



Temps et destin

Marcel Conche

Puf / Perspectives Critiques

Perspectives Critiques

dirigée par Roland Jaccard

OUVRAGES PARUS

- Andreas-Salomé L., *Ma vie* (4^e éd.)
- Balvet M., *Itinéraire d'un intellectuel vers le fascisme : Drieu La Rochelle*
- Basaglia F., *Qu'est-ce que la psychiatrie ?*
- Basaglia F., *Les criminels de paix*
- Billecoq A., *Spinoza et les spectres*
- Blondel E., *Le risible et le dérisoire*
- Borneman E., *Le patriarcat*
- Bott F., *Traité de la désillusion*
- Bott F., *L'entremetteur. Esquisse pour un portrait de Fontenelle*
- Braud M., *La tentation du suicide dans les écrits autobiographiques (1930-1970)*
- Brès Y., *Critique des raisons psychanalytiques*
- Brès Y., *L'être et la faute (Essais psychanalytico-philosophiques)*
- Brome V., *Les premiers disciples de Freud*
- Bruch H., *L'énigme de l'anorexie* (2^e éd.)
- Calasso R., *Le fou impur*
- Caruso I. A., *La psychanalyse contre la société ?*
- Cauquelin A., *La mort des philosophes et autres contes*
- Cometti J.-P., *Robert Musil ou l'alternative romanesque*
- Comte-Sponville A., *Traité du désespoir et de la béatitude :*
1. *Le mythe d'Icare* (7^e éd.) – 2. *Vivre* (2^e éd.)
- Comte-Sponville A., *Une éducation philosophique* (3^e éd.)
- Conche M., *Orientation philosophique*
- Conche M., *Temps et destin*
- Contat M., *L'auteur et le manuscrit*
- Deleuze G., *Proust et les signes* (7^e éd.)
- Dobrovsky S., *Autobiographiques : de Corneille à Sartre*
- Droit R.-P., *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*
- Fornani F., *Sexualité et culture*
- Freeman L., *L'histoire d'Anna O.*
- Gagliardi J., *Les trains de Monet ne conduisent qu'en banlieue*
- Grossman C. et S., *L'analyste sauvage, Georg Groddeck*

Temps et destin

PERSPECTIVES CRITIQUES

Collection dirigée

par

Roland Jaccard

TEMPS ET DESTIN

MARCEL CONCHE



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Pour Sébastien

ISBN 2 13 043992 6

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1992, février

© Presses Universitaires de France, 1992
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Avertissement

La présente édition de cet ouvrage ne diffère de la précédente (Ed. de Mégare, 1980) que par l'ajout, à titre de Supplément, outre une courte Note inédite sur le temps, d'une note et d'un article polémique relatifs à la conception kantienne du temps, note et article qui figuraient déjà dans la première édition de l'Orientation philosophique (Ed. de Mégare, 1974), et qu'il n'a pas paru inopportun de reprendre dans un ouvrage qui s'intitule Temps et destin, et alors que la question des objections à l'Esthétique transcendante est d'un intérêt toujours actuel¹.

1. Cf., par exemple, F.-X. Chenet, La quatrième remarque de l'Esthétique transcendante face aux objections, *Les Etudes philosophiques*, avril-juin 1990, p. 161-171.

Alain Vinson m'a apporté une aide précieuse pour la correction des épreuves de ce livre. Je le prie de trouver ici l'expression de mon amicale gratitude.

Avant-propos

Dès lors que l'Être était, par Hegel, tenu pour une catégorie, la chose en soi, dont tout ce que l'on peut dire est seulement qu'elle « est », n'était en soi plus rien, et rien ne s'opposait plus à ce que la métaphysique, comme science du tout de la réalité, trouvât son achèvement. Car si la tâche de la philosophie est de penser l'être (ou, plus concrètement, le réel), et si l'être est une catégorie, c'est-à-dire une forme de la pensée, l'homme, comme être pensant, ne saurait être un sujet fini, il est sans extérieur, il est nécessairement sujet absolu — et les catégories sont les catégories de l'absolu. Ce que l'on peut, si l'on veut, dans le sens de Vico, interpréter ainsi : tout ce qui pour l'homme a sens d' « être » ou de « réalité » n'est que production humaine, et rien ne saurait s'opposer à ce que l'homme comprenne complètement ce qu'il a lui-même produit.

Mais l'avenir n'est pas encore. Est-ce à dire qu'il ne relève pas de la connaissance ? Qu'il ne relève donc pas de la philosophie comme savoir spéculatif (qui ne serait qu'un savoir rétrospectif), mais seulement de l'opinion ? Certes on peut dire que l'avenir est, pour Hegel, imprévisible et inanticipable. On ne peut connaître que ce qui est, non ce qui n'est pas encore. Pour connaître l'avenir,

il faut attendre qu'il se soit produit, et alors il ne sera plus à venir. Toutefois s'en tenir à cela, à cette idée de l'imprévisibilité de l'avenir, serait bergsoniser Hegel et le méconnaître dangereusement. Selon Hegel, l'avenir, comme suite d'événements, ne peut être connu d'avance. Ce qui est cependant connu, et connu absolument, c'est l'avenir comme avenir *humain* — qu'il doive y avoir un tel avenir, ou non. Hegel est le philosophe de la Révolution française. Mais la Révolution française n'est pas pour lui une révolution parmi d'autres. Elle est la Révolution *absolue*. L'histoire est maintenant achevée, non en ce sens qu'il n'y aurait plus rien à faire pour réaliser la liberté (la Révolution elle-même n'a nullement résolu ce problème), mais en ce sens que nous savons désormais pour toujours que ce qui est à réaliser, c'est la liberté. Ce qui s'est dévoilé désormais *une fois pour toutes*, c'est que tout homme, comme tel, est libre en droit, que la liberté est l'être même de l'homme. A la lumière de cette vérité, l'histoire du passé humain se comprend, ainsi que l'achèvement que lui apporte la Révolution, et l'histoire de l'avenir se définit en son orientation de droit. L'événement de la Révolution n'est pas simplement un événement parmi d'autres *dans* l'histoire. C'est un événement *de* l'histoire, celui par lequel elle cesse d'être une histoire avançant aveuglément mais devient l'histoire de l'homme se sachant lui-même, l'histoire sensée. La vérité qui nous dévoile l'être de l'homme comme raison-liberté n'est pas dépassable : elle fonde désormais l'être même de l'homme pour toujours (pour tout avenir *humain*). L'homme est et *se sait* libre. Une telle vérité n'a pas à être relativisée comme si elle était simplement une vérité apparaissant *dans* l'histoire, elle est liée à la notion même de l'homme, et à la notion d'une histoire *humaine*. Relativiser cette vérité pour lui en opposer une autre (censée mieux correspondre au temps que nous

vivons), ou pour la « dépasser », serait revenir en deçà d'un point déjà atteint, car l'homme ne peut sans se détruire renoncer à son humanité.

Soit! Mais plusieurs métaphysiques sont compatibles avec cette manière de voir l'histoire, et non la seule métaphysique de Hegel. Pourquoi cependant ne pas s'en tenir à celle-ci? On le peut — à la condition toutefois de se désintéresser de soi-même en tant qu'individu mortel. L'avenir, comme suite d'événements, est largement imprévisible. Pas totalement cependant. *Je mourrai*. Ma mort est un événement *certain*, quoique *à venir*. Je puis ne pas me désintéresser de ma mort, estimant qu'autant vaudrait me désintéresser de ma vie. Mais dès lors, il convient, pour moi vivant, de philosopher sous l'horizon de l'inéluctable avenir de ma vie — la mort. La mort n'a rien de nécessaire, le contraire n'en étant pas absurde. Elle est de l'ordre du destin, non de la nécessité. Cela étant, notre problème, ici, est celui-ci : comment penser le temps s'il doit être tel que la vie humaine soit dans la dépendance absolue de l'incontrôlable — la mort? Ou, selon une autre formulation : s'il doit être tel que l'homme — le sujet humain — ait un extérieur absolu, la mort. Ou : comment penser le temps s'il doit signifier le destin?

Répetons-le : le philosophe est parfaitement libre de se désintéresser de lui-même en tant qu'individu mortel (mais son désintérêt est-il de bonne foi? peut-être ne *croit-il* pas à sa mort, peut-être, par exemple, se croit-il sauvé de la mort parce que assuré de vivre dans la mémoire sociale). Il peut alors construire une métaphysique. Celle-ci peut être cohérente. Elle sera donc *possible*. Simplement elle n'aura pas pour nous de signification *réelle*. Si maintenant nous considérons les métaphysiques de la mort, il en est pour qui la mort ne signifie pas *non-vie*. Ces métaphysiques peuvent être cohérentes. Ce sont, en ce cas,

des métaphysiques *possibles*. Mais elles n'ont pas, pour nous, de signification réelle. Nous ne pouvons y *croire*. Or, sans croyance, une philosophie n'est que la philosophie des autres. Nous pouvons admirer les palais qu'ils ont édifiés, mais c'est seulement dans notre maison que nous pouvons vivre. D'une manière générale, nous ne nions pas la possibilité d'une métaphysique *du meilleur*, de diverses sortes de métaphysiques du meilleur, ou d'espèces intermédiaires : simplement la nôtre est une métaphysique *du pire*. C'est en elle seulement que notre sensibilité et notre raison (dans l'usage libre et individuel que nous en faisons, selon la leçon de Montaigne) trouvent leur satisfaction. « Métaphysique du pire » ne signifie d'ailleurs nullement impossibilité du bonheur ou de la joie. Car la joie peut parfaitement être une réponse à la condition humaine vue sous l'angle du pire : non certes n'importe quelle joie, ni une joie quelconque, mais la joie tragique — la joie du héros. C'est cette joie que nous souhaitons et pour nous-même et pour ceux qui nous sont apparentés.

Juin 1979.

Introduction

Après avoir défini le temps comme « le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur » (*Phys.* IV, 11, 219 b 1), c'est-à-dire le *compte* des moments successifs distinguables dans le mouvement de ce qui se meut ou le changement de ce qui change (et qui est toujours une substance individuelle), Aristote se demande ce que signifie être « dans le temps ». L'instant, l'avant et l'après sont dans le temps en ce sens qu'ils sont quelque chose de ce nombre qu'est le temps comme l'unité, le pair et l'impair sont quelque chose du nombre : une partie — pour l'unité, un attribut — pour le pair et l'impair (car on dit : un nombre « pair », un nombre « impair »). Les choses ou substances, au contraire, sont dans le temps en ce sens qu'il y a nombre d'elles. Leur existence relève du nombre, se déroule selon le nombre. La conséquence est immédiatement tirée : « S'il en est ainsi, elles sont enveloppées par le nombre (*περιέχεται ὑπ' ἀριθμοῦ*) » (*ibid.*, 12, 221 a 17-18). Elle est développée quelques lignes plus bas : « Mais puisque l'existence dans le temps ressemble à l'existence dans le nombre, on pourra considérer un temps plus grand que tout ce qui est dans le temps ; par suite, il est inévitable que tout ce qui est dans le temps soit enveloppé par le

temps... » (221 a 26-28, trad. Carteron). Nous sommes dans le temps : cela signifie qu'avant les jours de notre vie, il y avait des jours (pour d'autres vies), et qu'après il y en aura encore. Le temps nous est *compté*. Que nous soyons actifs ou en repos, éveillés ou endormis, l'horloge universelle (celle, pour Aristote, du ciel des étoiles dans sa rotation sur place sempiternelle) égrène les heures, et les jours qui « enveloppent » les heures, les années qui « enveloppent » les jours, etc., jusqu'au dernier laps de temps, limité par le dernier instant, en deçà duquel nous ne sommes plus que comme ayant été, au-delà duquel le monde et le temps continuent sans nous et sans fin. Du temps infini, l'être temporel n'a qu'une part, plus ou moins longue, mais finie. Voilà ce que signifie le temps pour ce qui est « dans » le temps : n'avoir qu'une durée de vie limitée, une part de temps. Or, c'est là aussi ce que la notion de « destin », *μοῖρα* (d'un mot qui signifie « part » et de *μεῖρομαι*, obtenir en partage), a signifié originellement pour les Grecs : que chacun n'a qu'une part — limitée — de vie, *une part de temps*. Le terme des jours de notre vie ne peut manquer d'arriver, quoi que nous fassions. Notre impuissance devant le temps nous révèle dans le temps une puissance *destinale*, c'est-à-dire telle que nul contre elle ne peut rien. L'*Iliade* associe « la mort et le destin », *θάνατος καὶ μοῖρα*. N'avoir qu'une part de temps, c'est, en effet, être voué à la mort. Et cela, Aristote aussi le souligne, rappelant que, conformément à ce que l'on a coutume de dire, le temps « use », et que « tout vieillit et s'efface sous l'action du temps » (*Phys.* IV, 12, 221 a 31-32). On le voit : le temps, la mort et le destin s'entresignent. On peut dire : le temps signifie la mort (la non-vie, l'anéantissement), le destin signifie la mort, le temps signifie le destin.

Cela, pourtant, Aristote ne le dit pas, car, s'il indique

INTRODUCTION

la finité et la mort comme la signification de l'être dans le temps, la portée de cette indication se trouve limitée par le fait que tout être, selon lui, n'est pas dans le temps : il y a des êtres éternels, qui, en tant qu'éternels, ne sont pas dans le temps, que le temps n'« enveloppe » pas, dont il ne mesure pas la durée, sur lesquels il n'a aucun effet. Pour que le temps soit une puissance destinale au sens absolu, il faut qu'il signifie la mort pour tout ce qui est dans le temps, mais il faut aussi que tout être soit dans le temps, qu'il n'y ait que des finis. La mort, aussitôt après Aristote, se révélait, dans les philosophies de l'époque hellénistique, comme la mort *universelle*, à laquelle rien ne résiste, pas même les mondes, les espèces ou les dieux.

L'époque présente peut se comparer à l'époque hellénistique. Le thème nietzschéen de la « mort de Dieu » est un thème destinal. Si le destin signifie la mort, c'est-à-dire la limitation inéluctable du temps dont nous disposons, dire que « Dieu est mort », c'est dire que Dieu n'avait pas pour toujours la vie, mais seulement une part limitée de vie, un destin. Le Destin a été plus puissant que Dieu même. Le fait que les philosophes, depuis Descartes, nous entretiennent plutôt dans l'idée de la puissance de l'homme, capable non seulement de dominer la nature, mais, selon Marx, de maîtriser sa propre histoire, ce fait pourrait donner à penser que la toute-puissance est passée de Dieu à l'homme lui-même. En réalité pourtant, la mort de Dieu ne signifie pas plus de puissance pour l'homme, mais, au contraire, une impuissance plus grande. Car c'est le Dieu chrétien qui avait délivré l'homme de la tyrannie du destin. Si Dieu est mort, l'homme retourne à son ancienne impuissance : impuissance à briser le lien, indissoluble pour tous les êtres finis, du temps et de la mort. Nous étions des êtres finis que l'être infini *aimait*. Nous ne sommes plus que des êtres finis, et rien d'autre,

dans l'indifférence universelle (de l'univers) et le silence de la mort. Nous ne voyons autour de nous que vie mortelle. La tonalité affective fondamentale semble être, comme aux temps hellénistiques, celle de l'universelle caducité. Pour Aristote, l'individu mourait, non l'espèce, ni le ciel, ni le monde, ni l'Intelligence. Mais, pour Epicure, l'individu meurt, et les espèces, les cieux, les mondes, les dieux de la cité; pour les Stoïciens, toutes choses sont périssables, et le monde lui-même; pour Pyrrhon, c'est trop dire que d'affirmer qu'il y a des étants. Et ici, sans doute, les écoles hellénistiques se séparent. Il y a, d'une part, celles qui veulent sauver l'étant de l'inconsistance universelle, assurer l'être de l'étant, de l'autre les Pyrrhoniens qui mettent en question les notions d'« étant », de vérité de l'étant et l'idée d'être. Epicuriens et Stoïciens s'effraient de ce nihilisme. Il n'est pas possible d'aller jusqu'au rien. De là un aspect de les systèmes qui combat l'autre aspect. Epicure maintient qu'il y a quatre natures éternelles : les atomes, le vide, le tout infini, les dieux. Les Stoïciens disent que, si le monde périt, c'est pour, indéfiniment, se régénérer. Le premier à l'aide de la notion d'atome, les seconds à l'aide du retour éternel de toutes choses, fondent l'être de l'étant. Mais l'étant est cela même qui, pour les Pyrrhoniens, se résout et se dissout dans l'apparence. De quel côté pencher aujourd'hui ? On ne peut dogmatiquement affirmer au-delà de ce qui passe ce qui demeure qu'en supposant une sorte de privilège d'intemporalité du discours philosophique. Qui aujourd'hui, savant ou philosophe, oserait prétendre appréhender quoi que ce soit de définitif, d'éternel, d'indépendant du temps humain ? Le temps n'est pas seulement objet du discours comme pour Aristote et Epicure : il s'est introduit dans le langage philosophique lui-même, et dans tous les langages. Rien, pas même ce que l'on dit sur

INTRODUCTION

le temps, n'échappe à la puissance destinale du temps.

Aussi ne peut-il s'agir pour nous que de concevoir le temps comme on peut le concevoir aujourd'hui, donc en tenant compte de ceci qu'aujourd'hui le temps est indissociable du destin, que le temps signifie le destin. Il est clair que l'affirmation du destin n'est pas compatible avec n'importe quelle conception du temps. Si la substance ou le sujet sont tels qu'en eux-mêmes ils échappent au temps, comment seraient-ils soumis au destin ? Le destin s'impose à nous. Comment serait-ce possible si le temps ne s'imposait pas à nous ? Si le temps, tout en s'imposant à nous, est une réalité (ou quasi-réalité) dépendante de Dieu, il n'y a plus de destin car il n'y a plus de mort. La question est donc : de quelle manière concevoir le temps pour que l'on puisse parler de « destin », *pour qu'il y ait destin ?*

Or, la question « comment concevoir le temps ? » n'est pas simple. Elle s'explicité, depuis Aristote et Platon (les autres philosophes n'ayant fait que les suivre), en quatre questions : celle de la réalité du temps, celle de sa nature, celle de son origine, celle enfin de son indépendance à l'égard de l'âme ou de l'esprit — qu'il s'agisse de l'esprit fini ou de l'esprit absolu. Les autres questions que l'on peut poser au sujet du temps se rattachent aux précédentes. Ainsi : le temps est-il un être ? est-il un non-être ? suppose-t-il l'espace ? suppose-t-il le changement ? suppose-t-il le nombre ? suppose-t-il la qualité ? existe-t-il en soi ? est-il un concept ? est-il homogène ou non ? continu ou non ? qu'en est-il de l'instant ? etc.

Il nous faut développer ces quatre questions fondamentales, puis interroger ces questions elles-mêmes afin de voir laquelle, parmi elles, est la question directrice eu égard à celle qui, initialement, oriente notre recherche : comment concevoir le temps s'il doit signifier ce que,

précisément, il signifie aujourd'hui, selon l'entente de notre époque, à savoir « la mort et l'impérieux destin » ? Après quoi, il conviendra de faire porter l'effort d'analyse sur la notion même de destin, car il y a le risque de concevoir le destin de telle sorte qu'abolissant l'avenir comme tel, il abolirait le temps. Concevoir le temps de telle manière qu'il y ait le destin, oui; mais aussi concevoir le destin de telle manière qu'il y ait le temps. Cela fait, nous aurons préparé le terrain pour une détermination positive de ce qu'est le temps : il apparaîtra, croyons-nous, que le temps destinal est le temps de la nature, et que la temporalité (le temps de l'esprit) en est la négation. Mais qu'en est-il du « temps de la nature » ? Et qu'en est-il de la temporalité sous l'horizon de la mort ?

I

LA QUESTION DE LA RÉALITÉ DU TEMPS

Quelle sorte de réalité est celle du temps ? Faut-il le placer « parmi les êtres ou parmi les non-êtres » (Ar., *Phys.* IV, 10, 217 b 31) ? Il semble d'abord n'exister absolument pas ou « à peine et d'une manière indécise » (*ibid.*). Car, pour une part, il a été et n'est plus, pour l'autre, il n'est pas encore. Il se compose ainsi de deux parties dont aucune n'est. « Ce qui est composé de non-êtres semble ne pouvoir avoir part à l'être (*ousia*) » (*ibid.*, 218 a 2-3). Mais le présent ? n'est-il pas, dans le temps, quelque chose qui est ? Toutefois, le présent se réduit, semble-t-il, à l'instant, lequel n'est pas une partie du temps, n'est pas du temps, mais n'est, selon l'analyse d'Aristote, que l'extrémité ou la limite d'un laps de temps, d'un intervalle, auquel cette limite appartient (car toute limite appartient à ce qu'elle limite, *Phys.* IV, 11, 220 a 23) et qu'elle suppose, de sorte que le temps n'est en aucun cas une somme d'instant. Pour qu'il y ait temps en acte, il est requis qu'il y ait toujours au moins un intervalle et deux instants, de sorte que l'instant ne peut aucunement fonder à lui seul la réalité du temps. De plus, l'instant que l'on visait comme présent, c'est-à-dire comme séparant

le passé et l'avenir, est déjà un autre, car à peine le visait-on qu'un peu de l'avenir était devenu du passé et que c'était déjà un autre instant qu'il fallait viser. L'instant étant, de ce point de vue, « toujours autre » (*ibid.*, 13, 222 a 14), et, du reste, la continuité du temps voulant qu'entre deux instants, il y ait toujours, en puissance, une infinité d'instants intermédiaires, on ne peut isoler, comme étant l'instant « présent », un instant des autres — des instants d'avant et des instants d'après, qui, pourtant, ou ne sont plus ou ne sont pas encore. La réalité du temps peut-elle se fonder sur une réalité aussi peu réelle que celle de l'instant ?

Mais ne pourrait-on dire que le présent n'est pas réductible à l'instant, qu'il est déjà du temps, comme ayant une certaine extension temporelle ? Les Stoïciens opposent, dans le temps, le passé et l'avenir, qui sont illimités, au présent qui est limité (Diog. Laërce, VII, 141). Et le présent est limité parce qu'il occupe une certaine étendue temporelle : « On ne parle (du temps présent) que selon une certaine étendue (*κατὰ πλάτος*) » (Arius Didyme, 26 Diels = *SVF*, II, n° 509). Mais, en vertu de la continuité du temps et de sa divisibilité à l'infini (admises à la suite d'Aristote), le présent perd, pour la pensée, sa réalité, et se décompose en avenir et en passé : « Dans le temps présent, dit Chrysippe, il y a une partie future et une partie passée » (Plut. *de comm. not.* 41, 1081 f = *SVF*, II, n° 517). De sorte qu'il n'y a aucun temps présent, et que la réalité du temps se dissout ainsi en éléments irréels. Pourtant, le même Chrysippe nous dit, d'après Arius Didyme (26 Diels) et d'après Plutarque (*ibid.* = *SVF*, II, n° 518) : « Seul, le présent existe; le passé et le futur subsistent, mais n'existent absolument pas », ce que nous interprétons ainsi : « Seul, le présent est à notre disposition; le passé et le futur sont posés par la pensée, mais

ne sont nullement à notre disposition ». Le temps, comme continu, se décompose à l'infini; mais le temps, considéré par rapport à nous, se décompose autrement : d'une part, le passé et l'avenir, qui ne dépendent pas de nous, d'autre part, le présent, qui seul dépend de nous. Le présent est le seul temps que nous possédions (Marc-Aurèle, *Pensées*, II, 14), dans lequel nous vivions (III, 10; XII, 3), agissions, pensions (VI, 32). Notre puissance même, s'exerçant, délimite par là le présent (comme le champ dans lequel elle s'exerce). Il faut accomplir chaque action pour elle-même comme si l'on devait mourir aussitôt après, et ainsi composer sa vie action par action. L'insensé a tendance à dilater, allonger le présent; il faut le restreindre au contraire à l'acte présent de la pensée, et, pour le reste, en arrière et en avant de soi, creuser un abîme, et regarder le temps, en arrière et en avant, comme un gouffre infini (Marc-Aurèle, IV, 50) sur lequel nous n'avons aucune prise. Le présent est le point du temps sur lequel nous avons prise. Il faut apprendre, précisément, à le voir comme un point et, pour cela, embrasser par la pensée l'infinité, l'immensité du temps qui nous réduit à rien. C'est ce à quoi s'exerce sans cesse Marc-Aurèle : « Songer constamment à l'ensemble de la durée, dit-il, ... toute chose relativement au temps, un trou de tarière » (X, 17; cf. VI, 36, IX, 32). Il faut apprendre à penser et à vivre la part du temps que nous assigne le destin comme n'étant, dans la durée sans fin, qu'un bref moment (V, 24; VI, 49). Ce moment est consistant pour autant que nous lui donnons consistance par notre acte même. Si je me promène, je fais exister le présent de la promenade.

Toutefois, comme le remarque Plutarque, rien n'empêche de décomposer le mouvement et l'action comme toujours en train de se faire en une partie qui a déjà eu lieu et une autre qui n'a pas encore eu lieu, et ainsi de les

irréaliser : « Car de même que l'on dit que, dans le temps présent, une partie est passée et l'autre future, ainsi, dans l'action, une partie a été accomplie et l'autre le sera »¹. Le nihilisme du temps² ne saurait épargner les mouvements, les actions, les corps et les êtres, dès lors que c'est dans le temps que « toutes choses se meuvent et existent », selon Chrysippe³. « De ce qui vient à être, note Marc-Aurèle, une partie a déjà disparu » (VI, 15). Ainsi tout disparaît rapidement, y compris « les corps eux-mêmes » (αὐτὰ τὰ σώματα) (II, 12). La substance (οὐσία), le temps, le mouvement et les mobiles s'écoulent rapidement (V, 10). Les choses sensibles sont changeantes et instables (V, 33). Les événements, mais aussi les êtres (τὰ ὄντα) passent et s'estompent (V, 23). Que sont alors les choses humaines, que « fumée et néant » (καπνὸν καὶ τὸ μηδέν) (X, 31) ? Le nihilisme du temps devient nihilisme ontologique, et les thèmes stoïciens rejoignent ici, au moins chez Marc-Aurèle, certains thèmes sceptiques.

Si le temps est irréel, et si toutes choses ont leur condition d'existence dans ce non-être, toutes choses deviennent irréelles : elles ne sont plus que de simples apparences. Les Pyrrhoniens ont pu être conduits à (ou confirmés) dans leur philosophie de l'apparence pure⁴ par la considération de l'irréalité du temps. On trouve, en tout cas, dans le dialogue de Plutarque *Sur l'E de Delphes*, immédiatement

1. *Des notions communes contre les Stoïciens*, 42, trad. Bréhier, revue par V. Goldschmidt, dans *Les Stoïciens*, « La Pléiade ».

2. Dont on peut retenir la formule qu'en donne Hamelin : « le passé n'est plus, l'avenir n'est pas et le présent n'est rien » (*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, éd. Darbon, p. 57).

3. κατὰ τὸν χρόνον κινεῖσθαι τε ἕκαστα καὶ εἶναι (Arius Did. 26 Diels = *SVF*, II, n° 509).

4. Cf. *Pyrrhon ou l'apparence*, éd. de Mégare, 1973.

après un passage (392 a-e) dont la ressemblance avec la section sceptique du *De Josepho* (126-142) de Philon a fait songer à une source sceptique¹, probablement énésidémienne, le texte suivant : « Le temps est chose mouvante, d'apparence comparable à une matière en mouvement; il s'écoule sans cesse et ne peut rien retenir; c'est comme le récipient de toute mort et de toute naissance. Les mots dont on se sert à son propos : « ensuite », « auparavant », « cela sera » et « cela fut », sont, par eux-mêmes, des aveux de sa non-existence, car prétendre que cela existe qui n'a pas encore participé à l'être ou qui a déjà cessé d'être, serait une sottise, une absurdité. Quant aux expressions dont nous usons de préférence lorsque notre pensée se fixe sur la notion du temps : « cela existe », « cela est présent » et « maintenant », dès que la raison les serre de près, elles lui échappent à leur tour, car le présent, nécessairement écartelé entre l'avenir et le passé, se dérobe comme une lueur aux yeux de ceux qui cherchent à l'apercevoir »² (392 e-f, trad. Flacelière³). Or, ajoute Plutarque, « s'il est vrai que la nature (φύσις), qui est mesurée par le temps⁴,

1. Cf. H. von Arnim, *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, Berlin, 1888, ch. II.

2. Montaigne reprend : les mots « devant et après, et a été ou sera », qui appartiennent au temps, « montrent évidemment que ce n'est pas chose qui soit; car ce serait grande sottise et fausseté toute apparente de dire que cela soit qui n'est pas encore en être, ou qui déjà a cessé d'être » (*Apologie de Raymond Sebond*, in fine). Cf. *Montaigne et la philosophie*, Ed. de Mégare, 1987, chap. III.

