présent, mais pendant qu'il continue à résonner il a un présent toujours nouveau, et le présent chaque fois précédent se change en un passé. Je n'entends donc à chaque fois que la phase actuelle du son, et l'objectivité de l'ensemble du son qui dure se constitue dans le *continuum* d'un acte qui, pour une part, est souvenir, pour une part, très petite, ponctuelle, perception, et pour une part plus large, attente. Ceci semble ramener à la théorie de Brentano. Ici, il faut maintenant entreprendre une analyse plus profonde.

§ 8. Les objets temporels immanents et leurs modes d'apparition

Nous mettons maintenant hors circuit toute appréhension et toute thèse transcendante, et prenons le son comme pure donnée hylétique. Il commence et il cesse, et toute l'unité de sa durée, l'unité de tout le processus dans lequel il commence et finit, « tombe » après sa fin dans le passé toujours plus lointain. Dans cette retombée, je le « retiens » encore, je l'ai dans une « rétention », et tant qu'elle se maintient, il a sa temporalité propre, il est le même, sa durée est la même. Je peux diriger mon attention sur la manière dont il est donné. J'ai conscience du son et de la durée qu'il remplit dans une continuité de « modes », dans un « flux continuel »; un point, une phase de ce son se nomme « conscience du son à son début », et

j'y ai conscience du premier instant de la durée du son, dans le mode du présent. Le son est donné, c'est-à-dire j'en ai conscience comme présent; mais j'en ai conscience comme présent « aussi longtemps » que j'ai conscience de l'une quelconque de ses phases comme présente. Mais si une phase temporelle quelconque (correspondant à un instant de la durée du son) est un présent actuel (à l'exception de la phase initiale), j'ai alors conscience d'une continuité de phases en tant qu'ayant eu lieu « à l'instant », et de toute l'extension de la durée, depuis l'instant initial jusqu'à l'instant présent, en tant que durée écoulée, mais pas encore du reste de son extension. A l'instant final j'ai conscience de celui-ci lui-même comme d'un instant présent, et j'ai conscience de toute la durée comme d'une durée écoulée (ou bien il en est ainsi à l'instant initial de la nouvelle extension temporelle qui n'est plus extension sonore). « Pendant » tout ce flux de conscience, j'ai conscience d'un seul et même son en tant que son qui dure, qui dure maintenant. « Auparavant » (au cas où il n'était pas attendu) je n'en ai pas conscience. « Après » j'en ai « encore » conscience « un certain temps » dans la « rétention » en tant que passé, il peut être retenu et se tenir, ou demeurer, sous le regard qui le fixe. Toute l'extension de la durée du son, ou « le » son dans son extension, se tient alors, pour ainsi dire, comme quelque chose de mort; il ne se produit plus de façon vivante; c'est une forme que n'anime plus le point de production du présent, mais qui se modifie continûment et retombe dans le « vide ». La modification de toute la durée est alors une modification analogue, identique en son essence, à celle que subit le fragment écoulé de la durée pendant la période d'actualité, alors que la conscience passe à des productions sans cesse nouvelles.

Ce que nous avons décrit ici est la manière dont l'objet temporel immanent « apparaît » dans un flux continuel, la manière dont il est « donné ». Décrire cette manière ne signifie pas décrire la durée elle-même qui apparaît. Car c'est le même son, avec la durée qui lui appartient, qui était, non pas décrit, mais présupposé dans la description. La même durée est durée présente, s'édifiant actuellement, et est ensuite durée passée, « révolue », durée dont j'ai encore conscience ou que je reproduis « quasi » à nouveau dans le souvenir. C'est de ce même son, qui résonne maintenant, que l'on dit, dans un flux ultérieur de la conscience, qu'il a été, que sa durée est révolue. Les points de la durée s'éloignent pour ma conscience de façon analogue à celle dont les points de l'objet immobile dans l'espace s'éloignent pour ma conscience quand « je m'éloigne de l'objet ». L'objet conserve sa place, le son de même conserve son temps, aucun instant n'est déplacé, mais il s'enfuit dans les lointains de la conscience, à une distance toujours plus grande du présent producteur. Le son lui-même est le même, mais le son « dans son mode » (d'apparition) *(der Ton « in der Weise wie »)* apparaît comme sans cesse autre.

§ 9. La conscience des apparitions d'objets immanents

En y regardant de plus près, nous pouvons encore distinguer ici plusieurs directions de la description : 1) Nous pouvons énoncer des propositions évidentes sur l'objet immanent pris en lui-même : qu'il dure maintenant, qu'une certaine partie de la durée s'est écoulée, que la durée de son saisie dans le présent (avec son contenu sonore, naturellement) retombe continûment dans le passé et qu'un point toujours nouveau de la durée prend place dans le présent, ou est présent; que la durée écoulée s'éloigne de l'instant présent actuel, lequel est constamment rempli d'une manière ou d'une autre, et tombe dans un passé toujours « plus lointain », etc.; 2) Mais nous pouvons aussi parler du mode selon lequel sont « conscientes » toutes ces différences de l' « apparition » du son immanent et de son contenu de durée. Nous parlons de perception à l'égard de la durée du son qui s'étend jusqu'au présent actuel et disons que le son, le son qui dure, est perçu, et qu'à chaque instant, de l'extension de la durée du son n'est à proprement parler perçu que le point de la

Contre une conception naïve du présent, qui ne l'explicite qu'à partir de la saisie réflexive de la *cogitatio*, Husserl va montrer qu'il n'est pas un simple point, mais qu'il se donne comme un espace temporel :

> « Le maintenant y est tout aussi peu un point temporel mathématique fictif que le 'son d'avant', le premier [ou] le deuxième son d'avant ou d'après. Au contraire, chacun a lui-même, comme nous le constatons, son étendue visible[16] ». Il ajoute : « Que toute réalité réside dans le point-de-maintenant insécable, qu'en phénoménologie tout doive être réduit à ce point, ce ne sont là que des fictions, et [cela] conduit à des absurdités. En phénoménologie nous n'avons pas affaire au temps objectif, mais aux données de la perception adéquate. Ce qui oblige à considérer les perceptions avec leurs maintenant, passé, futur apparaissants comme données[17] ».

Il s'agit donc de s'attacher à décrire cette « aire temporelle (*Zeithof*), cet horizon de passé et de futur qui appartient à tout maintenant et c'est pourquoi Husserl explore cette reconnaissance augustinienne d'une extension du maintenant en montrant que pour qu'un son puisse être entendu, donné, il faut que dans son éloignement il soit en quelque sorte retenu, et c'est le terme de rétention qui désigne chez Husserl ce tenir en prise du son qui résonne encore et va peu à peu se dégrader jusqu'à tomber dans le passé. Pour mettre en évidence cette aire

[16] Hua X, texte n°12, p. 168[83].
[17] Hua X, p. 169[84].

temporelle du présent, ou le présent comme écoulement temporel, il faut partir du phénomène d'écoulement de l'objet temporel, qui est une continuité de mutations incessantes, qui ne se laisse pas diviser en fragments séparables les uns des autres. Il s'agit là pour Husserl de dégager la réalité du temps en soulignant l'impossibilité absolue de la répétition, puisque chaque instant de la continuité possède une différence temporelle absolue, et en soulignant la continuité absolue : chaque instant est unique et appartient à une continuité. Il y a donc une vie dans le présent, une vie intentionnelle, et cela d'abord parce que le son est l'identique dans la continuité d'un changement : c'est le même son qui commence, dure, cesse et s'éloigne dans le passé. Ainsi, la continuité des modes d'écoulement de la durée d'une mélodie inclut la continuité des modes d'écoulement de chaque point de cette durée : les phases d'une continuité sont elles-mêmes une continuité de phases. C'est simplement reconnaître que dans le flux de la conscience interne du temps il ne peut rien y avoir de figé que ce soit dans le renouvellement des impressions, dans la modification rétentionnelle ou dans l'épaisseur de l'instant. Si le passé et le futur sont quelque chose du temps et non des fictions, c'est qu'ils sont eux aussi un changement continu. Or, c'est à partir de la vie du maintenant qu'il est possible d'élucider cette vie du passé et cette vie du futur. Le son dans son extension est une vie en ce qu'il est retenu, même si cette rétention a lieu dans la pure passivité et ne doit pas être comprise comme un acte intentionnel comme la remémoration ou l'attente. En effet, la rétention porte en elle la réalité même du temps comme passage, dans la mesure où en elle le tout juste passé est encore présent en personne et non pas re-présenté dans un acte volontaire. Telle est la vie du présent originaire, qui porte en lui toute la vie de la conscience, et toute la force des analyses de Husserl est d'expliciter la vie de la conscience à partir de la façon dont le son apparaît en elle, et non pas l'inverse.

La sensation n'est pas en elle-même une donnée phénoménologique, elle est le pur sentir du son, et c'est pourquoi c'est par la rétention qu'il y a véritablement une donnée phénoménologique, un son qui dure, et donc qu'il y a du temps. Le présent épais c'est donc d'abord cette unité de la sensation, de la rétention et de la protention et l'intention de Husserl est de montrer en quoi l'apparition de l'objet temporel reconduit à la temporalité des « actes » intentionnels. On voit ainsi comment Husserl poursuit les analyses augustiniennes en montrant, d'une part, que le temps n'est ni dans les choses, ni dans l'âme, mais qu'il est la façon même dont les choses se présentent à nous et que nous sommes présents à elles, et en montrant, d'autre part, que le passé et le futur ont bien une réalité, sont bien donnés, de par la continuité temporelle essentielle par laquelle tout passé garde la marque de l'originaire et conserve toujours un lien

avec le présent actuel. En effet, la continuité du temps tient à la fois au surgissement continu des impressions et à la continuité rétentionnelle : la temporalité immanente tient au fait que la conscience retient continûment (et se retient dans cette retenue) les sensations originaires, qui l'affectent continûment. Encore une fois, le pur sentir du son n'est pas encore un vécu, et c'est par la rétention, qui a lieu en nous sans nous, que la conscience impressionnelle devient intentionnelle, et telle est la vie du présent :

> « Mais chaque présent actuel de la conscience est soumis à la loi de la modification. Il se change en rétention de rétention et cela continûment[18] ».

Certes, la rétention ne peut assurer à elle seule la pleine constitution de l'objet temporel, mais il n'en demeure pas moins que cette vie originaire est la condition de toute vie constituante de par le maintien du lien intuitif avec le passé. Autrement dit, la rétention ne doit pas être interprétée comme un simple phénomène régressif permettant d'expliquer l'éloignement progressif d'un son dans le passé, dans la mesure où elle est tout au contraire ce qui assure l'épaisseur du présent, c'est-à-dire précisément la présence du passé, avant même de faire appel au souvenir :

> « Ceci ne conduit pas à un simple processus régressif infini, car chaque rétention est en elle-même une modification continue, qui porte en elle pour ainsi dire, dans la forme d'une suite de dégradés, l'héritage du passé[19] ».

Cette présence du passé par la rétention marque la capacité du présent devenu passé à redevenir explicitement présent par le souvenir. Les conséquences de ces analyses sont tout à fait considérables, dans la mesure où Husserl dévoile à partir de l'extension du maintenant une unité temporelle de toute la vie de conscience, qui n'exclut pas la possibilité de l'oubli de soi et de l'oubli du monde et donc de la non maîtrise du temps telle que l'envisageait saint Augustin, mais qui porte cependant aussi en elle la possibilité d'une maîtrise volontaire du temps par le ressouvenir et l'attente. Avant tout acte intentionnel proprement dit, la subjectivité est déjà temporalité comme affectée continûment par des sensations qu'elle retient continûment et si la personne n'est pas un simple identique dans le temps, elle trouve dans cette vie originaire du

[18] Hua X, *Leçons* §11, p. 29[44].
[19] Hua X, *Leçons* §11, p. 29-30[44], voir aussi Hua X, texte n°50, p. 327[208].

présent la possibilité de donner volontairement au présent une nouvelle épaisseur, y compris celle d'un présent historique, qui porte en lui l'héritage de l'humanité et son avenir.

La passéification du passé et la futurisation du futur ne cessent jamais, et c'est pourquoi une personne est la possibilité même de se ressouvenir de son passé ou d'attendre son avenir. Or, une personne ne peut devenir présente à elle-même dans le ressouvenir que parce que son passé lui est déjà ouvert, présent, par la chaîne infinie des rétentions. De ce point de vue, le présent vivant est constamment en genèse ; il est l'autotemporalisation constante de la subjectivité. La rétention est donc bien une structure essentielle dans la mesure où il ne peut pas y avoir de perception d'un objet temporel, et donc de conscience du temps, sans conscience du tout juste passé, sans la retenue de ce qui a été senti, mais n'est vraiment donné que dans la simple résonance, c'est-à-dire au moment où il se donne comme venant d'être perçu. C'est dans la conscience originaire de cette différence entre l'impression et la rétention que se loge la conscience du temps, c'est-à-dire la conscience du passage d'un « objet » temporel, qui n'est pas encore une objectivité de durée. En effet, par la rétention le lien intuitif avec une impression est inamissible et cette impression ne saurait tomber dans une inconscience absolue, dans un néant absolu, qui ne serait pas un mode limite de la conscience. L'intuition du temps en chaque point de sa durée n'est pas seulement l'intuition de l'instant présent, mais est aussi l'intuition de ce qui est devenu.

fication, jusqu'à l'évanouissement; avec la modification va en effet main dans la main un affaiblissement, qui mène finalement à l'imperceptibilité. Le champ temporel originaire est manifestement limité, exactement comme dans la perception. En gros, on pourra même se risquer à affirmer que le champ temporel a toujours la même extension. Il se déplace pour ainsi dire sur le mouvement perçu et remémoré de fraîche date, et sur son temps objectif, de même que le champ visuel sur l'espace objectif (1) (2).

§ 12. La rétention comme intentionnalité spécifique

Il reste encore à discuter de façon plus précise la nature de la modification que nous avons désignée comme rétentionnelle.

On dit que les contenus sensibles s'estompent, pâlissent, etc., quand la perception proprement dite passe dans la rétention. Mais il est clair dès à présent, d'après les développements précédents, que les « contenus » rétentionnels ne sont absolument pas des contenus au sens originel du terme. Quand un son s'estompe, il est d'abord senti lui-même avec une plénitude particulière (intensité), à quoi s'ajoute une diminution rapide de l'intensité. Le son est encore là, il est encore senti, mais dans une simple résonance. Cette authentique sensation de son est à distinguer du moment sonore dans la rétention. Le son rétentionnel n'est pas un son présent, mais précisément un son « rémémoré de façon primaire » dans le présent : il ne se trouve pas réellement là dans la conscience rétentionnelle. Mais le moment sonore qui appartient à celle-ci ne peut pas non plus être un autre son qui s'y trouverait réellement, fût-ce un son très faible de même qualité

(1) Note de Husserl : Dans le diagramme, on n'a pas pris en considération le caractère limité du champ temporel. On n'y a prévu aucune fin de la rétention, et *idealiter* une conscience en qui tout resterait retenu rétentionnellement est bien aussi possible.

(2) Cf., pour le § 11, le Supplément I.

(en tant que résonance). Un son présent peut, il est vrai, rappeler un son passé, le présenter, en donner une image; mais cela présuppose déjà une autre représentation du passé. L'intuition du passé elle-même ne peut pas être une figuration par image. C'est une conscience originaire. On ne doit naturellement pas nier qu'il y a des résonances. Mais là où nous les connaissons et distinguons, nous pouvons bientôt constater qu'elles n'appartiennent pas du tout à la rétention comme telle, mais à la perception. La résonance d'un son de violon est précisément un faible son présent de violon, parfaitement différent de la rétention du son fort qui vient tout juste de passer. La résonance elle-même, et en général les copies qui subsistent des données sensibles plus fortes, loin de devoir être nécessairement attribuées à l'essence de la rétention, n'ont absolument rien à voir avec elle.

Mais il appartient bien à l'essence de l'intuition du temps d'être en chaque point de sa durée (dont nous pouvons faire réflexivement notre objet) conscience *du tout juste passé*, et non simplement conscience de l'instant présent de ce qui apparaît comme objectivité qui dure. En elle nous avons conscience du tout-juste-passé dans la continuité qui lui appartient, et à chaque phase dans un « mode d'apparition » déterminé, avec les différences de « contenu » et d' « appréhension ». Prêtons attention au sifflement de la vapeur, qui est en train de retentir : en chaque point une extension se tient là, et dans une extension l' « apparition » qui, à chaque phase de cette extension, a son moment de qualité et son moment d'appréhension. D'un autre côté, le moment de qualité n'est pas une qualité réelle, un son qui serait présentement réel, un son dont on pourrait dire qu'il *est* présentement un contenu sonore, bien qu'immanent. La teneur réelle de la conscience de l'instant présent contient éventuellement des sons sentis, qu'on doit alors nécessairement caractériser dans l'appréhension objectivante comme perçus, comme présents, mais en aucune façon comme des passés. La conscience rétentionnelle contient réellement une conscience du passé du son, un souvenir primaire du son; elle n'est

pas à décomposer en son senti et en appréhension comme souvenir. De même qu'un son imaginaire n'est pas un son, mais l'imagination d'un son, ou de même que l'imagination et la sensation du son sont par principe choses différentes, et nullement la même chose interprétée ou conçue seulement de façon différente : de même un son remémoré intuitivement de façon primaire est *par principe* quelque chose d'autre qu'un son perçu, ou encore, le souvenir primaire (la rétention) d'un son, quelque chose d'autre que la sensation d'un son.

§ 13. De la nécessité que toute rétention soit précédée d'une impression. Évidence de la rétention

Ceci dit, existe-t-il une loi, selon laquelle un souvenir primaire n'est possible que dans un rattachement continu à une sensation, et donc à une perception, antérieure ? Une loi selon laquelle toute phase rétentionnelle ne serait concevable que comme phase, c'est-à-dire ne pourrait être déployée en une extension qui serait identique pour toutes les phases ? Disons résolument que c'est foncièrement évident. La psychologie empirique, qui est habituée à traiter tout ce qui est psychique comme une simple suite d'événements, le niera assurément. Elle dira : pourquoi une conscience initiale, débutant par un souvenir récent, sans avoir eu de perception préalable, ne doit-elle pas être concevable ? Il se peut que *de facto* une perception soit nécessaire pour produire un souvenir récent. Il se peut que *de facto* une conscience humaine ne puisse avoir de souvenirs, même primaires, qu'après avoir eu des perceptions, mais le contraire aussi est concevable. Tout à l'encontre nous professons qu'il est nécessaire *a priori* que la rétention soit précédée d'une perception, et donc d'une impression originaire, correspondante. On devra d'abord insister sur ceci, qu'une phase n'est concevable que comme phase, et sans possibilité d'extension. La phase présente n'est concevable

que comme limite d'une continuité de rétentions, de même que chaque phase rétentionnelle elle-même n'est concevable que comme point d'un tel *continuum*, et ce, pour chaque maintenant de la conscience du temps. Mais dès lors, il faut aussi qu'une série complètement terminée de rétentions ne soit pas concevable sans une perception correspondante antérieure. D'où il découle que la série de rétentions qui appartient à un présent est elle-même une limite et se transforme nécessairement; ce qui est retenu « sombre toujours plus loin dans le passé » — mais il y a plus : c'est nécessairement quelque chose qui a sombré, quelque chose qui, nécessairement, permet un souvenir évident, lequel le ramène à un maintenant donné à nouveau.