3. Plut., *Dialogues pythiques*, « Les Belles-Lettres », p. 31-32.

4. Selon Aristote, nous mesurons le mouvement et le repos par le temps (*Phys.* IV, 12, 220 b 15, 221 b 8). Or, la nature est « un principe et une cause de mouvement et de repos » (*ibid.* II, 1, 192 b 21). Ce sont donc les choses de la nature qui, pour autant qu'elles se meuvent (ou sont en repos), sont mesurées par le temps.

se trouve en état d'analogie avec ce qui la mesure¹, il n'y a rien en elle non plus de stable ni d'existant (οὐδ' ὄν) » (393 a), où deux prémisses aristotéliennes conduisent à une conclusion destructrice pour la substance aristotélienne. Car le passage semble inéluctable du nihilisme du temps au nihilisme ontologique; et si le temps, par la division à l'infini, est comme annihilé, ce sont les corps aussi qui sont réduits à néant, et pas seulement les corps mais tous les êtres soumis à la loi du temps (c'est-à-dire tels qu'avant d'être, ils n'étaient pas encore, et qu'après avoir été, ils ne seront plus), c'est-à-dire tous ceux dont nous avons l'expérience : si le temps est infiniment divisible, dira Berkeley, « vous êtes annihilé à tout moment de votre vie »².

Les Epicuriens ont, à plusieurs reprises, fait apparaître au bout de la division à l'infini l'abîme du nihilisme. L'être s'exténuant en non-êtres à la longue, il n'y aurait plus que des quasi-néants : il faut donc « rejeter la division à l'infini vers le plus petit, afin que nous ne fassions pas toutes choses faibles, et que, dans nos conceptions des ensembles corporels, nous ne soyons pas forcés, en comprimant les étants, de les consumer dans le non-être » (Epicure, *Lettre à Hérodote*, § 56). Epicure, rejetant le nihilisme de l'être,

1. Selon Aristote (*ibid.*, IV, 219 b 15-28), on a l'analogie :

$$\frac{\text{instant}}{\text{temps}} = \frac{\text{point}}{\text{grandeur}} = \frac{\text{mobile}}{\text{mouvement}}$$

Si l'instant n'est pas du temps, et si le point n'a pas de grandeur, n'étant tous deux que des limites, pourquoi l'être de la substance individuelle en mouvement ne devrait-il pas éclater sous l'effet de la puissance « ek-statique » du changement (*Phys.* IV, 13, 222 b 16), et, à la limite, dans l'instant, se réduire à rien ?

2. Plus exactement : « ou vous vivez des temps innombrables sans penser, ou vous êtes annihilé à tout moment de votre vie — deux hypothèses également absurdes » (*Principles of human knowledge*, § 98).

rejette aussi le nihilisme du temps : le temps réel ne saurait se résoudre en parties de parties à l'infini ; il se compose de parties minimales, de « points de temps », comme dit Lucrèce (IV, 193), dont la durée est si courte qu'on n'en peut éprouver par la sensation ou concevoir par la pensée de plus brève, qui sont donc sans parties temporelles¹. D. Hume reprendra l'idée que le temps, « puisqu'il existe », doit se composer de moments indivisibles².

Aristote, pourtant, qui avait admis la divisibilité du temps à l'infini, l'atemporalité de l'instant, le caractère « ek-statique » (ἐκστατικόν) du changement, n'en avait pas conclu à la nihilité de l'étant, au nihilisme ontologique. Certes, le temps, pris abstraitement et en soi, n'est rien. Mais aussi faut-il le penser comme une dépendance (un attribut, *pathos*) du mouvement (qu'il n'y a pas lieu, en l'occurrence, de distinguer du changement), lequel, à son tour, est sans réalité à moins d'être le mouvement d'un mobile. De sorte qu'en définitive, rien d'autre n'est — par soi — que la substance individuelle, ici et maintenant — substance qui se trouve d'abord dans cet état, ensuite dans cet autre, d'abord ici, ensuite là, etc. Le temps ne peut aucunement annihiler la substantialité de la substance, puisque, si tel était le cas, il n'y aurait plus de « temps » pouvant annihiler quoi que ce soit. L'idée du nihilisme ontologique, comme résultant du nihilisme du temps, reposerait ainsi sur l'illusion que le temps, pris en soi et indépendamment de l'être, aurait encore une réalité (fût-ce celle d'un non-être) : or, si la substance individuelle n'est pas, il n'y a pas lieu de parler de mouvement, ni de temps. (Mais, pour les Pyrrhoniens, les « êtres » individuels

1. Pour plus de précisions, cf. notre édition des *Lettres et maximes* d'Epicure, PUF, 1987.

2. *A Treatise of human nature*, Deuxième partie, section II.

ne doivent être posés ni comme étant ni comme n'étant pas ; ils ne sont ni l'un ni l'autre et pas plus l'un que l'autre : ils *semblent*.)

II

LA QUESTION DE LA NATURE DU TEMPS

« Qu'est le temps et quelle est sa nature ? » demande Aristote (*Phys.* IV, 10, 218 a 32). Question à laquelle les philosophes ont toujours jugé qu'il était extrêmement difficile de répondre : aussi y a-t-il « bien de différentes opinions touchant l'essence du temps »¹. Montaigne repousse la question elle-même, comme étant de celles qui ne peuvent, par principe, conduire à rien de plus clair que mon savoir immédiat. Les définitions, ici, ne servent de rien : « On *échange* un mot pour un autre mot, et souvent plus inconnu. Je sais mieux que c'est qu'homme que je ne sais que c'est animal, ou mortel, ou raisonnable »². Montaigne suit peut-être Epicure qui ne voulait pas que l'on définisse le temps, disant qu' « il ne faut pas prendre *en échange* d'autres termes comme meilleurs » (*A Hérodote*, § 72), le point de départ de la réflexion devant être le temps lui-même, tel qu'il se donne immédiatement dans l'évidence (*enargeia*). Pascal dit que le mot « temps » ayant un « sens ordinaire et reçu de tous », tous, l'entendant, « portent la pensée vers le même objet », sans qu'il y ait

1. Pascal, *De l'esprit géométrique*, dans *Pensées et Opuscules*, éd. Brunschvicg, p. 170.

2. *Essais*, III, XIII, éd. Villey, PUF, 1978, p. 1069.

besoin de définition¹. Berkeley oppose le temps « pris dans le particulier et le concret », qui est « ce que chacun sait », et le temps abstrait et subtilisé du métaphysicien, insaisissable à l'homme ordinaire (*Principles...*, § 97). Plotin² et saint Augustin³ ont très bien exprimé le contraste entre, d'une part, l'impression claire que, spontanément, l'on a du temps, ainsi que la facilité avec laquelle on use du mot « temps » si l'on ne s'interroge pas sur la chose, et, d'autre part, l'embarras dans lequel on tombe si l'on aborde le sujet de plus près et si on le soumet à un examen attentif.

A quoi tient cette difficulté de penser le temps ? A ceci, semble-t-il, qu'en voulant penser le temps comme tel, c'est-à-dire abstraitement et en soi, on le sépare de ce dont il est sans doute inséparable : la succession concrète des événements, et on en fait, selon l'expression d'Hamelin, une « idée confuse »⁴. Car il n'y aurait probablement pas de temps, ou, en tout cas, il n'y en aurait pas pour nous, s'il n'y avait les événements se succédant et constituant, l'un après l'autre, une multiplicité nombrable. C'est ce que nous signifient Aristote faisant du temps « le nombre du mouvement selon l'avant et l'après », donc un accident ou attribut du mouvement (ou changement), les Stoïciens qui le rangent parmi les « incorporels », c'est-à-dire parmi les entités qui empruntent aux corps ce qu'elles ont de réalité, et ne sont posées à part que par la pensée, Epicure pour qui le temps est l'« accident des accidents »— en ce sens que nous le concevons à l'occasion des jours et des nuits, des heures, des alternances d'états de plaisir, de peine ou de non-sensibilité, des mouvements et des repos, c'est-à-

1. *Op. cit.*, p. 170-171.

2. *Ennéades*, III, 7, 1.

3. *Confessions*, XI, ch. 14.

4. *Essai...*, éd. citée, p. 56.

dire à l'occasion des accidents des corps¹. Et de même aussi Leibniz : le temps est « l'ordre des existences successives » (*A Conti*, 6 décembre 1715), il n'est donc rien hors des choses temporelles, qu'un simple concept abstrait tiré de la perception de faits qualitatifs donnés en succession; Berkeley : « le temps n'est rien, abstrait de la succession des idées de nos esprits » (*Principles...*, § 98); D. Hume : « c'est de la succession des idées et des impressions que nous tirons l'idée de temps, et il est impossible que le temps puisse jamais se présenter ou être perçu par l'esprit isolément »².

Un certain accord a lieu, on le voit, entre les philosophes, d'abord pour concevoir le temps par rapport aux choses temporelles, à ce qui est « dans » le temps, ensuite pour le caractériser par la possibilité, pour les faits, de *se succéder*, c'est-à-dire de se distribuer selon l'avant et l'après. Quand, dans le changement, « nous percevons l'avant et l'après, alors nous disons qu'il y a temps », note Aristote (*Phys. IV*, 11, 219 a 33-34). Le prudent David Hume pense que l'on atteint ici à la propriété essentielle du temps : « C'est une propriété inséparable du temps, et qui, en quelque sorte, en constitue l'essence, que ses diverses parties se succèdent les unes aux autres, et que deux d'entre elles, malgré leur contiguïté, ne peuvent jamais coexister »³. Hamelin reproche à Kant d'avoir conçu « un temps dans

1. Cf. *Lettre à Hérodote*, §§ 72-73; Sextus Empiricus, *Adv. Math.* X, 219-226.

2. *Op. cit.*, 2^e partie, section III.

3. *Ibid.*, section II; trad. A. Leroy, Aubier, t. I, p. 98. Bergson ne rompt pas, sur ce point, le *consensus* des philosophes : « la durée toute pure est la forme que prend la *succession* de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre... » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 43^e éd., p. 74-75), « la pure durée pourrait bien n'être qu'une *succession* de changements qualitatifs... » (p. 77).

la notion duquel l'idée de succession n'entre pas » (*Essai...*, p. 52). Newton, disant qu'il coule uniformément, l'avait au moins conçu comme successif. Kant mérite-t-il ce reproche ? Il dit bien : « le temps dans lequel doit être pensé tout changement des phénomènes demeure et ne change pas » (*Cr. de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, 3^e éd., p. 177). Mais, en disant que le temps n'est rien hors des choses temporelles et de leur succession, on a en vue, évidemment, la succession des phénomènes, ou des faits, des événements, des idées, des impressions — comme on voudra —, non la succession du temps lui-même. Ce sont les parties délimitées dans le temps par les phénomènes qui se succèdent, et ce n'est qu'en ce sens que le temps peut succéder au temps. Or Kant dit-il autre chose ? La simultanéité, souligne-t-il, « n'est pas un mode du temps même, puisque, dans ce temps, il n'y a absolument pas de parties simultanées, mais que toutes sont successives » (*ibid.*, p. 178). Car « il n'y a qu'un seul temps, et tous les divers temps n'y doivent pas être posés comme simultanés, mais comme successifs » (p. 181-2). Si l'on peut se représenter la suite du temps comme une ligne, c'est à la condition d'en penser les parties non comme simultanées, mais comme successives (p. 63), c'est-à-dire de la nier en même temps comme ligne, puisque les parties d'une ligne sont nécessairement simultanées. Or, comment sait-on que des parties différentes du temps ne peuvent pas être simultanées ? Cela est immédiatement renfermé dans l'intuition et la représentation du temps (p. 62).

On dira peut-être que le tort de Kant est, après avoir noté, comme l'avaient fait la plupart des philosophes avant lui, que « le temps ne peut pas être perçu en lui-même » (*ibid.*, p. 179), de nous parler cependant du temps pris en lui-même pour nous dire qu'il « demeure et ne change pas ». Mais d'avoir fait du temps quelque chose

que nous ne percevons qu'en percevant le changement n'empêchait pas Aristote de dire le temps infini et éternel, et de conclure même à l'éternité du mouvement en se servant, entre autres raisons, de l'éternité du temps. Et reprochera-t-on à Ronsard d'avoir dit :

*Le temps s'en va, le temps s'en va, ma Dame,
Las ! le temps non, mais nous nous en allons.*

Le temps est ce qui fait que toutes choses passent, mais ce n'est pas le temps qui passe. On dit : « le temps a passé vite », « comme le temps passe ! », etc. On traduit ainsi l'impression que la journée, ou la saison, ou une durée quelconque, se sont écoulées rapidement, que le soir a succédé rapidement au matin, l'hiver à l'été, la vieillesse à la jeunesse, donc l'impression que des parties du temps, délimitées par des phénomènes précis, se sont succédé ou se succèdent rapidement. Mais la succession des parties du temps n'est pas la succession du temps lui-même, ce qui n'aurait pas de sens. Dire : « le temps passe », c'est prendre le contenu pour le contenant, et de même si l'on dit, avec Newton, que « le temps » coule uniformément. Car, comme l'avait indiqué Aristote, ce qui est plus rapide ou plus lent, ou qui a une vitesse constante, c'est le changement, non le temps (*Phys. IV, 10, 218 b 13-15*). On peut dire avec Hamelin (*Essai...*, p. 50) : « sans succession, il n'y a pas de temps du tout, en aucun sens ». Mais le temps n'est pas soumis à la succession.

Il reste que l'analyse du temps revient, semble-t-il, à l'analyse de la succession. *Succéder* à signifie *venir après*. La relation de succession ne fait qu'un avec la relation avant-après. L'événement A se produit avant l'événement B et l'événement B après l'événement A, mais, dans des conditions différentes, B aurait peut-être pu se produire avant ou en même temps que A. Au contraire, dire que l'instant B, qui vient après l'instant A, aurait pu venir

avant A, ou en même temps, n'a pas de sens, car B n'est précisément rien d'autre que le fait de venir après A, à une certaine distance temporelle (intervalle) de A. Les événements ont leur condition dans la production de certains événements et la non-production d'autres événements. Mais il est nécessaire que l'instant A, quel qu'il soit, ne soit plus pour que l'instant B, différent du premier, soit (et cela qu'on entende l'instant à la manière d'Aristote, comme l'extrémité d'une partie temporelle quelconque, ou à la manière d'Epicure, comme une partie minimale de temps). Chaque moment du temps n'est que si tout autre moment n'est pas, et n'est pas si tout autre moment est. Les parties de l'espace se repoussent mutuellement des lieux qu'elles occupent sans se supprimer, tandis que les parties du temps s'excluent mutuellement de l'être : une seule à la fois peut être (si être, c'est être présent), venant *avant* celles qui ne sont pas encore et *après* celles qui ne sont plus. Si les instants A et B sont dans une relation de succession, cela signifie qu'ils s'excluent mutuellement, chacun, en étant, supprimant l'autre en son être, et ne sont en relation qu'autant qu'il le faut pour se nier mutuellement. Comme le dit Hamelin : le rapport de succession consiste « dans le fait d'une exclusion absolue entre termes qui pourtant se tiennent » (*op. cit.*, p. 51).

Parmi les problèmes que soulève la notion de la succession des parties du temps, nous en indiquerons quatre :

1) Qu'en est-il d'abord de l'« indépendance des parties du temps »¹ dont parle Descartes ? Descartes note la mutuelle exclusion des parties du temps : elles « n'existent jamais ensemble »² — mais seulement l'une après l'autre.

1. *Réponses aux cinquièmes objections*, dans *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié Garnier, t. II, p. 814.

2. *Principes de la philosophie*, I, 21.

Mais, de plus — et c'est là tout autre chose —, elles « peuvent être séparées les unes des autres »¹ et ne « dépendent point les unes des autres », de sorte que « de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après »². Gassendi objecte : « On ne peut imaginer aucune chose dont les parties soient plus inséparables les unes des autres que sont celles du temps, dont la liaison et la suite soient plus indissolubles, et dont les parties postérieures se puissent moins détacher, et avoir plus d'union et de dépendance à l'égard de celles qui les précèdent »³. Cette objection donne l'occasion à Descartes de préciser qu'il ne nie pas la « nécessité de la suite qui est entre les parties du temps considéré dans l'abstrait », mais qu'il songe au temps ou à la durée « de la chose même », de laquelle on ne peut nier « que tous les moments ne puissent être séparés de ceux qui les suivent immédiatement, c'est-à-dire qu'elle ne puisse cesser d'être dans chaque moment de sa durée »⁴. Or cela, Gassendi ne songe pas à le nier. Il n'y a donc ici, entre Gassendi et Descartes, qu'un simple malentendu, l'un songeant au temps conçu comme un tout composé de parties dont chacune ne se définit que comme venant avant ou après d'autres, donc par le rapport aux autres, tandis que l'autre a en vue la durée concrète qui n'est qu'une façon dont on considère la chose même qui dure « en tant qu'elle continue d'être »⁵, laquelle chose, parce qu'elle est maintenant, n'est pas le moins du monde assurée d'être encore le moment d'après. Les parties du temps sont « indépendantes »,

1. *Rép. aux premières objections*, éd. cit., t. II, p. 528.

2. *Principes*, I, 21.

3. *Cinquièmes objections*, trad. Clerselier, revue et modifiée par F. Alquié, éd. cit., t. II, p. 742.

4. *Rép. aux cinquièmes objections*, éd. cit., t. II, p. 814.

5. *Principes*, I, 55.

si l'on veut, en tant que le « remplissement » de l'une n'entraîne pas le « remplissement » de l'autre (ce qui ne signifie pas qu'il puisse exister un temps vide), mais elles tiennent l'une à l'autre comme parties d'un seul et même temps. Il ne peut cesser d'y avoir du temps. Cela tient, selon Aristote, à la nature de l'instant présent, fin du passé, commencement de l'avenir, et tel qu'il y a nécessairement du temps de part et d'autre : « il y aura toujours, dit-il, du temps en train de commencer » (*Phys.* IV, 13, 222 b 7), et aucune partie du temps n'est libre de faire défaut.

2) Comment penser la série des parties du temps, donc les penser ensemble, sans nier par là même leur caractère successif ? « Une série *pensée* est toujours plus ou moins dans l'espace », dit Bergson¹. Il note que « nous retenons et immobilisons les termes qui passent, pour les disposer à côté de ceux qui suivront »², ce qui est les juxtaposer alors qu'ils se succèdent. Mais c'est là l'opération de la mémoire représentative et de l'imagination, dont il faut distinguer l'opération tout autre de la *pensée*. L'imagination place les parties du temps l'une après l'autre, en série, sur une ligne. Elles n'en sont pas moins *pensées* comme ne pouvant être ensemble, comme ne pouvant se juxtaposer (puisque ce qui n'est plus là ne peut « se poser à côté » d'autre chose), mais comme se succédant. Sans doute, pour cela, il faut qu'elles soient *retenues*, arrachées à leur néant, et donc qu'elles soient pour nous encore là maintenant, alors qu'elles ne sont plus là. Mais la pensée, pour atteindre le temps lui-même en son essence, *nie* l'opération de la mémoire et de l'imagination : cette opération, en effet,

1. Compte rendu de l'ouvrage de Guyau, *La genèse de l'idée de temps*; dans *Mélanges*, éd. A. Robinet, PUF, 1972, p. 355.

2. *Ibid.*, p. 354.

est elle-même la négation de l'opération du temps, puisque la mémoire et l'imagination font exister ensemble ce dont le temps rend précisément la coexistence impossible. Les parties de la ligne sont représentées comme étant là ensemble, l'une en même temps que l'autre; mais elles sont *pensées* comme n'étant pas si les autres sont, et étant seulement si les autres ne sont pas. La ligne n'est là que pour être niée. Comme il faut retenir les parties du temps écoulées, et ainsi se les représenter en même temps alors qu'elles ne peuvent être en même temps, le temps ne peut être pensé qu'à travers une re-présentation. Mais on ne peut atteindre à l'intelligence du temps qu'en comprenant la contradiction qu'il y a à *se représenter* le temps.

3) Quel rapport y a-t-il entre l'ordre de succession des moments du temps (l'un venant « avant », l'autre « après ») et l'ordre des points d'une ligne ? La relation antérieur-postérieur est-elle, comme le veut Aristote, originairement dans la grandeur spatiale pour, de là, être dans le mouvement, et, de là, dans le temps ? (*Phys.* IV, 11, 219 a 14-19). Car la succession des instants correspond aux positions par lesquelles passe successivement un mobile, lequel ne fait que parcourir un espace d'un point à un autre en passant par un nombre virtuellement infini de points intermédiaires (il peut, en effet, s'arrêter *n'importe où*, transformant ainsi n'importe quel point d'arrêt virtuel de la trajectoire en point d'arrêt en acte, et, par là même, en point d'arrivée). Or, si l'ordre des points est ABC, c'est-à-dire tel que le point B ne soit énumérable qu'*entre* les deux autres, la position du mobile en B est aussi telle que le mobile ne peut l'occuper qu'à titre de position *intermédiaire* entre ses positions extrêmes, et l'instant de son passage en B est tel qu'il se place *entre* les deux autres instants, celui du passage en A (ou du départ de A), et

celui du passage en C (ou de l'arrivée en C). De même que ce sont les mêmes points qui sont toujours entre les mêmes autres points, ce sont toujours les mêmes positions (correspondantes) du mobile qui sont entre les mêmes autres positions du mobile, et ce sont toujours les mêmes instants qui sont entre les mêmes autres instants. Il n'y a, semble-t-il, qu'un seul ordre, l'ordre linéaire, qui, d'abord dans le lieu, se retrouve ensuite dans le mouvement et dans le temps. Et pourtant, ce n'est pas en percevant la grandeur spatiale, mais, comme le note Aristote lui-même, c'est seulement « en percevant le mouvement que nous percevons le temps » (*Phys.* IV, 11, 219 a 3-4), car c'est seulement alors que nous avons la perception de l'avant et de l'après temporels (219 a 24-25). Quelle est donc la particularité d'un ordre linéaire qui, de plus, est « temporel » ? Le point B, disions-nous, n'est énumérable qu'entre les deux autres, c'est-à-dire soit entre A et C, soit entre C et A; ou encore : soit après A et avant C, soit avant A et après C. L'ordre linéaire spatial est réversible. Au contraire, si le mobile passe au point B après être passé en A et avant de passer en C, l'inverse, pour le même mouvement, ne se peut (car le mouvement comporte un sens : le mobile va de A vers C), et si l'instant B vient après l'instant A et avant l'instant C, l'inverse ne se peut. Car il y a un sens du temps : l'ordre temporel est irréversible. Cette irréversibilité ne se trouve pas déjà dans le lieu. Elle n'apparaît qu'avec le mouvement. Cela signifie-t-il que l'avant et l'après, pris en relation irréversible, ne se retrouvent dans le temps que pour avoir été dans le mouvement ? Ou n'est-ce pas plutôt parce que le mouvement est mouvement *dans le temps* qu'il comporte l'avant et l'après ? Que resterait-il, en effet, au temps de sa signification originelle s'il n'était même plus le principe de l'avant et de l'après ? Le temps signifie originellement, pour ce qui

est dans le temps, l'avant et l'après, même si nous ne pouvons avoir la perception d'une succession temporelle que grâce aux changements et aux mouvements. Du reste, il est possible que non seulement la perception du changement soit requise pour la perception du temps, mais que, dans la réalité, comme le veut Aristote (*Phys.* VIII, 1, 252 b 5), le temps ne puisse être sans le changement (ou mouvement). Le changement serait alors la condition de l'existence ou de la réalité du temps, non de son essence; en revanche, le temps serait impliqué dans l'essence même du changement. Car dire que le temps a besoin du changement pour être et de la perception du changement pour être perçu, ce n'est pas dire que le changement entre dans la notion même qu'on en a. Le temps en son essence ne comporte rien d'autre que la succession, et si l'on trouve ailleurs la succession, c'est que l'on y trouve déjà le temps. Il est vrai que, le temps ne pouvant être perçu en lui-même, il n'y a pas d'expérience de la succession pure : il faut que la succession se traduise pour nous par quelque changement, par exemple une modification du champ, pour nous apparaître.

4) Qu'en est-il de l'aspect quantitatif du temps? Est-il inhérent à l'essence du temps? Le temps comme tel est-il de l'ordre de la quantité? Aristote ne définit pas simplement le temps par l'avant et l'après, c'est-à-dire par la succession pure, mais par le *nombre* — « le nombre du mouvement selon l'avant et l'après ». Il fait du temps, dans son essence même (la définition étant pour lui définition de l'essence), une quantité. Selon Hamelin, on ne peut définir le temps par la succession pure en laissant de côté son aspect quantitatif. La succession des parties temporelles ne va pas sans la quantification du temps : « la succession entraîne immédiatement la quantité »

(*Essai...*, éd. cit., p. 46). Qu'est-ce, en effet, que le temps ? « C'est la propriété ou pour mieux dire la relation immanente aux choses en vertu de laquelle les choses se succèdent, laissent entre elles certains intervalles et, par conséquent, comportent, à cet égard, du plus et du moins » (p. 53). Hamelin met au premier plan, comme Aristote, la notion d' « intervalle », la succession des instants n'allant pas sans la position des intervalles de temps plus ou moins longs qui séparent les instants. Toutefois, la relation *avant-après* et la relation *plus ou moins* sont bien différentes; et il nous semble que la simple pensée de la succession n'enveloppe aucunement le concept de la longueur des intervalles. « Dans la simple succession, ainsi que le dit Kant, l'existence ne fait toujours que disparaître et apparaître sans avoir jamais la moindre quantité » (*Cr. de la raison pure*, éd. cit., p. 179). Les mots eux-mêmes — « longueur », « intervalle », « distance temporelle », etc. — ne suggèrent-ils pas que la détermination quantitative vient au temps de la grandeur spatiale ? Thèse qui est bien celle de Kant puisque, selon lui, « c'est par le permanent seul que l'existence obtient dans les différentes parties successives de la série du temps une *quantité* que l'on nomme durée » (p. 179), et que « seul l'espace est déterminé d'une manière permanente » (p. 214). Néanmoins, il y a lieu de distinguer la quantité discrète : le nombre, et la quantité continue : la grandeur, l'espace. La quantification numérique du temps est autre chose que sa spatialisation. Elle ne requiert rien d'autre, semble-t-il, que la rétention des moments disparus par laquelle ils font nombre avec ceux qui les suivent. La spatialisation se traduit, elle, par cette propriété du temps qu'est la continuité. La continuité, comme le montre Aristote, se communique de la grandeur au mouvement, du mouvement au temps (*Phys.* IV, 11, 219 a 12-13) : un mobile qui parcourt la distance AC

peut s'arrêter n'importe où, par exemple à la moitié de AC, en B, ou à la moitié de AB, ou à la moitié de cette moitié, etc.; la division à l'infini de l'espace divise à l'infini le mouvement et divise à l'infini le temps (comme le requiert le concept de continuité). Le temps, selon Aristote, est quantité discrète (nombre) par essence, mais il n'est quantité continue que par accident¹.

Tels sont les principaux problèmes que soulève la notion de succession comme signification primordiale du temps. Il nous reste à donner une vue d'ensemble des distinctions essentielles qui peuvent éclairer l'analyse du temps. De ce que nous venons de dire au sujet du temps pur et de sa quantification, nous pouvons déjà conclure à la nécessité de distinguer :

1^o Le temps pur comme succession pure, sans mémoire donc, où ce qui est passé n'est plus présent d'aucune façon, mais est aboli : l'opération du temps, on le voit, se rend elle-même insaisissable, de sorte qu'il faudra, pour saisir le temps, le nier d'une certaine façon ;

2^o Le temps quantifié, où ce qui est passé, retenu, est ajouté, ou ajoutable, à ce qui suit, faisant nombre avec (dès lors que ce qui est passé, et n'est plus, est retenu, l'opération du temps se trouve niée, puisque le passé, retenu, est, par là même, présentifié, et, si ce qui précède est ajouté à ce qui suit, par là même il ne le précède plus) ;

1. « Le mouvement et le temps sont des quantités, et des quantités continues, en raison de la divisibilité de ce dont ils sont les attributs : j'entends la divisibilité non pas du mobile lui-même, mais de l'espace que son mouvement a parcouru; ce n'est, en effet, que parce que l'espace est quantité que le mouvement est aussi quantité, et ce n'est que parce que le mouvement est quantité que le temps est quantité » (*Métaphysique*, Δ, 13, 1020 a 28-32, trad. J. Tricot).

3° Le temps spatialisé : continu, divisible en parties toujours divisibles. Les parties du temps, bien que successives et non juxtaposables, peuvent être représentées par les parties d'une ligne juxtaposées à d'autres : il suffit de ne pas en croire son imagination, et de « savoir » que ce à quoi l'on a affaire n'est pas de l'espace, mais du temps.

A ces trois sortes de temps, il convient, semble-t-il, d'en ajouter une quatrième : ce que Bergson appelle « durée ». Car le passé, retenu, ne fait pas nécessairement nombre avec les états présents. Il peut ne persister en eux que sous forme d'une modification qualitative de ces états. Par exemple, une contrariété éprouvée le matin peut se faire sentir toute la journée. On accordera à Bergson qu'il convient de distinguer la multiplicité qualitative, multiplicité de pénétration, caractéristique de la durée vécue, et la multiplicité numérique ou celle de juxtaposition (qui, pour nous, sont deux). Cela ne signifie pas qu'il faille voir, dans la durée vécue, le temps « véritable ». Elle est plutôt une certaine manière de nier le temps pur dans son opération négative, par laquelle il abolit et efface.