Mais on dira alors : ne puis-je avoir un souvenir, même primaire, d'un A, alors que A n'a pas du tout eu lieu en vérité ? Certainement. Il y a même plus encore. Je peux également avoir une perception de A, alors que A n'a pas du tout lieu en réalité. Aussi ne soutenons-nous pas comme une évidence que, lorsque nous avons une rétention de A (en supposant que A est un objet transcendant), A doit l'avoir précédée, mais bien que A doit avoir été perçu. Qu'il ait donc été considéré de façon primaire ou non, il se tenait là en chair et en os pour notre conscience, même s'il n'était pas remarqué, ou seulement marginalement remarqué. Mais s'il s'agit d'un objet immanent, il en va ainsi : quand une succession, une variation, un changement de données immanentes « apparaît », il est aussi absolument certain. Et de même à l'intérieur d'une perception transcendante, la succession qui appartient essentiellement à son édification est absolument certaine (1). C'est mettre tout *sens dessus dessous* que d'arguer : comment puis-je dans le maintenant avoir connaissance d'un non-maintenant, puisque je ne peux comparer le non-maintenant, qui n'est plus, avec le maintenant (c'est-à-dire avec l'image souvenir qui

(1) Cf. aussi la distinction entre perceptions internes et externes, § 44. *(N. de l'édit.)*

Le souci de Husserl, dans le §12 des *Leçons*, est d'écarter l'idée que ce serait au souvenir d'unifier de l'extérieur les différentes phases de l'écoulement du son. Pour Husserl le temps ne résulte pas d'un acte de synthèse de l'esprit, qui unifierait des sensations d'abord séparées, puisque c'est le son lui-même dans son mode de donnée qui est le temps, qui se donne comme une continuité temporelle dans la rétention. Le projet de Husserl est précisément d'échapper à une subjectivisation du temps, qui le reconduirait uniquement à la réflexivité de la subjectivité, pour montrer, au contraire, que tout objet temporel immanent reconduit à des enchaînements de conscience essentiels. Ainsi, les contenus sensibles (hylétiques) ont par eux-mêmes une forme temporelle de par ce que Husserl nommera plus tard une synthèse passive, qui est une première intentionnalité ne donnant pas encore véritablement à voir un objet, mais à laquelle on accède comme condition de possibilité de l'intentionnalité objectivante : l'hylétique n'a de sens pour Husserl que sur l'horizon de la noétique. C'est l'acte re-présentifiant du souvenir qui peut seul assurer véritablement l'identité de l'objet comme l'identité de la personne : la continuité du présent vivant de la conscience propre à la rétention est l'ouverture de la capacité d'une présence active à soi qui sera la synthèse de l'acte du souvenir et de l'acte dont on se souvient.

Cela dit, c'est bien par le souvenir que je suis mon passé, et cela du fait d'un caractère tout à fait paradoxal du souvenir : ce qui est donné ne se donne pas soi-même, c'est une donation indirecte. En effet, dans le ressouvenir le maintenant (hier j'étais à tel endroit) est donné comme

non donné, et il y a du passé parce que le maintenant passé se donne comme un non-maintenant : la mélodie que je viens d'entendre et dont je me ressouviens est bien cette fois passée, et la marque de ce passé tient au fait que l'écoulement même de la mélodie ne peut être à nouveau perçue en personne. Cette fois c'est le souvenir qui se donne en personne, et non plus l'écoulement de la mélodie lui-même. Ainsi, la différence entre la rétention et le ressouvenir n'est pas une différence de contenu, mais bien une différence phénoménologique, c'est-à-dire une différence dans le mode de donnée : le propre du souvenir d'une mélodie, c'est qu'elle est présente comme absente. Pour qu'il y ait temps, il faut à la fois qu'il y ait une présence de ce qui est passé et il faut que ce passé soit constitué comme passé. C'est donc bien au ressouvenir qu'il appartient ultimement d'assurer la présence du passé, son apparaître. Il n'en demeure pas moins que ce n'est que dans le souvenir primaire que nous voyons le passé, car dans la re-présentation c'est le souvenir du passé qui est vu. Il y a bien une intuition du passé par la rétention et, en mettant cela en évidence, Husserl a en quelque sorte accompli le projet augustinien, qui était de montrer que le passé à un être, mais le ressouvenir vient compléter cet être du passé en le constituant comme présent sur le mode de l'absence. Cette présense-absence du passé, cette présence dans l'absence, permet d'élucider en quoi le temps passe véritablement sans être purement et simplement un lieu de perte, parce qu'il est aussi un lieu où la conscience se retient et se re-présente et ainsi peut toujours retrouver le chemin d'elle-même. D'un côté le ressouvenir est une perte, une discontinuité, une rupture, parce qu'il est le passage du perçu au reproduit, mais, d'un autre côté, il est la source d'une présence libre à soi-même et au monde qui définit la personne. La rétention et ce qu'elle constitue, l'horizon vivant du maintenant, n'ont d'autre but que d'ouvrir cette vie libre de l'*ego* qui va donner toute son épaisseur au présent[20].

[20] « La re-présentation est quelque chose de libre, c'est un libre acte de parcours, nous pouvons accomplir la représentation 'plus vite' ou 'plus lentement', plus clairement et plus explicitement ou plus confusément, d'un trait vif comme l'éclair ou en démarches articulées etc », .Hua X, *Leçons* §20, p. 48[66].

présent et passé, ils sont du type de ces « perceptions d'un objet temporel » dont nous avons décrit en détail la remarquable constitution d'appréhension. Des objets temporels doivent se constituer ainsi. Cela veut dire : un acte qui prétend donner un objet temporel en personne doit contenir en lui des « appréhensions de maintenant », des « appréhensions de passé », etc., et ce sur le mode d'appréhensions originairement constituantes.

Si nous mettons à présent en rapport le terme de perception avec *les différences dans les façons de se donner* qu'ont les objets temporels, *l'opposé de la perception* est alors *le souvenir primaire* et *l'attente primaire* (rétention et protention), qui entrent ici en scène, en sorte que *perception et non-perception* passent *continûment* l'une dans l'autre. Dans la conscience qui saisit par intuition directe un objet temporel, par exemple une mélodie, est perçu la mesure, ou le son, ou la partie de son que l'on entend présentement, et non perçu ce qui est dans l'instant intuitionné comme passé. Les appréhensions passent ici continûment les unes dans les autres, leur dernier terme est une appréhension qui constitue le maintenant, mais qui n'est qu'une limite idéale. C'est une *continuité d'accroissement vers une limite idéale*; tout comme le *continuum* des espèces de rouge converge vers un rouge pur. Mais dans notre cas nous n'avons pas, parallèlement aux nuances individuelles de rouge, des appréhensions individuelles qui *pourraient être données en elles-mêmes*; au contraire, nous n'avons toujours, et nous ne pouvons avoir, d'après l'essence de la chose, que des continuités d'appréhensions, ou plutôt *un* continuum *unique, qui se modifie en permanence*. Si nous divisons d'une manière quelconque ce *continuum* en deux parties contiguës, celle qui englobe le maintenant, autrement dit qui est capable de le constituer, se distingue de l'autre et constitue le maintenant « épais », qui se divise aussitôt à son tour en un maintenant plus mince et en un passé dès que nous poussons plus loin la division, etc.

La perception est donc ici un caractère d'acte qui rassemble une

continuité de caractères d'acte, et qui se signale par la possession de cette limite idéale. Une continuité toute pareille sans cette limite idéale est simple souvenir. Au sens idéal, la perception (l'impression) serait alors la phase de la conscience qui constitue le pur maintenant et le souvenir, toute autre phase de la continuité. Mais ce n'est là précisément qu'une limite idéale, quelque chose d'abstrait qui ne peut rien être en lui-même. Il reste au demeurant que même ce maintenant idéal n'est pas quelque chose de différent *toto caelo* du non-maintenant, mais au contraire en commerce continuel avec lui. Et à cela correspond le passage continuel de la perception au souvenir primaire.

§ 17. La perception comme acte qui donne en personne par opposition a la reproduction

A la perception comme ce qui donne en personne le présent, qui a son corrélat dans le passé donné, s'oppose maintenant de façon nouvelle le ressouvenir, le souvenir secondaire. Dans le ressouvenir un maintenant nous « apparaît », mais il « apparaît » en un tout autre sens qu'en celui où apparaît le maintenant dans la perception (1). Ce maintenant *n'est pas « perçu », c'est-à-dire donné en personne, mais re-présenté*. Il représente un maintenant qui n'est pas donné. Et de même l'écoulement de la mélodie dans le *ressouvenir représente* un « tout juste passé », mais il ne le donne pas. Dans la *simple imagination* également, chaque individualité possède une certaine extension temporelle, elle a son maintenant, son avant et son après, mais le maintenant, l'avant et l'après sont simplement imaginés, tout comme l'objet dans son ensemble. C'est donc *un tout autre concept de la perception* qui se trouve ici en question. La perception

(1) Cf. Supplément II : Re-présentation et imagination. Impression et Imagination.

est ici l'acte qui place quelque chose *sous les yeux* comme *lui-même en personne*, l'acte qui *constitue originairement* l'objet. Le contraire est *re-présentation* (Vergegenwärtigung, Re-präsentation) (1) en tant qu'acte qui ne place pas un objet en personne sous les yeux, mais précisément le re-présente, le place pour ainsi dire en image sous les yeux, même si ce n'est pas précisément sur le mode d'une conscience d'image proprement dite. *Il n'est absolument pas question ici d'une conciliation continue de la perception avec son contraire.* Jusqu'ici la conscience du passé — j'entends la conscience primaire du passé — n'était pas une perception parce que la perception était prise comme l'acte constituant originairement le maintenant. Mais si nous nommons perception *l'acte en qui réside toute origine, l'acte qui constitue originairement*, alors le *souvenir primaire* est *perception*. Car *c'est seulement dans le souvenir primaire que nous voyons le passé*, c'est seulement en lui que se constitue le passé, et ce non pas de façon re-présentative, mais au contraire présentative. Le tout-juste-passé, l'avant par opposition au maintenant, ne peut être directement intuitionné que dans le souvenir primaire; c'est son essence que d'apporter cet élément nouveau et spécifique à l'intuition primaire, directe, exactement comme c'est l'essence de la perception du maintenant que d'apporter le maintenant directement à l'intuition. Au contraire le ressouvenir, comme l'imagination, nous fournit seulement une re-présentation; c'est « quasi » la même conscience que l'acte créateur-de-temps, l'acte-du-maintenant ou l'acte-du-passé *(der Zeitschaffende Jetztakt und Vergangenheitsakt)*, « quasi » la même, mais modifiée pourtant. Le maintenant imaginé représente un maintenant, mais il ne donne pas lui-même un maintenant, l'avant et l'après imaginés ne font que représenter un avant et un après, etc.

(1) *Nous faisons figurer ici le texte allemand entre parenthèses, car l'apposition qu'il contient justifie pleinement le choix effectué par Henri Dussort depuis le début, de traduire* Vergegenwärtigung *par re-présentation. Même le tiret est dans Husserl.* (G.G.)

§ 18. La signification du ressouvenir pour la constitution de la durée et de la succession

Quelque peu différemment se présente la signification constitutive des souvenirs primaire et secondaire, quand nous avons en vue, au lieu de la donnée des *objectivités qui durent*, celle *de la durée et de la succession elles-mêmes*.

Supposons que A se produise comme impression originaire et continue à durer un moment, et qu'à un certain stade du développement, en même temps que la rétention de A, B se produise et se constitue comme B qui dure. La conscience est alors, pendant tout ce « processus », conscience du même A « tombant dans le passé », du même A dans le flux de ces façons de se donner, du même A dans sa « durée », forme d'être appartenant à la teneur de son être, dans tous les points de cette durée. Il en va de même pour B et pour l'intervalle des deux durées, et donc pour celui de leurs instants. Mais il apparaît ici en plus quelque chose de nouveau : B succède à A; est donnée une succession de deux *data* qui durent, avec une forme temporelle déterminée, une extension temporelle qui enveloppe le « l'un-après-l'autre ». La *conscience de succession* est une conscience donatrice originaire, c'est une « perception » de ce « l'un-après-l'autre ». Nous considérons à présent la modification reproductrice de cette perception, à savoir le souvenir. *Je « répète » la conscience de cette succession*, je me la re-présente en me souvenant. Cela, je le « peux », et même « aussi souvent que je veux ». *A priori* la re-présentation d'un vécu se trouve dans le domaine de ma « liberté ». (Ce « je peux » est un « je peux » pratique, et non une « simple représentation ».) Comment se présente donc la re-présentation de la succession des vécus, et qu'est-ce qui appartient à son essence ? On dira d'abord : je me représente en premier lieu A, et ensuite B; si j'avais originairement A-B, j'ai maintenant (si l'indice ′ signifie le souvenir) A′-B′. Mais c'est insuffisant, car cela signifierait que j'ai maintenant un

La présentification du souvenir est donc un moment essentiel de la vie intentionnelle dans lequel se constitue la détermination temporelle des objets et la temporalisation objectivante de la subjectivité elle-même.

On a vu que le souci de Husserl dans l'élucidation des objets temporels a été de montrer la radicale unité des phénomènes d'écoulement par l'union essentielle et non occasionnelle de l'impression, de la rétention et de la protention : c'est ce continuum de maintenants présents que Husserl veut expliciter de façon à mettre en évidence l'effectivité du temps. La conscience intime du temps en tant que conscience originaire ne se laisse pas diviser par un point de vue extérieur, et il est nécessaire de décrire en lui-même le flux de la conscience du temps en dégageant, sans confusion ni séparation, le flux continu des impressions originaires, le flux de la conscience rétentionnelle et le flux absolu de la conscience qui se retient elle-même. En décrivant l'intimité du sentir et du se sentir, Husserl peut montrer en quoi tout objet de temps est bien l'objet de ma conscience intentionnelle, même dans le cadre de la pure passivité, c'est-à-dire avant toute intervention d'un je pur. Cela lui permettra de montrer plus tard en quoi la temporalisation active et égologique présuppose cette temporalisation passive et hylétique dans laquelle je m'éprouve comme l'unité d'un flux avant même de m'objectiver. Dans toute cette interrogation sur la pure présence à soi du flux absolu de la conscience, il importe particulièrement de ne pas quitter la donation intuitive pour retomber dans les constructions de l'entendement.

Dans le célèbre §31 des *Leçons*, Husserl montre que ce qui fait l'individualité d'un son tient à sa position temporelle unique propre à son surgissement dans l'écoulement continu du temps. L'instant unique dans lequel il se donne à la conscience fait du son un objet unique, qui ne peut par principe être confondu avec un autre son, même avec un son semblable à lui. Or, cette unicité appartient bien à l'être du son entendu, car elle ne se perd pas avec la conscience rétentionnelle : la modification rétentionnelle ne saurait modifier l'unicité du son entendu et cette unicité fait donc la réalité du temps, son irrépétabilité, son « une fois pour toute ». Tout objet est relatif à l'instant de sa donation intuitive, et c'est pourquoi deux perceptions semblables ne sont jamais identiques sur l'horizon du flux hylétique :

> « L'impression originaire est le non-modifié absolu, la source originaire de toute conscience et de tout être ultérieurs[21] ».

La vie du présent tient donc en partie à ce surgissement continu des impressions originaires, qui est l'une des dimensions de la conscience intime du temps, même si elle ne se

[21] Hua X, p. 67[88].

donne pas séparément des autres. Quoi qu'il en soit, il n'y a pas de présent sans cette « présentation originaire », selon l'expression qui deviendra celle des manuscrits de Bernau. L'impression originaire ou présentation originaire est ce qui assure la perpétuité de la genèse du présent, de la genèse du passé et de la genèse du futur. C'est déjà dire que la pérennité du temps ne repose pas sur un acte du je pur et que la subjectivité est vivante d'abord de par ce surgissement continu de la nouveauté. Certes, la sensation est entrelacée par essence à la rétention et à la protention, et toute la difficulté de la description consiste à distinguer entre la donnée impressionnelle du son présent et la saisie rétentionnelle du son qui vient de passer, mais sans perdre leur lien indissoluble dans l'unité de l'acte de la perception présente. Ainsi, un objet temporel ne se donne qu'à travers la double donnée de la sensation (le non modifié) puis de sa modification rétentionnelle. Même s'il est vrai que la présentation originaire et la rétention ne sont pas encore la « donnée » d'un objet au sens où le ressouvenir en est une, mais sont seulement sa possibilité. Si aucun événement ne peut sauter par-dessus sa place temporelle[22], il n'en demeure pas moins vrai qu'il n'y a de temps que par ce flux des impressions originaires qui est parfaitement continu.

Le présent est bien un acte de présence au surgissement continu de la nouveauté qui fait basculer sans retour l'instant précédant :

> « L'impression originaire est le commencement absolu de cette production, la source originaire, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste. Mais elle n'est pas elle-même produite, elle ne naît pas comme quelque chose de produit, mais par *genesis spontanea*, elle est génération originaire. Elle ne se développe pas (elle n'a pas de germe), elle est création originaire[23] ».

Ainsi décrite, l'impression originaire n'est pas une ponctuation du temps, mais ce qui s'engendre soi-même comme présent, comme point source du temps. En effet, la continuité du temps repose pour une part sur son ressourcement perpétuel dans le surgissement sans durée de l'impression originaire et pour une autre part sur la rétention. Il n'est pas possible de nier une certaine altérité du présent liée à l'hétérogénéité dans le maintenant actuel entre l'impression et la rétention, même si elles sont données de façon indissociable. La force des analyses husserliennes tient en cela au fait de ne pas vouloir trancher entre l'impression, comme source

[22] Voir Hua XXXIII, p. 134.