Ces distinctions ne suffisent pas encore, car ni le temps pur, ni le temps quantifié, ni la durée vécue ne sont la temporalité, entendant par là l'unité ek-statique (ἐκστατική) du passé, du présent et du futur. Ce qui appartient originellement au temps est la succession, c'est-à-dire le fait de la distribution des événements selon l'avant et l'après. Mais il ne faut pas confondre l'avant et l'après avec le passé et le futur, ni l'instant avec le présent. L'avant et l'après peuvent être pris dans le passé ou dans l'avenir, et ils ont alors des significations opposées, comme le remarque Aristote (*Phys.* IV, 14, 223 a 8-13) : car, dans le passé, l'avant est ce qui est le plus éloigné du présent, l'après ce qui en est le plus rapproché, tandis que, dans

l'avenir, l'avant est ce qui en est le plus rapproché, l'après ce qui en est le plus éloigné. L'instant peut être antérieur, postérieur ou présent : Aristote nous dit, en effet, que lorsque nous distinguons « un intervalle entre deux instants, l'antérieur d'une part, le postérieur d'autre part, alors nous disons que c'est là un temps » (*ibid.*, 11, 219 a 28-29), mais il parle aussi de l'instant comme « limite du passé et du futur » (*ibid.*, 14, 223 a 6). Sans doute, le passé vient *avant* et le futur *après*, mais tout *avant* n'est pas passé, ni tout *après* futur. L'année 1985 vient avant 1990 dans le futur, l'année 1815 vient après 1810 dans le passé, et ces relations temporelles sont objectives et indépendantes de nous. Mais le passé est l'avant par rapport au présent, le futur est l'après par rapport au présent. Or, il n'y a de présent que pour une conscience. L'année 1979 est vécue au présent. Tout ce qui a eu lieu avant est passé, tout ce qui aura lieu après est futur, mais le futur deviendra présent et le présent passé. Ainsi les relations temporelles demeurent, mais les attributs temporels changent. Ce qui se passe *aujourd'hui*, *demain* se sera passé *hier*; mais ce qui se passe *avant* ne pourra jamais s'être passé *après*. Or, le déplacement des attributs temporels n'a de sens que pour une conscience pour laquelle il y a le passé, le présent et le futur, qui, primordialement, a toujours déjà éclaté en ces trois dimensions temporelles. Certes, puisque le passé et l'avenir sont des cas particuliers de l'avant et de l'après, ce qui est passé étant antérieur au présent et ce qui est futur lui étant postérieur, le passé, le présent et l'avenir portent en eux, à titre de parties du temps, chacun la négation de l'autre : ils ne peuvent exister ensemble. Dans la temporalité, toutefois, ils sont pensés ou posés ensemble, chacun un avec les autres, dans une unité d'éclatement, de déploiement. La temporalité est donc, d'une certaine manière, la négation du temps.

En résumé, il convient de distinguer : 1^o le temps pur; 2^o le temps-nombre; 3^o le temps-espace; 4^o la durée vécue; 5^o la temporalité. Le temps pur est le temps proprement dit, le temps primordial, dont le temps-quantité, la durée vécue et la temporalité sont, sous des formes différentes, la négation. Le temps ne se laisse pas saisir en lui-même : il ne se montre que nié.

III

LA QUESTION DE L'ORIGINE DU TEMPS

D'où vient qu'il y ait le temps ? Pourquoi le temps ? Une telle question n'est pas aristotélicienne. Elle ne sera pas non plus kantienne. Mais Plotin demande « comment le temps est apparu et comment il est né » (*Ennéades*, III, 7, 11¹). Certes, Aristote n'ignore pas la problématique. Le temps est engendré ou non. Tous les philosophes, sauf un, l'ont déclaré non engendré. « Seul Platon l'engendre » (*Phys.* VIII, 1, 251 b 17-18), qui, dans le *Timée* (38 b), écrit que « le temps est né avec le ciel ». Mais peut-il y avoir quelque chose « avant » le temps, puisque « avant » suppose le temps ? De plus, il est impossible que le temps existe et soit conçu sans l'instant, lequel, étant à la fois fin et commencement — fin du passé, commencement du futur —, est tel que « nécessairement, de part et d'autre

1. Texte établi et traduit par E. Bréhier, Les Belles Lettres. Cf. aussi W. Beierwaltes, *Plotin : Über Ewigkeit und Zeit*, texte (III, 7) et traduction, introduction, commentaire (Klostermann, 1967).

de lui-même, il y a du temps », de sorte que « le temps existe toujours » (*Phys.* VIII, 1, 251 b 11-12, 19-26).

Selon Plotin, ce que nous dit Aristote du temps n'atteint pas à l'essence du temps. Dire qu'il est le « nombre » ou la « mesure » du mouvement, ce n'est pas dire ce qu'il est en lui-même : « le temps n'est point essentiellement une mesure du mouvement; il est d'abord autre chose, et, par accident, il fait connaître la quantité du mouvement » (*Enn.* III, 7, 12, l. 41-43). Comprendre ce que c'est que le temps, on le peut à partir de l'éternité dont il est, selon Platon, l'image : « il faut descendre de l'éternité pour rechercher la nature du temps » (*ibid.*, 7, 7, 7-8). Ce qui est éternel est ce qu'il est et il l'est toujours, ce qui veut dire toujours au présent, sans passé ni futur. Dire qu'une chose est pour lui dans le futur serait dire qu'elle lui manque. Mais il est l'être à qui rien ne manque, qui donc est donné tout entier à la fois et qui ne diffère jamais de lui-même. « En lui nul intervalle (*διάστασις*), nulle évolution, nul progrès, nulle extension; et l'on ne peut y saisir ni avant ni après » (*ibid.*, 7, 6, 15-16). Le temps est engendré par le mouvement de l'âme et son inquiétude qui suscite l'avenir. Le tout est alors détotalisé; il comporte toujours des parties manquantes et à venir. L'âme, qui se temporalise (7, 11, l. 30), produit le temps à la place de l'éternité et lui soumet le monde engendré par elle, cette âme ne vit pas une vie immuable, donnée à la fois tout entière, mais des vies successives : une partie de sa vie est passée, une autre présente, une autre à venir. La vie de l'âme, en se dissociant (7, 11, l. 41), en « s'allongeant », opère cette séparation de l'avant et de l'après qui est le temps : « Avant l'âme, il n'y a que l'éternité, qui n'accompagne pas le cours de la vie de l'âme et ne lui est pas coextensive. Ainsi l'âme est la première à aller jusqu'au temps, qu'elle engendre et qu'elle possède avec ses propres

actes » (7, 13, l. 44-47). « De quelle chute, demandait Plotin, est donc né le temps ? » (7, 11, l. 7). Cette chute est celle par laquelle l'âme est destituée de la vie et de l'être et vit une vie puis une autre, et le passage d'une vie à une autre, le temps se produisant par là même. Le temps n'est possible que par une sorte de décompression ou diminution de l'être, un déficit ontologique.

Ce qui est engendré, on le voit, est le temps comme inséparable de la vie de l'âme, la temporalité. L'avant et l'après ne sont pas simplement séparés, ils se séparent; le passé, le présent et l'avenir se disjoignent au sein d'une unité structurale et extatique. Qu'il s'agisse de l'âme universelle, cosmique, ne change rien au fait que la temporalité est reconnue comme liée à la non-identité à soi-même d'un sujet condamné à exister toujours en avant de lui-même¹, à agir et à vivre par activités et par vies successives. Il est clair, toutefois, que si la temporalité peut être pensée à partir de l'être et de l'éternité, comme résultant d'une sorte d'éclatement de l'être, et d'incapacité de l'être éclaté et « s'éclatant » toujours à nouveau, à se rejoindre, elle peut aussi, à l'inverse, être pensée à partir du non-être et de la matière oublieuse à chaque instant d'elle-même, comme résultant de la lutte contre le temps séparateur et de la conquête par l'homme de la vie spirituelle. Car le temps fait simplement qu'il y ait l'avant et l'après, et, avant, l'après n'est pas encore là, après, l'avant n'est plus là. Or, dans la temporalité, l'avant est encore là après, comme retenu, l'après est déjà là avant, comme anticipé². L'œuvre du temps, de dissolution, de dispersion,

1. « La vie de l'âme, en se dissociant, occupe du temps; la partie de cette vie qui avance occupe à chaque instant un temps nouveau... » (*Enn.* III, 7, 11, 41-42, trad. cit.).

2. Cf. l'analyse augustinienne de la temporalité (*Conf.*, XI).

se trouve donc combattue et niée par l'opération inverse de la mémoire et de l'anticipation, c'est-à-dire de l'esprit. On peut placer la temporalité au-dessous de l'immuable éternité, comme résultant d'une chute; on peut aussi la placer au-dessus du temps sans mémoire de la nature (ou de la matière), comme résultant d'une conquête. Dans le premier cas, après la vie immuable absolument tranquille — dans une postériorité logique —, le manque, l'inquiétude, l'avidité sont apparus, desquels est résultée l'indéfini-
 tité du mouvement au-delà de soi-même et de son présent. Dans le second cas, après que la loi du temps, c'est-à-dire du glissement au non-être et de l'oubli, ait longtemps dominé, une révolte s'est produite, révolte contre le temps, la mort et l'oubli. Cette révolte a engendré l'homme, l'être qui peut se souvenir et prévoir, en qui le temps, se niant lui-même, est devenu la temporalité.

Mais, dans l'un et l'autre cas, ce que l'on conçoit est l'origine de la temporalité, non celle du temps.

IV

LA QUESTION DE L'INDÉPENDANCE DU TEMPS

« La question est embarrassante, dit Aristote, de savoir si, sans l'âme, le temps existerait ou non » (*Phys.* IV, 14, 223 a 21-22). Car si le temps est le nombre du mouvement, et « si rien ne peut, par nature, compter que l'âme et, dans l'âme, l'intelligence (νοῦς), il ne peut y avoir de temps sans l'âme » (*ibid.*, l. 25-26). D'un autre côté, pourtant, le mouvement est indépendant de l'âme. Or « l'avant

et l'après sont dans le mouvement, et, en tant que nombrables, constituent le temps » (*ibid.*, l. 28-29). Il est vrai que la notion de « nombrable » suppose l'âme : il n'y a de nombré que par l'âme nombrant en acte, il n'y a de nombrable que par l'âme nombrant en puissance. De sorte que, indépendamment de l'âme, on a seulement la succession pure, le flux de l'avant et de l'après sans le discernement et le compte des successifs, c'est-à-dire, pour Aristote, le fondement objectif du temps, non le temps lui-même.

Mais nous ferions volontiers nôtres les questions de Plotin : « Pourquoi faudrait-il l'intervention d'un nombre pour que le temps existe?... pourquoi ne suffira-t-il pas du mouvement, auquel appartiennent pourtant fort bien l'antériorité et la postériorité? ... Et pourquoi le temps n'existerait-il pas avant qu'il y ait une pensée qui le mesure, à moins qu'on n'aille dire qu'il est engendré par la pensée? Il n'est point nécessaire qu'on le mesure pour qu'il existe; une chose a sa durée, même si on ne la mesure pas » (*Enn.*, III, 7, 9, l. 68-81, trad. cit.). Certes, pour Aristote, la corrélation entre l'antérieur-postérieur comme nombrable (= le temps) et l'âme n'est qu'en puissance : d'un côté la puissance d'être nombré, de l'autre la puissance de nombrer. Ce n'est donc pas là, à proprement parler, une théorie idéaliste du temps. « Toutefois, note Hamelin avec raison, il est incontestable qu'Aristote, inconsciemment et malgré lui, fait ici un pas vers l'idéalisme. »¹ Nous avons distingué le temps-nombre et le temps pur ou la succession pure. On peut admettre que le temps-nombre soit relatif à l'âme, comme le veut Aristote. Mais si le mouvement est indépendant de l'âme, le temps pur, qui en est indissociable, qui en est même, pourrait-on dire,

1. *Le système d'Aristote*, publié par L. Robin, 3^e éd., p. 296.

la *ratio essendi*, est, lui aussi, indépendant de l'âme. Nous demanderons : que nous soyons là ou non, le temps ne suit-il pas son cours ? Ce qui vient avant ne vient-il pas avant, et ce qui vient après, après, qu'il y ait ou non quelque'un (actuellement ou virtuellement) pour le savoir et pour le dire ? Si tous les hommes s'endormaient ensemble d'un sommeil sans rêve, les heures ne succéderaient-elles pas aux heures ? B. Constant parle du temps comme « indépendant de nous »¹. C'est ainsi, en tout cas, que nous le ressentons, dans la mesure même où nous nous trouvons dans une condition d'impuissance totale devant son ordre et son cours.

A l'origine de la philosophie moderne, le double nihilisme humain de Montaigne — ontologique et gnoséologique — a commandé, à travers Descartes, la problématique de la philosophie occidentale comme problématique de réaction contre ce nihilisme. D'une part, pour Montaigne, le temps affecte les choses dans leur être même, par là précisément les privant de véritable être, de sorte que le temps signifie le néant. Le temps en nous, plus intime à nous que nous, est ce qui fait que nous sommes sans cesse dépossédés de nous-mêmes, par une opération qui n'est pas la nôtre, une opération impersonnelle, qui se fait en nous sans nous. Nous ne *sommes* pas ; Dieu seul *est*, et est en droit de dire : « je suis ». Quant à nous, nous usurpons l'être que nous nous attribuons, dans une prétention dérisoire. D'autre part, l'âme, parmi les êtres, ne fait pas exception, et bien loin que le temps soit dans la dépendance de l'âme, ou relatif à l'âme, c'est l'âme, au contraire, et les facultés de connaissance qui se

1. Lettre à Madame de Charrière, 21 mai 1791. Nous citons ce texte dans *l'Orientation philosophique*, PUF, 1990, p. 136. Cf. aussi p. 138, n. 11.

trouvent de part en part dans la dépendance du temps : l'âme n'a aucun pouvoir de dominer le temps, mais elle y est (et le jugement avec elle) immergée et emportée ainsi que toutes les autres choses de la nature; de sorte que le temps signifie l'ignorance¹.

Descartes voulut relever le défi que constituait le scepticisme (ou nihilisme) ontologique et gnoséologique, sans renoncer à la conception objective du temps d'après laquelle durer est inséparable d'être. Comme, pourtant, il se heurtait au soupçon radical que le temps n'épargnait rien, non pas le jugement lui-même, il ne put se contenter d'ériger en critère la force prégnante de l'évidence présente : comme l'évidence devient bientôt, ainsi que l'avait observé Montaigne, un souvenir d'évidence, et alors laisse place au soupçon, il lui fallut établir en droit la valeur épistémologique des évidences qui ne sont telles que dans le souvenir — singulier problème qu'il pensa résoudre en prenant comme fondement l'idée de l'Être-origine et cause universelle (qui dure sans changer et sans rien changer aux vérités qu'il a établies du fond de l'abîme de sa puissance, qui donc *les conserve vraies* comme il conserve toutes choses), mais non sans avoir à se défendre d'être « tombé dans la faute qu'on appelle cercle »; singulière problématique, que l'on peut bien démontrer, analyser, expliquer sans se référer à Montaigne, mais que l'on ne peut comprendre dans sa raison d'être qu'en identifiant l'adversaire de Descartes, Montaigne, l'homme de l'absolu soupçon.

Kant choisit, au contraire de Descartes, de dissocier l'être et le temps. Il subordonna le temps au sujet, lui-même non soumis au temps. Il parvint à fonder la connaissance (mais seulement la connaissance finie) en revenant à la notion augustinienne de temporalité, conçue comme

1. Cf. *Montaigne et la philosophie, loc. cit.*

temporalité transcendante. Mais alors le temps n'était plus qu' « une condition subjective de notre (humaine) intuition ». Cette solution, étroitement idéaliste, ne rend pas compte de l'expérience, primordiale en tout homme, de l'indépendance du temps, et du sentiment que nous avons de lui être soumis, ainsi que toute chose dont nous ayons l'expérience, comme à une puissance destinale universelle qui nous entraîne et nous annule.

V

LA QUESTION DIRECTRICE
ET SON LIEN
A LA QUESTION DU DESTIN

Nous venons d'énumérer les principales questions relatives au temps et d'en esquisser le développement. Il y a lieu de se demander maintenant si, eu égard à notre question fondamentale : « comment concevoir le temps *pour qu'il y ait destin ?* », ces questions se situent sur le même plan, ou si l'une d'elles ne doit pas se poser premièrement et avant tout. 1) Tel est, semble-t-il, le cas, car, d'abord, comment y aurait-il destin si nous n'étions soumis au destin ? La notion de « destin », en effet, signifie que des événements ne peuvent manquer d'arriver *quoi que nous fassions*; elle signifie l'absence totale à leur égard de possibilité d'agir, la limitation absolue de notre action et de notre puissance; 2) En second lieu, comment serions-nous soumis au destin si nous n'étions soumis au temps ? La mort est un événement qui ne peut manquer d'arriver *quoi que nous fassions*. Il y a *au moins un* événement des-

tinal : la mort. Or pourquoi sommes-nous mortels, sinon parce que nous sommes temporels ? Que signifie le temps pour ce qui est « dans » le temps ? Être « dans » le temps, c'est être « enveloppé » par le temps, avons-nous vu avec Aristote : tout être temporel est par là même *fini*, n'a qu'une durée de vie limitée. Le temps signifie la *finité* de la vie, donc la mort, le destin. C'est une puissance destinale. Cela n'est possible que si nous lui sommes absolument soumis, sans possibilité d'agir sur son ordre et son cours. 3) Or, comment serions-nous soumis au temps si le temps n'était pas indépendant de nous ? et non seulement de *nous* — du « sujet », du « moi », etc. —, mais de l'esprit en général, fini ou absolu ? Des quatre questions que nous avons posées, la dernière donc, celle de l'« indépendance » du temps, est la question directrice. De sorte que la question initiale au sujet du temps — « comment concevoir le temps s'il doit être une puissance destinale ? » — devient : comment concevoir le temps s'il doit être pensé comme *indépendant*, c'est-à-dire indépendant non seulement de nous et de notre puissance mais de toute puissance et de toute intelligence, s'il doit être pensé comme *absolu* ?

Ces derniers mots appellent un éclaircissement. Dès lors, en effet, que nous avons introduit la notion de « destin », nous nous sommes obligés à concevoir l'« indépendance » du temps comme une absoluité. Car dire qu'un événement est « destinal », c'est dire sans doute qu'il ne peut manquer d'arriver quoi que *nous* fassions, mais c'est dire aussi, tout simplement, qu'il ne peut manquer d'arriver. Dire que la mort est un événement « destinal », qu'elle survient au bout d'un certain temps d'une manière « fatale », cela veut dire : sans que nous y puissions rien ; mais cela veut dire aussi : sans que nulle puissance, au monde ou hors du monde, y puisse rien, donc indépen-

damment de nous, de notre puissance et de notre intelligence, mais aussi de toute puissance et de toute intelligence. La puissance destinale est nécessairement la plus grande puissance. Toute autre puissance lui est soumise. De sorte que le destin doit être universel ou n'être pas : car s'il n'est pas universel, c'est qu'une autre puissance est plus forte que le destin, et dès lors pourquoi le destin aurait-il encore une puissance quelconque ? Si donc la mort est « fatale », cela signifie que le temps amène la mort indépendamment de nous, sans doute, mais aussi de toute âme et de tout esprit, de quelque manière qu'on les conçoive, de toute puissance intelligente et spirituelle (la mort n'est pas « fatale » si Dieu nous sauve ou a le pouvoir de nous sauver de la mort). Il faut donc que le temps soit indépendant de nous, mais aussi de l'âme ou de l'esprit en général — fini ou absolu. Mais, s'il en est ainsi, cela signifie qu'aucun être ne domine et ne se subordonne le temps (en ce cas, en effet, le temps serait dans la dépendance de cet être). Aucun n'échappe à la condition temporelle : il n'y a pas d'être « absolu » et, en particulier, il n'y a pas d'« esprit absolu ». La condition fondamentale pour qu'il y ait destin est l'absoluïté du temps, non certes en ce sens qu'il y aurait encore le temps s'il n'y avait rien, mais en ce sens qu'aucun être, selon l'entente présente de l'être, n'échappe à la condition temporelle : aucun être qui ne change et qui ne meurt. *Il n'y a que des finis.* C'est pour tout être que le temps signifie la mort et la finité. Il le faut, du reste, si la mort doit être ce qu'elle est pour nous aujourd'hui : cessation de la vie, non-vie, anéantissement de nous-mêmes. La mort doit être universelle pour être la mort (la non-vie) : car, si elle ne l'est pas, pourquoi n'échapperions-nous pas à la mort (toutes les suppositions sont possibles sur la continuation indéfinie de la vie de l'individu, soit que l'« âme » passe d'un corps à l'autre,

soit qu'après la mort, elle continue à vivre dans une sorte de temps, d'éviternité ou d'éternité), ou pourquoi l'être échappant à la mort ne nous sauverait-il pas de la mort ? Il suffirait qu'elle fût vaincue une seule fois en un seul point pour qu'elle n'eût plus rien de certain ni de fatal. Ce que l'on appelle « mort » pourrait être un mot pour autre chose. La mort et le destin doivent régner universellement et s'assujettir tous les êtres : sinon la mort n'est pas la mort absolue, et le destin n'est pas le destin. Or la condition du règne universel de la mort et du destin est qu'il n'y ait pas d'autre puissance absolue que le temps. Tel est le cas, semble-t-il, à notre époque — nous voulons dire : selon l'entente de l'être et du temps qui est celle de notre époque (dans sa différence d'avec les autres, et quel que soit le nombre de ceux qui restent fidèles, aujourd'hui, à des solutions anciennes, solutions qui furent, en d'autres temps, des réponses originales à l'énigme de l'homme et de la vie) : de l'être comme voué (en tant qu'être et non pas seulement en tant qu'être fini) à cesser d'être, du temps comme signifiant, pour tout être comme tel, le non-être.

La notion clef, dans tout ceci, est celle d'« universalité », comme comprise dans la notion même de « destin ». Le destin est une puissance universelle, et cela n'est possible que si le temps est la puissance universelle, c'est-à-dire par l'absoluité du temps. Mais, par là même, nous en venons, visiblement, à une antinomie. D'une part, il faut, disons-nous, « qu'il n'y ait pas d'autre puissance absolue que le temps ». D'autre part, pourtant, la puissance destinale est telle qu'elle se soumet nécessairement toute autre puissance. La solution ne peut être que celle-ci : la puissance du temps et celle du destin sont *une et la même*; le temps *ne fait qu'un*, d'une certaine façon, avec le destin. Le problème est alors de concevoir le destin de manière

qu'une telle solution soit *possible*. Or le destin est relatif à l'événement, à ce qui arrive, et il se présente comme universel. Il est donc relatif à l'universalité de ce qui arrive. Or, c'est dans le temps qu'arrive tout ce qui arrive. Le temps est le « lieu » de ce qui arrive. Cependant le temps comporte la différence entre le passé et l'avenir, donc entre deux sortes d'événements : d'une part, l'ensemble des événements qui sont arrivés et qui ne peuvent pas n'être pas arrivés, d'autre part l'ensemble des événements qui ne sont pas arrivés. Qu'en est-il de ces derniers ? De deux choses l'une : ou ils peuvent encore ne pas arriver, ou ils ne peuvent pas ne pas arriver. Dans ce dernier cas, ils arriveront inmanquablement, donc fatalement. Mais alors les événements destinés à arriver, étant comme déterminés à l'avance, le contenu du temps est déterminé à l'avance pour tout le temps. Qu'en est-il alors de la différence du passé et de l'avenir ? D'un côté, on a les événements destinés à arriver et qui sont arrivés, de l'autre les événements qui, destinés à arriver, sont comme arrivés. Car le temps ne peut plus avoir d'effet sur le fait, pour eux, d'arriver ou de ne pas arriver : le temps est donc comme s'il n'était pas. Ainsi l'universalité du destin, entendue en ce sens que *tous* les événements arriveraient par l'effet du destin — le destin définissant, en somme, la modalité de ce qui arrive —, aurait pour conséquence la suppression de la différence du passé et de l'avenir et la négation du temps. Une telle conception est celle des Stoïciens. Il convient de l'étudier afin de déterminer l'écueil à éviter, et de voir avec précision ce que le destin *n'est pas*.

VI

CE QUE LE DESTIN N'EST PAS :
DISCUSSION DE LA CONCEPTION
STOÏCIENNE DU DESTIN

Si, de tous les événements de la vie, la mort seule est considérée comme « fatale », on a, peut-on dire, le *minimum* de destin. Si, à l'opposé, tous les événements arrivent, croit-on, par l'effet du destin, on a le *maximum* de destin. Tel est le point de vue des Stoïciens. Nous allons voir qu'il aboutit à la négation du temps par réduction de l'avenir au passé, donc, paradoxalement, si le destin est prédétermination *de l'avenir*, à la négation du destin. Il ne semble pas pour autant que l'on puisse s'en tenir à la thèse *minimale*, où le seul événement fatal serait la mort : en l'état actuel des choses, étant donné le poids des conditions, ce n'est ni *un seul* ni *tous* mais *un certain nombre* d'événements qui, dans le cours de la vie humaine, se produisent d'une manière fatale. Ce qui est vrai est que la mort est le seul événement fatal *universel*.

Le destin n'est rien d'autre, pour les Stoïciens, que la causalité une et universelle, en dehors de laquelle aucun événement ne peut se produire, et par laquelle tout ce qui arrive arrive immanquablement. On peut distinguer, dans la notion de « destin », les éléments suivants :

1) L'universalité de la causalité. « Toutes choses arrivent selon le destin » (*καθ' εἰμαρμένην τὰ πάντα γίνεσθαι*, D. L., VII, 149). Cela est sans exception. Si donc il y a place, dans le monde, pour des actions « libres », ou que nous croyons telles, ces actions : a) ne seront pas sans cause, car « rien ne se fait sans cause » (*μηδὲν ἀναίτιως*

γίγνεσθαι, Ps. Plut. *De Fato*, II, 574 e¹); b) elles ne constitueront en aucun cas une exception ou une entorse au règne universel de la fatalité. Chrysippe disait (selon Diogénien, ap. Eus., *Praep. evang.* VI, 8, 26), dans le second livre de son *Περὶ Εἰμαρμένης*, que « beaucoup de choses, à l'évidence, émanent de nous, mais [que] ces choses n'en sont en rien moins dépendantes, en même temps, du destin qui gouverne tout ». Car la fatalité universelle est une fatalité commune à la réalisation de laquelle concourent tous les êtres, chacun selon sa propre nature. La liberté est ainsi conciliée avec le destin, une liberté réduite, il est vrai, à la spontanéité d'une nature.

2) L'enchaînement des causes. Par εἰμαρμένη, selon Chrysippe, on doit comprendre un « enchaînement », εἰρμός². Citons Aétius (*Plac.* I, 28, 4 = *SVF* II, n° 917) : « Les Stoïciens disent que le destin est une chaîne de causes (εἰρμόν ἀτιῶν), c'est-à-dire un ordre et une liaison immodifiables ». « Les choses, précise Alexandre, s'enchaînent les unes aux autres, les secondes se rattachant aux premières sans solution de continuité » (*De Fato*, 23 = *SVF* II, n° 945). Dire que rien n'arrive sans cause dans le monde signifie que « rien n'y est séparé et isolé de ce qui précède » (*ibid.*, 22). Ici, toutefois, une difficulté surgit. Car ce « qui arrive » est l'événement, lequel, étant incorporel, ne peut être cause. Ce qui arrive arrive à quelque chose. Par exemple, « être coupé » est ce qui arrive à ce que l'on coupe comme effet de l'acte de couper. En tant que tel, ce qui arrive est un « attribut » (κατηγορημα) exprimé par un verbe. Or « être coupé » n'est pas quelque chose de réel (= corporel), qui puisse agir et pâtir, être cause.

1. Arnim, *SVF*, II, n° 912. Cf. E. Valgiglio, *Ps.-Plutarco : De Fato*, texte, traduction, introduction et commentaire (éd. Signorelli, Rome, 1964).

2. Diogénien, ap. Eusèbe, *Praep. evang.* VI, 8, 263 c (*SVF* II, n° 914).

Ce n'est qu'un effet incorporel¹. Toutes les causes sont corporelles (πάντα τὰ αἴτια σωματικά, Aét. I, 11, 5 = SVF II, n° 340), et la causalité consiste en ceci qu'un corps, agissant sur un autre corps, est cause pour lui de quelque effet incorporel². Les événements doivent bien être rattachés à d'autres événements qui les précèdent, mais ils ne peuvent leur être liés, à proprement parler, par un lien de causalité. Qu'en est-il alors ? Alexandre (*De Fato*, 22 = SVF II, p. 273, 7-8) le dit très précisément : « tout ce qui arrive à quelque chose avant lui à quoi il est lié comme à une cause » (πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ὃ ὡς αἰτίῳ συνήρηται). On sait que les incorporels ne sont pas des êtres (= corps), mais sont toutefois des « quelque chose » (τινα). Ce qui est affirmé ici est donc bien le lien entre eux des événements : lien non de causalité, mais analogue à un lien de causalité, lien de *quasi-causalité*. Pas d'événement sans événement antécédent. Pas d'événement sans cause. Donc pas d'événement sans cause antécédente. Il est arrivé à la viande d'être coupée (événement dont la cause était le boucher) parce qu'il est arrivé au boucher d'entendre la commande du client, événement dont la cause était le client. Le fait qu'une cause joue son rôle causal suppose qu'antécédemment une autre cause ait joué son rôle causal. Le destin est ici le distributeur des rôles. Il répartit entre les causes la durée du temps, fixant pour chacune le moment opportun de la causation. Chacun de nous n'a qu'à agir, le moment venu, comme le comporte le rôle qui lui est dévolu. On peut entendre de ce point de vue ces mots de Chrysippe³ : « le destin est une disposition

1. Cf. Sextus, *Adv. Math.* IX, 211 (SVF II, n° 341).

2. Sextus, *ibid.* Cf. E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 3^e éd., p. 12.

3. Cité par Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, VII, 2 (SVF, II, n° 1000).

(σύνταξις) naturelle du tout, depuis l'éternité, de chaque chose suivant et accompagnant chaque autre chose, cette disposition étant inviolable ».

3) L'unité des causes.

Il y a plus, dans la notion stoïcienne de destin, que la simple dépendance mutuelle entre les causes. Celle-ci existe tout aussi bien dans le cas de séries causales indépendantes les unes des autres, lesquelles, lorsqu'elles remontent à l'infini, définissent la conception necessitariste de l'univers des premiers Atomistes, et, lorsqu'elles ne remontent pas à l'infini, laissent place à la négation épicurienne du destin¹. Selon Leucippe, « tout arrive par nécessité », qui est alors « la même chose que le destin » (Diels-Kranz, *Vors.* 67 B 2). Or, le caractère fatal de la nécessité tient à ce que les séries causales n'ont pas eu de commencement, et que l'on remonte de cause en cause à l'infini (les Epicuriens admettent la nécessité mais lui font sa part, plaçant, avec le *clinamen* des atomes, la non-nécessité à l'origine). Démocrite le précise : « les causes des événements présents n'ont aucun commencement, et absolument toutes les choses qui ont été, sont et seront, sont complètement déterminées par une nécessité antécédente depuis un temps infini dans le passé » (D. K. 68 A 39). Les Stoïciens sont ici du côté de Démocrite. Ils insistent sur le caractère infini de la série des causes : « c'est de l'infini à l'infini (ἐξ ἀπειρου εἰς ἄπειρον) que, suivant eux, se déploie d'une manière active autant qu'incessante le régime (διοίκησις) de l'univers » (Alex. *De Fato*, 22²). Alexandre demande s'il n'est pas absurde de prétendre

1. Cf. *Epicure : Lettres et Maximes*, éd. cit., Introduction, p. 83.

2. *SVF*, II, n° 945. Nous citons la traduction Nourrisson, dans son *Essai sur Alexandre d'Aphrodisias*, p. 262.

avec eux « que les causes vont à l'infini, et qu'elles sont liées et enchaînées de telle sorte qu'il n'y a ni première ni dernière cause » (*De F.* 25). L'εἰρηδὸς αἰτιῶν est sans commencement ni fin. Ainsi la simple notion d'une liaison, ou dépendance mutuelle, et d'un enchaînement linéaire des causes, ne nous fait pas aller au-delà du destin démo-critéen.

Alexandre nous dit toutefois (*ibid.* 23 : *SVF*, p. 273, 33) que les Stoïciens placent dans cet enchaînement « l'essence du destin » (οὐσία τῆς εἰμαρμένης). Ce n'est possible que si la « chaîne des causes » est *une*, que s'il n'y a pas, finalement, de séries causales indépendantes mais une seule série. L'« enchaînement » est donc pensé, dès le début, par les Stoïciens comme impliquant l'unité des causes entre elles, leur réunion en un tout. C'est pourquoi le destin est « une chaîne de causes » — *une* et non plusieurs. Il est *la cause* qui enchaîne les êtres (cf. *D. L.* VII, 149), « la cause éternelle de toutes choses (*causa aeterna rerum*) — cause du passé, du présent et de l'avenir » (*Cic. De div.* I, 55, 125). Si le *pneuma* est le principe unifiant qui assure la cohésion du tout, on peut, avec Chrysippe¹, placer l'« essence du destin » dans le fait qu'il est une « puissance pneumatique » (δύναμις πνευματική), puissance qui fait de l'ensemble des choses un seul tout en fixant, comme administrativement, la place de chaque être et son rôle dans la réalisation du bon ordre universel. Le destin est le tout pour autant qu'il retient les parties, s'oppose à toute velléité d'indépendance. Car un être, un individu n'ont pas d'autre destin que d'être une partie du monde tel qu'il est. Toutes les choses particulières, par leurs relations mutuelles, s'entre-tiennent et s'entre-retiennent dans le tout. Aucune ne peut échapper à cette συμπάθεια qui lie tout à tout. Car « le tout est en

1. D'après Stobée, *Eclogae*, I, 79, 1 W (*SVF* II, n° 913).

sympathie avec lui-même » (συμπαθές ἐστὶν αὐτῷ τὸ πᾶν)¹ au sens le plus fort. Cicéron veut bien admettre *aliqua cognatio rerum in natura* (*De div.* II, 14, 33) : comme si l'on pouvait admettre *partiellement* que *tout* se tient dans la nature ! Dans le *De Fato*, il ne nie pas la solidarité physique (*contagio naturae*), la liaison naturelle, mais il nie que l'on soit en droit d'en conclure au destin. La « sympathie » n'explique les faits que dans leur généralité. Elle peut expliquer les tempéraments et les caractères, non les actes. Ce n'est pas l'air subtil d'Athènes qui fera de quelqu'un l'auditeur de Zénon plutôt que de Théophraste. Mais les Stoïciens ont-ils jamais prétendu cela ? Il ne faut pas *isoler* parmi toutes les causes « l'air subtil d'Athènes ». La *sympatheia* est universelle ou elle n'est pas. Il s'agit d'ailleurs d'une thèse dogmatique. Bien que les Stoïciens multiplient les exemples montrant les influences et affinités naturelles qui existent entre les choses et les phénomènes même les plus éloignés, leur propos n'est pas de l'établir empiriquement.

4) La raisonnabilité du destin.

Le destin est la raison même comme raison cosmique. Le *logos*, note E. Bréhier², entre dans les trois définitions du destin attribuées à Chrysippe par Stobée (*SVF* II, n° 913) : le destin est « la raison cosmique » (ὁ τοῦ κόσμου λόγος), ou : « la raison des choses administrées dans le monde par la providence », ou : « la raison selon laquelle les événements passés se sont produits, les événements présents se produisent, les événements à venir se produiront ». Chrysippe donnait pour preuve du destin ainsi conçu « la satisfaction que les sages reçoivent de ce qui

1. Alexandre d'Aphrodise, *De mixtione*, p. 216, 14 Bruns (*SVF* II, n° 473).

2. *Chrysippe*, éd. Alcan, 1910, p. 178, n. 2.

arrive » (ἡ δὲ τῶν σοφῶν πρὸς τὰ συμβαίνοντα εὐαρέστησις)¹. Le sage est totalement sage, jusques et y compris dans ses actes les plus insignifiants. Son contentement à ce qui arrive signifie que toutes choses sont guidées par une suprême sagesse qui est elle-même totale dans le moindre des événements. Une telle sagesse cosmique ne peut être reconnue que par le sage. Le non-sage, lui, prenant prétexte des maux qui l'atteignent (mais qui, précisément, l'atteignent du seul fait de sa non-sagesse), se figure que le monde n'est pas tout bon, qu'il y aurait quelque chose à y changer. Sa raison défaillante lui fait voir du désordre. Alors le destin devient contrainte, mais cela dans l'exacte mesure où il est méconnu comme sagesse, activité cosmique raisonnable (que l'on peut tout aussi bien nommer « Dieu », « Intelligence », « Zeus », etc., D. L. VII, 135). Il n'est pas contraignant pour le sage, aux yeux de qui la fatalité se révèle comme ce qu'elle est — raisonnable et bonne —, et qui, voulant ce qui est fatal, a conscience de vouloir ce qui est bon.

Tels sont les principaux éléments de la notion stoïcienne du destin. Il faut se demander maintenant quelle conception du temps en découle.

La notion de « destin » signifie que des événements ne peuvent manquer d'arriver. Or d'arriver immanquablement, quoique, selon eux, non nécessairement, c'est le cas, pour les Stoïciens, de *tous* les événements. Les événements futurs sont donc prédéterminés. Il le faut, du reste, si la divination, que les Stoïciens admettent, doit être possible, car, ainsi que le dit Chrysippe, « les prédictions des oracles ne seraient pas vraies si l'universalité des choses (πάντα) n'était pas enveloppée et maîtrisée par le destin »².

1. Ps. Plut., *De Fato*, 11, 574 f (*SVF* II, n° 912).

2. Diogénien, ap. Eus, *Praep. evang.* IV, 3, (*SVF* II, n° 939).

Toutefois, il n'y a véritablement un avenir que s'il y a de l'inaccompli. Si tout est déjà arrivé d'avance, le temps n'est qu'un développement, un déroulement, les événements devant simplement faire leur apparition dans un ordre déterminé. C'est ce qu'indique le texte suivant du *De divinatione* (I, 56, 127 = *SVF* II, n° 944) : « les événements futurs ne naissent pas tout d'un coup; il en est de l'écoulement du temps comme du déroulement d'un câble (*quasi rudentis explicatio, sic traductio temporis*) qui n'amène rien de nouveau mais développe ce qui était auparavant... Il ne faut pas s'étonner que les devins aient la vision prophétique de ce qui n'existe encore nulle part : car toutes choses existent déjà, pour ainsi dire, mais elles viennent au jour dans des temps différents ». Le destin, fondamentalement, signifie la finité, l'inéluçabilité de la fin (chaque être n'a droit qu'à une « part de temps », etc.), et cela Chrysippe ne l'ignore pas¹. Mais de plus, chez les Stoïciens, tout le temps est partagé, réparti, distribué d'avance. Alors que, pour Diodore, cela seul est possible qui se produit ou se produira, pour Chrysippe il y a bien des possibles qui ne se réaliseront jamais², car tout le temps est déjà pris, rempli : plus rien ne peut s'insérer dans la trame indéfectible des événements. Ce sont des possibles, car ils peuvent, en principe, recevoir l'existence, mais leur réalisation sera empêchée par les circonstances extérieures et ne pourra prendre place dans l'ordre du monde, lequel, comme ordre du destin, est immuable et saturé. Or, si ce qui doit arriver est déjà arrivé d'avance, si ce que nous avons à

1. Chrysippe appelle le destin « Atropos, Adrastée, Nécessité, Arrêt définitif, parce qu'il impose une limite à toute chose » (Plut., *Des contrad. des Stoïciens*, 47, 1056 c, trad. E. Bréhier revue par V. Goldschmidt, dans *Les Stoïciens*, p. 132).

2. « Ainsi on peut briser cette pierre précieuse, même si cela ne doit jamais arriver » (Cic., *De Fato*, 7, 13).

vivre a déjà été vécu, qu'en est-il de l'avenir ? Il n'est que du passé. Il n'y a plus que du passé. Ce que nous appelons « avenir » n'est que du passé qui va revenir. Les Stoïciens sont ainsi conduits à admettre le retour éternel du même. Après l'embrasement (ἐκπύρωσις) du monde, qui en est la régénération, le même monde revient avec les mêmes individus numériquement identiques¹ : telle semble avoir été la thèse des premiers Stoïciens et de la plupart de leurs disciples. Chrysippe utilise la notion, qu'il a forgée, de ἰδίως ποίον (caractéristique individualisante permanente qui distingue un individu de tout autre) : ἰδίως ποίον étant, pour chaque être, le même, chaque individu sera le même qu'auparavant². Némésius précise : « Socrate et Platon et chacun des hommes existeront de nouveau avec les mêmes amis et concitoyens, pour éprouver les mêmes choses, pour s'occuper des mêmes choses, et toute cité, tout village, tout champ se rétablira tel quel »³. Peu importe que certains Stoïciens, qu'a connus Origène⁴, aient atténué la doctrine, voulant ou que les substances individuelles diffèrent par leurs accidents, ou que les individus, bien que ne différant en rien, ne soient pas identiques : ces atténuations ne pouvaient être, dans le système stoïcien, que des hérésies⁵. Concluons sur ce point : la thèse maximaliste du destin abolit l'avenir. Or il y a destin s'il y a prédétermination de l'avenir, si l'Inéluctable barre la vaste béance de

1. Cf. ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς τὸ μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν πάλιν πάντα ταῦτὰ ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι κατ' ἀριθμὸν (Alex. Aphr. in *Arist. Analyt. pr.*, p. 180 Wallies = *SVF* II, n° 524).

2. Voy. Alex., *ibid.* (*SVF* II, p. 189, 38-39).

3. *De natura hominis*, ch. 38 (*SVF* II, n° 625).

4. Voy. *SVF* II, n° 626.

5. Cf. J. Barnes, « La doctrine du retour éternel », p. 10-11, dans *Les Stoïciens et leur logique*, ouvrage collectif sous la direction de J. Brunschwig, Paris, 1978.

l'avenir. Mais, pour cela, encore faut-il que l'avenir soit, et reste, absolument *ouvert*, encore faut-il, en un mot, *qu'il y ait un avenir*. Chez les Stoiciens, il n'y a pas réellement d'avenir. Aussi font-ils du temps un incorporel, un irréel, comme tel radicalement inefficace. Rien ne s'ajoute jamais à ce qui est par l'effet du temps, et toute nouveauté est impossible. Tout est donné d'avance. Mais alors, il n'y a plus le destin : il n'y a plus que la nécessité.

S'il n'y a plus d'avenir, il n'y a plus que des êtres sans avenir — dont l'« avenir » n'est que du passé, ne fait que répéter le passé. Dès lors il n'y a plus d'êtres libres. Il faut, certes, se garder d'imposer du dehors à Chrysippe une définition de la liberté qui n'aurait sa justification que dans un système de pensée tout différent du sien. Néanmoins on peut distinguer, dans la notion de « liberté », deux éléments qu'il accepterait, semble-t-il. 1) D'abord le pouvoir de faire, d'agir : la liberté est ce qui fait que par nous quelque chose arrive qui, sans nous, ne serait pas arrivé (du moins ici, maintenant et de cette façon). Ce que ni Carnéade ni Chrysippe ne contestent (d'après le *De Fato* de Cicéron), c'est que quelque chose soit en notre pouvoir. Quoi ? L'assentiment à une représentation, selon Chrysippe. Or, si l'assentiment est en notre pouvoir, cela signifie que l'action, non pas à tous égards, mais pour autant qu'elle a sa condition dans une représentation et notre assentiment à cette représentation, est également en notre pouvoir : dans certains cas donc, « des causes étant antérieurement données, il demeure néanmoins en notre pouvoir que l'événement en soit différent » (Cic., *De Fato*, 19, 45, trad. Yon). C'est ainsi que nous concourons à ce qui se fait dans le monde, sans toutefois maîtriser entièrement ce que nous faisons, puisque notre acte est le résultat de la coordination d'une causalité interne et d'une causalité externe, celle-ci indépendante de nous. 2) Ensuite

l'absence de contrainte, de telle sorte que rien — que moi — ne m'empêche de faire le contraire de ce que je choisis de faire. Or, pour Chrysippe, dire que l'assentiment est en notre pouvoir, c'est bien dire qu'il ne subit aucune contrainte, externe *ou interne* (notre nature, qui le fait ce qu'il est, ne saurait être une contrainte pour nous-mêmes, puisque notre nature, c'est nous). — Il y a donc, au premier abord, place pour la liberté dans le système de Chrysippe.

Mais voyons les choses de plus près. 1) Sur le premier point : que signifie être « en notre pouvoir » (ἐφ' ἡμῶν εἶναι) ? Ne dépendre que de notre propre nature. Chez les animaux, le mouvement naturel est dit « en leur pouvoir ». C'est le mouvement qu'ils accomplissent sous l'impulsion de l'appétit (ὄρμη), et c'est là « un mouvement fatal qui s'accomplit par l'animal »¹, de sorte que « les mouvements qui s'accomplissent fatalement dans les animaux sont au pouvoir des animaux »². En va-t-il différemment si c'est l'*assentiment* (συγκατάθεσις) qui est en notre pouvoir ? Mais d'abord, faut-il refuser l'assentiment à l'animal ? « Puisque, dira Antiochus, la principale différence entre l'être inanimé et l'animal est que l'animal est actif (on ne pourrait même pas imaginer ce qu'il serait s'il n'agissait pas), ou bien il faut lui enlever la sensation ou bien reconnaître que la faculté d'assentiment est en son pouvoir. Or vouloir que les animaux ne puissent ni sentir ni donner leur assentiment, c'est en quelque sorte leur enlever l'âme. »³ De toute façon, dire que l'assentiment dépend de nous,

1. τὴν καθ' ὄρμην κίνησιν ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης διὰ ζώου γινομένην (Alex., Aphr., *De Fato*, 13 : SVF II, n° 979).

2. *Ibid.*

3. Cic., *Pr. Acad.* II, 12, 37-38, trad. E. Bréhier, revue par V. Goldschmidt, dans *Les Stoïciens*, déjà cité, p. 205.

c'est dire qu'il dépend de notre nature. L'assentiment, remarque Hamelin, « est en fin de compte ce que notre nature le fait; si nous adhérons à des représentations fausses, c'est que nous avons l'esprit faux. Tant valent nos sentiments, nos penchants, en un mot notre caractère, tant valent nos assentiments »¹. L'assentiment est l'expression de notre nature propre et spontanée. Seulement, comme notre nature n'est nullement autonome à l'égard de la nature universelle, nous ne sommes, dans nos assentiments mêmes, tout en notre pouvoir qu'ils soient², nullement affranchis du destin. « Des événements particuliers, dit Chrysippe, il n'en est aucun, pas même le moindre, qui n'arrive selon la nature universelle et la raison de cette nature »³. Il n'y a, de là, que peu de chemin à faire pour soutenir, avec ces Stoïciens dont parle Chalcidius⁴, que « les mouvements de nos âmes ne sont rien d'autre que les instruments des décrets du destin », voire même que les hommes sont « les matériaux des choses qui s'accomplissent, par lesquels elles s'accomplissent ». 2) Sur le second point : la liberté, reconnaît Chrysippe, implique l'absence de contrainte; mais encore faut-il assumer les conséquences. Il faut rappeler ici le bel exemple de Locke⁵ : l'amant que l'on a enfermé sous clef avec sa bien-aimée dans une chambre est très content; il reste là volontairement : pourtant il ne reste pas librement. Lorsque l'homme n'a pas le pouvoir d'agir *ou non*, à cet égard il n'est point libre, quoique peut-être agissant selon sa nature et son souhait. « Je suis libre » signifie : je puis réaliser ou ne pas réaliser A

1. Sur le « *De Fato* », éd. de Mégare, p. 37.

2. Clément d'Alex., *Stromat.* II, p. 458 Pott. (*SVF* II, n° 992).

3. Plut., *Des contrad. des Stoïciens*, 34, 1050 a, trad. cit., dans *Les Stoïciens*, p. 121.

4. Cité par Hamelin, *op. cit.*, p. 97.

5. *Essai sur l'entendement humain*, II, ch. 21, « De la puissance », § 10.

(un acte, un possible...), réaliser A ou réaliser B. Si je choisis A, je choisis un monde où il y a A ; non-A se trouve exclu de la réalité. Les possibles non compossibles ne peuvent venir à l'existence que dans des mondes différents. Ainsi, en choisissant A de préférence à non-A, je choisis entre un monde et un autre, et, pour autant que sans moi le possible A ne se réaliserait pas, je suis co-créateur du monde. Encore faut-il, pour que la liberté ainsi conçue ne soit pas une illusion, que, choisissant, je puisse réellement faire un choix différent ou contraire. Cela suppose qu'il y ait une indétermination réelle dans les choses, que l'avenir ne soit pas encore fixé et que le monde hésite. Il est bien vrai que, pour Chrysippe, je concours à l'œuvre universelle, à l'œuvre du destin. Mais ce concours que j'apporte, je ne peux pas le refuser. Les actes « en notre pouvoir » sont ce qu'ils sont sans pouvoir être autres. Ce qui n'arrivera pas peut être, en soi, possible, dit Chrysippe : il reste que ces possibles non seulement, une fois mon choix fait, ne se réaliseront jamais (ce qui s'accorde avec la liberté), mais, avant même que j'aie choisi, n'ont jamais pu se réaliser (ce qui supprime la liberté), cela parce que l'ordre du monde, éternellement, les exclut de l'existence. La liberté requiert que ce qui, du fait de mon choix, deviendra impossible, ait été, ma décision non encore prise, réellement possible. Par exemple, je viens d'écrire une lettre : ce que je ne peux plus maintenant — ne pas l'avoir écrite —, je le pouvais tout à l'heure. Et Dieu lui-même attendait... Mais la liberté chrysippéenne est une dérision. Un être sans avenir, dont l'« avenir » est toujours déjà comme accompli et passé, n'est pas un être libre. Rien n'arrive à proprement parler. Le temps ne fait que se dérouler comme un câble. Faut-il même parler de « destin » ? Nous l'avons dit : le destin, prédétermination de l'avenir, s'il n'y a plus d'avenir, fait place à la nécessité.

Le destin (puisqu'il y a un être libre a un avenir), non seulement est compatible avec la liberté, mais même la suppose. Chrysippe a senti cela, qui entend affirmer à la fois le destin et la liberté. Mais son système de la prédétermination totale du futur supprimait à la fois l'un et l'autre. Le sens du destin est de peser sur une liberté. Il faut penser le destin en corrélation avec une liberté véritable, et il n'y a pas de liberté véritable sans contingence réelle.

Il résulte de cette discussion que la conception maximaliste du destin, d'après laquelle tous les événements se produiraient d'une manière fatale, est incompatible avec les deux notions de « liberté » et de « temps », pour autant du moins que celui-ci se scinde en avenir et en passé. Si donc il y a une universalité du destin, ce n'est pas en ce sens que tous les événements arriveraient par lui. Au point où nous en sommes, il apparaît que peuvent se produire par l'effet du destin *quelques* événements ou *un seul* (la mort), mais non *tous*. En ce cas, comment faut-il entendre l'« universalité » du destin ? Sans doute en ce sens, négatif, que nul être, homme ou dieu, ne peut quoi que ce soit contre le destin et sa puissance. Il s'impose également à tous. Telle était la conception homérique; mais le poète s'était gardé de faire dépendre du destin tous les événements. Entre les échéances inévitables du destin, il avait laissé du jeu pour le libre développement de certains desseins, divins ou humains. Hésiode, Hérodote, les Tragiques n'avaient pas été, sur ce point, infidèles à Homère. Mais le destin, comme l'entendent les Stoïciens, a une autre origine — orientale¹. En le repoussant, nous

1. Dans le Dieu des Stoïciens, il faut reconnaître, dit E. Bréhier (*Histoire de la philosophie*, t. I, p. 298), « l'idée sémitique du Dieu tout-puissant gouvernant la destinée des hommes et des choses, si différente de la conception

LE DESTIN ET LE JEU LAISSÉ À LA LIBERTÉ

ne nous éloignons pas des Grecs, mais, au contraire, nous revenons à la conception originellement grecque du destin. Il convient d'en rappeler quelques éléments.

VII

LE DESTIN ET LE JEU LAISSÉ A LA LIBERTÉ

Les héros d'Homère sont destinés absolument à la mort et au malheur, cela sans aucune espèce de recours : non seulement l'homme, en effet, mais *les dieux* sont établis impuissants contre le destin. Toute espèce d'espoir est donc supprimée de ce côté. Celui qui reconnaîtrait ne rien savoir au sujet des dieux pourrait nourrir quelque espoir ; mais lorsque les dieux sont connus, et connus impuissants, il n'y a plus aucune possibilité d'espoir. La chute et le destin de Troie sont irrémédiables. Les dieux eux-mêmes n'y peuvent rien changer.

Lors même qu'il soutient les Troyens et Hector contre les Grecs, Zeus — qui voit l'avenir — sait qu'à plus longue échéance Hector doit être tué par Achille, Andromaque réduite en esclavage, Troie ravagée et détruite.

Toutefois, si le destin de Troie est fixé dans sa nature et

hellénique» (et l'on sait que « Dieu, l'âme de Zeus, la Raison, la nécessité des choses, la loi divine et enfin le Destin, c'est tout un pour Zénon », *ibid.*, p. 313-314). Nietzsche dit bien que « le stoïcisme est essentiellement l'œuvre des sémites » (*Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, t. XIII, 1976, p. 298). mais en ce sens que « le stoïcien est un cheikh arabe emmaillotté dans des langes et des concepts helléniques » (*ibid.*) — ce que nous contestons pour le concept de « destin ».

dans son comment, il ne l'est pas dans son *moment* : il peut être, jusqu'à un certain point, différé. Zeus forme un dessein dont l'accomplissement retarde le destin de Troie — retarde pour Troie l'heure fatale. Ce dessein résulte de l'intervention en faveur d'Achille de la nymphe Thétis, sa mère, envers qui Zeus a une dette de reconnaissance : les Troyens auront l'avantage jusqu'à ce que les Grecs se décident à venir demander l'aide d'Achille retiré sous sa tente, effaçant ainsi l'affront qui lui a été fait lorsque le roi Agamemnon lui a enlevé sa captive Briséis. Pour rallumer des hostilités qui doivent, pour les Grecs, tourner au désastre, Zeus envoie à Agamemnon un songe (trompeur) d'après lequel l'heure serait venue de prendre Troie.

Mais, si le dessein de Zeus retarde le destin de Troie, il est lui-même à son tour retardé par les desseins des hommes, ou simplement leurs réactions ou impulsions plus ou moins prévisibles. Agamemnon conçoit un « subtil dessein » : inviter les Grecs à « fuir sur leurs nef s bien garnies de rames » et à rentrer chez eux. Il compte ainsi ranimer leur fierté, les exciter au combat. Mais l'invite n'a pas l'effet attendu : les Grecs « à grands cris courent aux nef s », ils s'exhortent « à les tirer jusqu'à la mer divine » ; « leur clameur va jusqu'au ciel, disant leur désir de retour » (*Iliade*, II, 149 sq., trad. Mazon). Il faut qu'Athéné intervienne pour inciter Ulysse à retenir et regrouper les guerriers, ce qu'il fait enfin. Bientôt, pourtant, le dessein de Zeus souffre, par la faute des hommes, un nouveau délai. Car, la guerre rallumée, les armées ne sont pas plutôt en présence qu'elles concluent une trêve. Il est décidé que seuls se battront, en combat singulier, les deux responsables du conflit, Ménélas et Pâris. Pâris est vaincu. Le mécontentement est grand chez les dieux : si l'on n'y met bon ordre (bon désordre), les hommes sont capables de faire la paix ! Il faut encore une fois qu'Athéné intervienne,

sur l'ordre de Zeus. Ayant pris forme d'homme, elle incite un guerrier troyen à tirer une flèche sur Ménélas. « Le pauvre sot l'en croit » (IV, 104), tire sur Ménélas — qui n'est d'ailleurs que blessé. Cela suffit : la guerre est relancée. Ainsi la liberté humaine retarde l'accomplissement du « dessein de Zeus ». Les dieux doivent, par de petits coups de pouce, corriger les effets de cette liberté et rétablir les choses dans leur cours.

Au-dessus de tout plane ce qui doit s'accomplir (cf. IV, 160-8). Mais le destin peut attendre. La liberté de Zeus peut introduire des délais, retarder l'échéance. Et, dans l'accomplissement des plans de Zeus, la liberté de l'homme peut, à son tour, introduire des délais¹. L'homme est comme « programmé » pour une certaine durée de vie. Mais cela ne signifie pas un nombre absolument précis et immuable d'heures ou même de jours. Une telle durée peut, dans certaines limites, être prolongée; elle peut d'ailleurs aussi être réduite. Lorsque le moment fatal de la mort est arrivé, l'homme ne peut plus que mourir. Arrivé à l'extrémité de son temps, il n'a plus d'avenir. Alors les dieux mêmes qui l'ont protégé, et qui ont différé sa mort jusqu'à la limite du possible, l'abandonnent. Ils sont désormais impuissants. Toutefois, devant la mort, l'homme est libre encore dans sa façon de mourir. Hector, jusqu'au dernier instant, affirme sa volonté héroïque. « Et voici maintenant le Destin (*μοῖρα*) qui me tient » (XXII, 305). Il reste à l'homme le choix de l'attitude. Il peut encore réaliser la valeur, cela pour la gloire, seule consolation des mortels.