[23] Hua X, *Leçons* supplément 1, p.100[131]: *„Die Urimpression ist der absolute Anfang dieser Erzeugung, der Urquelle, das, woraus alles andere stetig ist erzeugt. Sie selber aber wird nicht erzeugt, sie entsteht nicht als Erzeugtes, sondern durch genesis spontanea, sie ist Urzeugung. Sie erwächst nicht (sie hat kein Keim), sie ist Urschöpfung*".

du temps, et la rétention, qui comme acte de présence produit aussi perpétuellement un nouveau maintenant[24] : la continuité du temps suppose la continuité de ce surgissement du nouveau, comme aussi la continuité de la rétention et la continuité de la synthèse passive. Le surgissement et la modification rétentionnelle, de façon indissociable, assurent la continuité du temps et sa différentiation. De ce point de vue, si cette différentiation n'était qu'une auto-différentiation de la perception, le présent ne serait qu'une présence à soi. Or, l'impression originaire atteste que le présent qui surgit ne se laisse pas réduire au moment initial d'une continuité intentionnelle. De plus, Husserl dit explicitement que l'impression originaire et la rétention ne peuvent pas être co-originaires, puisque l'impression, et elle seule, est génération originaire. Il n'y a donc pas symétrie entre impression et rétention, dans la mesure où l'impression ne s'origine qu'à elle et à rien d'autre. Certes, nul ne peut nier ici les hésitations de Husserl quant au statut de l'impression originaire, puisqu'il la décrit également comme étant relative à la rétention : le non modifié absolu n'est vraiment donné qu'après son écoulement, et donc grâce à la modification rétentionnelle[25]. Là plus qu'ailleurs, il convient de chercher sans affirmer, comme disait saint Augustin et de ne pas vouloir trancher l'aporie sauf à devenir aveugle au phénomène. Il semble clair au moins que ni l'impression originaire, ni la rétention ne peuvent produire isolément le maintenant.

Bien des interprètes de Husserl, au moins ceux qui ont lu Husserl en phénoménologue et non pas en historien, on vu dans cette hésitation sur l'impression originaire une ouverture possible vers la reconnaissance d'une conscience non intentionnelle et purement impressionnelle, même s'ils sont tout à fait conscients que Husserl ne développe pas une pure phénoménologie hylétique et ne pense pas l'impression originaire comme événement. Cette hésitation de Husserl tient au fait que pour lui ce serait transgresser l'expérience du temps que de faire advenir le présent uniquement du rapport à soi ou du surgissement de la nouveauté. Le présent se donne comme ayant une double origine, et c'est cette double origine qui échappe à l'analyse intentionnelle : le propre de l'expérience du temps, est qu'au cœur de l'expérience de soi l'esprit découvre autre chose que lui-même, de telle sorte que la « présentation » suppose bien une impression qui se présente et un acte de présence. Telle est la double vie de l'*Urimpression*, une qui tient à elle et une vie qui tient au fait de la tenir en prise. Néanmoins,

[24] Voir Hua X, B, texte n°26, p. 205[113].

[25] Husserl peut écrire dans le même §31 des *Leçons* : « Le maintenant ponctuel dans son ensemble, l'impression originaire dans son ensemble, subit la modification du passé, et c'est seulement avec celle-ci que nous avons épuisé le concept du maintenant », Hua X, *Leçons* §31, p. 68[88].

quelles que soient les ouvertures possibles, il n'en demeure pas moins que Husserl a surtout pensé la présence comme une présence à soi, même si l'idée d'une absence à soi propre à la vie temporelle ne lui est pas étrangère. Il n'y a donc pas chez Husserl de pensée de la dépossession par l'événement, comme le confirmera la compréhension de l'*ego* transcendantal en tant que veille éternelle à ce qui surgit. L'écart entre l'impression originaire et sa donnée, le fait que la conscience soit en quelque sorte en retard sur elle-même, ne peut pas être vu directement, puisque l'impression originaire n'est vraiment donnée que par la rétention, puis par le ressouvenir. En effet, l'idée d'une conscience inconsciente ne peut être produite qu'à partir de la conscience, et de même il est aussi vrai qu'on ne peut parler du rêve qu'à partir de la veille et jamais directement à partir de lui-même. Il est donc impossible de parler de l'impression originaire uniquement à partir d'elle-même, dans la mesure où le sentir est déjà une activité intentionnelle, mais cela ne doit pas conduire pour autant à réduire la vie du présent à la seule production intentionnelle de la conscience. Ainsi, il n'y a peut-être pas à choisir entre le maintenant comme origine et le maintenant comme limite, puisque dès qu'on les sépare ils deviennent tous les deux des constructions et le temps est perdu.

C'est à partir de cette question de l'impression originaire que Lévinas va rompre avec Husserl pour décrire la temporalité comme le mouvement réel de transcendance, qui n'est pas retour du soi sur lui-même. Sans entrer dans les analyses de Lévinas, il suffit d'indiquer qu'il reproche à Husserl d'avoir manqué l'altérité du passé, l'altérité du futur et la nouveauté du présent. Certes, il y a bien chez Husserl une pensée de la nouveauté, et la protention s'effectuant à vide elle ne rend absolument pas impossible la surprise, tout au contraire. Néanmoins, la critique de Lévinas sur l'impossibilité pour la pensée de Husserl d'élucider l'événement de la nouveauté imprévisible ne repose pas du tout sur une mauvaise compréhension de la protention, mais, beaucoup moins naïvement, sur une réinterprétation de l'impression originaire. Pour Lévinas, la vie du présent tient d'abord à l'irréductibilité de l'impression originaire, qui excède toute intention, parce qu'elle porte en elle une altérité radicale, qui introduit une rupture, qui est à l'origine de la temporalité. La thèse propre de Lévinas est que l'impression originaire advient à la conscience et s'impose elle-même comme différente absolument de tout autre maintenant, et, à partir de cette thèse, il peut penser le retard entre la conscience originaire du maintenant et le maintenant dont elle est la conscience comme étant le sens du présent[26]. Ainsi, Lévinas et

[26] « Evénement et conscience sont sur le même plan. L'écart de l'*Urimpression* – est l'événement, de soi premier, de l'écart du déphasage, qu'il ne s'agit pas de constater par rapport à un autre temps, mais par rapport à une autre proto-impression qui est, elle-même, 'dans le coup' : le regard qui constate l'écart est cet écart même », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1974, p. 154.

Husserl défendent d'une façon très différente l'idée que le présent est le temps primordial, car c'est à partir d'une tout autre compréhension de l'impression originaire, puisque pour Lévinas elle ne vient pas simplement prendre place dans le flux du temps, mais introduit une rupture radicale, qui est son mode de donnée dans la mesure où le temps est l'événement de l'exposition du sujet à l'autre homme. Là encore, est-il possible de choisir entre la présence à soi condition de possibilité de l'impression originaire et la présence de l'*il y a* condition de possibilité de la présence à soi ? D'un côté, sans la rétention il n'y a pas de durée et, de l'autre, sans quelque chose qui vient d'ailleurs, il n'y a pas de nouveauté et donc pas de temps : l'énigme du temps est bien l'énigme de l'intentionnalité et de son origine.

La valorisation de l'impression originaire par rapport à la représentation intentionnelle ne va certes pas de soi, et on peut s'interroger sur le caractère accessible d'une telle impression, mais en retour la seule représentation ne permet pas de se libérer d'une conception de la conscience comme permanence dans le temps, comme source permanente de tout être. Il faut reconnaître malgré tout que les analyses de la conscience intime du temps constituent une étape déterminante dans la libération de la compréhension de la conscience comme substance. En effet, l'intentionnalité fait que je suis mon passé et mon histoire, c'est-à-dire ma temporalisation et mon historicisation continues, et, de ce point de vue, la conscience est un acte de constitution continue, mais sans que ce pouvoir de constitution, de représentation, puisse être « déstabilisé » par l'effraction du monde, par l'événement de la transcendance comme origine de la temporalité. Autrement dit, pour Husserl, l'impression est bien source originaire, mais elle demeure malgré tout l'occasion de la représentation et non sa véritable origine. Elle est seulement ce qui donne à la représentation sa matière toujours nouvelle, et en cela le présent ne peut pas être une pure coïncidence à soi, d'où la nécessité d'une temporalisation sans cesse à recommencer. En fin de compte, si Husserl ne parvient pas vraiment à élucider la vie du présent en tant qu'elle se donne, qu'elle surgit, qu'elle fait effraction dans son altérité, il parvient par contre à décrire la vie intentionnelle, la vie qui se veut, la vie active, et c'est pourquoi, à la différence de Levinas, il n'interprète pas la passivité comme une altérité radicale. Quoi qu'il en soit de la différence de compréhension de l'impression originaire entre Lévinas et Husserl, Lévinas souligne l'importance décisive de Husserl dans la désubstantification de la conscience :

> « Husserl restitue à l'événement impressif sa fonction transcendantale. Dans sa masse remplissant le temps, il découvre une première pensée intentionnelle qui est le temps même, une présence à soi à travers le premier écart, une intention dans le premier laps de temps et la première dispersion ; il aperçoit au fond de la sensation une corporéité, c'est-à-

dire une libération du sujet à l'égard de sa pétrification même de sujet, une marche, une liberté qui défait la structure[27] ».

est quelque chose d'identique dans cet être continu, qui peut être aussi considéré comme processus. Réciproquement : ce qui est dans le temps est continûment dans le temps et est l'unité du processus, qui entraîne inséparablement avec lui dans son écoulement l'unité de ce qui dure. Dans le processus sonore se trouve l'unité du son, qui dure pendant le processus, et réciproquement l'unité du son est unité dans la durée remplie, c'est-à-dire dans le processus. Si donc quoi que ce soit est déterminé comme étant dans un instant, il n'est concevable que comme phase d'un processus, en qui aussi la durée d'un être individuel a son point.

2) Par principe, un être individuel ou concret est non-changement ou changement; le processus est un processus de changement ou de repos; l'objet lui-même qui dure, un objet changeant ou en repos. En outre tout changement a sa vitesse ou son accélération de changement (pour parler par métaphore) par rapport à la même durée. Par principe, chaque phase d'un changement doit être étalée en un repos, et chaque phase d'un repos conduite au changement.

Si nous comparons maintenant à ces unités constituées les phénomènes *constituants*, nous trouvons un *flux*, et chaque phase de ce flux est une *continuité de dégradés*. Mais par principe il est impossible d'étaler aucune phase de ce flux en une succession continue, et de transformer donc en pensée le flux à tel point que cette phase s'étende en identité avec elle-même. Tout au contraire nous trouvons par principe nécessairement un flux de « changement » continu, et ce changement présente le caractère absurde de s'écouler exactement comme il s'écoule et de ne pouvoir s'écouler ni « plus vite » ni « plus lentement ». De plus fait défaut ici tout objet qui change; et pour autant que dans tout processus « quelque chose » passe, il ne s'agit pas ici d'un processus. Il n'y a rien là qui change, et il ne peut donc pas non plus y avoir aucun sens à parler ici de quelque chose qui dure. Il est donc dépourvu de sens de vouloir trouver ici quelque chose qui reste un instant inchangé au cours d'une durée.

§ 36. Le flux constitutif du temps comme subjectivité absolue

Il est donc évident que les phénomènes constitutifs du temps sont par principe des objectivités autres que celles qui sont constituées dans le temps. Ce ne sont pas des objets ni des processus individuels, et les prédicats de ceux-ci ne peuvent pas leur être attribués sans absurdité. Il ne peut donc y avoir non plus aucun sens à dire d'eux (et à dire dans le même sens) qu'ils sont dans le maintenant et qu'ils ont été auparavant, qu'ils sont les uns par rapport aux autres successifs ou simultanés, etc. Mais on peut et on doit dire : une certaine continuité d'apparition (celle qui est phase du flux constitutif du temps) appartient à un maintenant (celui qu'elle constitue) et appartient à un Auparavant, en tant qu'elle est (nous ne pouvons dire : était) constitutive pour l'Auparavant. Mais le flux n'est-il pas un « l'un-après-l'autre » ? N'a-t-il pas pourtant un maintenant, une phase actuelle, et une continuité de passés, dont nous avons actuellement conscience dans des rétentions ? Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en disant : ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué, mais il n'est rien de temporellement « objectif ». C'est la subjectivité absolue, et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner métaphoriquement comme « flux », quelque chose qui jaillit « maintenant », en un point d'actualité, un point-source originaire, etc. Dans le vécu de l'actualité nous avons le point-source originaire et une continuité de moments de retentissement. Pour tout cela les noms nous font défaut.

§ 37. Les apparitions d'objets transcendants comme unités constituées

Il faut remarquer encore que, lorsque nous parlons de l' « acte de perception » et que nous disons qu'il est le point d'une perception proprement dite, à laquelle est accrochée une suite continue de

Si le temps est l'intentionnalité pure, c'est bien à partir de lui qu'il faut élucider le sens de la présence dans son double aspect de la présence de quelque chose et de la présence à quelque chose. Dans ces deux formes la présence à soi demeure pour Husserl l'origine de toute présence, et c'est pourquoi il faut remonter au flux constitutif du temps comme subjectivité absolue. Si tout objet temporel constitué est un processus de changement, qui peut s'arrêter et qui peut avoir lieu d'une façon plus ou moins rapide, il est nécessaire de reconnaître qu'en deçà de ce qui apparaît, en deçà de la temporalité constituée, il y a la temporalité constituante, c'est-à-dire les phénomènes constitutifs du temps (impression, rétention, protention), qui « ne sont pas des objets, ni des processus individuels[28] ». Si une mélodie ou un orage sont bien des objets temporels immanents, des unités de durée, le surgissement continu des impressions et la continuité de la rétention ne sont pas ce qui peut aller plus ou moins vite ou ce qui peut cesser. Cette temporalité constituante n'est pas un « objet » qui peut apparaître et disparaître, et toute la difficulté est qu'il n'est possible d'en parler qu'à partir de la temporalité constituée. Ce n'est

[27] « Intentionnalité et sensation » dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* Vrin, Paris, 1974, p.162.

[28] Hua X, *Leçons* §36, p. 75[99].

pas dire qu'elle ne soit pas donnée, car sinon il n'y en aurait aucune connaissance possible, mais c'est reconnaître qu'elle ne peut « apparaître » indépendamment de ce qu'elle fait apparaître, à savoir l'unité de durée de la mélodie ou de l'orage. Tel est son mode propre de donnée : l'orage, lui, se donne dans la sphère immanente en tant que durant temporellement, comme un identique dans le temps, qu'il change ou ne change pas, et il peut être plus ou moins violent, plus ou moins lointain, ces propriétés étant elles-mêmes des unités de durée, mais le flux absolu du temps, ou flux phansiologique[29], se donne comme ce en quoi toutes les unités se constituent. La mise en évidence de ce flux de la conscience absolue permet de lever, au moins partiellement, le voile sur le mystère de la conscience du temps en montrant qu'il n'y a pas de conscience intemporelle et que la temporalité est bien l'être de toute chose, et non pas seulement ce par quoi les choses nous sont accessibles, précisément parce que le temps est la forme de la présence à soi, même si cette temporalité objectivante ne se laisse pas objectiver. Par principe il est impossible d'expliquer un objet temporel immanent par un autre objet temporel immanent, et de ce fait la temporalité constituante ne peut pas avoir le même mode d'être, c'est-à-dire phénoménologiquement le même mode de donnée, que la temporalité constituée, et ainsi on ne peut pas vraiment lui appliquer des catégories comme le maintenant, l'auparavant, le successif ou le simultané, qui ne peuvent se dire que de quelque chose qui dure comme un orage. L'image du flux du §36 des *Leçons* sert à désigner ce qui jaillit en un point source originaire, ce qui est en perpétuel commencement, et en conséquence la subjectivité absolue n'est pas du tout ce qui se tiendrait en arrière et antérieurement par rapport aux objets temporels immanent, mais elle est bien ce qui est en perpétuel commencement, c'est-à-dire la constante possibilité de constituer des unités de durée. Certes, cela ne dit pas encore comment les actes de la temporalité immanente se constituent pour former ce processus originaire dans son unité, pour donner lieu à cette synthèse continue du présent dans sa nouveauté continuelle. Autrement dit, il convient de ne pas « objectiver » l'image du flux ; ce processus originaire qui porte en lui la vie du sujet n'est pas comparable à un fleuve, parce qu'un tel fleuve est déjà une unité de durée. Le flux est plutôt cette perpétuité de la manifestation qui demande d'éclaircir le fait que :

> « le s'esquisser-en-permanence (*ständig-sich-abschatten*) fait partie de l'essence de la conscience absolue et le fait que dans l'essence de celle-ci réside la possibilité idéale d'appréhensions perceptives, lesquelles pour ainsi dire empruntent à ce flux absolu des esquisses l'unité temporelle comme une unité en immanence intentionnelle, ou l'y constituent [30]».

[29] Voir Hua X, B, p.277-278 note 1 [p.169 note 128] l'ajout de 1909 sur le terme « phansiologique ».
[30] Hua X, B, texte n°39, p. 286[176].

Husserl peut ajouter :

> « En quelque sorte, la conscience absolue est avant tout position d'unité, c'est-à-dire [avant] toute objectivation. L'unité est unité de l'objectivation, et l'objectivation est précisément objectivante, mais pas objectivée. Toute objectivation non objectivée appartient à la sphère de la conscience absolue[31] ».

On a depuis très longtemps souligné cette percée dans la pensée de Husserl d'une intentionnalité spécifique, non objectivante, et certains ont pu y voir la possibilité d'une conscience qui ne soit plus conscience de quelque chose, mais telle n'est pas l'intention de Husserl. Pour Husserl, cette objectivation non objectivée est celle de l'unité du flux, qui ne peut pas se donner comme l'unité d'un objet dans le temps, car elle est la source constante de toutes les unités d'objets, de toutes les unités de durée.

Le flux absolu dans son unité non constituée, mais constituante, est donc l'origine de toute constitution des vécus, de l'objectivation de la conscience du temps comme constitution des unités de durée par laquelle il y a de l'avant et de l'après, du rapide et du lent, du simultané et du successif. Ce flux absolu pris en lui-même est donc le pur vivre du temps, la pure conscience de soi du flux dont il n'y a aucun sens à dire qu'elle se représente elle-même, mais dont il faut dire qu'elle est continûment présente à elle-même sans jamais s'objectiver. Tel est le sens de la présence : la subjectivité est présente à elle-même comme pur pouvoir d'objectivation. L'expression de conscience « absolue » est ainsi introduite par Husserl en 1906-1907 pour désigner la forme ultime de la conscience, qui est constituante de la temporalité des actes intentionnels et de leurs objets[32]. La conscience absolue est donc une conscience constituante et non objectivée et, dès lors, il n'y a pas à régresser indéfiniment de flux en flux, puisque le flux de la conscience absolu ne se réfère à rien d'autre que lui : il est non seulement ce qui se donne par soi seul, mais il est aussi ce qui se donne en personne, en tant qu'il est soi-même ce qu'il est. Si l'objet, comme identique dans le temps, peut apparaître différemment, sans pour autant devenir autre chose, la conscience absolue, elle, ne cesse d'être donnée à elle-même telle qu'elle est, et cette présence absolue est bien alors la norme de toute présence. En

---

[31] *Ibid*.