Le destin a pour lui le temps dans sa durée. A la

1. « L'homme est libre à l'intérieur des perspectives divines, et les dieux sont libres à l'intérieur des perspectives fatales » (R. Schaerer, *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris, 1958, p. 25).

longue, il l'emporte toujours. Mais il ne contrôle pas le temps dans tous ses moments et tout son contenu. Par là même se trouve ménagée une aire de la liberté. La trame des choses n'est pas tellement serrée que les hommes et les dieux ne puissent y insérer quelques libres desseins. Si la liberté n'a pas pour elle la durée, il lui reste le choix du moment opportun (*καιρός*), de l'occasion pour dire ou ne pas dire, faire ou ne pas faire quelque chose. Lors même que l'homme va mourir, il dispose encore de quelques instants, jusqu'au dernier, pour se hausser vers la valeur et mériter la gloire. Il faut d'ailleurs que l'homme soit un être libre et capable d'excellence pour qu'apparaisse mieux le caractère tragique et dérisoire d'une existence mortelle.

La conception homérique du destin sera un élément de la culture générale du peuple grec. Lisons, par exemple, dans Hérodote, le récit des malheurs de Crésus (I, 86-91), conséquences du crime de Gygès (I, 8-13). Gygès, mis devant le choix d'assassiner son maître, le roi Candaule, dont il était garde du corps, ou de perdre la vie, avait tué Candaule. La *Μοῖρα* voulut que ce crime fût vengé sur le descendant de Gygès à la quatrième génération, qui se trouva être Crésus, roi de Sardes. Dès lors Crésus ne pouvait échapper au malheur : car « échapper au destin est chose impossible, même pour un dieu » (I, 91). Apollon, protecteur de Crésus, tenta d'obtenir que le malheur, punition de la faute initiale, fût différé jusqu'à la génération suivante. En vain : « il fut impossible de fléchir les destins » (*ibid.*). Toutefois l'intervention d'Apollon retarda l'échéance (à savoir la prise de Sardes et la destruction de l'empire de Crésus) de trois ans, qui semble représenter ici l'extrême limite du possible. Lorsque Crésus, monté sur le bûcher par ordre de Cyrus, semble devoir être brûlé vif, l'heure de la mort est pour lui, au dernier moment, retardée, et par un revirement qui se fait dans

l'esprit de Cyrus, et par la pluie soudaine qui, sur l'ordre d'Apollon, vient éteindre les flammes. En sens inverse, il est clairement indiqué que Crésus, lui, travaille à avancer l'échéance par sa passion et son étourderie. Ainsi, comme dans Homère, l'homme et le dieu peuvent allonger quelque peu, ou réduire, le laps de temps qui nous sépare de ce qui doit s'accomplir. La liberté joue le long du laps de temps.

La conception des Stoïciens est tout autre. Elle rappelle plutôt le fatalisme de certains peuples d'Orient, fatalisme « contraire à toutes les tendances de l'esprit hellénique », note Paul Mazon¹. Les Grecs ont senti que ce qui est destinal est de l'ordre du *fait*, non de la nécessité. Devant la mort, on ne peut que constater : « c'est ainsi ». Toutes les rationalisations sont trompeuses. Les dieux sont immortels par chance, non par mérite. Le destin qui veut que l'on vieillisse et que l'on meure est sans pourquoi. Hésiode envisage divers types de destins : jeunesse éternelle (les dieux), jeunesse mortelle (la vie : une part de pure jeunesse pour les hommes de l'âge d'or), jeunesse mortelle tardivement venue après une longue croissance (race d'argent), jeunesse, étape intermédiaire entre l'enfance et la vieillesse (race de bronze et race de fer), vieillesse (race sénile, les hommes naissant vieux « avec les tempes blanches »). Le destin actuel de l'homme comporte la division de la vie en trois parts : enfance, jeunesse (et âge adulte), vieillesse. Mais il ne s'agit pas là d'une nécessité d'essence. Certes un tel destin, sauf mort prématurée, est pour nous, aujourd'hui, inéluctable. Mais le fait qu'il ne soit pas le seul possible — le seul pensable — dénote la différence entre nécessité et destin. Toutefois, cela ne doit pas nourrir un quelconque espoir. La vieillesse est désormais notre lot. Car le destin général de la race humaine est que la part

1. *Introduction à l'Illiade*, Les Belles Lettres, p. 299.

de malheur ne fasse qu'augmenter, jusqu'au jour où « de tristes souffrances resteront seules aux mortels », et où « contre le mal il ne sera point de recours »¹.

Une étude des Tragiques nous permettrait d'y retrouver les thèmes que nous venons d'indiquer. Ainsi chez Eschyle. Écoutons Darios : « Ah! elle est vite venue la réalisation des oracles, et c'est sur mon propre fils que Zeus a laissé tomber l'achèvement des prophéties. Je me flattais *qu'il faudrait aux dieux de longs jours* pour les accomplir jusqu'au bout » (*Perses*, 739-740, trad. Mazon). La déraison de Xerxès a entraîné la défaite des Perses. Mais elle n'a fait que précipiter un destin inéluctable. Le destin l'emporte toujours à la fin. On peut, en respectant la mesure et la raison, ne pas hâter l'échéance ou même « gagner une heure » (*Agam.* 1299), mais nulle puissance, à la longue, ne peut nous sauver. Tout espoir est vain d'échapper au destin. Le destin marque donc la limite absolue que l'espoir ne doit pas franchir. Pourtant, d'un autre côté, le fait que le destin ne soit pas de l'ordre de la nécessité, c'est-à-dire ne soit pas tel qu'on ne puisse le concevoir différent, suscite le fol espoir et entraîne, « méprisant son destin, δαίμων », à « en convoiter d'autres » (*Perses*, 825). De là l'ὑβρις, la démesure, comme transgression du destin, et l'Erreur (ἄτη), génératrice d'un supplément de malheur, outre celui que la *Moira*, de toute façon, nous destine. Les hommes ont un « destin de mort » (θανάτου μοῖρα, *Agam.* 1462). Mais pourquoi un tel « arrêt du destin » plutôt qu'un autre? Pourquoi ne seraient-ils pas comme des dieux? Question dangereuse, source d'un espoir démesuré et illicite. C'est cet espoir que Prométhée, qui a fait bien plus que donner le feu aux hommes, a, pour la première fois, fait naître en eux : « J'ai délivré les hommes de l'ob-

1. *Les Travaux et les Jours*, 200-201, trad. P. Mazon.

session de la mort... J'ai installé en eux les aveugles espoirs » (*Prom.* 248-250, tr. c.). Celui qui transgresse le destin précipite sa ruine. Il faut donc rester dans les limites que le destin nous fixe, et qui définissent la « part » qui nous est faite, notre « lot ». Pour cela, il faut *connaître* notre destin, le sort qui est le nôtre : car « tout être a vu jadis son sort bien défini » (*ibid.* 49). De là l'importance du « Connais-toi toi-même ». On songe surtout au « Connais-toi toi-même » delphique, comme étant le salut et le conseil du dieu aux arrivants : homme, connais ton destin de créature mortelle et conforme-toi à lui. Mais le « Connais-toi toi-même » vaut universellement (*γίγνωσκε σαυτόν*, dit l'Océan à Prométhée, *ibid.* 309). Il s'adresse aux dieux et aux hommes, aux Titans et aux Erinyes (*Eum.* 333-4), aux Perses et aux Grecs, aux rois (*Choéph.* 361-2) et aux sujets, etc. Car, pour obéir au rôle à nous confié par le destin, encore faut-il le connaître. Pourtant, le connaître ne suffit pas toujours. Prométhée sort de son rôle en se faisant le bienfaiteur des hommes. En voulant modifier les limites immuables des conditions, il transgresse le destin et le droit (*δικη*, *Prom.* 30). Xerxès a outrepassé son droit car les Perses n'étaient pas destinés à aller sur la mer. Pourtant leur condition, leur rôle, Prométhée, Xerxès, Agammemnon ou d'autres les connaissaient sans doute, mais l'orgueil, « la funeste démenche aux desseins honteux » (*Agam.* 222-3) leur soufflaient l'audace qui, bravant l'interdit, engendre la ruine. Prométhée est un Titan, les deux autres des rois. C'est leur condition même qui les porte à l'orgueil. Tout était trop facile à Xerxès, il ne souffrait pas assez. Sans la souffrance, l'être, oublieux de ce qu'il est, tombe dans le délire d'orgueil et la prétention audacieuse. Ce sont « les voies de la prudence » que Zeus a ouvertes aux hommes en leur donnant pour loi : « souffrir pour comprendre » (*Agam.* 176-8). La souffrance avive et maintient chez

l'homme la mémoire de lui-même et de son faible pouvoir. Elle rabat son orgueil. En l'incitant à rester dans les limites que le destin lui a fixées, elle le protège de l'*hybris* et du surcroît de malheur que celle-ci entraîne. La solution raisonnable est pour chacun, s'en tenant au sort qui lui est fait, de s'acquitter de son destin. Ainsi évitera-t-il que le Destin ne s'abatte sur lui cruellement avant l'heure. Le malheur qu'il éprouvera ne sera plus que le malheur foncier inhérent à sa condition. La fatalité n'est donc pas absolue. Elle laisse du jeu à la liberté, à l'égarement ou au non-égarement de la liberté.

Il n'en va pas autrement chez Sophocle¹. Prenons même *Œdipe Roi*. On ne saurait y voir une tragédie du destin en ce sens que le destin, d'une façon ou d'une autre, conduirait l'action, puisque la prédiction de l'oracle, que le fils de Laïos tuerait un jour son père et épouserait sa mère, s'est réalisée *avant* que la pièce n'ait commencé — entendons : avant que l'événement qui est au point de départ de l'action (un mal mystérieux s'abattant sur le pays thébain) n'ait eu lieu. D'ordinaire, le destin attend son heure : l'événement fatal est à venir. L'originalité d'*Œdipe Roi* est que le destin s'est déjà accompli dans le passé. Par là même, l'avenir se trouve libre, dégagé. Les événements qui vont se produire ne sont pas annoncés à l'avance (si ce n'est pour le spectateur par Tirésias). Ils relèvent de la liberté et de la responsabilité d'Œdipe. Lorsque, à l'issue de l'enquête qu'il a ordonnée pour retrouver le meurtrier de Laïos, il se sait être parricide et découvre le destin qui *a été* le sien, c'est librement qu'il se crève les yeux. Le drame, pour Œdipe, est qu'il découvre

1. « Ce que Sophocle affirme par l'exemple de ses héros, c'est que... les hommes peuvent, dans l'étroite marge de manœuvre qui leur est laissée... rester libres » (G. Ronnet, *Sophocle, poète tragique*, Paris, 1969, p. 204).

son destin sous la loi d'Apollon, laquelle exige la vengeance (v. 100-101). Il a affaire non à un destin qui fixerait à l'avance ses actes à venir, mais à une situation-de-destin qui le laisse libre pour ce qu'il fait. Hélas! il est pieux. Comme il l'a constamment montré, soit en attachant foi aux oracles, soit dans ses imprécations contre le meurtrier, il croit en Apollon et en la loi d'Apollon. Lorsqu'il se découvre frappé de souillure, et de la pire, il est saisi d'une horreur religieuse pour lui-même, et il se fait lui-même, sur lui-même, le vengeur d'Apollon. L'homme, prenant fait et cause pour le dieu, se détruit, exerçant la vengeance du dieu. On pourrait parler d'une tragédie du « Connais-toi toi-même », lorsqu'il devient, pour celui qui, souillé, souille à son tour, un « Détruis-toi toi-même ». Le destin, s'étant accompli, laisse l'avenir libre. Mais sous une loi qui ignore le pardon, il ne reste plus à la liberté qu'à faire en sorte qu'il n'y ait plus d'avenir.

Que signifie, d'une manière générale, la notion grecque d'un destin inéludable, même pour les dieux¹? Simple-ment ceci, semble-t-il, qu'il y a ce contre quoi nul être ne saurait lutter : les lois mêmes de l'être et de son être. Il y a avant tout le don initial qui nous est fait d'être ce que l'on est, et ce don nous *destine*, c'est-à-dire nous limite — car si *moira* signifie « part », il faut reconnaître, dans l'idée de « destin », l'idée de « limitation ». Chaque être a ses limites, qui lui font une nature, laquelle, évidemment, il ne saurait transgresser sans se détruire; et, en ce sens,

1. Zeus ne peut sauver de la mort son fils Sarpédon dont l'heure est venue (*Iliade* XVI, 433 sq.; Zeus envisage, il est vrai, de soustraire Sarpédon vivant du combat pour le « déposer ensuite dans le gras pays de Lycie », mais il s'agit là d'une pensée de démesure inspirée par le chagrin, et le « Père des hommes et des dieux », rappelé à l'ordre par Héré, se ressaisit bien vite); mais, de plus, lui-même « ne saurait échapper à son destin » (Esch., *Prom.*, 518).

« tout être a vu jadis son sort bien défini. » Ces natures ne sont pas indépendantes les unes des autres : elles participent d'une même nature universelle, et les êtres font partie d'un même monde. C'est du moins ce qu'il faut admettre si l'on veut comprendre que les êtres aient une communauté de destin : chez Homère, les hommes et les dieux ont en commun de vivre, les hommes ont en commun de vivre et de mourir. Ni les dieux ni les hommes ne peuvent fléchir le destin, car il est non ce qu'ils ont fait mais ce qui les a faits et qui les conditionne en leur être. Il est l'ordre (*cosmos*) et la loi (*logos*) qui fondent initialement toutes choses, en rendent possible la venue à la lumière. Si Zeus renonce à sauver Sarpédon, c'est que, ce faisant, il ébranlerait l'ordre universel.

La pensée du destin est présente chez Héraclite, pour qui « ce monde, le même pour tous, ni dieu ni homme ne l'a fait » (30 D.K.). Cela, Homère aussi pourrait le dire. Mais ensuite, l'opposition fondamentale n'est plus, comme chez Homère, celle des vivants immortels aux vivants mortels, mais celle de la vie universelle à la vie particulière. Ce monde « a toujours été, il est et il sera, feu toujours vivant (*πῦρ ἀείζωον*) », dit Héraclite. Les dieux d'Homère sont « toujours vivants » (*θεοὶ αἰὲν ἐόντες*). Privilège exorbitant pour des êtres particuliers. Héraclite le leur retire¹. Le destin de mort n'est plus seulement celui des hommes, mais celui de tout être particulier comme tel (Zeus cesse d'être un être particulier). Il y a le renouvellement indéfini de la vie universelle. La vie ne cesse jamais. Cette vie est symbolisée par le feu, comme étant l'universel par excellence en lequel les différences disparaissent. Le feu n'est pas un étant parmi les autres, comme est le feu empirique; il est l'être de l'étant. Ou plutôt il est l'unité

1. Cf. le fragment 62.

de l'être et du non-être (l'unité des contraires) dans l'étant. Tout être, pour autant qu'il se fait jour et existe, est feu, participe du feu, de la vie universelle. Mais le feu en lui, principe de son être, l'est aussi de son non-être. Tout être, en tant qu'unité des contraires, unité d'être et de non-être, de vie et de mort, est destinalement orienté vers la mort. *Le non-être est le destin de tout être particulier.* Le fond des choses est une sorte de puissance absolue impersonnelle, s'auto-réglant, devant laquelle tous les étants particuliers, en tant que tels, étant, par elle, destinés à disparaître, ne sont rien. « Les choses, la foudre les gouverne toutes » (fgt 64). La foudre représente un aspect du pouvoir du feu : le pouvoir d'anéantissement, de destruction. Le feu œuvre, par la mort du particulier, à la vie universelle. Comme foudre, il scelle le destin de tout être particulier. Il faut présenter le feu comme « foudre » à cause de la perpétuelle révolte des étants particuliers, démesure¹ qu'il faut que le feu abatte. C'est par cet anéantissement des êtres particuliers comme tels, en les faisant toujours servir à la vie universelle, que le feu conduit et gouverne tout. L'art de la mort, aussi bien que l'art de la vie, est l'art profond de la nature : par lui, elle rajeunit et régénère.

Que signifie tout cela, et que signifie la notion de « destin », sinon ceci : nous ne sommes pas libres de décider des conditions de notre être, nous sommes donnés à nous-mêmes. Une puissance donatrice nous précède qui maintient toujours sur nous son pouvoir et nous gouverne destinalement. Cette puissance est immanente et inhérente : en nous, elle va au-delà de nous, médite notre fin. Nous ne pouvons pas plus lui échapper que nous ne pouvons échapper à nous-mêmes. En d'autres termes : nous faisons

1. Sur ce point, cf. (à propos d'Anaximandre) *Orientation philosophique*, p. 157-160.

partie de la nature. La Loi de la nature, celle de l'unité ou de l'indissociabilité des contraires, comme le veut Héraclite, pénètre et conditionne toute chose. Elle en détermine la nature (*physis*), de sorte qu'Héraclite, analysant chaque chose « suivant sa nature » (fgt 1), y discerne l'unité des contraires successifs et la tension des opposés — des contraires simultanés. Il n'est rien qui ne soit *un* avec son contraire, de sorte que nous ne pouvons avoir la veille sans le sommeil, la jeunesse sans la vieillesse, la vie sans la mort (cf. fgt 188). La nature est ce qui unit en nous être et non-être, vie et mort, et ainsi, étant, nous voue à ne pas être, vivant, nous voue à mourir. Elle est ce qui, en nous, ne dépend pas de nous, alors que, radicalement, nous dépendons d'elle : *c'est la nature en nous qui est destin.*

Le fragment d'Héraclite : ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (119 D.K.) est rendu comme suit par Heidegger¹ : « l'homme habite, en tant qu'il est un homme, dans la proximité du dieu ». Heidegger retient le sens premier de ἦθος, attesté chez Homère, Hérodote, de « séjour habituel », « demeure ». Soit ! Mais alors pourquoi ne pas retenir aussi le sens premier de δαίμων : celui qui distribue les parts, qui nous assigne ce qui nous revient, nous donne notre lot, etc., bref la puissance destinale. Cela donne : « l'homme habite, pour autant qu'il est homme, dans la dépendance de la puissance destinale ». Le séjour de l'homme n'est pas une maison dont il serait le maître, mais une dépendance d'une maison plus vaste administrée par les dispensateurs du destin (non les dieux, mais les forces originelles de la nature).

2. *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier (Aubier), p. 141.

VIII

DESTIN ET NATURE.
L'HISTOIRE COMME ANTI-DESTIN

Par « universalité » du destin, il ne faut pas entendre, avec les Stoïciens, que tout ce qui arrive arriverait d'une manière fatale, mais 1) avec Homère, que tout être doit plier devant le destin, ce qui signifie que tout être a une puissance limitée, d'abord eu égard aux autres êtres, car il ne peut les empêcher d'être ce qu'ils doivent être selon leur nature, et, par exemple, mortels, les empêcher de mourir, ensuite eu égard à lui-même, car, dieu, quoi qu'il fasse, il ne peut pas mourir, homme, quoi qu'il fasse, il ne peut pas ne pas mourir, 2) avec Héraclite, et malgré Homère, que tout être est soumis à la Loi universelle de la nature, loi de l'indissociabilité des contraires, qui porte que tout être particulier, dès qu'il vit ou existe, est soumis à l'obligation de périr. « La condition fondamentale pour qu'il y ait destin, écrivions-nous (§ V), est l'absoluité du temps... en ce sens qu'aucun être, selon l'entente présente de l'être, n'échappe à la condition temporelle : aucun être qui ne change et qui ne meurt. Il n'y a que des finis. C'est *pour tout être* que le temps signifie la mort et la finité. » Aucun être, en effet, ne peut se mettre à l'abri du changement : il en porte en lui le principe, qu'Héraclite appelle le « feu ». Tout changement est *ekstatikos*, comme le dit Aristote; il fait sortir ce qui change de son état, et s'il appartient à la substance même de ce qui change (comme c'est le cas chez Héraclite), il le dépouille de sa substance¹.

1. Cf. Arist., *De anima*, I, 3, 406 b 11-15 : « Dire que l'âme se meut elle-même, c'est dire que c'est elle-même qui sera mue; de sorte que, tout mouvement étant une sortie de soi du mù en tant qu'il est mù, l'âme sera dépouillée de

Or le changement suppose l'avant et l'après, la succession, laquelle constitue, pour reprendre le terme de David Hume, l'« essence » même du temps¹. Que conclure de tout cela, ou du moins que présumer, sinon que le *temps du destin*, dont nous avons vu qu'il devait être indépendant de nous — de l'âme ou de l'esprit — sera le *temps de la nature* ? C'est de ce côté en tout cas que doit, semble-t-il, s'orienter la réflexion.

Avant d'aller plus avant dans cette direction, et de tenter de dire, plus précisément, ce que le temps du destin n'est pas, et ce qu'il est, il conviendra peut-être, ayant mis en rapport les deux notions de « nature » et de « destin » de manière à voir, dans la nature, cela même qui nous *destine*, de faire la contre-épreuve en mettant en rapport les notions de « destin » et d'« histoire ». Mais comment introduire cette notion d'« histoire » ? On le peut, peut-être, par le biais de la distinction entre *le destin* et *les destins*.

Il y a dans toute vie humaine au moins un événement inévitable : celui de la mort. La puissance que nous avons de faire que quelque chose arrive, ou n'arrive pas, se heurte, ici, à une limite absolue. Contre la mort, nous ne pouvons absolument rien : « A l'égard de toutes les autres choses, il est possible de se procurer la sécurité, mais, à cause de la mort, nous, les hommes, habitons tous une cité sans murailles » (Epicure, *Sentences vaticanes*, 31). L'homme dépend, pour une part, de lui-même : et ce n'est pas autre chose que la liberté. Mais, pour autant qu'il meurt, il y a, pour tout homme, une dépendance irrémédiable : celle à l'égard du destin. L'événement de

sa substance (*ousia*), si du moins ce n'est pas par accident qu'elle se meut elle-même, mais si le mouvement appartient à sa substance même, par soi » (trad. Tricot, modifiée).

1. Cf. ci-dessus, p. 26.

la mort est déterminé d'avance : ni dans son moment, ni dans son lieu, ni même dans son comment, mais dans sa nature. C'est là le minimum de destin. Mais c'est un minimum irréductible. Pourquoi ne nous est-il pas possible de ne pas mourir ? Pourquoi cette restriction initiale de notre vie et de nos possibilités ? Si la nature est le domaine de la génération et de la destruction, de la naissance et de la mort, si tout ce qui naît dans la nature est voué à la mort, que dire ? Il ne nous reste qu'à reconnaître que nous faisons partie de la nature. Faire partie de la nature, c'est avoir une nature. Il faut entendre par là que notre développement est orienté vers la réalisation d'un certain type d'être. Nous ne mourons qu'après nous être comportés en hommes durant un certain laps de temps. La notion de « nature », selon l'analyse d'Héraclite, comporte l'unité des contraires, c'est-à-dire : un principe de vie, un principe de mort. La nature signifie vie *et* mort. Faire partie de la nature, avoir une « nature », c'est vivre. Mais un être naturel n'a en lui que le principe d'une vie limitée. Sa force de vie, dite chez Homère *αἰών*¹, est fondamentalement finie, épuisable; elle s'épuise donc au bout d'un certain temps². Étant force de vivre seulement durant un temps limité, un laps de temps (dont l'ordre de grandeur, pour chaque espèce, est connu), il faut qu'elle ait affaire à un principe de mort, de dissolution — la matière (car cesser de vivre, c'est revenir à l'état de matière inanimée). La « nature » s'analyse donc en *aïôn*, force de vie, force

1. Cf. E. Benveniste, « Expression indo-européenne de l'éternité », *Bull. de la société de linguistique*, 1937, p. 103-112.

2. Comme le note Festugière, le sens premier de « force de vie » conduit naturellement au sens dérivé « durée de vie » : « L'*αἰών* = force de vie suit une certaine courbe dont la somme définit l'*αἰών* = durée de vie » (« Le sens philosophique du mot *αἰών* », p. 189, dans *La parola del passato*, 1949, p. 172-189).

organisatrice (dans laquelle Aristote discernera une triple causalité¹ : motrice, formelle, finale), et *matière*. L'*aïôn* est comparable à un jet qui d'abord s'élançe vigoureusement, ensuite devient étale et enfin décline et retombe. Les âges de la vie sont la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse, selon que la force de vie l'emporte sur la matière, qu'elles se font équilibre, ou que la matière l'emporte peu à peu sur la vitalité. Ainsi il appartient à l'événement fatal de la vie, la mort, d'intervenir, sauf accident, au bout d'un laps de temps dont l'ordre de grandeur est connu, et au bout d'un processus de croissance puis de vieillissement. La mort non naturelle, elle, ne relève pas du destin mais du hasard. Mourir de mort « naturelle » : tel est le destin commun à tous et irréductible (entendons : qu'aucun progrès ne réduira jamais). C'est la nature, en nous, qui est destin, en tant que notre vie, dans son avenir, dépend d'elle et non de nous.

Toutefois, on n'est pas homme *en général*. Tant du point de vue biologique que social, il y a différents types d'hommes. La condition humaine est aussi de se trouver dans telle condition particulière. De là, semble-t-il, des destins humains différents. Comment le sourd-muet aurait-il le même avenir que celui qui parle et entend, l'aveugle que le voyant, l'estropié que le valide, le nain que l'homme d'une taille normale, l'inapte que le doué, le crétin que l'intelligent, l'esclave que le maître, le vilain que le noble, le pauvre que le riche ? L'ensemble des propriétés par lesquelles nous nous trouvons déterminés sans l'avoir voulu compose notre nature individuelle : ce à quoi nous ne pouvons rien changer, l'Immodifiable. L'aveugle peut recouvrer la vue ? Il aura été aveugle. Le pauvre peut

1. Bien que le rapport au sens premier de *αἰών* soit oublié, puisque le mot prend chez Aristote un sens exclusivement temporel.

devenir riche ? C'est un *pauvre* qui sera devenu riche, etc. Nous avons donné¹ une lecture possible du fragment 119 (D.K.) d'Héraclite. Une autre serait celle-ci : « La disposition initiale de l'homme est son destin » — entendant par « disposition initiale » (que nous risquerions pour ἤθoς) non pas seulement le « caractère », mais tout ce qui fait partie initialement de mon être, de mes manières d'être et que je ne puis changer, un assemblage de données (le lieu, l'époque et la date de ma naissance, ma condition somatique, morphologique et physiologique, ma santé, mes aptitudes, mon ethnie ou ma nationalité, ma condition sociale, familiale, etc.) dont *l'ensemble* est unique (ne se produit qu'une seule fois — ne fût-ce que parce que le *hic et nunc* de la naissance y entre comme l'une de ces données) et constitue mon « jeu » (au sens où l'on dit « avoir du jeu ») dans le grand Jeu du monde². Mon « jeu », sur l'échiquier du réel est cette disposition initiale des pièces que je *suis* : ma *moira*, ma part, ma « portion individuelle ». La « disposition initiale » est tout ce qu'il y a, dans ma condition, de foncier, d'irréremédiable, et qui, pour cette raison, constitue mon destin, c'est-à-dire ce que je retrouverai toujours, qui est non seulement mon passé mais aussi mon avenir (car je serai toujours celui qui est originaire de tel pays, etc.) et qui, aussi longtemps que j'existe, a l'air de m'attendre. Certes, étant donné mon jeu, je puis jouer plus ou moins bien, mais, de toute façon, je ne puis faire ce qu'il n'est pas possible de faire avec le jeu que j'ai.

Les Stoïciens voulaient que le destin fût quelque chose de positif qui décidât du détail des événements de ma vie, lesquels relèvent, en réalité, de la libre détermination. Nous avons rejeté une telle conception. La mort est mon

1. Ci-dessus p. 76.

2. Cf. *Orientation philosophique*, p. 167-8.

destin, mais elle est quelque chose de négatif : elle fait simplement que je cesse de vivre. Qu'en est-il maintenant de la disposition initiale ? La cécité est quelque chose de négatif : si je suis aveugle, voir est une possibilité que je n'ai pas. Mais l'aptitude à la musique est quelque chose de positif. Une telle aptitude, si elle est exceptionnelle, et si les conditions sont favorables, commande mon destin. Toutefois ce n'est qu'une possibilité. Il reste à la développer, ce qui ne se peut que si je consens l'effort nécessaire. Devenir musicien quand on est doué pour cela et que l'on est placé dans des conditions favorables n'a rien d'inévitable, de fatal. Le passage de la puissance à l'acte ne se fait pas de lui-même, par un devenir naturel ; les actes, en dernière analyse, dépendent toujours de ma liberté. Au contraire, la privation de la vue de la lumière si je suis aveugle est quelque chose contre quoi ma liberté se heurte comme les mouches à la vitre et qu'elle subit comme une fatalité. On dira que je suis maître de mon attitude à l'égard de ma cécité. Oui, mais seulement de mon attitude : à l'égard de ma cécité, je n'ai ni la liberté de faire ni même la liberté de vouloir. Le destin est donc toujours quelque chose de négatif : il est définition de ma « part » (*moira*), c'est-à-dire limitation, restriction, réduction...