[32] Ce point historique a été depuis longtemps établi par Rudolf Bernet dans ses différents travaux sur Husserl comme dans son édition avec une nouvelle datation du groupe B des textes de Husserliana X. Voir *Edmund Husserl, Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Meiner, Hamburg, 1985, *Einleitung*, p.XXXIII, et plus récemment *Conscience et existence*, PUF, coll. Epiméthée, Paris, 2004, p. 97.

effet, par rapport à l'objet temporel immanent ou à l'objet transcendant, le flux absolu est le seul qui ne se donne pas sur un fond d'absence. Certes, à la différence de ce qui se passe dans la perception externe, dans la perception immanente l'apparition coïncide avec l'objet lui-même, néanmoins le pur *datum*-son hylétique « commence et cesse, et toute son unité de durée, l'unité de tout le processus en lequel il commence et finit 'recule' dans le passé toujours plus lointain après qu'il a cessé[33] », mais, quoi qu'il en soit, le flux absolu ne commence pas et ne cesse pas, et il ne recule pas non plus dans le passé : le flux, lui, non seulement est le même, mais il s'apparaît toujours comme le même, et en cela aussi il n'est pas objet. Le temps comme intentionnalité pure est ainsi ce qui se donne sans reste, et l'intention est si bien remplie par l'intuition que dans cette *Selbstgegebenheit* du flux de la conscience absolu il n'est plus possible de mettre en œuvre le schéma appréhension-contenu d'appréhension. Certes, à aucun moment Husserl n'envisage ici un excès de l'intuition sur l'intention, et donc on ne peut y trouver aucune véritable ouverture vers une pensée de l'événement. Il demeure clair que la question centrale dans l'étude de l'énigme du temps demeure celle de l'objet temporel et de son individuation et, de ce point de vue, la question de l'unité du flux absolu n'est abordée que comme condition de l'unité de l'objet. En dépit de cela, cette perspective elle-même est profondément éclairante en ce qu'elle indique que le temps pur, le phénomène pur du temps, se donne dans une objectivation non objectivante non pas de façon isolée, mais seulement à partir de ce qu'il rend possible l'apparaître des objets temporels immanents et par là des choses du monde. La pure présence à soi comme norme de toute présence est indissociable de la présence au monde : mon acte de présence ne peut m'apparaître qu'à partir de ce qu'il me rend présent. En cela, la conscience absolue n'est en rien une présence à soi antérieure à la présence au monde, dans la mesure où une telle antériorité supprimerait l'intentionnalité elle-même, et donc le temps, mais elle est au contraire proche de ce que l'on nomme en français la *présence d'esprit* comme capacité à se rendre maître de ce qui advient, c'est-à-dire en tant que capacité à objectiver ce qui nous touche. La subjectivité absolue n'est pas autre chose que cet acte de se rendre présente au monde auquel elle n'a pas toujours été présente.

La question de l'autoconstitution du flux de la conscience absolue est d'une façon explicite le sommet des analyses husserliennes du temps, non que ce point soit le plus développé, mais parce que c'est en lui que se joue ultimement le sens de la description husserlienne du temps. On l'a vu, pour Husserl, le temps n'est en rien un lieu de perte, un lieu où le sujet serait exposé à ce qui l'excède et dans lequel il ferait face à lui-même uniquement

[33] Hua X, B, texte n°53, p.359[231].

dans l'expérience de l'énigme radicale qu'il est pour lui-même. En effet, Husserl décrit plutôt le temps comme le lieu d'une maîtrise et le lieu d'une présence à son être et pour expliciter cette thèse qui contient en elle l'*Eigenständigkeit* de la personne, il fait référence à un thème augustinien en le détournant totalement de son sens : « *Noli foras ire*, dit saint Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas* [34]» et Husserl ajoute dans la *Crise de l'humanité européenne et la philosophie* :

> « C'est seulement lorsque l'esprit revient de cette naïve façon de se tourner vers l'extérieur vers soi-même et qu'au contraire il reste auprès de soi-même et de soi seul, qu'il peut se suffire à lui-même[35] ».

Alors que pour saint Augustin le « rentre en toi-même » a la signification d'un « transcende-toi toi-même » dans la mesure où l'expérience de soi est l'expérience que l'on n'est pas au principe de son être, Husserl, conformément à une lecture très vivace de saint Augustin, renverse totalement la signification de l'impératif augustinien pour lui faire dire absolument le contraire de ce qu'il dit : trouve en toi, c'est-à-dire dans les actes intentionnels, le principe de ton unité et le principe de l'unité de toute chose. Or, c'est bien dans la temporalité immanente que cette *Selbstbesinnung*, cette vie auprès de soi-même, peut être mise en évidence. Le flux se constitue lui-même comme unité[36] et décrire l'unité du flux, son autoconstitution, même si cela peut paraître au premier abord absurde, c'est pouvoir établir la possibilité de la *Selbstbesinnung*, et donc la possibilité de l'autonomie. Or, toute la difficulté de cette autoconstitution est qu'il doit y avoir coïncidence du constituant et du constitué, mais sans confusion. Quoi qu'il en soit, pour décrire le flux comme une unité de conscience de façon à dégager sa persistance à travers l'écoulement continu du temps, il est nécessaire de mettre en évidence la donation conjointe de la durée des vécus immanents et de la durée « quasi temporelle », « pré-phénoménale » ou « pré-immanente », et c'est pourquoi Husserl montre que le flux de la conscience absolue est animé par une intentionnalité transversale visant la temporalité des vécus et une intentionnalité longitudinale visant le flux de la conscience absolue. Sans entrer dans toutes les tensions de cette analyse, il suffit de marquer que cette double intentionnalité est exclusivement mise en évidence à partir de la rétention et qu'aucune réhabilitation de la protention ne peut venir changer ce fait : c'est dans la rétention que peut

[34] *Méditations cartésiennes*, Hua I, p. 183[208].
[35] *La crise des sciences européennes*, annexe III, Hua VI, p. 345-346[380].
[36] « c'est en lui que se constitue par exemple l'unité de la durée d'un son, mais lui-même se constitue de son côté comme unité de la durée du son », Hua X, *Leçons* §39, p. 80[105].

avoir lieu l'autoconstitution du flux de la conscience absolue, et donc c'est elle qui est au principe de l'unité de l'objet et de l'unité de la vie subjective. Dès lors, la temporalisation de soi, c'est-à-dire pour le moment l'unité de la présence à soi dans le temps, est la condition de la constitution des objets temporels. Cependant, cette unité, qui ne tient pas à l'identité d'un acte intemporel de réflexion, mais à la continuité d'un écoulement temporel, ne peut apparaître qu'à partir de la constitution des objets temporels. Il semble peu pertinent de faire à Husserl le reproche d'avoir fondé la temporalité constituée dans la temporalité constituante qui n'apparaît pas, puisque le flux de la conscience absolue se constitue et donc apparaît, mais il faut reconnaître que la distinction de l'intentionnalité longitudinale et de l'intentionnalité transversale montre que la subjectivité absolue ne se voit elle-même que dans son propre acte de temporalisation des vécus. En cela, l'unité de la conscience rétentionnelle n'est pas l'abolition de l'intentionnalité, mais sa consécration : en écartant à la fois l'abîme d'une régression à l'infini de flux en flux et l'abîme d'une coïncidence du constitué et du constituant, qui tous les deux font perdre le temps, Husserl peut montrer que le temps n'a pas lieu à partir d'un sujet compris comme persistance intemporelle, sujet qui provient de la mathématisation du temps, mais à partir d'un se retenir continûment à travers une fluence continue, retenue de soi qui est inséparable de la retenus des vécus qui adviennent. La présence à soi du flux de la conscience absolue ne peut donc être décrite ni comme la pure coïncidence d'un acte intemporel, ni comme une pure perte de soi. Or, c'est bien le rôle fondamental de la rétention que d'établir qu'il n'y a ni coïncidence, ni perte absolue, et qu'il n'y a de temps que dans ce double rapport rétentionnel à soi, dans cette conscience présentative de soi comme écoulement temporel.

On a souvent souligné les apories d'une telle description, mais le force de Husserl est bien de remonter à l'énigme de la conscience interne du temps sans jamais perdre l'horizon de la question de l'individualité de l'objet temporel, et, de ce fait, il peut tenir la thèse que le temps est l'intentionnalité pure, sans en faire une pure production du sujet connaissant ou une pure réalité transcendante. Le temps est le lieu où le flux de la conscience constituante se rend visible à lui-même en rendant visible l'objet, et toute cette analyse de la temporalité constituante souligne qu'il est cet acte de rendre visible qui n'est lui-même visible pour lui-même que dans un pur sentir, ce qui préserve son caractère d'acte. Dans ce qui devient peu à peu un idéalisme transcendantal phénoménologique, il en va du sens même de la subjectivité, puisque la temporalité constituante n'est absolument pas pour Husserl ce qui produit ou crée l'objet temporel, mais est seulement l'acte par lequel cet objet se donne à voir, apparaît. Ainsi, de

même que l'objet dans son mode d'écoulement, c'est-à-dire le phénomène d'écoulement, n'apparaît pas indépendamment de l'apparaître de l'objet qu'il rend possible, le flux de la conscience absolue n'apparaît pas en dehors de ce qu'il rend possible. La conscience absolue à laquelle Husserl finit par accéder est cette pure sensation de soi par soi qui fonde l'unité du flux, ce qui signifie que la subjectivité ne temporalise le monde qu'en se temporalisant sans cesse elle-même, et cela marque un pas décisif dans la désubstantialisation de la personne, puisque cette subjectivité absolue constituante demeure dans les *Leçons* précisément celle de personne. En décrivant ainsi la subjectivité absolue comme un pur se sentir fluer, qui n'est pas rattaché à un *ego*, et qui en ce sens-là demeure anonyme, comme une pure temporalisation, à tel point que la temporalité n'est en rien un état de la subjectivité, mais est la subjectivité elle-même, Husserl donne à voir un présent non comme point fixe, mais en tant que pur acte de présence. Dès lors, si Husserl pourra ensuite reconnaître la nécessité et l'antériorité d'une présence à soi absolument certaine, cela ne sera pas compris comme la présence constante d'une personne empirique. Dans les *Leçons* Husserl s'en tient au fait que l'impression originaire se donne sans appréhension et que la conscience absolue est donnée elle-même sans objectivation, pour montrer que cette présence est toujours née du passé : la présence consiste à se rendre maître, passivement par la rétention et activement par le ressouvenir, de ce qui est déjà perdu. Etre présent, c'est donc tenter de retenir et de reprendre ce qui est déjà devenu pour y venir véritablement. Cet écart entre impression et rétention, que l'on retrouve dans l'autoconstitution du flux de la conscience absolue, n'est pas en cela l'échec de la phénoménologie, mais la garantie qu'il n'y a de présent que dans un devenir présent. On se rend présent à l'objet, à autrui ou à son passé, et il n'est possible de venir à soi et au monde que dans cette perte, perte qui est la marque même du temps, et sans laquelle la temporalisation même n'aurait pas de sens. Encore une fois, si Husserl ne reprend pas toutes les dimensions de la conception augustinienne de la perte, il comprend bien le temps comme une perte auquel répond continûment l'acte de maintenir l'unité du flux de conscience et, dans le cadre d'une réduction transcendantale, l'unité du monde. Si Husserl peut dire que l'impression est la « conscience primaire[37] », la rétention n'est donc en rien pour autant la mort de la vie, dans la mesure où elle est une première façon de se rendre présent à ce qui ne l'était pas déjà, de façon à rendre possible la présence du ressouvenir.

En reconduisant ainsi les objets temporels aux actes où se constitue leur présence, à la fois Husserl rend la conscience à la vérité de son devenir et il continue de la comprendre comme

[37] Hua X, *Leçons* §42, p. 90[117].

une *Selbstständigkeit*, parce que la présence à soi demeure un se vouloir soi-même. Autrement dit, la vie pour Husserl demeure toujours la vie intentionnelle et le temps conserve sa structure d'un noème et n'est jamais décrit en tant que ce qui déborde le sujet et lui interdit toute maîtrise de soi. Il est possible de dire que jamais la présence n'a été aussi bien décrite comme processus, mais qu'elle demeure la présence constante d'un sujet qui veut demeurer maître de lui-même et de ce qui lui advient. Husserl ne pense donc jamais la déréliction du temps comme l'indication que l'être soi ne peut pas se définir par la possession de soi, que la personne n'a pas en elle le principe de son être et que la temporalité a son origine dans l'événement de la transcendance, dans l'événement radical de la nouveauté, qui rend véritablement passé le passé et qui invite la personne à y répondre, non par un nouvel acte héroïque de temporalisation, mais dans la compassion à ce qui se manifeste. Sans en arriver là, Husserl, quel que soit le caractère peu explicite de l'autoconstitution du flux, de la conscience de l'impression originaire, ne renonce jamais à l'exigence descriptive pour se contenter de dégager des conditions de possibilité non vues, mais il n'en demeure pas moins qu'il se heurte aux limites de son concept de phénomène qui, dans son souci de dégager la corrélation entre les actes intentionnels et les objets de conscience comme tel, s'il peut rendre intelligible l'unité du flux ne permet pas de décrire l'événement de la nouveauté qui donne aussi le temps. Quoi qu'il en soit, en montrant que la conscience interne du temps a toujours conscience de sa propre unité, et par là fonde l'unité de tous les actes intentionnels d'un même sujet, Husserl a pu montrer que le flux de la conscience absolue est bien la mesure ultime du temps. Il a ainsi dévoilé ce que cherchait saint Augustin, puisque cette mesure absolue est ce par rapport à quoi un passé proche ou lointain, un temps long ou un temps court, sont pensables. Cette double autoconstitution du flux manifeste que le temps n'est le mode du rapport aux choses que parce qu'il est le mode du rapport à soi.

La vie transcendantale

Husserl s'attache à décrire le présent comme une présence à soi, comme une maîtrise de soi qui ne se limite pas à l'instant actuel, mais s'étend à la totalité de la vie subjective et même intersubjective, sans que l'*ego* coïncide pour autant d'une façon parfaitement adéquate avec sa propre vie. De ce point de vue, la reconnaissance de l'*ego* transcendantal comme puissance d'appropriation des vécus du flux en tant que les siens, et donc le renoncement à l'idée d'un flux anonyme conduit certes Husserl a reformuler la question du temps, mais sans que les apories du temps s'en trouvent profondément modifiées. Il s'agit toujours de dégager une temporalité constituante comme *a priori* d'une temporalité constituée, mais l'élargissement de

la perspective conduit à comprendre le temps tel qu'il donne à voir l'*ego* temporalisé, tout en considérant que le je pur est l'origine du temps. Husserl décrit alors l'ego transcendantal non pas comme intemporel, mais en tant que pôle d'identité absolue non intra-temporel et c'est pourquoi il peut écrire :

> « La vie transcendantale et le je transcendantal ne peuvent pas être nés, seul l'homme dans le monde peut être né. Mais comme je transcendantal, je fus éternellement. Je suis maintenant et à ce maintenant appartient un horizon de passé qui est déroulable à l'infini. Et justement cela signifie : je fus éternellement[38] ».

Le « *Ich war ewig* » signifie que l'*ego* est toujours présent à lui-même, qu'il peut toujours rendre à nouveau vivantes l'ensemble de ses expériences passées. En cela l'*ego* n'est pas produit par le temps, mais il est dans son présent la constitution originaire du temps, qui fait que le temps est en quelque sorte l'être-là de l'*ego*, au sens où il serait le lieu où l'*ego* s'éprouve lui-même, jouit de lui-même, en sa propre essence. Autrement dit, en constituant le temps l'*ego* se constitue lui-même dans l'unité d'une histoire. Ainsi, de même qu'on ne pouvait pas dire du flux qu'il dure, il n'est pas non plus possible de dire du je transcendantal qu'il dure, qu'il est dans le temps, non qu'il ne soit pas temporel, mais parce qu'il relève d'une autre temporalité que celle des vécus. Toute la difficulté rencontrée à nouveau par Husserl dans l'étude des rapports de l'*ego* et du temps consiste à tenter de décrire la source ultime de toute phénoménalisation, qui n'est pas vraiment phénomène, c'est-à-dire constituée, mais qui doit bien pourtant se constituer, car sans cela il n'y aurait pas de monde. Comment alors décrire cette présence de la conscience à elle-même, cette *Selbstständigkeit* sans laquelle rien ne peut apparaître, cet acte d'être au principe de son être par rapport auquel tout être du monde est relatif ? Le je transcendantal immortel, qui ne coïncide pas avec son autotemporalisation sans pouvoir s'en séparer, se saisit à travers sa propre vie en tant qu'un pouvoir infini de temporalisation, et donc d'unification de soi. Dès lors, la force des analyses husserliennes, ce en quoi elles constituent un élément définitif de rupture par rapport à toute compréhension du je comme substrat intemporel corrélatif de la personne réduite à une réalité empirique, consiste à montrer que l'être de l'*ego* est un être fluant : au-delà de l'alternative entre un je intemporel et un moi empirique intra-temporel, « l'être de l'*ego* est un être-fluant dans une vie qui constitue le monde[39] ».

---

[38] *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, p. 379[363]. Voir aussi le texte identique dans *Einleitung in die Philosophie*, Hua XXXV, p. 143.

[39] Hua XV, texte n°36, 1934, p. 640[570].

Dans les *Manuscrits de Bernau*, Husserl s'est attaché à décrire d'un point de vue génétique le rapport entre la temporalité hylétique et la temporalité égologique de façon à montrer que le je comme pôle est un sujet vivant et non un simple substrat. Par la réduction phénoménologique, le flux de conscience se donne comme quelque chose de vivant, en tant qu'un présent nécessairement en mouvement avec son présent, son horizon de passé et son horizon de futur : la vie absolue du je porte en elle l'infinité du passé et l'infinité du futur. L'évidence du présent concret tient à sa continuité, c'est-à-dire à sa vivacité (*Lebendigkeit*) et, pour élucider une telle vivacité, il est possible d'exercer ce que Husserl nomme ici une réduction à la « sensualité originelle[40] », qui conduit à faire abstraction de tout ce qui est égologique. Or, cette simple abstraction donne à voir le premier ordre temporel immanent, celui des données de sensation, des sentiments, des pulsions, qui sont bien des affections passives du moi, mais qui ne proviennent pas du moi : « C'est donc la sphère des 'excitations' et des réactions aux excitations : l'irritabilité[41] ». Il serait possible, certes, d'isoler encore ce qui est totalement non égologique, à savoir les tendances sensibles de l'association et de la reproduction, mais le plus important est la reconnaissance de cette intentionnalité passive dans laquelle le je pôle des affections et des actions est considéré comme écarté par abstraction. Il importe de souligner que cette première temporalisation immanente, celle de la passivité de la sensualité originelle, demeure « abstraite », c'est-à-dire en fait impensable sans le je comme pôle et son champ temporel infini. Il y aurait donc, selon Husserl, déjà au moins trois niveaux de temporalisation : d'abord celle de la pure sensualité originelle totalement non égologique, ensuite celle des affections et des réactions, qui est déjà polarisée égologiquement, mais dans la passivité, et enfin la temporalisation active du je lui-même, du je « éveillé », qui dirige son attention de différentes manières dans la sensation, le désir ou la volonté.