Il semble toutefois qu'il y ait une distinction à faire. Deux sortes d'éléments ou de données entrent dans ma « disposition initiale » : les uns naturels (je suis, par exemple, bien ou mal conformé), les autres sociaux (je suis pauvre ou riche, etc.). Or si, dans un cas, ma liberté se trouve limitée parce que certains possibles ne lui sont pas offerts, ne sont pas *mes* possibles, dans l'autre elle se limite elle-même, se rend elle-même incapable et impuissante : cela parce qu'elle ne sait pas tirer parti des possibles qui s'offrent à elle. Pourquoi, durant des siècles, l'esclave s'est-il résigné à son esclavage, le sujet à sa sujétion, le pauvre à sa

misère ? Pourquoi une liberté choisit-elle elle-même de se limiter, de se réduire ? Pourquoi s'enferme-t-elle dans une certaine vision d'avenir comme si aucune autre n'était possible ? Pourquoi s'enferme-t-elle dans un destin ? Pourquoi se résigne-t-elle à sa condition et fait-elle de sa condition un destin ? En 1950 encore, le glaisier dans sa carrière voyait sa condition comme un destin : comme ce à quoi on ne pouvait rien changer — l'immodifiable. Pourquoi, si l'on est nain, difforme ou inapte aux études musicales (pour des raisons organiques), n'y peut-on rien changer ? Parce que c'est ainsi. Pourquoi, si l'on est esclave, sujet, pauvre, ignorant ou ouvrier non syndiqué (ou plutôt non syndicalisé), ne peut-on rien changer à sa condition ? Parce qu'on croit n'y pouvoir rien changer, parce qu'on croit au destin. La liberté se place dans la dépendance du destin par le fait même de croire au destin. Celui qui considère sa condition comme un destin ne fera rien pour la changer. C'est ainsi que les conditions se transforment en destins. Aucune autre possibilité ne semble s'offrir, et donc ne s'offre, à la liberté, que celle de continuer à être ce que l'on est. La liberté fait d'elle-même une nature. Elle est liberté naturée. Les libertés naturées ne peuvent se libérer elles-mêmes, car elles s'empêchent fatalement elles-mêmes d'être libres. La solution ? Pour ceux qui s'empêchent eux-mêmes d'être libres, il n'y a pas, en général, d'autre solution que la mort. Mais ils meurent et sont remplacés par d'autres. Des générations nouvelles viennent qui apprennent peu à peu la liberté. Dans la famine, les épidémies, la sujétion, la pauvreté, l'ignorance, le fait de ne pouvoir aimer ceux que l'on a envie d'aimer, les hommes d'il y a quelques siècles voyaient des fatalités : il y avait le pauvre et le riche, le maître et le serviteur, le noble et le vilain, le savant et l'ignorant. L'histoire a changé cela (le pauvre peut s'enrichir, etc.). *L'histoire est l'anti-*

destin. Les hommes ont appris la liberté, c'est-à-dire à voir comme modifiable ce que l'on croyait immuable. L'histoire supprime les différences destinales. Le sens de l'histoire est de faire que les hommes deviennent « maîtres de leurs destins », c'est-à-dire de supprimer le destin (car, si l'on en est « maître », il n'est plus le destin). Toutefois, si le progrès réduit les fatalités, cela en rendant l'homme capable de les réduire par le fait d'abord de cesser de les croire « fatales », il fait aussi de mieux en mieux apparaître, corrélativement, les fatalités irréductibles.

Celles-ci sont de deux sortes, selon que peut exister, ou non, l'espoir de les réduire. On peut espérer dans les progrès de la science pour remédier à la fatalité de certains handicaps physiques ou psychiques, comme aussi à la fatalité de la mort après certaines maladies, etc. Mais on ne peut nourrir un tel espoir à l'égard de la succession fatale des âges de la vie ou de la fatalité de la mort. L'histoire et le progrès trouvent ici leur limite. L'homme ne peut en aucun cas échapper à la condition humaine. Il reste destinalement soumis à la vieillesse, et à la mort, le « maître absolu ».

IX

CE QUE LE TEMPS DU DESTIN N'EST PAS

Il y a destin : notre avenir est d'avance, quoique seulement dans sa ligne générale, dessiné par le destin. Nous sommes au monde sans avoir choisi d'y être (car nous ne pouvons découvrir que nous y sommes sans découvrir que nous y sommes *déjà*), et nous y sommes pour y mourir au

mieux de mort « naturelle », c'est-à-dire lorsque notre force vitale (*aiôn*), après avoir dominé les forces de dissolution, aura été dominée par elles, cela après une certaine durée de vie (*aiôn* encore) dont nous anticipons l'ordre de grandeur. Mourons-nous ? Autrement dit : cessons-nous de vivre à la mort ? Il n'y a pas à cela de réponse dogmatique possible¹. Mais l'époque répond, et c'est cette réponse de notre époque qu'il s'agit d'entendre (nous n'avons, pour cela, qu'à être à l'écoute de nous-même), dont il s'agit de suivre les conséquences. Aujourd'hui, selon la sensibilité métaphysique de notre époque, la mort est le destin de toute vie. Il y a destin : dès lors, comment concevoir le temps ? Entendons qu'il s'agit de chercher une vérité sur le temps, non, certes, intemporelle, mais qui soit celle de notre époque. Comment, en homme de notre époque, c'est-à-dire en mortel, en homme soumis au destin (en un sens bien plutôt grec qu'oriental), concevoir le temps ? Telle était notre question.

Nous avons vu qu'elle s'explicitait en quatre questions dont l'une, celle de l'indépendance ou de l'absoluité du temps, était la question directrice. Notre destin est la mort qui vient au bout d'un certain temps sans que nous y puissions rien, donc indépendamment de nous. Le temps amène la mort indépendamment de nous : il faut donc que le temps soit indépendant de nous (de l'« âme », du « sujet », etc.). Mais la condition n'est pas suffisante : il faut, de plus, que le temps soit indépendant de Dieu — de l'absolu —, donc lui-même absolu. Car si le temps est dépendant de Dieu, il n'amène plus fatalement la mort : Dieu nous sauve ou peut toujours nous sauver de la mort (nous entendons par « Dieu » précisément un tel principe de salut). La condition fondamentale pour qu'il y ait

1. Cf. *Orientation philosophique*, chap. 4.

destin étant l'absoluité du temps, la question « comment concevoir le temps ? » devient : « comment concevoir le temps si, pour être *le temps du destin*, il doit être conçu comme absolu ? ».

Qu'en est-il donc du temps, comme temps du destin ? Avant de dire positivement ce qu'il est, nous pouvons le dire négativement en disant ce qu'il n'est pas.

Le temps du destin ne sera pas le temps de la phénoménologie, ni celui de l'idéalisme, ni celui du spiritualisme. Le temps de la phénoménologie est la temporalité, ou issu de la temporalité — temps de la conscience, de l'existence. Or la temporalité n'a pas de sens indépendamment d'une réalité qui, comme la réalité-humaine¹, s'ouvre ek-statiquement à un avenir, un présent et un passé. Précisons toutefois ceci : notre enquête ne saurait porter seulement sur le temps en soi. Car la mort n'est pas simplement un événement qui arrive au bout d'une certaine durée de vie. C'est un événement toujours anticipé, en fonction duquel est vécue toute notre vie, soit sur le mode de la fuite, du divertissement, soit sur le mode du courage. On a peine à se représenter la manière de vivre le temps d'un être qui se saurait immortel. La notion de « temporalité » concerne, en fait, la manière dont le temps est vécu par un être dont le destin est la mort. Il s'agit de savoir comment se temporalise un être qui va mourir et qui se sait allant vers la mort (une mort dont le moment demeure indéterminé, sauf chez le condamné à mort — dont la temporalité est profondément modifiée par la certitude au sujet non seulement du *fait*, mais du *moment* et du *comment*). La temporalité de la réalité-humaine est une temporalité qui se heurte au temps et au destin, qui donc,

1. Ce que Plotin engendre, à partir de l'éternité, est une sorte de temporalité cosmique, liée à la notion d'« âme du monde ».

en elle-même, dans l'intimité de sa structure, porte ce rapport au temps et au destin, soit sur le mode de la méconnaissance, de l'esquive (lorsque la pensée de la mort est refoulée), soit sur le mode de l'affrontement en face à face (et, dans un cas, on a la temporalité interminable, avec le sentiment illusoire de l'« être », dans l'autre la temporalité finie, avec la conscience de l'infinité et de l'absoluité du temps et le vif sentiment du néant). La temporalité, comme telle, est négation du temps, car le temps est la mutuelle extériorité du passé, du présent et de l'avenir, que la temporalité retient, au contraire, dans une unité ek-statique. L'être de l'homme est donc tout entier négation du temps et de la mort. Mais la mort se projette à partir de l'avenir sur tout le temps de la vie, et constitue la temporalité en temporalité *destinale*, ou *temporalité d'un être dont l'ultime avenir est la mort* (qu'il nie pourtant en son être). La temporalité, ainsi conçue, ne pourra rester hors de notre enquête.

Cette précision donnée, il convient de développer ce qui vient d'être annoncé : le temps du destin n'est pas le temps de l'idéalisme, ni celui du spiritualisme. Nous choisirons, à titre d'exemples, l'idéalisme-spiritualisme de Descartes, l'idéalisme-spiritualisme de Kant, le spiritualisme de Bergson.

Il ne s'agit pas, chez Descartes, du temps abstrait, c'est-à-dire considéré indépendamment de ce qui est dans le temps, de la chose qui dure, mais du temps réel, de la durée même de la chose qui dure comme « attribut » d'une telle chose (*Principes*, I, 56). Une telle durée peut être « divisée en parties »¹, en une « infinité de parties »²,

1. *Entretien avec Burman*, éd. J.-M. Beyssade, PUF (coll. « Epiméthée »), 1981, p. 24.

2. *Méditation troisième*, éd. Alquié, II, 450 (AT, IX, 39).

de sorte que toute chose peut être divisée en parties quant à sa durée. Maintenant, les parties du temps « ne dépendent point les unes des autres » (*Pr.* I, 21), de sorte que, de ce que l'on est à un moment, il ne s'ensuit pas que l'on doive être encore le moment d'après. N'être plus est une possibilité permanente. Je puis mourir à tout instant¹. Dès lors, le seul fait que nous durions quelque temps, la seule durée de notre vie, « suffit pour démontrer que Dieu est » (*Pr.*, *ibid.*). Car nous n'avons en nous aucune force par laquelle nous puissions subsister un seul moment de plus. Seule la cause qui nous a produits peut nous conserver, c'est-à-dire continuer à nous produire. Il n'y a pas de différence, à cet égard, entre conservation et création : « En effet c'est une chose bien claire et bien évidente (à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps) qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action, qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore. »² Notre âme est une substance. Qu'est-ce qu'une substance ? « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister » (*Pr.* I, 51) : « à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance » (*ibid.*). Les substances créées, dépendant exclusivement de Dieu, « sont de leur nature incorruptibles, et ne peuvent jamais cesser d'être, si elles ne sont réduites au néant par ce même Dieu qui leur veuille dénier son concours ordinaire »³. Si le corps « pris en

1. Question pour le métaphysicien : n'est-ce pas même cette possibilité permanente de la mort qui impose la notion d'instant ?

2. *Méditation troisième, loc. cit.*

3. *Abrégé des six Méditations*, éd. cit., II, 401 (AT, IX, 10).

général » ne périt point, le corps humain, composé d'accidents dont les changements le changent, peut facilement périr. Mais l'âme humaine n'est point ainsi composée d'accidents. Elle est « toujours la même âme », quels que soient ses accidents. Aussi est-elle « une pure substance »¹. Comme telle, « elle peut exister sans le secours d'aucune autre chose créée »². Autrement dit : « elle est immortelle de sa nature »³. L'âme n'étant, pour être, dépendante de rien, que de Dieu, ne connaît pas le destin de la mort. Elle dure, mais le temps de la vie de l'âme n'est pas le temps du destin : il n'amène pas nécessairement l'événement de la mort, il ne signifie rien de fatal. Certes, si Dieu retirait une fois son concours, « toutes les choses qu'il a créées retourneraient aussitôt dans le néant »⁴. Je retournerais aussitôt au néant, mais cette précarité radicale de mon être, cette dépendance absolue où il se trouve, est dépendance à l'égard de Dieu, non du destin. Au contraire, je suis, en mon être, radicalement libre à l'égard du destin. Le concours de Dieu m'est nécessaire pour être un instant de plus. Je mourrais aussitôt s'il me le retirait. La mort est une possibilité permanente, mais il n'y a là aucune fatalité. Si « Dieu » était un Malin Génie, je courrais le risque de non-être, mais, étant tout-puissant et bon, je puis avoir confiance en lui pour durer éternellement. Le temps cartésien n'est pas le temps du destin. Certes, il est indépendant de l'âme, et il est le temps universel, celui de toutes les substances, de la nature et de l'homme; mais il n'est pas indépendant de Dieu, de la liberté divine, laquelle, bien que maintenant la mort comme une possi-

1. *Ibid.*

2. *Lettre à Hyperaspistes*, août 1641, éd. cit., II, 367.

3. *Abrégé des six Méditations*, loc. cit.

4. *Lettre à Hyperaspistes*, loc. cit.

bilité permanente, délivre de la fatalité de la mort. Le temps « du destin » doit être lié à une puissance qui ne soit pas seulement puissance de vie mais aussi de mort, cela indissociablement. Ce ne peut être que la nature, domaine de la naissance et de la mort, d'une nature toutefois qui ne soit pas dans la dépendance d'un autre Principe (d'un Principe de liberté, de salut et de délivrance de la mort : Dieu, l'Esprit), mais qui repose en elle-même, même si cela signifie, contradictoirement, qu'elle repose dans le non-repos.

On ne reconnaîtra pas non plus le « temps du destin » dans le temps dont Kant nous dit qu'il n'est que la condition formelle *a priori* des phénomènes comme tels, externes ou internes, et n'est donc rien en soi indépendamment du sujet. Car le sujet, dès lors que le temps n'est en lui qu'une forme, est non soumis au temps. Il peut être libre (le caractère intelligible n'est pas soumis à la loi de causalité), et l'âme peut être immortelle. Le temps, forme de l'intuition humaine, toujours sensible, est lié au sensible (comme d'ailleurs chez Platon, Aristote, Plotin, etc.). Mais le sujet, comme non soumis aux lois du monde sensible (comme membre du « monde intelligible »), échappe fondamentalement à l'ordre de la nature, de la mort et du destin. Comme tel, puisqu'il ne s'intuitionne que dans la forme du temps, il ne peut avoir la connaissance de soi. Le temps signifie la non-connaissance de soi en soi et de toute chose en soi. Il signifie non sans doute l'ignorance pure et simple, comme chez Montaigne (car le phénomène n'est pas l'apparence), mais l'ignorance métaphysique. L'essentiel, pour Kant, est ceci : le temps n'est pas une réalité absolue, tout n'est pas dans le temps. Il y a donc place, dans la totalité des choses, pour un ordre autre que celui de la nature, et pour Dieu. Mais celui qui, aujourd'hui, vit et pense en homme de notre époque, en ce qu'elle

a d'original et d'irréductible, ne peut se satisfaire de cela. Il est trop persuadé de sa mort pour croire encore qu'elle ne serait que l'affaire du corps. Nous mourons et nos jours sont comptés : telle est l'évidence, aujourd'hui comme au temps d'Epicure. Que dire alors du temps ? Il est, admettons-le, la forme de la phénoménalité. Pourquoi d'elle seulement ? Kant n'explique pas le temps et n'explique pas qu'il y ait un contenu du temps. On dira : les choses « en soi » ne pourraient-elles être telles que notre sensibilité ne les trouvât pas du tout conformes aux conditions de son intuition, et que tout fût si radicalement inappréhendable spatio-temporellement que l'espace et le temps, comme formes de notre intuition, resteraient comme suspendus en l'air, tout à fait nuls et vides ? S'il n'en est pas ainsi, et si l'affection des sens par les choses prises absolument donne lieu à une appréhension dans la spatio-temporalité, n'est-ce pas que les choses en soi sont en quelque façon spatio-temporelles ? A l'espace subjectif doit correspondre un espace en soi, au temps subjectif un temps en soi. Or, ce qu'apporte le sujet, c'est la synthèse, le lien, la mémoire. On doit accorder à Kant que, si je veux penser le temps d'un midi à un autre, il faut ne pas laisser échapper de ma pensée les représentations précédentes (les parties antérieures du temps), mais les reproduire à mesure que j'arrive aux suivantes¹. Sinon aucune représentation du temps ne pourrait avoir lieu. Mais le temps n'en existerait pas moins : un temps tel qu'un maintenant disparaît lorsque l'autre survient, et que le maintenant disparu, faute de rétention, n'existe plus pour personne. Le temps en soi est la succession pure. Des événements succèdent à d'autres événements. Quelque chose arrive. Non pas : quelque chose arrive *dans le phénomène*, mais : quelque chose

1. *Critique de la raison pure*, trad. cit., p. 114.

arrive, tout simplement. Il n'y a rien de plus profond, de plus intime que l'événement. Et parce que, par nous, quelque chose arrive qui, sans nous, ne serait pas arrivé, nous sommes co-créeurs du monde, et libres.

S'agit-il enfin de la « durée » du spiritualisme bergsonien ? La durée n'est pas le temps spatialisé ; elle est mémoire et esprit. Toutefois elle n'est pas purement subjective : nous durons, mais aussi tout ce qui est vivant dans l'univers ; et l'univers lui-même *dure*. La chose en soi, le sujet dans son absoluité n'échappent pas au temps véritable, qui est durée. Si pourtant, malgré l'universalité du temps, ils ne sont pas soumis au destin, c'est que ce que nous avons dit — que « le temps signifie le destin » — ne pourrait être dit par Bergson. La durée, de par sa nature même, exclut le destin, car elle signifie *imprévisibilité*, création. Selon Kant, le temps signifie non-liberté, causalité, prévisibilité ; selon Bergson, au contraire, la durée est au principe, au fondement de notre liberté. D'une certaine façon, nous sommes ici du côté de Bergson. Nous avons repoussé, en effet, la notion de « destin » pour autant qu'elle concernerait, comme le veulent les Stoïciens, l'universalité du contenu du temps et l'universalité de nos actes, lesquels se produiraient toujours fatalement, sinon nécessairement. Le destin est comme un cadre, que nous devons prendre tel quel, mais dans lequel nous pouvons placer le tableau de notre choix dès lors qu'il n'excède pas les dimensions du cadre. Nos actes dépendent de notre liberté, non du destin. Mais nos actes ne sont pas tous les événements de notre vie. Ce n'est pas par choix que nous vieillissons et mourons. Si la durée et la liberté sont créatrices, c'est dans les limites fixées par la nature et par le temps destinal. « Durée » signifie « imprévisibilité », soit ! Mais s'il y a, dans notre vie, de l'indéterminé et de l'imprévisible, il y a aussi la part de l'immanquable, du

fatal. Bergson compare l'humanité dans son progrès à une armée dont la charge irrésistible est « capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort »¹. Mais si nous philosophons non selon une condition qui n'est pas la nôtre mais selon notre condition, il nous faut prendre en compte le fait que la mort est absolument prévisible et est fatale. Le temps, du moins le temps fondamental, ne doit donc pas être conçu comme durée. Il y a, selon Bergson, un temps en soi, substantiel, celui des choses mêmes, à condition de ne pas les isoler mais de les prendre à leur place dans la vie de l'univers. Mais qu'est ce temps de l'univers sinon une projection anthropomorphique sur l'univers-Tout de la durée nôtre ? Dire que le fond des choses est durée, c'est dire que le fond des choses est esprit. La durée que Bergson attribue à l'univers est durée *spirituelle*, mémoire, rétention du passé dans le présent. Or pourquoi cette rétention — pourquoi la nécessité de cette rétention —, sinon parce que, d'eux-mêmes, passé et présent, de par la nature du temps comme succession, *se séparent* ? Si la durée est « le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant », elle suppose donc que d'abord il y ait précisément le passé, le présent et l'avenir, c'est-à-dire le temps. Au-dessous de la durée vécue est le temps primordial, le temps qui est primordialement cela : cette exclusion mutuelle des moments, des maintenant. Bergson méconnaît la négativité du temps et la nature de la durée comme négation d'une première négation qui est le temps. Si l'univers est matériel, comme il semble, ce qu'il faut lui attribuer est seulement cette première négation.

1. *L'évolution créatrice*, 62^e éd., p. 271 (= *Œuvres*, PUF, 1959, p. 725).

X

LE TEMPS DU DESTIN
EST LE TEMPS DE LA NATURE

Il y a destin. Dès lors : comment concevoir le temps ? Mais également : de quelle manière se temporalise un être dont l'existence est vécue sous l'horizon du destin ?

D'une manière générale, le temps du destin est le temps *englobant* dans lequel s'emboîtent les autres temps, le temps substantiel qui précède tout autre temps et lui survit, en lequel les autres temps ont leur commencement et leur fin. On peut parler d'un « temps du destin » en un sens relatif lorsqu'un temps, même lui-même cerné par un temps plus englobant, englobe un autre temps, lui est antérieur et postérieur. Un temps englobant est alors destinal par rapport au temps englobé. Ainsi en est-il du temps géologique par rapport au temps biologique, du temps biologique par rapport au temps historique. Mais le temps du destin au sens absolu englobe (ou « enveloppe », comme dit Aristote) tout autre temps, ou : est antérieur et postérieur à tout autre temps, cela sans être lui-même subordonné à l'éternité (car, en ce cas, son œuvre de destruction n'aurait rien de fatal et de définitif). Pour que l'on puisse parler d'un « temps du destin » au sens absolu, il faut admettre l'*absoluité* du temps. Le temps est l'étoffe de toute réalité. Rien n'est hors du temps séparateur et négateur ; rien n'est hors du destin.

Le temps du destin n'est pas, on vient de le voir, le temps cartésien, lequel n'est pas indépendant de Dieu, de la puissance et de la liberté divines, ni le temps kantien qui n'est pas indépendant du sujet (de sorte que celui-ci

ne peut lui être soumis), ni le temps bergsonien (la durée) qui reste le temps de la vie spirituelle même lorsqu'il est attribué à la nature ou au tout de l'univers.

Etant indépendant d'un sujet de type kantien comme principe d'unification du divers, d'une conscience de type bergsonien comme mémoire, d'un *Dasein* ou d'un « pour-soi » heideggérien ou sartrien comme principe d'unité ek-statique des trois dimensions de la temporalité, et de tout principe analogue, le temps du destin a nécessairement des parties tombant en dehors l'une de l'autre. Or c'est là *l'essence du temps* que ses parties se repoussent mutuellement, sont mutuellement exclusives¹. De sorte que *le temps du destin est le temps en soi*. En quel sens les parties du temps sont-elles mutuellement exclusives ? Les parties de l'espace aussi se repoussent mutuellement : mais, en se repoussant mutuellement de *l'ici*, elles ne se repoussent pas de l'être. Si l'une est *ici*, l'autre ne peut y être, mais elle est là ou ailleurs. Tandis que les parties du temps, en se repoussant mutuellement du maintenant, se repoussent mutuellement de l'être. Si l'une est, elle est maintenant, ou plutôt elle est le maintenant, les autres, qui constituent le passé et l'avenir, ne sont plus, ou ne sont pas encore. Celles qui constituent le passé ont été, dans un maintenant passé, celles qui constituent le futur seront, dans un maintenant futur. Etre, c'est être maintenant. Le changement *ekstatikos* me fait cesser d'être en me faisant cesser d'être *maintenant*.

Si le temps est indépendant du sujet et de l'esprit (fini

1. Rappelons que, pour Descartes, les parties du temps ou de la durée « n'existent jamais ensemble » (*Pr.*, I, 21), que, pour Kant, « ce n'est que dans le temps, c'est-à-dire *successivement*, que deux déterminations contradictoirement opposées peuvent convenir à une même chose » (*Cr. de la raison pure*, tr. cit., p. 62), que, pour Hegel, le temps est « l'être qui, en *étant*, n'est pas, et qui, en *n'étant pas*, est » (*Enc.* 1830, § 258), etc. Cf. ci-dessus, p. 29-30.

ou absolu), s'il est la seule puissance universelle et absolue, qu'en résulte-t-il pour l'être ? Il n'y a pas d'autre manière d'accéder à l'être que d'être *maintenant*, après le temps où l'on n'était pas encore et avant le temps où l'on ne sera plus. Qu'est-ce à dire sinon qu'il n'y a pas d'autre manière *d'être* que de faire partie de la nature, la toute-présente, d'être une partie de la nature¹ et *destiné* par elle ? Et que peut bien être le temps du destin, sinon alors le temps même de la nature ? Le temps dont il s'agit, comme mutuelle indépendance des moments qui tombent en dehors l'un de l'autre, n'est pas le temps kantien, simple forme de la subjectivité, mais ce qui explique cette forme (qu'il suscite), la fait comprendre, comme étant, lui, principe de la non-liaison du divers de la chose même (les choses sensibles n'étant pas seulement pour nous mais en soi de simples phénomènes, et n'y ayant rien de plus profond que ce qui apparaît). Il n'est pas le temps bergsonien (la durée), qui est mémoire, addition du passé au présent : c'est là le temps de l'esprit ; mais il suppose le temps négateur et destructeur, celui qui, indéfiniment, efface et recommence. Il n'est pas la temporalité (ou temps de la conscience), mais plutôt ce à quoi elle s'articule pour le nier. Il est donc le temps primordial, antérieur à tout autre temps, le temps de la nature comme ne reposant sur rien d'autre, c'est-à-dire comme absolu. Le temps est l'étoffe de la nature, comme universel devenir, domaine de l'union indissociable de la naissance et de la mort. Sans cesse ce qui est cesse d'être, ce qui n'est pas vient à être. Les individus succèdent aux individus, les générations aux générations, les jours et les nuits aux jours et aux nuits, tout cela sans progrès. La nature efface ce qu'elle

1. Nous ne disons pas : « de n'être qu'une partie de la nature ».

a fait et recommence — non pas pour faire mieux. Car les vivants ne font, de toute façon, que naître et mourir. Leur vie se passe fugitivement, et nul bientôt n'en a plus le moindre souvenir. Seul l'homme *retient*. Il retient parce qu'il sait qu'il passe. Il nomme le temps et ainsi le nie.

Si l'on considère le temps de la nature, les moments du temps se repoussent, se nient, mutuellement, et aucun ne survit, ne fût-ce qu'un instant, à lui-même : première négation. Si l'on considère le temps de l'homme, les moments écoulés sont retenus et coexistent avec les moments suivants, présents et à venir : négation de la négation. La temporalité et l'historicité humaines reposent sur la négation du temps primordial. L'homme est l'être qui, en son être, s'oppose à la nature et au destin. L'homme est l'anti-nature et l'anti-destin. Il est, par là même, l'être qui, en son être, est voué à l'échec. Car il ne saurait parvenir à vaincre réellement le destin. La nature le domine toujours. Le temps naturel reste le maître et englobe le temps humain. La nature ne se lasse pas de détruire, d'effacer. Elle efface les figures (civilisations, institutions, œuvres...) que l'homme trace sur le sable du phénomène. La base matérielle de tout ce qui est humain fait que l'oubli et le néant sont une possibilité permanente. Le travail de la rétention, de la mémoire et, peut-on dire, le travail du travail, est toujours à recommencer. L'homme est toujours comme jeté en avant par un temps qu'il n'égale pas, qu'il n'arrête pas, ni ne maîtrise, et il échoue à trouver le repos. Dira-t-on qu'aujourd'hui il semble bien dominer la nature, au point même de la détruire ? Ce qu'il détruit n'est pas la nature. Il ne détruit que les espèces vivantes, au bénéfice de l'inanimé et de la mort.

XI

LA NATURE
ET LE POIDS DU DESTIN

Le temps du destin, au sens absolu, est le temps absolument englobant, qui précède tous les autres temps et leur survit, en qui donc tout autre temps a son commencement et sa fin, lui-même étant sans commencement ni fin, donc infini et éternel : *le temps du destin est le temps éternel*. C'est le temps de la nature, si la nature ne repose pas sur autre chose, ne dépend pas d'autre chose, comme un simple fini, mais si elle est ce en quoi tout fini a sa fin, elle-même ne commençant ni ne finissant en rien d'autre qu'elle-même.

La nature est le fond de tous les êtres, et l'homme ne fait pas exception. Tout être est d'abord nature — non pas toute la nature mais une partie de la nature, car il est lié à un corps déterminé. Les hommes, comme les animaux et les plantes, ont des corps, ou plutôt sont des corps. Ils sont par là constamment *en état de péril*. La nature n'aurait pu nous protéger qu'en ne nous faisant pas naître. La seule manière d'être absolument protégé est de n'être pas. Etre signifie être dans le risque. Par le corps, la nature nous rend visible, destructible, nous expose.