Cela confirme bien que le je n'est pas substrat, mais le « site originaire (*Urstand*) pour toute objectivité[42] » et qu'en cela il n'est pas objet. Husserl précise que ce « je » ne devrait même pas être appelé le « moi », car c'est déjà une façon de le substantiver, d'en faire un objet qui se tient là alors qu'il est le sans nom de tout acte de saisie ou de valorisation. Le je pôle est ainsi rien d'étant, il n'est pas individué par sa place temporelle[43]. Se pose alors à nouveau la question de savoir comment peut être donné ce qui est intemporel, surpa-temporel, si toute donnée est elle-même temporelle. Là encore il ne s'agit en aucune façon pour Husserl de

[40] Hua XXXIII, p. 275.
[41] Hua XXXIII, texte n°14, p. 276.
[42] Hua XXXIII, p. 277.
[43] Voir Hua XXXIII, p. 278, note 1.

renoncer à l'exigence absolue du voir : si le je a un être, il se donne, mais comme être absolu il ne se donne pas comme un objet, comme une souffrance ou une action qui sont objectivables ; il se donne au contraire comme un pur acte, comme un « je fais quelque chose » ou un « je souffre de quelque chose » et en cela le je comme ce qui se tient et demeure n'est pas ce qui surgit et passe telle une mélodie ou une souffrance et, de ce fait, il a sa façon propre de s'étendre temporellement, à savoir infiniment. Autrement dit, l'identité du je pur n'est pas comparable à la continuité de quelque chose qui dure, mais elle est le fait d'être donné absolument à soi antérieurement à la continuité et à la discontinuité, et en cela toute discontinuité de la vie subjective est elle-même relative au je, qui n'est pas une simple persistance abstraite d'un substrat intemporel, mais la présence concrète à l'infinité de sa vie passée et de sa vie future. Le je n'est donc pas ce qui recevrait dans le temps sans cesse un nouveau contenu, mais il est l'absolument identique pour tous les points du temps en tant qu'identité de la forme, inséparable des affections et des actes qui sont entrés dans le temps, sans être elle-même intra-temporelle. Il est ainsi possible de reconnaître avec Husserl qu'il n'y a de temps que parce qu'il y a, d'une part, un surgissement continu et incessant d'impressions originaires sensuelles, et, d'autre part, un « je éternel », qui n'a rien de la contingence d'un *datum* objectif, mais qui est de façon nécessaire ce par quoi tout reçoit son unité, non pas extérieurement mais dans le tenir en prise de la donnée passée par la rétention et dans la reprise du ressouvenir. Certes, le je se constitue pour lui-même en tant que temporel, dans la mesure où chacun de ses actes a une extension temporelle et reçoit à chaque point du temps un nouveau contenu temporel, cependant il ne faut pas confondre le je avec ses actes, puisque le je, depuis sa transcendance dans l'immanence, ne s'annonce pas comme un substrat, mais comme ce qui de par sa transitivité possède sa vie propre originelle[44]. Du même coup Husserl met fin à cette figure de l'intériorité qui la comprend comme un flux de conscience auquel s'ajouterait un je pur, figure qui est à la racine de la définition de la personne en tant que substance. En montrant que le « je éternel » est une vie originaire, Husserl dévoile la transitivité de l'intériorité, qui est une façon de se comporter avec les objets du monde, avec son propre passé, comme avec les autres je. Le « je éternel » ne doit pas être compris négativement tel un substrat intemporel, mais positivement comme ce qui ne s'écoule pas dans le temps, parce qu'il est la présence elle-même, une présence constante dans l'intériorité difficilement représentable, non parce qu'elle ne serait pas donnée, mais parce qu'elle se donne telle la pure activité par rapport à laquelle quelque chose peut être donné. Tout sujet est donné intuitivement et absolument à lui-même comme lui-même, c'est-à-dire en tant

[44] Voir Hua XXXIII, p. 288.

qu'une ipséité, et cela même dans la pure passivité, mais cette ipséité originaire transtemporelle se donne comme un pur pouvoir d'appropriation de tous les vécus de son flux temporel, dans le tenir en prise et la reprise, par lequel il peut y avoir des objets, un passé, des autres hommes et finalement un monde. L'éternité du je n'a donc rien d'une immobilité et elle est bien une vie qui est l'origine du temps, puisqu'elle est ce par quoi tout objet temporel reçoit son unité.

Le je transcendantal est ainsi un je qui s'apparaît à lui-même en tant que vie transcendantale, c'est-à-dire tel un pouvoir infini de temporalisation de soi et du monde, qui pourra aussi prendre le sens d'une tâche infinie d'unification de soi et du monde. L'éternité du je transcendantal manifeste en cela son essentielle liberté vis-à-vis du flux hylétique et par rapport aux actes de sa vie passée. Le je transcendantal est une vie, celle même du présent vivant, car il est le pouvoir de rendre sans cesse à nouveau vivant le passé comme ressouvenir, le futur comme anticipation, le monde comme horizon et autrui comme transcendance première en soi. Dans le « je suis » se trouve nécessairement un « je fus » et un « je serai » en tant que modifications de moi-même[45] et, de ce fait, je contiens en moi un champ d'expérience ouvert sans fin, puisque dans mon présent se trouve le passé et le futur transcendantaux : « mon être présent immanent fonde mon être-passé et mon être-futur[46] ». Ainsi, la vivacité du présent tient en partie à cette capacité *a priori* de la vie à se reprendre elle-même, à éveiller la vie passée à partir de la vie présente et cela dans une intuition remémorante, qui fait que le passé est en quelque sorte un futur, et que le sujet peut se temporaliser lui-même et se posséder lui-même, être présent à lui-même dans la durée d'une vie.

Sans anticiper sur la question de la présentification, il suffit de souligner pour le moment que la vie du présent vivant tient doublement au je : d'une part au je éternel temporalisant et, d'autre part, au je temporalisé qui possède son passé et son futur. Husserl peut écrire : « L'*être suprême* (*Übersein*) de l'*ego* n'est lui-même rien d'autre qu'une activité constante et originellement fluante de constitution[47] ». De ce fait, « avant le je » cela n'a pas plus de sens qu'un avant de la conscience, et c'est pourquoi il faut différencier le présent originairement original du je et sa vie présente transcendantale. En effet, « le je transcendantal est la donnée d'une expérience transcendantale de soi et tout d'abord d'une perception de soi[48] », et cette expérience est aussi l'expérience que par rapport à ma vie temporelle immanente mon je se transcende toujours. Or, cette transcendance du je par rapport à sa vie manifeste l'être de la

[45] Voir Hua XV, texte n°24, p. 434.
[46] Hua XV, texte n°9, 1930, p. 126[182].
[47] Hua XV, appendice XLI, 1932 ou 1933, p. 590[175].
[48] *Zur phänomenologische Reduktion*, Hua XXXIV, texte n°9, p. 164.

personne, qui demeure irréductible à ce qu'elle est déjà devenue et possède toujours un avenir. Ainsi, pour Husserl, la vie de l'*ego* transcendantal se caractérise par une double transcendance : premièrement, « dans le fluer phénoménal originaire du présent originaire cette vie se transcende elle-même, elle constitue le temps immanent[49] ». Cependant, deuxièmement, toute cette vie de conscience immanente, c'est-à-dire le présent immanent surgissant originairement et avec cela toutes les modifications intentionnelles du flux de conscience, se transcende elle-même dans la forme de la constitution du monde objectif. Autoconstitution et constitution du monde objectif forment donc bien la double transcendance par laquelle la personne est une vie et non une chose, vie par laquelle la subjectivité s'humanise. Je suis donc d'abord donné à moi-même comme vie dans le flux du présent vivant, je suis ensuite donné à moi-même dans mon être temporel immanent avec l'Idée de mon passé et l'Idée de mon futur, mais je ne suis également présent à moi-même qu'à dire la vérité du monde.

Il y a ici une aporie incontournable : « suis-je la vie de présent fluante ou suis-je justement le je vivant en elle ?[50] » En effet, je suis à la fois ma temporalité immanente dans son unité (et sa modification continue) et le je identique comme acte ; cette double présence à soi indique qu'il est impossible de séparer l'*ego* temporalisé et l'*ego* temporalisant, tout comme il est impossible de les identifier : je ne suis ni la simple unité de ma vie égologique, ni le pur pouvoir être du je comme acte. S'il n'y a pas de vie sans je, même dans la prétemporalisation passive, il n'y a pas non plus de je sans une vie qu'il s'agit de tenter d'unifier. Dans un très célèbre texte de 1930 avec son complément de 1932[51], Husserl montre que ce qu'il nomme la personne, c'est-à-dire le je comme centre des actes, est une vie fluante dans laquelle tout se constitue. Or, l'éternité du je tient également au caractère incessant de la prétemporalisation dans laquelle se constitue un temps originaire, un pré-temps. Cependant, dans le complément de 1932, Husserl ajoute qu'au sens précis on ne peut pas parler ici d'une prétemporalisation dans la mesure où la seule véritable temporalisation est celle du je transcendantal phénoménologisant :

> « Le flux est *a priori* à temporaliser par l'*ego*. Ce temporaliser est lui-même fluant ; le fluer lui est toujours antérieur. Mais le je est lui aussi antérieur ; il est comme je éveillé (éveillé de façon transcendantale et phénoménologique) continuellement un je de la conscience[52] ».

[49] Hua XXXIV, texte n°9, p. 171.
[50] Hua XXXIV, texte n°9, p. 175.
[51] Hua XXXIV, texte n°10.
[52] Hua XXXIV, p. 181.

Le fluer originaire du vécu demeure une potentialité de temporalisation, mais Husserl reconnaît explicitement que la seule véritable temporalisation est celle du je transcendantal phénoménologique. Husserl ne veut sacrifier aucune des dimensions de notre être temporel : être temporel pour la personne, c'est à la fois être déjà temporalisé et c'est l'acte de se temporaliser. Dès lors, en soutenant que la temporalité est toujours une opération du je, Husserl veut tenir que la *Ständigkeit* de la personne est toujours fluante, qu'elle est toujours un « se temporaliser », et qu'elle n'est qu'en ayant à être. En effet, seule la temporalisation active et réflexive est vraiment donnée à voir alors que la pré-présence à soi de la « temporalisation » passive ne se donne que comme ce que la temporalisation active s'approprie. De ce point de vue, la correction de 1932 n'est pas un retour en arrière, mais une conséquence directe de la conception husserlienne du phénomène : ne reconnaissant pas la possibilité d'une conscience non intentionnelle, il ne peut accepter que la donation d'un je se précédant en quelque sorte lui-même, tout comme il hérite de lui-même avec les habitualités. L'intuition de soi ne se limite pas à la pure actualité, mais s'élargit à toute la vie dans laquelle je suis pré-donné à moi-même et c'est pourquoi le flux originairement passif est donné à la conscience, non pas comme une simple condition de possibilité, mais plutôt comme ce qui précède en quelque sorte anonymement l'activité du je, qui ainsi est inséparable de sa vie sans se confondre avec elle. Dans cette pré-temporalisation, qu'il est dangereux d'appeler une autotemporalisation, le flux est une potentialité d'appropriation dans la mesure où le je y est présent comme pure puissance.

On ne peut accuser sans légèreté le Husserl de 1930 de renoncer au principe des principes de l'intuition donatrice originaire, car dans cette aporie des rapports du je et du temps, qui est ici une aporie de la chose même, il ne s'agit aucunement de fonder la temporalisation active dans un pré-temps qui ne serait pas donné, mais de montrer que le je transcendantal ne peut s'apparaître à lui-même en tant que pur acte qu'en s'apparaissant ainsi comme l'héritier d'une vie qui le précède. Cette vie originaire, sensuelle, comme prétemporalisation, est bien donnée en tant que pré-donnée et en cela elle se révèle comme le pur être dans le monde husserlien à partir duquel le je comme acte n'est présent à lui-même qu'à se constituer et à constituer le monde. Certes, ce fluer originaire est en un sens inexpérimentable et indicible, et en cela être temporel signifie bien ne pas pouvoir totalement se retourner vers son origine, signifie bien ne pas pouvoir être pleinement au principe de son être, cependant Husserl n'est pas un penseur de l'obscurité de l'origine, et il pense bien ici cette transitivité de la personne qui ne peut dire « je suis » que parce que ce « je suis » signifie aussi « je suis mon flux

originaire donné en personne » : le je actif n'est lui-même qu'à exister la vie qui le précède, et c'est en cela que le présent vivant est un présent concret. Dans cette archéologie de la conscience, pour reprendre une expression de Desanti, il ne s'agit pas de fonder le je dans autre chose que lui-même, mais d'indiquer que le présent fluant originaire est bien le lieu où le sens du temps, c'est-à-dire de la vie, se donne, et que, dans cette perspective, la temporalisation active ne conduit pas à une substantification du je, mais que le fluer est bien le sens d'être de la personne, parce que le je n'est pas présent à lui-même sans être aussi présent à ce flux originaire sans lequel le monde ne peut lui être présent.

Le présent concret de la personne demeure ce qui résulte des différents actes de présentification, parmi lesquels le ressouvenir et l'intropathie occupent une place particulière. En effet, la possibilité même de la personne tient au fait de ne pas limiter l'intuition à ce qui est donné dans la *cogitatio* actuelle pour l'élargir à la transcendance de son propre passé et à la transcendance première en soi de l'autre je[53]. Du même coup, le passé intersubjectif ne pouvait plus également demeurer exclu du domaine de l'intuition phénoménologique et la personne devient un véritable champ de description phénoménologique. Il n'est pas question ici de minimiser les différences et les apories entre la transcendance de son passé, la transcendance d'autrui et la transcendance du passé intersubjectif, mais, quoi qu'il en soit, il n'en demeure pas moins que cet élargissement de l'intuition rend possible une intelligence de la personne concrète qui co-constitue le monde. Par ses actes de présentification, la personne cesse d'être comprise comme vide de tout contenu, pour se constituer elle-même dans toute l'épaisseur d'une histoire individuelle et commune. La « pré-forme » de la présentification, comme dit Husserl en 1932[54], que sont la protention et la rétention, donne lieu à une première temporalisation de soi, en quelque sorte déjà mienne, sur le mode de l'association originaire, mais cette vie du flux n'est pas encore la véritable temporalisation de soi, celle qui vient de la vie du je dans laquelle se constitue l'identité entre le je dans la présentification et le je originairement original du présent. Dans cette temporalisation se dégage la forme d'identité du je dans l'universalité de sa vie présente, passée et future. Il est donc impossible de séparer le présent vivant de mon activité de remémoration :

> « D'une part, il est manifestement essentiel qu'un présent possède avec lui son horizon de passé et un horizon à venir, et que chaque présent remémoré possède avec lui un

[53] Voir Jean-François Lavigne *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, PUF, Paris, 2005, p. 692.
[54] Voir Hua XV, appendice XX, p. 355[195].

> horizon de remémoration. Et, d'autre part, chaque présent vivant remémoré possède un horizon futur qui s'est déjà rempli dans le flux continu du passé[55] ».

En effet, le « je peux toujours à nouveau me souvenir » est une capacité *a priori* du sujet, qui est la condition de l'objectivité et la condition de la temporalisation de soi. Husserl ne conçoit jamais un oubli radical, et tout vécu porte en lui la capacité *a priori* d'être repris dans un acte de ressouvenir ; en cela le passage du temps n'est jamais décrit comme une perte radicale de soi, mais bien comme le lieu où le sujet peut se rendre pleinement présent à lui-même, non pas au sens d'une pure coïncidence du je passé et du je présent qui abolirait le temps. Husserl décrit plutôt une coexistence des je présentifiés et du je présent, qui est bien une autoconstitution du sujet dans le souvenir. L'intuition remémorante permet ainsi de comprendre la présence à soi non pas comme une permanence substantielle, mais plutôt en tant que l'acte d'un maintien de soi à travers la transcendance du passé par rapport au présent, même s'il demeure immanent à ma sphère propre. Le je présent-fluant se temporalise lui-même à travers les passés qui sont constitués dans le souvenir comme les siens. Il n'est pas possible de simplement objecter que la perte d'identité ne serait pas alors pensable car précisément l'éternité du je transcendantal est ce qui est antérieur à la continuité et à la discontinuité de la remémoration : la perte d'identité suppose bien l'identité d'un je qui ne parvient plus, dans son présent vivant, à unifier le présent et le passé présentifié. Certes, on peut objecter à Husserl que le monde du souvenir rétrospectif n'est peut-être pas tant que cela un continuum qui a la forme du temps continu, mais il n'en demeure pas moins que la vie subjective porte en elle l'idée d'une unification de soi dans le présent :

> « A cela s'ajoute la possibilité potentielle de reconnaître que le passé est une unité continue, à travers laquelle ce je-ci est continûment présent et continûment passé – et toujours davantage passé ; dans cette continuité, il est le même du point de vue de l'identité numérique, le même moi d'une vie identique[56] ».

Il est clair que Husserl pense le temps surtout à partir de la continuité et le je en tant qu'un acte continu de possession de soi dans la remémoration, et cela se justifie par l'horizon de son étude du temps : la constitution de soi dans le temps demeure pensée comme la condition de tout monde et de tout temps objectifs. La propre transcendance de la personne, celle de son propre passé, est décrite sur l'horizon de l'énigme de la transcendance du monde et on peut se

[55] Hua XV, texte n°20, 1931, p. 344[145].
[56] Hua XV, p. 347[148].

demander si faire abstraction de cet horizon ne conduit pas à perdre une certaine forme de la transcendance de la personne. Husserl peut sembler être un penseur de la permanence en ce qu'il ne s'attache pas à la discontinuité de l'être-jeté et conçoit plutôt la temporalisation comme une récupération continue de soi, néanmoins cette constitution de soi comme unité temporelle ne peut être interprétée comme un simple enfermement dans une pensée de la substance.