La nature n'est pas ce qui nous protège, mais, au contraire, ce à cause de quoi aucun être n'est protégé. Tout être, par la nature en lui, est hors de toute protection. Par elle il est, à peine mis au jour, exposé à périr. C'est que la nature n'a pour fin aucun être fini. Elle est indifférente à tous les êtres, n'en distingue aucun, n'en veut préserver aucun. Dire que le fond des êtres est la nature,

c'est dire que ce qui est le Premier et le plus ancien, antérieur à tout, non pas comme dépassé mais comme toujours présent au fond de tout être, n'est pas l'éternité mais le temps, n'est pas la permanence mais l'impermanence, que l'assise de toutes choses n'est pas le roc mais le sable, ou, en d'autres termes, n'est pas l'Essence mais le phénomène, non le phénomène-*de* ou le phénomène-*pour*, mais le phénomène en soi, le phénomène absolu. Qu'est-ce que la nature ? L'éternelle *mobilité* de la métaphysique, l'éternel *mouvement* de la physique, le feu qui en changeant se repose d'Héraclite. Le fond des choses n'est que mouvance, instabilité, apparence. Tout ce qui veut se fixer, s'établir, et ainsi contredit à la loi du changement essentiel, par exemple tel corps ayant une unité organique, ou même une unité de simple cohésion, doit un jour ou l'autre « retourner au fond », c'est-à-dire périr. La nature ainsi conçue est « la puissante », comme dit Hölderlin¹ : elle règne sur tout, même sur les dieux ; tout lui est et lui reste toujours soumis, y compris les dieux.

Cela signifie-t-il que tout soit soumis à la nature comme à un destin ? Sans doute la nature *destine* tous les êtres, mais n'y a-t-il pas moyen de ne pas se sentir soumis au destin, de ne pas le sentir peser ? Il est intéressant de recueillir ici le point de vue de Hölderlin, d'après qui, en ce sens, il n'y a pas de destin pour les dieux :

dieux qui n'êtes pas soumis au destin ! Fleurissez
toujours jeunes au-dessus de moi qui vieilliss².

Etrangers au Destin, pareils à l'enfant
qui dort au berceau, vivent les Immortels³.

1. « Tel, en un jour de fête... », dans *Poèmes*, trad. G. Bianquis (Aubier), p. 35¹.

2. « Palinodie », *ibid.*, p. 193.

3. « Chant du destin », *ibid.*, p. 139.

Pourquoi ? Les dieux dont il s'agit sont les « dieux bons » de la nature : le Soleil, la Lune, l'Ether lumineux, etc. Ils ne sont pas soumis au destin car ils vivent de la vie même de la nature : ils ne se rebellent pas contre elle et ne lui opposent pas leur temps propre, mais ils en partagent la vie. Dès lors ils sont constamment jeunes et renouvelés dans leur jeunesse comme et avec la nature même. Cette perpétuelle jeunesse vient de leur capacité d'oubli, de leur absence de mémoire : ils ne cherchent pas à retenir, à fixer ; sans cesse, au contraire, ils se laissent aller doucement au néant, et ainsi à chaque instant recommencent à vivre d'une vie toujours renouvelée. Lorsqu'ils meurent, c'est après être restés jeunes toujours, car c'est seulement par le souvenir que nous vieillissons, le souvenir qui compare et marque les dates. Les dieux de la nature vivent en Immortels. Ils ne sont pas concernés par la mort, et, lorsqu'ils meurent, c'est sans avoir jamais été mortels.

L'homme, lui, est soumis au destin. Il meurt et prévoit sa mort :

Car les oiseaux des bois ont l'âme plus légère,
 mais la poitrine de l'homme se gonfle de plus d'orgueil ;
 et lui qui prévoit le lointain avenir,
 prévoit aussi la mort et, seul de tous les êtres, il la craint¹.

Les oiseaux vivent dans les bois comme des dieux. Ils ont l'âme légère car elle n'est pas alourdie par la crainte de la mort. Cela parce qu'ils sont sans orgueil. Ils vivent dans l'acceptation simple du néant de leur être. Sans révolte contre la disparition continuée de leur vie, ils vivent maintenant, sans plus. Ils ne prétendent pas, comme l'homme, vivre encore ce qu'ils ne vivent plus ou vivre déjà ce qu'ils ne vivent pas encore. Absolument contem-

1. « L'homme », *ibid.*, p. 151.

porains de leur destin, le destin ne pèse pas sur eux. Ce qui sépare les dieux et les hommes : le destin qui pèse sur les seconds, donc aussi la Peur de la mort :

Je le savais : depuis que la Peur informe, enracinée en nous,
sépare les dieux et les hommes,
pour l'apaiser par un sacrifice sanglant,
il faut que meure le cœur des amants¹.

Une Peur diffuse est le fond affectif de notre être, la tonalité affective fondamentale. La peur est toujours là. Un rien et l'on a peur (car ce « rien », qui sait ? n'est peut-être pas rien — est donc déjà la mort). On se sent *exposé*, en péril, et l'on éprouve, à vivre, un sentiment fondamental d'insécurité. Tout homme sait très bien, en effet, qu'il ne peut se mettre en sécurité contre la mort. Il se sent exposé parce qu'il se sent faire partie de la nature par son corps. La peur le fait souhaiter d'être immortel. Il ne souhaite pourtant pas (l'orgueil l'en empêche) d'être comme les dieux de la nature, dieux visibles, sans mémoire, sans intériorité, sans profondeur, mais d'être invisible afin de ne pouvoir être repéré, visé, insaisissable afin de ne pouvoir être pris, blessé, bref incorporel afin de ne pouvoir être brisé, coupé, mutilé, divisé, etc. La notion d'esprit pur ou d'*âme*, comme substance incorporelle, indivisible, etc., paraît fille de la Peur. L'homme a si profondément peur de la mort qu'il a forgé l'idée de lui-même comme *homme-sans-corps* = *âme*, échappant à son destin, à la mort.

Si l'homme craint la mort, c'est, certes, qu'il ne veut pas mourir. Au fond de lui-même, il est cela : une volonté de ne pas mourir². Non pas seulement de vivre, mais de

1. « L'adieu », *ibid.*, p. 205.

2. Si l'homme était habité par un « instinct de mort », il n'aurait pas autant de peine à mourir.

ne pas laisser sa vie à l'abandon de la non-mémoire. Or, nous l'avons dit, tout être, y compris l'homme, est en son fond nature. Qui dit « nature » dit changement, devenir, non pas mort sans vie ou vie sans mort mais indissociabilité, unité héraclitéenne de la vie et de la mort. La nature ne sépare pas la vie et la mort, mais l'homme les sépare, veut la vie sans la mort. La nature, par la mort, fait abstraction de son être. Mais l'homme nie l'abstraction qui le nie. L'homme donc, en son fond, est en contradiction avec le fond même de son être. En son fond, il nie le fond naturel de son être. La temporalité humaine est la négation du temps de la nature. Mais ce temps qu'il nie, l'homme le porte en lui-même. L'homme ne se bâtit qu'en s'opposant au principe destructeur qu'il a en lui. L'opération de l'homme n'est qu'une opération seconde par rapport à l'opération primordiale et impersonnelle du temps, opération qui se fait en lui sans lui pour sans cesse le déposer de lui-même.

XII

TEMPS DE LA NATURE ET TEMPORALITÉ L'AVANCE DE LA NATURE

Si le destin pèse toujours sur l'homme, c'est que la nature reste toujours « la puissante », ce dont la puissance ne peut être égalée.

Puissance de la nature ? ou puissance du temps ? Il convient ici de préciser le rapport à la nature du temps « de la nature ». Si nous parlons de l'« absoluité » du temps, c'est en ce sens que tout être est sous la loi du temps, est

« dans » le temps, « enveloppé » par le temps (περίσχετος, comme le dit Aristote, lui pour certains êtres seulement), non en ce sens que le temps aurait une réalité indépendamment des choses temporelles, de ce qui est dans le temps, bref de ce qui change et meurt — des êtres naturels ou en tant que naturels. Le rapport du temps à la nature doit être pensé à la manière d'Aristote et de Hegel. Rappelons que pour Aristote le temps n'a pas de réalité à part du mouvement, que le mouvement lui-même est une qualité des mobiles, les corps de la nature. Sans la nature (le monde sensible), il n'y aurait pas de temps. Hegel exprime cela en disant que l'espace et le temps ne sont que des abstraits, qu'il ne faut pas absolutiser comme s'ils étaient des contenants par eux-mêmes vides — que la matière, les choses matérielles en mouvement (qui se trouveraient alors avec eux dans un lien *externe*) viendraient remplir. Ils ne sont que des « formes », ainsi que le veut Kant (quoique non pas des formes « subjectives »), des abstractions, une forme n'existant pas à part. La dialectique montre la contradiction qui s'attache à eux en tant qu'entités abstraites et finies, et la nécessité interne qu'il y a, ayant posé l'espace, à poser le temps, ayant posé l'espace et le temps, à poser le mouvement et la matière.

La pure Idée logique, Idée infinie, qui n'est pas Idée de quelque chose mais Idée absolue, n'est ni n'existe. La nature est l'Idée qui est, l'Idée dans la forme de l'extériorité ou l'Idée comme étrangère à elle-même. En elle les moments de l'Idée, en réalité connexes, apparaissent mutuellement indifférents l'un à l'autre et séparés : le Végétal à côté de l'Animal, etc. L'espace est la forme abstraite de cette séparation. Il est le « à-côté-l'un-de-l'autre tout idéal » — « tout idéal » car « à-côté-l'un-de-l'autre » de quoi ? On ne peut le dire. Il n'est pas formé de points; en lui, comme continu indifférencié, il n'y a pas

encore de différences, de distinctions — pas encore de points distincts, discernables, mais seulement leur possibilité. L'espace, dès lors qu'il n'est que la possibilité, non l'être-posé, de l'être un-hors-de-l'autre, du point et du négatif, n'est que la négativité en soi¹. Cette négativité, posée pour elle-même, ou négativité *pour soi*, est le temps (*Enc.* 1830, § 257), avec la distinction, la séparation réelle des instants dont chacun n'est que si l'autre n'est pas et n'est pas parce que l'autre est, la négativité apparaissant ici, dit Hegel, comme « indifférente à l'égard du calme l'un-à-côté-de-l'autre ». Les instants du temps sont tels que deux ne sauraient être « en même temps ». Mais l'un et l'être du maintenant sont abstraits, donc se supprimant et disparaissant. Le temps n'est pas l'être qui est, mais l'être qui, « en *étant*, n'est pas, et, en n'étant pas, est » (§ 258). Si le présent, en tant que *maintenant*, est exclusif des deux autres moments, le passé et l'avenir, il se continue en eux, de sorte qu'il est lui-même « le disparaître de son être dans le néant », et du néant dans son être » (§ 259). Ces expressions montrent assez que le temps n'est pas pensé à part du devenir des choses. Aussi n'est-ce pas « dans le temps [pensé d'abord séparément] que tout naît et périt » (§ 258, Rem.). Simplement, toutes choses, dans la nature, naissent et périssent, c'est-à-dire viennent à être et, après avoir été, cessent d'être, se nient et font abstraction les unes des autres, et le temps est ce devenir, ce naître et ce périr considéré abstraitement et en tant que tel. Il est l'abstraction dans la forme de l'être, dit Hegel, *Chronos* (= *Kronos*, Saturne) « qui engendre tout et détruit ses

1. Nous laissons ici de côté la dialectique du point, de la ligne et du plan. Disons seulement que Hegel, comme le demandait Platon (*Rép.* VI), essaie de déduire (de fonder) les déterminations que le géomètre présuppose et trouve.

enfants». En tant qu'ils sont dans l'espace, les êtres ne font que s'entre-limiter. Il s'agit là d'une négation abstraite compatible avec l'être-ensemble de la juxtaposition. Mais, dans le temps, les êtres s'entre-suppriment, se vouent mutuellement au néant. L'abstraction est ici absolument *pour soi*. On a le comble de la négation abstraite : la mort. Un être temporel est assuré de finir. Il porte en lui, comme fini, la pure négation de lui-même.

Seuls les êtres finis comme tels sont soumis au temps, selon Hegel. Le Vrai, au contraire, l'Idée, l'Esprit sont éternels : le temps n'est pas pour eux une puissance. Pour nous, cependant, qui ne parlons pas selon Hegel mais selon nous, en un temps où l'Abstraction est devenue universelle, nous ne nous pensons pas, nous ne nous croyons pas sauvé. Nous cherchons toujours le salut, nous plaçant toutefois dans l'hypothèse où il n'y aurait pas de salut, pas d'autre en tout cas que celui dont nous avons le principe en nous-même, dans notre capacité de courage.

Quel est le rapport de la temporalité au temps de la nature ? Elle en est la négation. Car le passé, le présent et l'avenir ne sauraient exister ensemble : chacun n'est que par la négation de l'autre. Or dans la temporalité, ils surgissent et sont pensés ensemble : au-delà de mon présent, en fonction de mon passé, je projette mon avenir. L'opération de la mémoire et l'opération de l'anticipation vont à contresens de l'opération du temps, puisque par l'une ce qui n'est plus là est encore là, par l'autre ce qui n'est pas encore là est déjà là. Le temps apporte l'oubli, contre lequel l'homme lutte par la rétention et la mémoire (ce qui est naturel : l'oubli; l'homme a inventé de se souvenir). Il enveloppe l'indétermination et donc l'ignorance de l'avenir, contre lesquelles l'homme lutte en tentant de prévoir et d'anticiper. Ainsi ce que le temps sépare et disperse, l'homme le rapproche et l'unifie : il pense l'avenir,

le passé, le lien entre le passé, le présent et l'avenir. Toutefois la négation et l'abstraction initiales sont inéliminables dès lors que la nature est le fond même de notre être. La nature est en nous comme ce qu'il faut nier toujours, ce que l'on n'a jamais fini de nier car toujours elle revient. Elle est donc toujours encore là comme à nier. De là la nécessité de la répétition dans l'effort de mémoire et la « conservation » des souvenirs. Nous ne nous souvenons que de ce que nous évoquons de temps en temps ou souvent. Nos souvenirs d'enfance ont subsisté jusqu'à maintenant parce qu'ils ont été transmis comme de relais en relais par nos actes d'évocation. Chaque scène d'enfance mémorisée s'est souvent répétée dans la mémoire, non sans se modifier quelque peu chaque fois. Tel détail que je n'oubliais pas il y a dix ans ne fait plus partie maintenant de mon récit. Ainsi nous nous souvenons parce que nous nous sommes déjà souvenus. Nous gardons la mémoire du passé grâce à un effort incessant pour retenir ce qui, de soi, disparaît. Que l'effort se relâche, comme dans la vieillesse, et les souvenirs, comme abandonnés à eux-mêmes, s'exténuent, se disloquent, se mêlent, se confondent. Tel un champ que l'on ne travaille plus, et où poussent encore, çà et là parmi les herbes sauvages, quelques céréales maigres, quelques pieds de vigne, quelques fruits. Au fond de l'être de l'homme, la nature attend son heure et impose sa loi à la fin.

L'homme a en lui comme une béance qu'il cherche à combler, mais qui s'ouvre toujours. La nature a toujours sur lui de l'avance. Elle le précède au double sens de « précéder » : elle est toujours déjà là *avant*, toujours déjà là *devant*. Au moindre relâchement de la volonté de l'homme d'être homme, c'est-à-dire d'être et de durer, de nier le néant, elle regagne le terrain momentanément perdu, vient rappeler à l'homme qu'elle le *destine* et que

c'est à elle qu'il appartient pour commencer et pour finir. L'homme voudrait éviter ce perpétuel retour de la nature. Il voudrait l'emporter sur elle, définitivement, en éternité. En ce sens, il voudrait s'égaliser à elle (car « l'emporter sur elle » signifie seulement qu'elle cesserait, elle, de l'emporter sur lui) :

C'est à la mère des dieux, à la Nature qui embrasse tous les êtres, qu'il voudrait s'égaliser¹.

Mais il lui reste inégal. Cette inégalité fait qu'entre le passé et l'avenir, il est instable : il tombe toujours en avant de lui-même, vers l'avenir. Non pas par choix mais parce que son être même, comme être-homme, comme être ayant en soi la béance et la vocation du péril, implique ce jet-en-avant. L'être-homme, l'être-ouvert-à, l'esprit, a en lui-même quelque chose qui le jette en avant. Il ne se jette pas, *il est jeté*. Le destin transcendantal qui règne sur nous-mêmes, notre esprit, notre conscience, nous jette... Le destin saisit l'homme, l'étreint et le jette — et il tombe dans l'Incertain. Les dieux sont hors du destin :

Mais pour nous, il nous est donné
de n'avoir nulle part le repos;
ils s'évanouissent, ils tombent,
les hommes souffrants,
aveuglément lancés, d'une heure
à l'heure qui suit,
comme l'eau, de récif
en récif projetée,
tout au long des années, ils choient dans l'Incertain².

Le temps ne fait pas sentir sa puissance à qui se laisse aller avec lui, du même pas, sans jamais retarder ou avancer

1. Hölderlin, « L'homme », dans *Poèmes*, tr. cit., p. 149.

2. « Chant du destin », *ibid.*, p. 139.

sur l'heure présente. Mais le temps presse celui qui lui résiste, il le force à aller d'un pas obligatoire. L'homme souffre de sa vie qui s'évanouit, du présent qui passe, il voudrait faire halte. Mais la succession, l'une après l'autre, des minutes, des heures, des jours, des parties du temps, ne s'arrête pas. C'est en nous, pas seulement hors de nous, que le temps opère : plus intime à nous que nous-mêmes est l'opération impersonnelle du temps. La nature en nous nous entraîne avec elle, comme lui appartenant. Et nous cherchons en vain à nous retenir ou à retenir le temps, comme on voudra. Ainsi harcelés, nous tombons dans l'« Incertain », à savoir l'avenir immaîtrisable. Nos projets sur l'avenir paraissent libres; plus profondément ils résultent de l'obligation, avançant malgré nous, de préparer nos pas. Ainsi l'homme avance-t-il, forcé de faire un pas après un autre, et préparant en aveugle, pressé par l'urgence, le pas suivant.

XIII

LA TEMPORALITÉ SOUS L'HORIZON DU DESTIN

Nous distinguons le *temps de la nature*, dont les moments sont des parties mutuellement extérieures et exclusives, car elles ne peuvent exister ensemble — l'une est quand l'autre n'est pas et n'est pas quand l'autre est —, et la *temporalité*, le temps de la conscience ou de l'existence, dont les moments s'extériorisent et cependant s'imbriquent et gardent une unité de déploiement. La temporalité implique mémoire et anticipation : les moments passés, au lieu de glisser au néant, sont retenus et donc appré-

sentés, les moments à venir sont anticipés et donc, d'une certaine manière aussi, apprésentés. La mémoire et l'anticipation *présentifient* ce qui n'est plus présent ou ne l'est pas encore : elles font que le passé et l'avenir nous soient présents. C'est seulement dans ce *présent*, riche du passé retenu et gros de l'avenir qui s'annonce, que l'on peut vivre, et non pas dans l'instant. Toutefois le temps de la nature n'est pas seulement le temps d'une nature extérieure. Nous aussi sommes d'abord nature, et au fond de nous-mêmes travaille un principe de dispersion, de dissémination, un principe annihilant pour notre vie spirituelle. L'extériorité à soi-même, que comporte le temps de la nature, ne nous est pas seulement extérieure. C'est en nous, quoique sans nous et indépendamment de nous, qu'opère, par l'acte de faire sans cesse abstraction de nous-mêmes, la puissance annihilante du temps. Le temps est d'abord cette extériorité qui nous est intérieure; il est cette extériorité que nous portons en nous-mêmes pour la nier. L'esprit et son présent (comme résultat de la présentification) ne sont possibles que par la négation du temps de la nature. L'esprit est en son fond négation de la nature. Celle-ci est négation abstraite, négation qui n'est que négation, car ce qui vient à être rejette purement et simplement au néant ce qui n'est plus, et le *maintenant* présent exclut purement et simplement les autres « maintenant ». L'esprit est négation de la négation abstraite, c'est-à-dire de la mort et de l'oubli. Comme négation de la mort, il est *vie*. Vivre n'est pas se cantonner dans un présent oublieux de l'avenir et du passé, mais c'est garder en soi le passé et vouloir l'avenir — et un avenir —, tenter de dominer le temps, au moins aussi longtemps que possible.

L'homme est esprit et nature. Il ne nie pas seulement une nature extérieure, mais, en tant que puissance de présentification, c'est-à-dire en tant qu'esprit, il nie la

nature en lui, il se nie lui-même. Du fait de sa dualité de nature (« dualité de nature », et non dualisme de deux natures), il est le lieu de deux sortes de changements, l'un de sens contraire à l'autre. D'une part, en tant que faisant partie de la nature, il est le lieu d'un changement dont il n'est absolument pas maître : il *est changé* — il grandit, il vieillit, etc. —, et contre cela (contre le fait même que ces changements aient lieu), à moins de choisir la mort, il ne peut absolument rien. Il est la proie d'un changement irrémédiable et fatal : changement qualitatif, quantitatif et enfin substantiel (mort et corruption). D'autre part, en tant qu'esprit (ou nature encore, mais *anti-nature*), il n'« est » pas changé mais *se change*, se modifie, se fait lui-même, par exemple, il se meut où il veut, exerce son corps, travaille, apprend les arts, etc. : bref, il *agit*. L'action de l'homme a deux objets. D'une part, il cherche à agir sur le changement passif dont il est la proie : car, s'il ne peut rien contre le fait même de ce changement, il peut en contrôler plus ou moins les modalités, en retarder les effets. Ainsi il peut éviter bien des maladies par un régime alimentaire sobre, une activité physique modérée, un mode de vie prudent. Il peut, dans certaines conditions, vieillir « bien », augmenter sa longévité, etc. En définitive, pourtant, rien n'est fondamentalement changé : la vieillesse, en mettant les choses au mieux, ne manque pas de venir ; et l'on ne peut rien, finalement, contre la mort. C'est pourquoi l'action de l'homme a un autre objet : l'homme, prenant alors son parti de la mort corporelle, de la vieillesse et même de la dégradation de la santé (conséquence d'un mode de vie peu naturel), cherche à réaliser des œuvres durables — plus durables que lui-même — et à se survivre dans ses œuvres.

D'une part, donc, un changement qui nous entraîne fatalement vers la mort ; de l'autre une action qui vise à

retarder la mort ou son équivalent, l'oubli. Si nous sommes le lieu d'un changement indépendant de nous, d'un changement passif, c'est par la nature en nous. Car tout être est d'abord nature — une partie de la nature, car il est lié à un corps déterminé. C'est donc par le corps que nous sommes passifs.

Je ne suis pas logé dans le corps comme un pilote en son navire, car, en ce cas, je percevrais un manque dans le corps, que mon corps « a faim », mais je n'aurais pas faim. Or j'ai faim, et c'est bien *moi* qui ai faim. Pourtant, ce n'est pas librement que j'ai faim, que je suis fatigué, que j'ai sommeil, et ainsi de tous les besoins. Ce n'est pas librement que j'ai besoin, et pourtant c'est moi qui ai besoin. De même, ce n'est pas librement que j'éprouve le désir (je puis sans succès vouloir l'éteindre, ou vouloir l'éveiller sans plus de succès), nombre de douleurs (toutes les douleurs « spontanées »), ou même les émotions (j'ai peur et je voudrais ne pas avoir peur, etc.), les passions. Mais c'est librement que je mange ou refuse de manger, que je cède au désir ou à la crainte, etc. Il y a les besoins et l'acte de les satisfaire, les émotions et le contrôle que j'en ai, donc deux côtés en moi : passif et actif. Il y a le moi passif, celui de l'affectivité, celui qui ressent le besoin, qui souffre, craint, etc., et le moi actif, qui réfléchit, examine, délibère, décide, raisonne, agit. Mon corps est le siège d'innombrables processus, actions et réactions dont le résultat me concerne : je partage la vie et le destin de mon corps. Pourtant, je n'en suis pas esclave, ou je ne le suis que par une décision de faiblesse : quelles que soient, en effet, les incitations du besoin, du désir, la pression des émotions, des passions, je reste, en dernière analyse, *le décideur*, celui qui a le dernier mot (si du moins je suis dans mon état normal).

De même qu'il y a deux sortes de changements : un

changement que je subis, un changement que je fais (que j'opère), il y a deux temporalités : passive et active. La temporalité passive est celle du besoin, de la douleur, de la crainte, du changement subi. Le temps semble long quand j'ai faim, quand je souffre, quand long est le traitement de ma maladie, la convalescence lente; il semble court quand la jeunesse s'éloigne et que la vieillesse est de plus en plus proche. Mais, de toute façon, j'en subis passivement l'écoulement. La temporalité active est celle du travail, de l'action : je ne subis plus l'écoulement des moments; j'organise le temps. Lorsque je le subis, le temps est trop ou trop peu. Lorsque je suis parfaitement actif, mon action s'adapte exactement au temps dont je dispose. L'affairé n'est pas l'actif car il « manque de temps », et ainsi, dans son action même, il reste passif à l'égard du temps.

Il faut distinguer, semble-t-il, deux sortes d'états passifs : ceux liés à des états du corps, celui lié au corps comme tel. Le besoin, la douleur, etc., sont liés à des états du corps. Le besoin revient régulièrement quand le corps manque de ce qui lui est nécessaire. La temporalité — le temps de la vie consciente — est rythmée par les flux et les reflux organiques, les cycles biologiques : faim, besoin de sommeil, besoin de mouvement, etc. (même si les deux derniers cités sont de « faux besoins », au sens de Maurice Pradines). Le moment où l'on s'éveille, celui où l'on s'endort sont déterminés, primordialement, par le besoin de sommeil, qui dépend de l'état de l'organisme. A côté de ces états passifs liés non au corps, sans plus, mais aux états du corps, il doit y avoir une tonalité affective liée au corps comme tel, au fait même d'avoir un corps. C'est le cas, semble-t-il, de *l'angoisse*, en laquelle nous voyons l'expression même de notre passivité.

L'angoisse n'est pas la peur, dit-on. Distinction accep-

table à la condition de n'être pas esclave des mots : car il ne faut pas renoncer à l'expression « peur de la mort » sous prétexte qu'il s'agit plutôt d'une « angoisse ». On a peur quand on se sent menacé par quelque chose de particulier dans le monde. On est angoissé quand on se sent menacé non par quelque chose de particulier *dans* le monde, mais par « tout » : par le monde lui-même. Dans un cas comme dans l'autre, à l'horizon est la mort. Mais, dans la peur, la mort n'est pas perçue comme inévitable : l'événement qui nous menace sera peut-être, pour nous, fatal, mais ne sera qu'*accidentellement* fatal. Nous mourrons par malchance. Dans l'angoisse, au contraire, nous nous sentons voués à la mort. L'angoisse est la conscience affective que l'on est au monde pour y mourir. C'est que la peur, étant relative à quelque chose de particulier dans le monde, a un objet *extérieur* : il y a extériorité, rapport contingent, accidentel, entre nous-mêmes et l'objet de la peur. On s'angoisse devant le monde lui-même. Pourquoi cela sinon parce que le monde ne nous est pas seulement extérieur, que nous en faisons partie, que nous sommes toujours liés au monde lui-même par le corps ? La peur est relative à une mort qui nous reste extérieure, l'angoisse à une mort que nous portons en nous-mêmes. La peur est tournée vers l'extérieur, l'angoisse est tournée vers nous-mêmes, comme corps. Je m'angoisse d'avoir un corps. *Le corps signifie la mort* et, dans l'angoisse, je ressens le corps comme signifiant la mort.

Se sentir corporel, c'est sentir que quelque chose peut nous arriver sans que nous y puissions rien ; c'est, plus précisément, se sentir exposé à une mort inéluctable. Du fait du corps, je suis, fondamentalement, dans une non-liberté, une dépendance radicales : je n'ai pas la liberté de ne pas mourir. *Le corps comme tel me destine à la mort* : par lui je suis vulnérable, exposé aux atteintes du monde, mais,

de plus, en lui, comme chose du monde, se prépare ma mort. L'angoisse est liée au corps comme signifiant notre précarité radicale, notre dépendance à l'égard d'une Puissance sur ou contre laquelle on ne peut rien, et qui nous entraîne vers la mort. Elle est liée à la mort comme devant inévitablement survenir, comme fatale. *L'angoisse est la conscience que nous avons du destin du corps comme étant notre destin.*

L'angoisse étant la tonalité affective fondamentale, pour autant que nous sommes *passifs*, la temporalité de l'angoisse est la temporalité fondamentale comme temporalité *finie*. Pourquoi l'alternance de la faim et de la satiété, du sommeil et de la veille, etc., ne serait-elle pas indéfinie ? Et pourquoi n'agirait-on pas indéfiniment ? Mais, dans l'angoisse, dès lors qu'elle est relative à la mort comme devant inévitablement survenir, je ressens la finité radicale du temps dont je dispose. Ma temporalité est ressentie, dans l'angoisse, dans son caractère radical de temporalité *finie*. L'angoisse est toujours là, car mon corps est toujours là. Avec le corps, en effet, ce qui, aussi, est là, c'est la mort comme possibilité permanente. L'angoisse est-elle relative à la possibilité permanente ou à l'inévitabilité de la mort ? Fausse alternative : la mort est inévitable, mais on ne sait *quand et comment* elle surviendra ; elle est, à cet égard, indéterminée et possible à tout moment. L'angoisse est relative à l'inévitabilité de la mort. Mais il faut que la mort soit possible à tout moment pour que l'angoisse soit toujours là. Elle est toujours là, mais parfois obscurément là, parfois manifestement là. Car elle est ressentie avec plus ou moins d'intensité. Laissons de côté les angoisses morbides. L'angoisse normale et essentielle est, peut-on dire, *un sentiment relatif au temps lui-même*, pour autant que l'écoulement du temps est rétrécissement de la vie, approche inéluctable de la mort. Si je savais que je ne cours aucun risque jus-

qu'à demain, mais que demain, par exemple à midi, je mourrai, j'éprouverais, au fur et à mesure de la réduction du temps restant à vivre, une angoisse croissante. Une telle angoisse, à peine présente dans la jeunesse, va croissant avec l'âge. Le temps de l'angoisse est un temps où la mort semble proche et d'instant en instant plus proche (qu'elle soit réellement plus proche, ou non). La *crise d'angoisse* se produit lorsque la mort, jusque-là lointaine, semble soudainement plus proche : il y a passage brusque de la mort lointaine à la mort proche. La crise d'angoisse s'accompagne d'une impression aiguë d'esseulement : nul ne peut rien pour nous. Le sentiment de dépendance et d'impuissance est absolu.