Dans le présent vivant le je se possède lui-même dans la durée d'une vie, l'*ego* comme pôle est donné à lui-même avec son passé et son futur et, de ce fait, la personne n'est elle-même qu'à la devenir continûment dans un processus de totalisation qui ne finit jamais[57]. Le chemin de ma vie n'a pas d'emblée une signification téléologique, mais il n'en demeure pas moins que cette vivacité du présent est ce dont procède la remémoration comme l'anticipation. L'origine du temps n'est pas pour Husserl le futur pour lequel l'homme en projet se décide : cette origine demeure le présent vivant, sans lequel aucune remémoration et aucun projet ne peuvent avoir lieu, et ce privilège du présent tient au fait qu'il est à la fois le lieu où le monde se rend présent à moi et le lieu où je suis présent à moi-même en me rendant présent au monde. Le présent n'est pas une pure actualité ; il est le lieu où je peux retrouver mon passé, parce que celui-ci m'est déjà donné par la rétention et, de ce point de vue, le souvenir est à la fois une présentification du perçu et une présentification de la perception[58] . Sans le ressouvenir non seulement il n'y aurait pas de monde, mais le « je » ne pourrait pas se constituer en un moi et il serait réduit à la pure présence actuelle à soi : il manquerait au je la conscience de quelque chose de saisissable dans diverses appréhensions possibles, la conscience d'un étant persistant comme le même, et sans cette mêmeté constituée il n'y a pas non plus d'ipséité constituante. En distinguant, sans les séparer, mêmeté et ipséité, Husserl ne tombe pas dans le subjectivisme d'une identité narrative, ou dans la représentation du passé comme construction à partir du présent, et il maintient ferme « l'idée d'un vrai soi-même, l'idée d'un vrai passé de conscience en tant qu'idée de la donation du soi parfaite[59] ». Le souvenir de soi peut être de plus en plus précis, et cela fonde un être vrai du passé sans lequel il y a une déréalisation du monde et de la personne, car le principe de toute unité, celle du flux, fait défaut. La constitution de soi ne reçoit pas non plus ici un sens productif, et il ne s'agit aucunement d'une invention de soi ou d'une création

[57] « Aussi lacunaire et par ailleurs incomplet que soit le souvenir de ma vie, il n'en reste pas moins qu'il y a en lui quelque chose de vrai. Je puis 'embrasser' ma vie 'du regard', la parcourir dans ses étapes marquantes – de même que je peux après coup embrasser du regard, comme formant une unité, un chemin de randonnée que j'ai emprunté, et me le réapproprier à nouveau dans son individualité, par présentification, dans ses étapes marquantes, puis le reparcourir éventuellement selon une suite ordonnée », Hua XV, texte n°24, p. 418[339]
[58] Voir Hua XXIII*, Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, p. 305-306[308].
[59] Hua XI, p. 204[263].

de soi, mais d'une unification de soi, d'un maintien de soi dans le flux du temps, maintien lui-même fluant.

L'intropathie constitue pour Husserl la seconde dimension du présent vivant qui suppose ainsi non seulement la répétition des souvenirs, mais également la répétition des autres qui existent pour moi :

> « Dans mon présent actuel (et à partir de là, dans l'ensemble de ma durée égoïque, accompagnée de tous ses présents modifiés), ils (les autres) se constituent sur un mode effectif ou possible comme autres en tant qu'ils sont mes modifications intentionnelles, assorties de leurs présents modifiés et leurs modes d'être durables en communauté ; et, en vertu de cette communauté, 'le' monde n'est pas simplement mien, issu de ma primordialité, mais un monde commun[60] ».

L'autre est ma répétition intentionnelle, comme je suis également sa répétition intentionnelle actuelle ou potentielle, et dans cette répétition il m'est bien donné en personne même si ce n'est pas adéquatement. Certes, la transcendance d'autrui n'est pas identique à la transcendance du passé, mais il n'en demeure pas moins que l'autre n'est pas pour Husserl ce qui viendrait blesser mon présent, car, comme modification intentionnelle de moi-même, il est constitué dans une représentation. Dans cet acte de se transporter vers une conscience étrangère par principe inaccessible, la substantialité de la personne ne tient pas seulement à sa temporalité monadique, mais également à une temporalité intermonadique, qui n'est pas la simple juxtaposition des temporalités primordiales. Il se confirme donc ici cet élargissement de l'intuition à ce qui n'est pas directement et adéquatement donné comme condition de possibilité de la personne concrète : mon passé et l'autre je ne sont peut-être pas donnés de manière adéquate, mais ils sont bien donnés « en personne », et c'est pourquoi le je ne se réduit pas à l'identité d'un acte intemporel et porte en lui de façon inséparable une vie subjective et intersubjective dans laquelle il devient une personne. Le je est donné à lui-même dans la différence originaire de son passé et de l'autre subjectivité qui fait qu'il n'est ni vide, ni isolé, et c'est pourquoi il appartient à son essence téléologique d'unifier sans cesse sa vie présente et passée ainsi que sa vie propre avec la vie des autres subjectivités. Autrement dit, mon passé, l'autre subjectivité et le passé intersubjectif ne sont pas réductibles au statut de simples constructions ou reconstructions, dans la mesure où cette idée de construction déréalise le passé, la communauté et, de ce fait, la personne elle-même : mon passé, le passé commun et les autres « je » ne sont pas des reconstructions intellectuelles, mais des déterminations essentielles de

[60] Hua XV, texte n°30, p. 488-489[384].

mon être. Concevoir l'identité personnelle comme une reconstruction incessante de son passé et du vivre ensemble conduirait une nouvelle fois à la déchéance de la personne en personnage par la perte de l'idée de vérité. N'y a-t-il pas d'anonymat plus grand que la nécessité de se produire soi-même à chaque instant en se construisant un personnage ou des personnages ?

Pour Husserl, si le présent vivant est la présentification du je dans sa vie propre, il est aussi la présentification d'autres je : « je vis pourtant en même temps la vie de celui qui coexiste pour moi dans l'intropathie[61] ». En effet, la réduction au présent vivant est une réduction à ce qui pour moi a valeur d'être, or en moi un autre *ego* accède bien à la valeur d'être comme co-présent et cela conduit à la constitution d'une vie commune sans confusion sans confusion des temporalités immanentes. Dans l'intropathie mon présent « coïncide » avec le présent de l'autre, lequel demeure pour moi seulement apprésenté, et il y a là un présent commun comme rencontre des vies intentionnelles[62]. Dans son souci de décrire un présent concret, Husserl s'attache à montrer que dans mon présent fluant se trouve aussi constitué en moi une autre subjectivité, qui est co-présente tout en étant elle-même un présent vivant fluant origine de ses passés. En effet, dire que l'autre est co-présent en moi revient à dire que son présent m'est co-présent et que se donnant par apprésentation en moi il se donne aussi comme m'ayant constitué comme co-présent dans son présent vivant. Cette constitution réciproque est ce qui fait le présent commun : l'autre se donne en tant que constitué, mais constitué comme me constituant. Le présent vivant est ainsi le lieu d'une double apprésentation, puisque dans mon présent se trouvent tous les autres hommes comme objets d'une apprésentation effective ou possible et comme sujets d'une apprésentation effective ou possible de moi-même. Il faut donc bien voir dans l'intropathie l'origine d'une co-temporalisation, en tant que le présent vivant des autres est inséparable du mien. De ce fait, la présentification de soi et la présentification des autres sont les deux faces de l'autotemporalisation de l'*ego* dans l'unité d'une histoire par laquelle il y a un seul et unique monde, avec un seul et unique temps objectif, et c'est pourquoi il y a plus d'une analogie entre intropathie et ressouvenir. En conséquence, la temporalité intersubjective conduit à tout autre chose qu'à une représentation du monde construite à partir d'un récit commun, puisqu'elle est constitutive du sens de l'objectivité et permet donc d'élucider la vérité du monde. La transcendance d'autrui est bien ce qui vient assurer la possibilité d'une

[61] Hua XV, texte n°20, p. 342[143].

[62] « En cela, mon maintenant originairement impressionnel et originairement modal, le point source absolu de l'originalité originairement modale, coïncide avec le point source qu'est le 'maintenant' originairement impressionnel présentifié sur un mode intropathique, lequel coïncide en même temps avec le mien selon la forme et le contenu », Hua XV, p. 343[144].

temporalité objective commune sans confusion des temporalités subjectives. Ainsi, la réduction au présent vivant montre bien que la première réduction phénoménologique à une subjectivité anonyme qui n'est celle de personne a permis ensuite à Husserl d'envisager une réduction transcendantale dans laquelle rien n'est perdu et qui rend au contraire la présence à soi à toute la richesse de la vie concrète personnelle.

Le présent historique

Le présent comme présence à soi, comme présence à sa vie, prend sa signification ultime dans l'œuvre de Husserl avec la considération du présent historique, dans la mesure où avec lui il devient un présent véritablement concret. Dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl élucide cette automéditation historique qui transforme la communauté idéelle des savants et des philosophes en un présent vraiment vivant, parce qu'en lui le sens historique caché de cette communauté est non seulement présentifié, mais est en outre porté dans la conscience de sa responsabilité. En dévoilant ainsi la structure universelle d'essence du présent historique, Husserl peut à nouveau lutter contre la formalisation de la personne, qui conduit à la vider de tout contenu en la privant aussi de toute historicité.. Ainsi, le véritable présent historique est celui qui transforme l'héritage en mission, et qui fait donc de la totalisation du passé le lieu où la volonté peut se vouloir absolument en voulant le *telos* de l'humanité. Or, à partir de l'apparition du thème du monde de la vie, Husserl peut bien reprendre le terme de personne à Dilthey et à Scheler avec le projet de lui restituer sa signification proprement transcendantale, de façon à en faire un concept important pour la description de l'unicité du monde en tant que monde historique : le *telos* étant le mouvement intrinsèque de l'histoire, la personne est unique dans sa participation historique à l'accomplissement du *telos*. De ce point de vue, sans rompre pour autant avec l'idée d'un sujet autolégislateur, Husserl peut ébranler cette détermination de la personne en montrant que la personne libre et responsable du sens du monde naît certes de la découverte, au moins une fois dans sa vie de son je transcendantal, mais que cette intelligence de soi ne s'interprète plus comme une simple rupture avec sa vie historique, puisque la personne est au contraire la capacité à exister volontairement l'historicité d'où elle provient. Husserl avait déjà libéré de la pseudo évidence d'une subjectivité désincarnée et il peut maintenant libérer de la pseudo évidence d'un sujet vide, solitaire et sans histoire, mais sans remettre pour autant en cause la compréhension de la liberté comme autonomie qui rend difficile la possibilité de comprendre en quoi le sujet puisse être débordé par son histoire: pour Husserl un tel débordement ne peut

finalement être compris que comme l'occasion de se ressaisir dans l'impératif de dominer son histoire personnelle et intersubjective.

La personne transcendantale n'est donc ni un simple je vide de tout contenu, ni un simple moi constitué dans le temps du monde, mais le sujet qui revient sur lui-même dans le cadre d'une méditation historique, qui se comprend lui-même dans un présent historique, tel Husserl lui-même réfléchissant sur la vocation historique du philosophe après les lois de Nuremberg. Avant la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl a déjà médité sur la première guerre mondiale et il semble bien que pour lui la réflexion sur les drames de l'histoire n'enferme pas dans l'empiricité, mais possède une fonction de réduction, qui libère d'une part la téléologie et, d'autre part, le caractère primordial du présent historique. La crise des sciences et la crise de l'humanité européenne conduisent le philosophe à opérer une réduction, à mettre entre parenthèses toute causalité extérieure de façon à ce que l'historicité propre, l'essence téléologique, de la subjectivité transcendantale se donne à voir : la subjectivité qui donne sens au monde est de part en part historique, et c'est pourquoi la responsabilité ne peut s'exercer que dans un présent historique. En effet, le je abstrait de la « pure nature » des sciences modernes de la nature ne peut exercer qu'une responsabilité finie dans un domaine particulier, ou alors une responsabilité infinie mais évanescente, et non la responsabilité infinie « concrète » du sujet libre, car l'oubli du monde de la vie est un oubli de l'*ego* personnel et un oubli de l'historicité. Plus radicalement que Dilthey, et contre l'idée relativiste d'une typologie des visions du monde, Husserl veut montrer que la réduction transcendantale donne à voir l'idée qui doit pouvoir gouverner l'humanité et qui rend possible un présent historique dans lequel le sens de toute l'histoire est porté. Dès lors, la personne concrète n'est pas seulement celle qui a une histoire, ni celle qui raconte les histoires de l'étant ; elle est celle qui accède par intuition aux *a priori* de l'histoire qui ne sont pas de simples *a priori* formels, mais qui sont des *a priori* matériels déterminant le contenu même de l'histoire. Il est possible de reprocher à une telle conception de faire de la personne un Hercule de l'histoire devant porter sur ses épaules le sens de l'histoire, néanmoins elle permet de montrer que le sujet n'échappe à une existence somnambulique qu'à se comprendre à partir de son historicité essentielle, c'est-à-dire à partir de l'intentionnalité, qui est l'histoire elle-même comme mouvement de génération du sens par le sens.

Tout homme se sait d'une façon plus ou moins claire dans l'unité d'une historicité, dans un chez soi qui est non seulement un passé commun, mais également un projet commun, une idée commune : ce chez soi est bien constitutif de son identité et, de ce point de vue, toutes les

traditions n'ont pas le même style historique. Cela dit, l'Europe n'est pas un style historique comme les autres en ce que l'idée qui la gouverne n'est pas un intérêt pratique fini, mais une idée infinie qui pour Husserl est constitutive de la personne transcendantale dans son sens fort. En un sens, il n'y a de personne qu'européenne, même si la radicalité de cette proposition a pu être lue comme une brutalité européanocentrique, parce qu'on confondait l'Europe idéale et l'Europe empirique : la personne peut être dite européenne, en effet, s'il est possible de libérer l'idéal de l'Europe de toute empiricité. Autrement dit, l'Europe, quand elle est fidèle à elle-même, est fidèle à une idée qui ne lui appartient pas et que tout homme peut se réapproprier, parce qu'il s'agit d'une idée infinie. Ce thème bien connu permet de comprendre en quoi l'homme s'accomplit comme personne dans ce présent historique dans lequel, en se réappropriant la tradition européenne, il reçoit ce devoir de rationalisation et d'universalisation du monde, qui justement a été oublié par l'Europe empirique. Dire que la personne est européenne, ce n'est pas, dans l'esprit de Husserl, l'enfermer dans la contingence d'un passé particulier, ce n'est pas non plus exclure des humanités du devenir personne, mais c'est saisir dans un voir apodictique que la personne n'est elle-même qu'à porter l'idée transnationale d'une unification de tous les hommes dans un même projet de paix fondé sur le partage de la raison. Autrement dit, la personne transcendantale n'est européenne qu'en considérant la terre entière comme son chez soi et qu'en se souciant d'atteindre ou de réactiver des vérités répétables à l'infini, supports pour une recherche infinie, inconditionnée et valable pour une infinité de sujets possibles. En dehors de cette universalisation, qui n'est pas nécessairement destructrice de la singularité des traditions, il ne peut y avoir, selon Husserl, qu'une chute dans un relativisme, qui est un nihilisme destructeur de la personne. C'est dans la *Crise de l'humanité européenne* que Husserl décrit ce nouveau style d'existence, cette « révolution de l'historicité[63] » qui conduit à rechercher l'infinité dans tous les domaines de la culture et qui introduit la possibilité d'une nouvelle façon de se vouloir et de se comprendre. Ainsi, dans son présent historique, la personne transcendantale se comprend comme appartenant à une communauté fondée sur le partage d'un bien infini, qui ne divise pas les hommes, sur un *telos* commun, qui ne vient pas s'ajouter aux buts finis de l'existence singulière, mais qui vient les transformer en profondeur. Cette communauté nouvelle, parce qu'intérieure, fondée sur la communauté d'intérêts purement idéaux, est l'idée d'une vie volontaire selon des fins qui dans chaque intérêt affirme l'intérêt des autres, idée d'un agir qui a toujours égard à l'agir des autres et cela non pas selon une règle extérieure, mais par une détermination de la volonté[64]. Sans

[63] *„Revolutionierung der Geschichtlichkeit"*, Hua VI, p. 325[359].
[64] Voir Hua XXIX, p. 270-271.

anticiper sur la vocation du philosophe et sa fonction archontique, il est clair maintenant que pour Husserl la méditation historique est le lieu où le sujet peut prendre conscience de lui-même en tant que personne et se vouloir en tant que personne, en pouvant voir l'idée infinie qui doit gouverner l'humanité, qui n'est pas elle-même une donnée adéquate et qui pourtant se donne comme ce qui doit commander apodictiquement le vouloir. De même qu'il y a dans le ressouvenir l'idée d'une donation achevée de sa vie passée, il y a dans la méditation historique l'idée d'un accomplissement parfait de l'intersubjectivité transcendantale.

Il ne peut y avoir selon Husserl de véritable présence à soi sans la conscience d'un héritage : certes la praxis idéale de la personne transcendantale dans son présent historique a son origine dans une praxis naturelle et sa recherche de perfectionnement dans des buts finis, mais elle ne s'en détache qu'à la condition de se comprendre comme l'héritier d'une tâche infinie dans une histoire transcendantale. En effet, une tradition, dans son sens transcendantal, n'a rien d'une accumulation sans ordre de résultats, mais elle se dévoile comme une stratification continue dans laquelle tout nouvel acquis renvoie aux acquis antérieurs : l'histoire de la géométrie est bien de façon exemplaire une synthèse continue, une suite de totalisations successives qui porte constamment en elle aussi un horizon de futur, et c'est pourquoi le présent historique du géomètre est constitué de cette totalisation du passé et de l'anticipation du futur qui lui est liée, et cela dans une chaîne ouverte de générations de géomètres. Husserl refuse donc la séparation entre l'explication épistémologique et l'explication historique en montrant que l'historicité transcendantale appartient à l'essence des actes de connaissance. Le présent historique n'est pas alors un présent vide et mort, mais un présent qui porte toute une vie de conscience : le passé n'est pas dans le présent comme quelque chose de mort, puisqu'il est une chaîne continue de différents passés qui furent aussi des présents. L'historicité étant finalement l'intersubjectivité transcendantale dans sa dimension génétique, il ne s'agit plus pour la personne transcendantale de simplement appartenir à une histoire, ni même d'avoir seulement conscience d'une connexion générative, mais d'avoir la conscience d'être une étape de toute l'histoire dans la conscience d'un *telos*. Un tel présent historique est l'origine du temps historique et de l'histoire comme histoire du sens et Husserl peut dire « Le primordial en soi est notre présent (*Das historisch an sich Erste ist unsere Gegenwart*)[65] » : le passé est un horizon infini qui se détermine à partir du présent en remontant de renvoi en renvoi et le futur est bien aussi un horizon de détermination du présent et non ce qui vient s'ajouter au présent. Ainsi, contre l'idée d'un je vide, Husserl effectue bien une réinterprétation phénoménologique de la

[65] Hua VI, appendice III, *L'origine de la géométrie*, p. 383[422].

personne transcendantale kantienne en décrivant un *ego* transcendantal qui s'apparaît à lui-même dans son historicité, c'est-à-dire à la fois comme héritier et comme origine. La réduction transcendantale est en cela ce qui libère la personne de sa praxis naturelle, pour qu'elle puisse se saisir librement en tant que l'unité d'une vie historique liée de façon essentielle aux autres vies historiques dans une téléologie de la raison. Or, la philosophie moderne a en grande partie manqué l'être de la personne, parce qu'en en restant toujours à la *cogitatio* psychologique elle a toujours manqué l'historicité transcendantale de la personne. En effet, on a pu montrer que rendre son épaisseur et sa vie au présent c'est aussi ne pas réduire la personne à un nom, à une intention symbolique vide pour lui garder son caractère d'une intuition vivante. Il faut reconnaître que c'est en transposant aux sciences de l'esprit la formalisation toujours plus poussée à l'œuvre dans les sciences de la nature que l'on a fini par perdre cette donnée intuitive, et donc le phénomène même de la personne, puisque le formalisme s'en tient à une simple visée de la personne, qui donne lieu à ce que Husserl nomme dans *L'idée de la phénoménologie* une « évidence sentimentale[66] » et qui, en conduisant à nier la donnée en personne de la personne, conduit à nier toute norme ultime de la connaissance et de l'éthique.

[66] Hua II, p. 60[86].

L'éternité est-elle désirable ?

Introduction

Platon dans le *Banquet* met en lumière que éros n'est point un Dieu pourvu de beauté et de richesse, mais un perpétuel indigent. On désire ce que l'on n'a pas, ou comme le précise Platon ce que l'on craint de perdre. Fils d'expédient et de misère, éros est ce démon toujours habile à se procurer ce dont toujours il est démuni. Désirer, c'est refuser de demeurer un être amputé, frustré, et c'est vouloir devenir autre que je suis, et même parfois un autre. Or comme volonté de devenir autre tout désir exige le temps, sans lequel rien ne peut changer, et tout à la fois le refuse, puisque mon désir souhaite abolir le délai que le temps oppose à mon impatience, et retenir son écoulement qui m'arrache à mon plaisir dès que celui-ci est obtenu. Le désir est par essence dans le temps et on pourrait même dire qu'il est l'essence du temps qui n'est jamais que dans l'instant fugace entre ces deux abîmes d'un passé qui est perdu et d'un futur que je ne possède pas encore et que je ne posséderais peut-être jamais, puisqu'il appartient à ma condition d'homme que l'instant que je vis puisse être le dernier. Ainsi, si le désir est consubstantiel au temps, s'il est le désir de devenir autre, n'est pas dire que par rapport à l'éternité qui peut être comprise à première vue comme l'être achevé auquel rien ne manque il est vraiment le tout-autre ? Cette expression de « désir d'éternité » n'est-elle pas un carré-rond, n'est-elle pas aussi contradictoire que celle d'une « mouvance-immobile » ?

Néanmoins avant de déterminer si les concepts de désir et d'éternité s'excluent, il faut d'abord se demander si ce désir d'éternité existe. C'est pourquoi la première tâche doit être de discerner parmi les désirs le désir d'éternité lui-même. Il se révélera que ce désir d'éternité ne se trouve pas au milieu des autres désirs, qu'il ne fait pas nombre avec eux : on n'aime pas l'éternité comme on aime le vin, la richesse ou les vacances. Le désir d'éternité semble être d'une autre nature, non parce qu'il porterait sur un objet plus noble, mais parce qu'il serait l'essence même de chaque désir. Dans cette perspective, l'analyse des rapports du désir et du temps est à la fois la mise en lumière du désir d'éternité et l'élucidation de l'origine de l'idée même d'éternité, telle qu'elle apparaît dans l'histoire de la métaphysique et dans l'histoire des religions. Au moins est-ce une thèse possible, même si les métaphysiques et les religions ont pu déterminer des concepts bien plus complexes d'éternité que celui d'un temps qui est sans fin. La dialectique du désir, son mouvement effectif, élucide le sens de cette pensée qui veut aller au-delà des phénomènes et qui veut réaliser l'éternel sous la forme d'un objet absolu.

Est-ce dire que c'est la réflexion sur le désir qui permet de définir le concept d'éternité ? Certainement pas, et elle ne permet pas plus de le dénoncer comme une contradiction. L'éternité peut être définie et la métaphysique en propose de nombreuses définitions, mais ce bien éternel que la pensée spéculative peut concevoir est-il possible de le désirer ? Dire comme Boèce dans *La consolation De la philosophie* que l'éternité est la possession toute entière, simultanée et parfaite d'une vie sans terme est-ce déterminer un objet de désir un simple objet de pensée ? N'est-ce pas dans le désir même que semble résider la contradiction de l'éternité : l'éternité n'est-elle pas désirable que tant que j'entends par éternité un « je ne sais quoi » que je ne cherche pas vraiment à déterminer ? Dès que je pense l'éternité elle cesse d'être désirable, mais elle peut devenir une détermination de ma volonté, voir une espérance. Reste à savoir si une volonté pure, dépourvue de toute affection, peut vraiment me mettre en mouvement et me permettre d'accomplir mon essence d'homme. La philosophie peut-elle penser une éternité qui m'attire ou bien n'est-ce pas le propre de la religion ? Pour répondre à cette question il faudra envisager dans un premier temps comme c'est le désir lui-même qui se trouve à l'origine de l'idée d'éternité. Cela permettra ensuite d'envisager une éternité qualitative qui ne soit pas un refus du temps, mais une manière de donner sens au temps en fonction d'un avenir. Enfin on pourra se demander si l'éternité n'est pas d'abord un pôle que se donne le sujet pour orienter sa volonté, même s'il faut aussi savoir recevoir des moments d'éternité imprévisibles dans lesquels il y a un accord momentané entre le temps et l'éternité.

I Le désir comme origine de l'idée d'éternité.

1 **Des désirs au désir d'immortalité**. Les philosophes montrent que le désir est manque, et le temps souffrance. Pour être heureux il serait alors nécessaire de réduire et de changer ses désirs. Pourtant le désir lui-même est vécu comme une joie. S'il est vrai que le désir naît de la privation, qu'il est une privation expérimentée, c'est la conscience d'un tel manque qui fait de la satisfaction du désir une jouissance. Certes, cette jouissance ne dure qu'un instant, puisqu'elle est à la fois ce par quoi le désir consomme l'objet désiré et ce par quoi il le consume. L'instant de la jouissance est à la fois celui de la possession et celui de la disparition. Néanmoins, même fugace, ce plaisir est ce que tout homme recherche. En outre, avant la satisfaction, dans son attente même, le désir comme représentation du bien que l'on veut posséder, est déjà un avant-goût de cette satisfaction et pas seulement un manque. Comme mouvement même de notre être vers la satisfaction le désir est en lui-même une joie et non, comme l'affirme même cette philosophie qu'on nomme hédonisme, souffrance. Il faudrait préciser que cette souffrance de l'attente est en elle-même un objet de désir, car elle nous fait vivre. Renoncer à désirer est impossible et aucun homme ne le désire. Qui désire vraiment ce repos que les Stoïciens nommaient apathie et qu'ils jugeaient désirable seulement parce que c'était un but très lointain et surtout pas un état présent ? Qui voudrait exister en étant repus, impuissant et impassible ? Qui désire vraiment cette anticipation de la mort que serait l'extinction du désir ? Si les hommes ont une imagination sans fin pour multiplier leurs désirs, c'est parce qu'ils veulent vivre et se sentir vivre et non pas parce qu'ils souhaitent souffrir. Vivre sans désir, ce serait véritablement perdre son temps. Le désir d'éternité dit donc très peu de choses sur l'éternité qui demeure totalement indéterminée, mais il en dit

beaucoup sur le désir qui est désir du désir, avec donc le désir que ce désir ne cesse jamais. Il ne s'agit même pas de se présenter un temps long, mesurable en années ou en siècles, mais de penser que jamais le mot fin ne sera prononcé dans cette vie de désir.

Bien évidemment ce que nous désirons ne cesse de se modifier, nous passons d'un désir à l'autre, nous papillonnons, mais au-delà de tous ces changements ce que nous désirons, c'est désirer toujours. Toujours signifie ici sans cesse, jusqu'à notre mort, puisque nous savons que nous sommes mortels. Ce désir est sans doute vain, mais c'est ce désir sans fin qui se trouve illustré dans la mythologie où l'on voit des dieux toujours jeunes et d'un désir toujours jeune poursuivre des proies inépuisables. Le rêve d'élixir de longue vie, le rêve d'immortalité, d'une éternelle jeunesse, anime tout homme, même si ce rêve est déjà celui d'un vieillard. Parce qu'il désire et désire désirer sans cesse, tout homme désire l'immortalité.

2 **Le refus de l'immortalité.** Il reste à savoir si nous voulons vraiment être immortels. Il s'agit surtout d'une volonté négative : nous voulons la non-mortalité, la suppression de cette suppression absolue qu'est la mort. Dès que l'on cherche à concevoir l'immortalité et qu'elle cesse d'être une idée vague, elle devient moins désirable et les représentations de la vie éternelles semblent parfois très ennuyeuses. Ce qui est important dans l'existence, c'est la nouveauté et la vie du blasé qui est revenu de tout est peu enviable. Ainsi dans le rêve d'une vie qui n'en finirait on risque de vivre dans un futur impropre et de manquer le présent lui-même. Enfin une vie sans terme serait une vie sans fin, sans but, comme l'a montré Heidegger dans *Être et temps*. C'est bien parce que le temps est fini et que nous sommes mortels que nous avons des choix à faire, que nous pouvons faire des choix. Celui qui aurait devant lui un temps indéfini pourrait tout faire et ne pourrait donc pas choisir. L'absence de la mort rendrait la vie insignifiante : si on peut tout faire, si tout est possible, ce serait la fin du désir lui-même. En outre une fin sans un terme et sans un but serait également une vie sans passé, puisque le passé ne peut être compris qu'à partir du projet que je suis pour moi-même. On peut certes vouloir se libérer du poids du passé, du poids de la mémoire, pour vivre dans la douce insouciance d'un instant vide qui semble une suspension du temps, mais dans cette éternelle inconscience je ne peux pas être moi-même. Comme dit Kant dans ses textes sur l'histoire, les bergers d'Arcadie ne valent pas mieux que les moutons qu'ils gardent. Ainsi, selon le mot de Pascal toute cette agitation n'est qu'un moyen de nous divertir de la mort, l'absence de la mort ferait de notre vie un néant.

Il est donc clair que c'est la peur du temps qui conduit au mauvais désir d'éternité, celui qui est vain et inconsistant, et que c'est aussi peut-être cette peur, comme le développe Nietzsche dans *Le gai savoir* (préface, § 344) qui est à l'origine de la métaphysique comme doctrine de l'être éternel, de la vérité éternelle.

3 **Le désir des moments parfaits**. En fait nous ne désirons pas une fin sans terme, mais nous souhaitons que les moments heureux durent, que les instants parfaits ne passent pas, que le temps ainsi s'arrête. C'est toujours par un regard en arrière que nous pouvons dire « j'ai été heureux » mais je ne le savais pas. Dans cette nostalgie de ces moments privilégiés il est possible de dire comme Faust « Instant arrête-toi, tu es si beau ». De ce point de vue, le désir d'éternité n'est pas le désir d'une vie qui n'en finit pas, mais le désir d'éterniser ces moments parfaits où le désir culmine sans s'évanouir encore. Nous désirons une telle

plénitude de l'instant, mais le dieu Chronos dévore ses enfants et le temps emportent tout. Encore une fois, le temps du bonheur n'est que le temps retrouvé : nous étions heureux, mais nous ne le savions pas. L'homme dit Nietzsche dans les *Considérations intempestives* envie le bonheur de l'animal et lui pose la question ; « « Pourquoi ne parles-tu pas de ton bonheur ? » L'animal voudrait bien répondre et dire « c'est parce que j'oublie à mesure ce que je voulais dire » Mais déjà il a oublié cette réponse et se tait ». Comme l'a montré Proust l'instant a été vécu dans l'action, le souci, l'attente, et ce n'est que dans l'immobilisation de la mémoire, dans son objectivation, qu'il est possible d'en savourer le goût. Mais là encore dans cette éternisation de la mémoire l'esprit va contre la vie et contre le temps qui est tension. Un instant même heureux qui ne passerait pas ou qui se répéterait sans fin serait un enfer comme cela est décrit dans le film *Un jour sans fin*. Donc il est absurde de vouloir arrêter le temps et notre vie est faite de la pluralité de ces moments parfaits qui la ponctuent et lui donnent son sens. Il est donc inutile de rêver à une enfance qui n'aura plus lieu, de désirer une éternelle jeunesse faite d'insouciance, d'oubli du temps, car tout cela est un oubli de soi, une façon de ne pas s'aimer, de se fuir. Est-il alors possible de concevoir un désir d'éternité qui ne soit pas une négation du temps, une négation de la vie, mais plutôt une unification progressive de sa vie temporelle. L'erreur spontanée est de vouloir comprendre négativement l'éternité à partir du temps, comme une façon de surmonter le caractère destructeur du temps, peut-être est-il nécessaire de comprendre le sens du temps à partir de l'éternité.

II Désirer l'éternité pour donner sens au temps.

1 **L'éternité comme véritable objet du désir**. L'éternité n'est indésirable que si elle conduit à mener la vie d'une pierre, mais elle peut être comprise autrement que comme la négation du temps. Dans l'histoire de la métaphysique l'éternité peut être décrite comme ce qui suscite notre désir. Les Idées éternelles selon Platon que nous avons entrevues dans un autre temps, dans un temps au-delà de toute mémoire, un temps immémorial, sont ce qui met l'homme en mouvement, ce qui le conduit à aimer et vouloir la vérité. Devenir homme, c'est développer la partie divine de son âme et la mesure de l'humain est le divin. Comme le montrera d'une autre façon saint Augustin, tout homme désire être heureux et ainsi tout homme recherche l'éternité de Dieu qui seule peut donner consistance à notre existence temporelle. Mais souvent nous ne savons pas bien chercher. Il y a un appel de l'éternité dans notre vie temporelle, mais souvent notre âme demeure distraite et ne suit pas cette intention d'éternité. L'éternité n'est plus ici un au-delà du temps, mais l'unification du temps que l'homme peut à peine penser. Au-delà donc du désir d'éternité en tant qu'il est spontané et irrationnel il y a un désir d'éternité qui vient d'un travail sur soi, même d'un renversement de son existence dans lequel on s'arrache à ses désirs vains dans lesquels le temps est celui de la dispersion pour vivre en tension vers l'éternité.

2. **Saint Augustin** bouleverse le concept de temps et le concept d'éternité. L'éternité de Dieu n'est plus celle du Premier moteur immobile d'Aristote qui est toujours identique à lui-même, mais est un éternel présent que l'homme peut viser sans jamais pouvoir le rejoindre. Désirer l'éternité, ce n'est pas vivre la vie de Dieu, cela est impossible à l'homme, mais c'est pouvoir donner une unité relative au temps humain en maitrisant le passé, le présent et le futur. Certes

le futur demeure futur et saint Augustin se garde de représenter trop précisément l'éternité et dans le début du livre XI des *Confessions* il cherche surtout à indiquer ce que l'homme depuis l'expérience qu'il a de son temps peut faire pour s'élever vers le Bien plutôt que se disperser. Voir le cours sur le temps.

3. **Désirer l'éternité, c'est désirer être soi.** Si on a pu écarter dans la première partie le désir d'une éternité trop humaine qui soit un enfermement et une dispersion, comme une éternité trop inhumaine qui serait celle du Premier moteur ou encore celle des objets mathématiques, il s'agit maintenant de défendre l'idée que le véritable désir d'éternité, le désir rationnel d'éternité consiste non à quitter le temps ou à fuir le temps, mais à assumer le temps pour passer par exemple d'une simple joie sensible et passagère à la vrai joie, à la joie intellectuelle, la joie des sages que Spinoza décrit dans l'*Ethique* : « Le sage (…) ne cesse jamais d'être et possède toujours le vari contentement de l'âme » (*Ethique* V, scolie de la proposition 42). Donc si l'homme ne peut pas considérer les choses du point de vue de l'éternité, il peut tout de même parvenir à une certaine expérience de l'éternité qui anime notre désir qui constitue notre essence. Nous avons non seulement, dit Spinoza le désir de persévérer indéfiniment dans notre être, mais nous voulons être éternels, ce qui suppose le deuxième et le troisième genre de connaissance. Le désir d'éternité peut alors passer du statut de sentiment à celui d'idée claire et distincte. L'entendement est la partie éternelle de notre âme et c'est par elle que nous pouvons nous rendre éternels. Ainsi dès cette vie l'homme peut expérimenter qu'il est éternel. Il s'agit alors d'une éternité qualitative et non plus quantitative.

III L'éternité comme pôle de la volonté

1 **Vouloir les vérités éternelles**. L'homme conscient de lui-même doit passer du désir d'éternité à la volonté d'éternité. Vouloir l'éternité, c'est quitter des tâches finies de l'existence pour viser des fins éternelles, des fins qui ne sont pas de l'ordre du temps comme la vérité et la justice, même si ces fins ne sont pas des idées claires. Ce désir rationnel est le mouvement même de la volonté vers elle-même : vouloir ordonner sa vie à la raison. Tout l'idéalisme allemand a montré comment l'homme se définit par une tâche de purification de la volonté. L'homme ne doit pas être mis en mouvement par des motifs affectifs, mais doit se déterminer absolument lui-même en écoutant la raison. Comme dit Kant dans *La critique de la raison pratique*, je dois penser que le combat pratique doit se poursuivre même au-delà de la mort. On ne peut sans doute pas penser l'éternité autrement que négativement, mais on peut la vouloir positivement. Il n'y a que la morale qui peut donner son sens vrai à l'éternité : elle est ce qui doit être absolument voulu. La volonté sainte serait une volonté totalement conforme à la loi éternelle. Fichte développera des thèses proches dans *L'initiation à la vie bienheureuse*. Toute sa conception de l'identité est liée à une certaine conception de la vie : la vie serait l'union de l'être et de la réflexion. Mais cette vie est présente en toute chose et pourtant elle est la tendance à se retrouver soi-même. La vie est la tendance à la satisfaction dont la plus haute forme est l'aspiration à l'éternel. La vie humaine se trouve prise entre son degré le plus bas, la vie sensible, la vie dans l'apparence, et sa forme la plus haute, viser l'éternité dans le temps. Certes on peut reprocher à une telle compréhension de l'éternité

d'en différer sans cesse l'expérience puisqu'elle est un idéal inatteignable. L'homme peut-il avoir la force de vouloir l'éternité sans jamais l'expérimenter d'une façon ou d'une autre ?

2 **La synthèse du temps et de l'éternité**. Comme l'a montré Kierkegaard quand l'homme dépasse les différentes formes de la dispersion, l'instant peut devenir la plénitude du temps sans être un arrêt du temps, parce qu'il est une pleine présence au sens. Cet instant n'a pas l'abstraction d'une limite, mais il est l'instant de la décision dans laquelle l'homme se rassemble et peut ainsi vivre une première forme d'unité, même si ce n'est pas l'unité parfaite de Dieu. La plénitude du temps c'est aussi le refus de fuir dans le passé ou dans le futur, pour répondre du temps dans la patience. Le mariage est la plénitude du temps non seulement dans la décision de donner un sens éternel à son existence temporelle, mais également dans le souci de réfléchir sans cesse sur le sens de cette décision et de la maintenir ainsi vivante. L'éternité n'est désirable que si elle prend aussi cette forme concrète du présent éternel de la décision. Un tel instant d'éternité n'est pas dans le temps, mais il est l'origine du temps, il fait que notre vie se temporalise et se singularise : je suis l'ensemble des décisions dont je maintiens le sens vivant dans un travail de répétition qui n'est pas le seul retour du même. Ainsi accomplir son moi éternel ne consiste pas à viser une représentation idéale figée de soi, mais à ne jamais cesser de s'interroger sur le sens que l'on veut donner à sa vie. Il y a bien alors un désir d'éternité car plus nous expérimentons cette unité, cette unification dans le temps, plus nous la désirons. Pour l'homme en chemin vers lui-même dans l'instant éthique, l'éternité est à la fois déjà réelle et toujours désirée, car on n'est homme qu'à le devenir. L'éternité n'est plus cette abstraction du début comme idéal d'immortalité, mais elle est dans le temps l'épreuve de soi devant le choix éthique, se vouloir ou ne pas se vouloir. Désirer l'éternité, c'est vouloir être fidèle à soi dans le temps, dans l'instant du choix.

Conclusion

Il a été nécessaire de dénoncer l'illusion et l'abstraction d'une éternité qui n'est qu'une haine du temps, une peur du devenir, pour pouvoir penser une éternité qui est un accomplissement du temps dans l'instant et comme pôle. Plus nous cherchons la vérité éternelle, plus nous l'aimons et plus nous la cherchons encore. L'éternité est donc indésirable quand elle nie le devenir, et elle est le seul objet du désir quand elle est le principe d'une unification de la vie temporelle. Dans ce désir non gouverné par la peur, l'homme est véritablement lui-même. Le désir d'éternité doit donc cesser d'être irrationnel, contradictoire, pour devenir le désir rationnel de donner sens au temps, dans l'idée que le temps est l'être de l'homme avant d'être le nombre des choses. L'éternité n'est donc pas un objet parmi d'autres du désir, mais elle est le mode même du temps comme temps de l'accomplissement de son humanité.

A-t-on la vie devant soi ?

Dans le roman d'Emile Ajar, ou Romain Gary, *La vie devant soi*, le jeune Momo s'ouvre à l'existence alors que la vieille Rosa termine son existence en demeurant prisonnière d'un passé de souffrance. Mais bien évidemment il ne s'agit pas simplement d'une question d'âge car la vie dont il s'agit n'est pas la simple vie biologique qui peut déterminer un futur mais ne contient pas d'avenir. Avoir la vie devant soi n'a de sens que pour une vie spirituelle, celle de l'homme qui a la capacité de s'anticiper lui-même, de se vouloir lui-même dans le temps. La question est tout de même de savoir si on a la vie devant soi dans la mesure où le futur demeure indéterminé vide et n'est pas un objet qu'il soit possible de se représenter. Par rapport aux poids du passé, à la réalité du passé, l'avenir semble une simple idée. La question n'est pas seulement théorique, pouvoir ou non se représenter l'avenir, mais également pratique. Il n'y a pas de vie devant soi sans liberté, hors bien des hommes sont privés de cette liberté qui permet d'avoir la vie devant soi. Il est fréquent d'être privé de tout avenir par des violences extérieures ou intérieures. Avoir la vie devant soi n'est-ce pas alors quelque chose qui se gagne par rapport au monde et par rapport à soi, n'est-ce pas le résultat d'un travail ? Il en va de la possibilité de la liberté et de son bon usage. Mais il y a également une dimension éthique à cette question : avoir la vie devant soi n'est-ce pas vivre sous l'horizon infini d'une responsabilité ? N'est-ce pas se proposer dans le temps des fins éternelles comme l'homme de science ou le philosophe ? Cette question n'est donc pas anodine et conduit à s'interroger à la fois sur la nature de l'avenir, sur la définition de l'homme, et sur la signification éthique de l'existence humaine.

On commencera par mettre en lumière la difficulté qu'il y a à avoir vraiment la vie devant soi sans être prisonnier du passé ou d'un présent vide de tout avenir, pour montrer ensuite en quoi l'homme se comprend comme la capacité de s'anticiper, de se représenter les possibles. Dans un dernier temps on pourra alors se demander si l'avenir est d'abord une représentation ou bien la capacité à faire face à l'inconnu, à l'inimaginable du monde, de la rencontre et finalement de soi-même. Le soi n'est-il pas par essence un avenir ?

I La difficulté à avoir la vie devant soi.

A Au-delà des considérations naïve sur la durée de l'existence, il est assez facile de montrer qu'avoir la vie devant soi ne tient pas à la quantité de temps qu'il reste à vivre, mais à la façon même dont on existe. Il est possible d'être très jeune et de ne pas avoir la vie devant soi parce que l'on est dans une situation d'esclavage, de dépendance, ou bien à cause d'un traumatisme. Parfois dès la jeunesse on peut avoir la vie derrière soi parce qu'on ne parvient pas à se projeter dans l'avenir et qu'on demeure bloqué soit par le poids du passé, soit par l'urgence du présent. Il convient donc de partir des situations concrètes dans lesquelles on n'a pas la vie devant soi.

B Sous une dictature l'homme se trouve privé de liberté et pour lui il n'y a pas d'avenir dans cette soumission. Les totalitarismes du vingtième siècle ne laissaient aucune place à l'individu pour qu'il puisse se construire un avenir et même l'idée d'un exil intérieur possède ses limites. Voir les analyses de Hannah Arendt sur le totalitarisme. Même la valorisation du présent dans le stoïcisme, qui est comme disait Hegel une philosophie pour des temps de détresse, semble difficile à tenir et la patience comme endurcissement ne donne pas un avenir.

C Avoir la vie devant soi cela suppose également des conditions matérielles d'existence. La très grande misère interdit tout projet et condamne à vivre au jour le jour sans pouvoir se projeter dans le temps. Il s'agit d'une temporalité de survie dans laquelle l'individu ne parvient pas à donner un autre contenu à sa vie. La volonté même d'émigrer et celle de trouver une terre d'accueil dans la quelle il sera possible d'avoir un avenir. Le mythe américain est très largement le mythe que tout homme peut accéder à la prospérité en fonction de ses qualités propres. L'illusion d'un avenir radieux, de lendemains qui chantent, est un moteur puissant de l'action humaine. D'une façon plus générale toutes les violences subies bloquent la possibilité même de considérer l'avenir. Encore faut-il pouvoir se libérer de ce passé qui est un poids (une guerre, une perte, une agression, …) pour pouvoir retrouver le présent et l'avenir.

D Bien sûr une violence intérieure peut également rendre impossible d'avoir la vie devant soi. Dans la temporalité de la folie il n'y a pas vraiment d'avenir, mais plutôt la répétition indéfinie du passé sous diverses formes. Cela dit même en dehors de toute pathologie l'homme peut volontairement renoncer à se projeter dans l'avenir. C'est par exemple l'attitude du blasé pour lequel tout a déjà été vu et il n'y a rien de nouveau sous le soleil. De même dans l'ennui, qui est toujours un ennui de soi, on renonce à se donner un avenir. Bien sûr il ne s'agit plus ici du soi déchiré de la violence externe et interne, mais plutôt d'un abandon, d'une lassitude, d'une fatigue. Avoir la vie devant soi, c'est-à-dire se projeter vers l'avenir, cela demande un effort, c'est fatiguant et tout homme peut sombrer dans la facilité de la répétition, du train-train quotidien, sans jamais se remettre en cause. Cela peut être un peu un style fin de siècle que de considérer que devant soi il n'y a que le néant ou la répétition du même, mais alors ce soi est totalement vide.

II S'anticiper soi-même.

On a vu la difficulté qu'il y a à être soi et à se donner un avenir, et on a ainsi pu montrer qu'avoir la vie devant soi demande toujours un travail. D'abord un travail de transformation du monde par lequel il est possible par les conditions matérielles et par le droit d'avoir un espace de liberté, mais également un travail sur soi en essayant de surmonter le poids du passé en l'assumant, en lui donnant un sens, mais également en surmontant sans tendance à la paresse en faisant de soi un projet. Je ne suis pas ce que je fus, mais ce que j'ai à devenir. Cela vaut pour les individus et pour les peuples. Tout existant est un projet qu'il tente de construire.

A Avoir la vie devant soi ce n'est pas répondre à la violence du monde par l'impatience du désir. L'impatience n'est pas une bonne façon d'avoir la vie devant soi car elle force le devenir à se plier à nos désirs et elle conduit à être hors de soi. Le danger est de vouloir idéaliser le futur par l'imagination de telle sorte que nous voulons déjà y être. L'homme impatient ne supporte pas la lenteur du temps et la vie devant soi se réduit à être une projection imaginaire de l'agréable. A ce futur imaginaire correspond un moi imaginaire, on voudrait être un autre, et ainsi le bonheur n'est pas devant soi car il se trouve repoussé dans un lointain indéfini. Tel est le danger du mauvais infini.

B Cela dit, l'imagination, quand elle est raisonnée, peut tout à fait être un moteur de la vie intellectuelle et pratique. Comme l'a montré Baudelaire l'imagination est la qualité de l'homme d'action. Elle a le pouvoir de nous libérer de notre enfermement dans le présent en anticipant sur le développement possible des possibilités présentes. La vertu du politique est bien la prospective. Pour avoir la vie devant soi, il faut cette capacité de concevoir le possible en se libérant de ce qui existe déjà. Autrement dit le travail de la pensée consiste à retirer au futur son indétermination en préparant l'avenir, en déterminant des horizons successifs, par exemple dans le développement technique.

C Cependant il n'y a pas que cette recherche de buts finis qui peut permettre d'avoir la vie devant soi et le philosophe peut montrer que la vie spirituelle est une vie téléologique dans laquelle l'homme poursuit des fins éternelles. Il ne s'agit pas seulement d'envisager un développement possible du monde, mais aussi de considérer ce qui devrait être, ce qui doit être impérativement voulu. Avoir la vie devant soi revient à prendre conscience de son devoir-être et de son moi idéal. L'homme n'accomplit son essence qu'en poursuivant également des tâches infinies et avoir la vie devant soi revient à exister dans la tension d'une vocation. Kant dans sa philosophie de l'histoire montre bien que le philosophe ne doit pas prophétiser, ne doit pas vouloir énoncer ce que sera nécessairement le futur, même si c'est une grande tentation, mais doit se contenter de donner un sens à l'histoire en voyant en elle la réalisation de la liberté, même si ce n'est peut-être qu'un roman, afin de pouvoir déterminer ce qu'il doit absolument vouloir dans le temps. La vérité, la liberté, la paix sont ce qui doit être absolument voulue par une subjectivité historique consciente et responsable d'elle-même. Tel est l'horizon des horizons, les fins absolues auxquelles toutes les autres doivent s'ordonner.

Ainsi pour avoir la vie devant soi il faut donner un sens à sa vie en vivant en vue de la fin, en poursuivant dans le temps des fins qui ne sont pas de l'ordre du temps. Du même coup c'est avoir devant soi et à sa charge tout l'avenir de l'humanité. Tel est le poids de l'existence responsable.

III La disponibilité à l'inattendu.

A La nécessité de construire une représentation rationnelle de l'avenir pour être soi-même, pour accomplir son essence, ne suffit cependant pas à expliquer ce que signifie avoir la vie devant soi. L'avenir n'est pas uniquement le possible et le probable anticipables par l'imagination rationnelle. En effet, avoir la vie devant soi c'est également conserver cette innocence qui permet d'être disponible à ce qui est nouveau et imprévisible dans le devenir. Cette nouveauté appartient à l'essence même de l'avenir qui n'est pas uniquement l'advenir de ce qui est déjà là. Certes l'homme a des projets sur lui-même, mais être en projet de soi c'est aussi vivre dans l'incertitude de qui on est et de ce que l'on peut devenir. Cela n'invalide pas l'analyse précédente, mais la nuance, en montrant que la capacité à anticiper son avenir ne doit pas conduire à le forcer en négligeant la part de surprise que l'on peut avoir sur le monde et sur soi-même. Je suis aussi plus et autre que ce que je sais de moi à partir de la compréhension de mon passé. L'existence est une aventure et c'est cette nature aventurière de l'existence qui s'expérimente par exemple dans la promesse. On ne se fait une promesse à soi-même que dans l'incertitude de savoir si on sera vraiment capable de demeurer fidèle à cette promesse, à être fidèle à soi. Si cet avenir n'était pas incertain la promesse n'aurait aucun sens. Il n'y a aucun sens à promettre ce qui adviendra en toute certitude.

B Il revient à Heidegger d'avoir fait de l'avenir l'origine de la temporalité. Il montre comment la pensée de l'avenir est la première de toutes les pensées. C'est en se libérant de la conception commune du temps, et donc en retrouvant ce qui fait le dynamisme même du temps, qu'il est possible de montrer que le Dasein est l'existant qui a à être, et cela à partir de sa finitude de son être pour la mort. Heidegger montre que le Dasein est sur le mode de l'avenir, mais cela suppose de comprendre que l'avenir n'est pas un objet de représentation, n'est pas une image que l'esprit forme à partir du passé et du présent, mais est un mode de la présence à soi et de l'être au monde. Le temps originaire est fini et une vie sans fin serait une vie sans fins. Il ne s'agit pas de perdre tout avenir en étant obsédé par la mort, mais d'être conscient de sa mortalité car cela libère du mauvais infini d'un avenir indéterminé. Face à la conscience de sa mort le Dasein se pré-cède lui-même dans ses possibilités les plus propres, il est en avant de lui-même. Comprendre ainsi ce que signifie avoir la vie devant soi suppose alors de de plus concevoir l'avenir comme un maintenant qui n'est pas encore devenu réel. Il

ne doit plus être compris comme un présent qui n'existe pas encore. Avec Heidegger on retrouve la signification dynamique de l'avenir qui est le sens originaire du phénomène de l'avenir. Avoir la vie devant soi consiste à advenir à soi en son pouvoir être le plus propre. L'avenir n'est plus séparé de l'être, ce n'est plus une irréalité. Tout mon être jaillit de l'avenir dans une temporalité authentique. C'est ainsi que Sartre pourra dire que même le passé est un projet. Nous n'avons un présent et un passé que parce que nous avons un avenir. Mais pour expliquer cela il fallait montrer que le temps et le soi ne sont pas des substances mais des actes. Avoir la vie devant soi ce n'est pas sombrer dans l'indifférence de l'ennui, mais c'est naître continuellement à soi-même dans l'épreuve du monde. Dès lors avoir authentiquement la vie devant soi c'est ne pas faire dépendre mon avenir des choses, pour être purement présent à mes propres possibilités. Le philosophe ne met pas son avenir dans l'exploration d'un corpus, mais ne cesse de se devancer dans son devenir philosophe, et c'est aussi pourquoi il est fidèle à lui-même dans son changement même.

C Comment puis-je être rendu à la singularité de mon pouvoir être propre si ce n'est par la présence d'autrui, voire par son amour ? Ce n'est pas par mes seules forces que je peux m'arracher au poids du passé pour retrouver un avenir, mais par l'aide de mes proches. C'est donc aussi collectivement que l'homme peut avoir un avenir. Pour un philosophe lire Platon c'est ouvrir un avenir à sa propre pensée. Platon est notre avenir non au sens où l'on aurait a répéter la doctrine platonicienne, mais parce que Platon nous reconduit à l'exigence même de la pensée et que nous ne pourrions pas le faire sans lui. C'est en ce sens qu'il est notre avenir comme philosophe. De ce point de vue l'avenir est bien l'inattendu. Ce que l'on nomme le réel ce n'est justement pas une représentation attendue, une image classique et convenue du monde, mais c'est ce que je n'attends pas. En science comme dans l'art le réel est ce que je n'attends pas, comme a pu le montrer le philosophe Henri Maldiney. Ainsi penser à l'avenir ce n'est pas seulement penser au probable, mais également à l'inespéré. Déjà Héraclite disait que l'espérance est une attente de l'inespéré. Autrement dit on n'a la vie devant soi qu'en existant devant ce qui est inattendu, totalement autre que ce que l'on imaginait. C'est ce souci de l'altérité des choses et des êtres qui peut rendre l'individu à sa propre altérité, à son devenir autre et donc à son avenir. L'espérance prend alors une signification très vaste. Avoir la vie devant soi c'est être capable d'espérer dans le monde, en autrui et en soi-même dans l'incertitude de ce qui adviendra. Il n'y a pas d'amour sans espérance et comme Kierkegaard a pu le montrer la seule maladie mortelle est le désespoir car il prive de toute espérance.

Conclusion. En montrant la difficulté qu'il y a à avoir la vie devant soi, puis la nécessité de se représenter l'avenir, pour enfin mettre en lumière l'espérance comme une structure de l'existence, on a té conduit à montrer que la vie spirituelle est une tension constante et qu'avoir la vie devant soi en évitant tous les pièges extérieurs et intérieurs c'est un combat permanent avec une constante possibilité de chute. Cela supposait d'expliquer que le temps n'est pas une substance mais un acte de temporalisation pour retrouver la signification première de l'avenir. Cela supposait de montrer également que le moi n'est pas non plus une substance, mais un acte de temporalisation soit qui est capable d'envisager l'avenir, soit qui demeure bloqué dans le passé. Ainsi avoir la vie devant soi c'est répondre de soi et du monde en demeurant attentif à ce qu'il y a de nouveauté dans le devenir. Je suis mon avenir au sens où on juge un arbre à ses fruits.