Pas plus que l'on n'est angoissé lorsqu'on s'endort, bien persuadé que l'on va se réveiller, on n'éprouverait pas l'angoisse de mourir si l'on savait, ou si l'on était fermement convaincu que la mort est le passage à une autre vie. La mort est donc perçue dans l'angoisse non comme un passage à une autre vie, mais comme non-vie. *L'angoisse révèle la mort comme non-vie*. On a peur de quelque chose, on s'angoisse devant « rien », dit Heidegger, ce qu'il traduit ainsi : « L'angoisse révèle le Néant¹ ». Nous dirions plutôt, d'après ce qui précède : *l'angoisse révèle le néant comme notre destin*. L'angoisse apparaît ici comme un sentiment relatif au destin ou révélateur du destin, c'est-à-dire relatif à l'avenir comme barré, comme non-avenir. Elle est ce qu'éprouve un être relativement à son non-être. Le néant, n'étant rien, n'aurait rien d'angoissant pour un être qui ne serait pas concerné en son être. On s'angoisse pour soi-même, pour autant simplement que l'on *est*. Un être nécessaire, dès lors qu'il ne peut pas ne

1. *Was ist Metaphysik ?*, trad. Corbin, p. 31 (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 1938).

pas être, ne saurait connaître une telle angoisse. L'angoisse peut donc s'interpréter comme la révélation à nous-mêmes de la contingence radicale de notre être.

On ne s'angoisse pas seulement pour soi-même mais aussi pour autrui, lorsqu'il nous apparaît que la mort, comme le destin qui se profile à l'horizon de tout être, attend ceux que l'on aime. Dans l'amour, on s'angoisse pour le destin d'autrui. L'amour par excellence est l'amour de l'enfant. Autrui est alors l'enfant, les enfants qui, lorsqu'on ne sera plus là, ne nous auront plus pour les aider à faire face aux difficultés de la vie, et finalement à la mort, mais surtout : l'enfant qui est dans l'extrême besoin d'un secours que nous sommes impuissants à apporter, par exemple l'enfant malade, aux prises avec la souffrance, avec la mort. L'amour, en soi profondément raisonnable, qui veut, exige la réalisation de la raison (c'est-à-dire du bonheur et du bien), se trouve ici, dans l'accablement de l'angoisse, devant l'irraisonnable absolu. L'angoisse n'est-elle pas aussi au fond de la compassion, si ce qui nous inspire de la compassion est saisi dans son destin comme allant vers sa perte, son néant ?

De toute façon, ce que nous saisissons dans l'angoisse est, on le voit, le caractère fondamental de la temporalité humaine comme temporalité *finie*. La temporalité, pour nous du moins, est en rapport essentiel avec la mort : elle est *temporalité d'un mortel*. On méconnaît radicalement la temporalité lorsqu'on en méconnaît le rapport avec la mort. Nous nous concevons assez aisément, peut-être, comme ayant un avenir indéfini et comme projetant indéfiniment. Du reste, lorsque la temporalité est vécue sur le mode inauthentique, où la mort est oubliée, ou du moins perdue de vue comme si elle ne nous concernait pas, que fait-on sinon projeter comme si l'on disposait d'un temps indéfini, comme si l'on ne devait jamais mourir ?

Or la temporalité est fondamentalement finie, et l'on projette toujours (le sachant ou occultant ce savoir) sur le fond de la finitude. Le temps signifie la mort et le destin, c'est-à-dire la finité de ma vie et la finitude de mon être (« finitude » en ce sens que la fin ne vient pas seulement au terme, mais que je suis toujours déjà, et à tous les instants de ma vie, un être-pour-la-fin).

De la finité de la vie résulte l'essence même de la liberté comme impliquant le *choix*. Ma liberté est une liberté *sous l'horizon du destin* (je serais libre d'une tout autre manière si je devais vivre indéfiniment), une liberté-pour-la-mort, dans le sens suivant : je suis *libre-en-mortel*. Je suis libre sous l'étreinte du destin. Ainsi le destin n'est nullement en contradiction avec la liberté : il en fonde l'essence même comme liberté humaine, liberté finie. Je dois choisir, c'est-à-dire exclure certains possibles, et cela pour toujours, et, parmi d'innombrables vies possibles, choisir la mienne. Quelle vie choisir ? Nul ne choisira en connaissance de cause la pire vie possible. Chacun choisit la meilleure (ou la moins mauvaise), compte tenu des conditions où il se trouve. Il s'agit pour moi de choisir la vie *la meilleure* — la meilleure non pas peut-être absolument (bien que les religions et les systèmes de morale traditionnels considèrent, ou aient tendance à considérer, que le type de la vie bonne est universellement définissable, et le même pour tous), mais relativement à ce que je peux, à ma *puissance* propre. Vivre est résoudre un problème de maximum et minimum — le maximum de « bien » (quoi qu'il faille entendre par ce mot), le minimum de « mal ». La vie est gouvernée par le *principe du meilleur*, et cela parce que toute vie est vécue sous l'horizon de la limite, de la mort.

La notion de « destin » signifie que je ne dispose pas d'un temps sans limites, mais d'une « part de temps ». Dès lors certains possibles ne sont pas seulement écartés

pour le moment, mais exclus pour toujours. Je dois renoncer au rêve de vivre l'une après l'autre des vies innombrables et variées. Une seule sera la mienne. Dès lors se pose le problème : à quoi employer mon temps pour le *bien* employer (quoi qu'il faille entendre par le mot « bien ») ? Par suite de la finité de ma vie et de la finitude de mon être (car d'abord je suis fini dans mon essence même, non à la manière de ce dont l'existence viendrait à être interrompue sans nécessité interne et d'une manière extérieure, ensuite j'existe en fonction de cette nécessité interne de finir) se pose le problème de *l'emploi du temps*. Je puis compter, me fondant sur la probabilité, sur cent mille heures de vie environ — ou deux cent mille ou trois cent mille, ou cinquante mille ou vingt mille, etc., selon mon âge. A quoi employer ces heures ? Quelles vont être mes occupations ?

Certes encore faut-il disposer (croire disposer) d'un certain laps de temps. Si l'on sait (ou si l'on croit) sa mort imminente, la question « que faire ? » devient : « que doit-on faire lorsqu'on sait que l'on va mourir ? », c'est-à-dire : « que doit-on faire lorsqu'on sait qu'il n'y a rien à faire ? ». Elle devient une question absurde (sans doute ne l'est-elle pas pour le croyant, mais celui-ci, précisément, ne croit pas à sa mort : *croire* n'est d'ailleurs pas autre chose que ne pas croire à sa mort). Or le vif sentiment de la brièveté de la vie a le même effet : car cent mille heures, ou plus, ou moins, ne sont rien, ou ne sont qu'un instant dans la durée infinie du temps. Notre être, notre vie s'annulent dans l'infinité du temps. La méditation de l'infini en grandeur dans lequel nous ne sommes rien conduit au nihilisme ontologique. Elle conduit aussi au néant de la question « que faire ? », à l'« à quoi bon ? », et au nihilisme pratique, puisque, si notre vie n'est qu'un instant, nous n'avons qu'un instant à vivre : quel sens y a-t-il, dès lors, à faire quoi que ce soit, si nous allons mourir ? Une œuvre ?

Mais toute la vie de l'humanité n'est elle-même qu'un instant : quel sens y a-t-il à faire une « œuvre » si les bibliothèques ne durent qu'un instant ? Si ma vie est pensée comme un point dans l'immensité du temps, la question « que faire ? » — « pourquoi faire ceci plutôt que cela ? », etc. — devient dérisoire. N'importe quoi équivaut à n'importe quoi. Agir ainsi plutôt qu'autrement, qu'importe ! le résultat est le même, etc. « Rien n'est plutôt ainsi qu'ainsi ou que ni l'un ni l'autre », disaient les Pyrrhoniens¹ : on retrouve, face au néant, l'*adiaphoria* pyrrhonienne — la nihilité des êtres, l'équivalence des conduites².

Il y a deux manières de s'arracher au nihilisme : l'une, exceptionnelle, est celle du sage tragique, conscient du néant mais qui choisit de donner la plus haute valeur à ce qui va périr, l'autre est celle de l'homme quelconque, qui vit, existe, non dans le temps immense, annihilateur de sa vie, mais dans un temps à sa mesure, et pour qui cent mille heures de vie, ou cinquante mille, ou vingt mille, représentent un nombre appréciable d'instantanés à vivre et contiennent la promesse d'un bonheur d'une certaine durée, ou pour qui les milliers d'années de vie de l'*homo sapiens* valent que l'on se donne la peine de laisser une œuvre après soi.

1. Cf. notre étude *Pyrrhon ou l'apparence*.

2. Un tableau de Valdes Leal, *Finis gloriae mundi*, que l'on voit à Séville, à l'Hôpital de la Charité, exprime cette Indifférence (sous la forme partielle de la non-différence ou équivalence des conduites). La mort est présente dans tout le tableau, au bas par deux cadavres en décomposition (dont celui de l'archevêque de Séville) sur un fond d'ossements, en haut par une main qui tient une balance dont les plateaux s'équilibrent, bien qu'il y ait, dans l'un, les vertus, dans l'autre, les vices. *Ni mas*, « ni plus », peut-on lire sur l'un des plateaux ; sur l'autre : *ni menos*, « ni moins ». (Le chrétien peut, bien sûr, parfaitement entendre qu'il en est ainsi à la lumière de la mort sans rédemption, autrement dit qu'il en *serait* ainsi si la mort était réellement non-vie.)

La « part de temps » dont je dispose pour vivre en *libre* mortel peut être réduite par un destin social (et inessentiel) s'ajoutant au destin biologique (et essentiel). Que faire de ma vie ? En tout cas une vie *mienne*. Cela n'est possible que si je dispose librement de mon temps de vie — « librement » et pas seulement « volontairement ». Beaucoup d'hommes ne sont pas libres de remplir les heures comme il leur plaît ou de la façon la meilleure. Ce n'est pas librement qu'ils font ce qu'ils font, en ce sens qu'ils ne le feraient pas s'ils pouvaient ne pas le faire : par exemple, ce n'est pas librement qu'ils travaillent. Nous entendons par activité « libre » celle que l'on choisit lorsqu'on pourrait en choisir une autre, ou aucune (sans par là même choisir la mort), par heure « libre » celle dont le remplissement ne dépend que de nous. L'esclave n'a aucune heure libre. Le prolétaire ou semi-esclave est non libre durant à peu près la moitié du temps de sa vie éveillée. L'homme libre n'a que des heures libres. C'est volontairement que l'esclave exécute les ordres du maître (il pourrait désobéir, mais en ce cas il courrait le risque de mort), c'est volontairement que l'ouvrier part à son travail, etc. L'esclave est volontairement esclave (bien qu'il n'ait pas choisi de l'être), le prolétaire volontairement prolétaire. Ils pourraient choisir la mort. Mais ils ne sont pas librement ce qu'ils sont, justement parce qu'ils¹ n'ont d'autre alternative que leur condition telle qu'elle est ou la mort. On n'est pas libre, en effet, mais au contraire absolument non libre lorsqu'on n'a pas d'autre solution, pour échapper à l'état de non-liberté, que la mort. Car, mort, on n'est pas libre, n'étant même pas vivant. La liberté ne peut être que la liberté d'un vivant. Etre libre, c'est *vivre* libre.

Nous avons distingué la temporalité passive — celle

1. Ou : dans la mesure où.

rythmée par l'alternance du sommeil et de la veille, le retour des besoins, etc. — et la temporalité active — celle de nos activités. Il convient de distinguer également la temporalité circulaire, celle des besoins ou des activités qui se répètent — préparer des repas, aller à son travail, semer, récolter, etc. — et la temporalité linéaire — celle des changements sans retour, comme le vieillissement, ou des activités qui ne se répètent pas mais dont chacune représente un progrès par rapport à la précédente, ainsi l'activité du libre-entrepreneur dans la société libérale.

On peut résumer cela dans le tableau suivant :

<i>temporalité</i>	<i>passive</i>	<i>active</i>
circulaire	sommeil/veille besoins	activités répétitives travail
linéaire	âges de la vie	action

Le prolétaire travaille, il n'agit pas : car il ne fait que refaire la même chose, sans progrès. Son activité n'est point une activité créatrice, mais une activité passive. A certaines époques, où les créateurs étaient l'exception, l'homme n'a guère connu que des activités répétitives. Telle était l'activité du paysan dans la société rurale traditionnelle.

La temporalité linéaire se greffe sur la temporalité répétitive : celle-ci peut exister sans l'autre, non l'inverse. Les grands actifs, dont l'effort est tout entier tendu vers la nouveauté, peuvent éliminer presque entièrement l'activité passive du travail, mais ils restent soumis à la temporalité passive, inéliminable, du besoin : Napoléon devait manger, dormir, etc. La temporalité dominante, ou fonda-

mentale, d'une vie est passive ou active. Compte tenu que la temporalité dite « active » des activités de répétition et du travail est la temporalité d'une *activité passive*, est donc faussement active, et, quoique concernant une activité, est de la nature d'une temporalité passive, nous dirons que la temporalité fondamentale d'une existence de paysan, par exemple, est une temporalité passive (au moins dans une société rurale traditionnelle), tandis que la temporalité d'une existence créatrice, entendant par là celle d'un homme dont la vie laisse ce résultat durable que l'on appelle une *œuvre* (alors que du travail du paysan, s'il cesse de travailler, au bout d'un certain temps, il ne reste plus rien, et de même du travail de l'ouvrier, etc.), est une temporalité active. Or la mort a une signification toute différente dans un cas que dans l'autre. Mourir est, si l'on peut dire, beaucoup moins *grave* lorsque la vie ne fait que se répéter sans apporter de progrès. Dans un cas, la mort empêche la *continuation* d'une vie semblable à elle-même, dans l'autre une *création*, c'est-à-dire que vienne à être ce qui n'a jamais été. Dans un cas, elle empêche la répétition du déjà vécu, du déjà connu, dans l'autre l'apparition du nouveau.

Selon Epicure, le sage n'a pas à regretter de ne pas vivre plus longtemps, car l'homme peut avoir, et le sage a, tout le bonheur possible dans le présent : la durée n'ajoute rien au bonheur. C'est que la vie heureuse est équilibre, égalité à soi-même : cet équilibre une fois atteint ne peut que se répéter. La classification épicurienne des désirs met à part comme « vains », et à éliminer, précisément les désirs sociaux (de richesse, de pouvoir, de gloire) qui poussent l'homme à des activités accumulatives, conquérantes, et l'élèvent au-dessus de la temporalité répétitive. Ces désirs sont réputés « vides » parce qu'ils n'ont pas d'objet. Mais pourquoi sont-ils sans objet, sinon parce

que leur signification est, en engageant l'homme dans des activités créatrices, de faire être des objets qui ne sont pas encore ? C'est de tels désirs qui sont à l'origine de l'action historique, et en particulier de la création du monde moderne. Sans eux il n'y aurait pas eu de villes, ni d'histoire, et l'on en fût resté au monde rural, naturel, oublieux de lui-même. Et il est vrai que, pour les Epicuriens, précisément, il n'est pas souhaitable qu'il y ait l'histoire. Les hommes, et en particulier les « grands hommes », se donnent là une peine inutile. Les prétendus « grands événements » sont sans importance pour le bonheur. L'histoire est le lieu du délire humain collectif. Il faut se tenir hors d'elle et en rester à la nature.

« Il n'y a rien de nouveau sous le soleil », dit l'Ecclésiaste. C'est aussi un thème épicurien (Lucr., III, 944-949). C'est là la vérité d'un monde rural. Mais dans un monde industriel, capable de retenir et de capitaliser ses acquis, il y a du nouveau. Or, si la mort nous prive seulement de ce que nous connaissons déjà, avons vécu bien des fois, si elle ne fait que mettre un terme à une quotidienneté devenue habituelle, elle reste pénible à envisager puisqu'elle nous détache de ce que nous aimons, mais elle est beaucoup moins absurde que si elle empêche d'être ce qui, par notre activité, aurait pu venir à l'existence. Du moins c'est ce qu'il nous semble aujourd'hui. La mort ne nous empêche pas seulement de manger, de boire, de dormir, etc. mais de *créer*. Or quel sens y a-t-il à manger, boire, s'endormir, etc., *une fois de plus* ? Cela ne se justifie que par le plaisir que l'on prend à ces activités. Mais la pure répétition est non-sens (c'est pourquoi, du reste, on a cherché à varier les plaisirs, inventant la cuisine, etc.). La mort est-elle même absurde ? Ne doit-on pas dire que, mettant fin à cette absurdité qu'est la pure répétition du même, elle a un sens ? Mais, aujourd'hui, où la vie ne se

donne pas comme, essentiellement, répétition morne, mais comme ayant un sens par l'activité négatrice de la pure répétition et génératrice de nouveauté, par la création donc, la mort ôte son sens au monde et à la vie. La mort est donc beaucoup plus absurde aujourd'hui qu'elle n'a jamais été. Ou plutôt elle est devenue absurde alors qu'elle ne l'était pas. Elle a été rendue absurde par l'activité même de l'homme comme activité créatrice. Si je vis dans une temporalité linéaire, orientée vers la production d'une œuvre, mes efforts, pour autant qu'ils tendent encore vers le résultat, sont rendus absurdes par la mort. La notion de « création » commande l'idée que l'homme moderne se fait de lui-même. Mais la mort vient rappeler à l'homme que le dernier mot appartient à la répétition, à la nature.

XIV

L'HOMME ET LE DESTIN

« Le destin, cet anéantisiteur », dit Rilke¹. L'angoisse nous révèle le néant comme notre destin — ou plutôt comme *mon* destin. Je vais mourir : mon temps se rétrécit, j'étouffe; bientôt je n'aurai plus de temps — plus d'avenir. Pour vivre, il faut le temps de respirer, le temps d'une certaine respiration de l'âme et de l'esprit : il faut un certain empan temporel pour que se déploient non seulement l'action, même réduite à un acte élémentaire, mais aussi la pensée. Penser est toujours, d'une certaine manière,

1. *Les élégies de Duino*, trad. de Armel Guerne, Septième Elégie, dans *Poésie*, éd. Paul de Man (Seuil), p. 334.

s'élancer — vers une suite, une conséquence, une possibilité d'action ou de discours. Mais dans la constriction de l'angoisse, il n'y a plus d'élan possible. Le monde ne s'ouvre plus à moi; il se referme sur lui-même, lui et les vivants, me laissant au-dehors, impuissant, mort, exclu. On va se promener parce que l'on pense bien qu'après on fera autre chose, et après autre chose encore : il n'y a pas de limite définie; l'horizon est ouvert. Les choses que l'on fera ne s'arrêtent pas à une dernière chose que l'on fera : cela continue. On sait que l'on mourra, mais à un moment indéterminé, de sorte que la temporalité de notre vie quotidienne reste une temporalité *indéfinie*. L'angoisse contient la révélation, non pas intellectuelle et abstraite mais affective et vitale, de notre finité, donc aussi de notre finitude : la temporalité de notre vie est fondamentalement (dans le principe et dès l'origine) une temporalité *finie*, la mort est notre mort. Je découvre que je vais mourir, *moi*, et le caractère irréductiblement personnel de la mort. Je découvre que *la mort est ma mort*, et que je ne comprends pas la mort, que je n'y comprends absolument rien, avant de comprendre précisément cela : qu'elle est *ma mort*. Il y a une corrélation entre ces trois choses : la *mort*, le *moi* et la *philosophie*, et entre ces trois propositions : *la mort est ma mort*, *la vie est ma vie*, *la philosophie est ma philosophie*. Si la mort est appréhendée authentiquement comme ma mort, la vie l'est aussi comme ne pouvant être vécue authentiquement que comme vie *mienne*, et la philosophie comme conforme à l'authenticité de l'acte de philosopher si et seulement si elle est *ma philosophie*¹. Il faut l'expérience de la mort comme mort *de moi-même* pour authentifier toute méditation sur la mort. C'est pourquoi Platon a

1. Cf. *Orientation philosophique*, p. 115-116. Il ne s'agit pas, bien entendu, de savoir si « ma » philosophie est véritablement « originale », ou non.

placé sa réflexion sur la mort dans la bouche d'un homme qui va mourir.

Ce n'est pas volontiers, ni librement, que je vais mourir, car si je pouvais choisir, ce n'est pas cela que je choisirais. Mais ce n'est pas non plus librement que je passe d'un instant à l'autre et que je m'approche ainsi, inexorablement, de l'instant de la mort. Je suis plutôt jeté d'un instant à l'autre, d'une heure à l'autre, sans pouvoir m'arrêter dans un instant et attendre là sans que le temps passe. Le temps ne cesse pas de passer, entendant par là que les instants ne cessent pas de succéder aux instants. Je ne suis pas maître du temps; mais le temps est maître de moi. Je suis absolument prisonnier d'une condition inexorable — la condition temporelle : « La condition humaine est aussi une prison », dit Malraux¹. Je suis pris dans l'étreinte du temps indépendant de moi et fondamentalement *passif* par rapport au temps. *Le temps comme tel est mon destin.*

L'homme est donc assujéti à un *double destin*. a) Il y a d'abord le fait premier de l'écoulement de son être : l'instant que je vis ne demeure pas mais se dérobe et fuit. Il y a un échappement continu de moi à moi-même, et cela par une opération qui n'est pas la mienne. Je ne suis pas libre ou de m'arrêter dans l'instant ou de passer à un autre instant : *le passage se fait*. Ce que je suis ou ce que j'éprouve n'est déjà plus, et il me faut le retenir par la mémoire. Tout mon être se fonde sur une opération par moi incontrôlable, une opération qui ne dépend pas de moi. Je suis passif avant toute activité, échappant à moi-même, et c'est pourquoi j'ai à me temporaliser pour recueillir mon être, pour être. Il y a donc d'abord mon destin comme être *temporel*, soumis à la *loi du temps*. b) Mais

1. *Saturne. Essai sur Goya* (n.r.f.), p. 122.

ensuite, il y a mon destin comme mortel. Pourquoi ne pourrais-je, malgré ma nature temporelle, vivre indéfiniment ? Il n'y a pas d'absurdité à cela. Seulement, je meurs. La mort est de l'ordre du fait. Ce que l'angoisse me révèle, c'est la mort comme ma mort, c'est-à-dire l'événement final en lequel s'origine mon être, et qui me révèle, moi, à moi-même. L'angoisse est relative non au temps comme tel, mais au temps pour autant qu'il se rétrécit et me manque. Ou, si l'on veut, elle est relative au temps dans sa signification pour l'homme, *au temps humain comme tel*. Elle est liée au corps comme la mort elle-même, puisque, si nous mourons, c'est à cause du corps.

Pourtant il convient de rendre l'analyse plus précise. Cela permettra peut-être de rétablir l'unité du destin humain. Car le temps par l'opération duquel je passe inéluctablement d'un instant à l'autre est le temps de la nature. Cela se traduit par le fait que le passage d'un instant à un autre instant s'accompagne d'oubli et de perte de soi. Selon Descartes¹, Dieu a duré en même temps que les créatures depuis la création du monde ; avant elle, il a duré également. Dieu dure sans changer. Mais tout ce qui est naturel est astreint à changer, est la proie d'un changement indépendant de lui, irrémédiable et fatal, qui le dépouille sans cesse de lui-même, de son être, de sorte que sans cesse il meurt et renaît à nouveau. Tout changement est « ekstatique » : il fait sortir de soi ce qui change. L'esprit est mémoire. Mais l'oubli est constitutif de l'être naturel comme tel (l'esprit est sans doute une conquête de la mémoire lorsque l'être naturel finit par ne plus se résigner à son néant). Le temps apparaît alors comme essentiellement défaisant, destructeur : il nous oblige à une reconquête perpétuelle de nous-mêmes. Dieu

1. *Entretien avec Burman*, éd. cit., p. 24.

— Descartes le conçoit — dure; mais il se garde toujours tout entier présent à lui-même, il n'est pas oublieux de lui-même. L'homme, en tant que le fond de son être, c'est la nature, est, en son fond, continuellement séparé, dissocié, de lui-même, et il a, contre cette extranéation, à sauver et à conquérir son être. La négation de la négation suppose la négation primitive. Or la négation primitive n'est pas le fait de l'homme : *il est nié. Une sorte de puissance impersonnelle s'est, depuis toujours, emparée de lui.* Pour Dieu, esprit pur, exempt de tout principe d'oubli, le souvenir va de soi, tandis que, pour l'homme, c'est l'oubli qui va de soi. La matière est en elle-même oubli d'elle-même. Aussi est-ce la matière et le corps qui sont en l'homme le principe de l'oubli, qui mettent en lui l'oubli. Le double destin de l'homme a donc une unité en ceci qu'il tient au corps, qu'il est lié au corps.

Toutefois les corps n'ont pas, à proprement parler, de destin. Les dieux bons de la nature, dont parle Hölderlin, échappent, avons-nous vu, au destin, cela parce que si la nature est une fatalité, en vivant de la vie même de la nature, sans distance, ils sont eux-mêmes cette fatalité. Mais, pour l'homme, l'oubli et l'annihilation inévitable de son être deviennent une fatalité parce qu'il n'y consent pas; il ne consent pas à n'être plus, à mourir sans cesse à lui-même, de sorte qu'il éprouve l'Irrémédiable. Il passe sa vie à lutter contre le cours du Destin qui entraîne l'homme et toutes choses humaines inexorablement vers le néant (entendant par là un état de choses où toutes traces sont effacées). Le résultat de cette lutte de l'homme contre le Destin est la mémoire de soi-même et aussi la mémoire que l'humanité garde d'elle-même : l'histoire et le monde de l'esprit. Particulièrement à notre époque, et à la différence de l'époque tragique grecque (alors que dominait le sens tragique de la vie), les musées, les biblio-

thèques, les monuments classés, etc., indiquent cette volonté fondamentale de l'homme, seul dans la nature, de ne pas passer. Tous les autres êtres consentent à passer, à glisser au néant et à l'oubli. Sans doute propagent-ils leur espèce, mais ils s'effacent comme individus. L'homme seul se révolte contre la nature — parce qu'il ne consent pas à l'effacement de son être. L'histoire est *l'anti-nature*, *l'anti-destin*¹ : car l'homme, par la mémoire de ses acquisitions, le progrès, finit par habiter non plus un monde naturel mais un monde humain. Il vit d'après ses propres valeurs et ses lois et dans l'« oubli de la nature » (λήθη τῆς φύσεως), comme disent les Epicuriens. Seulement, par là il rompt l'équilibre même de la nature, lequel consiste en ceci que pour que les espèces durent, aucune ne doit dominer absolument sur les autres. Il a forgé, grâce aux philosophes, ou à certains d'entre eux, une idéologie morale de domination d'après laquelle lui seul serait la « fin de la nature », lui seul serait « fin en soi », les animaux n'étant que des « moyens », des êtres à son service. Il se désigne lui-même comme un être « raisonnable » — les animaux ne l'étant pas, bien qu'il ait paru, somme toute, manifeste à d'autres philosophes qu'ils se comportent plus raisonnablement que lui. Ainsi le temps signifie, pour l'homme, non seulement la durée, mais aussi, en tant qu'être naturel, le devenir. Au devenir, comme apparition/disparition, s'oppose l'histoire, laquelle se fonde sur la mémoire qui recueille et garde ce qui, selon l'ordre de la nature, a disparu.

Ce qu'il y a d'abord, c'est le passage d'un instant à l'autre sans qu'on n'y puisse rien, passage qui, selon la nature, comporte l'oubli de l'instant précédent. Mais l'homme, en tant qu'esprit, se fonde sur le mouvement de la mémoire

1. Cf. ci-dessus, chap. VIII.

et la négation du néant. Or l'homme meurt, et la mort supprime la possibilité de la mémoire (mourir, c'est ne plus se souvenir), fait triompher l'oubli. Ce qui, par la mort, vient sanctionner la finale défaite de l'homme et de l'esprit (de sorte qu'il n'était pas besoin que l'homme se donnât tant de peine), c'est la nature. La mort est le retour de la nature. Quels que soient les efforts de l'homme dans sa lutte contre le temps, le dernier mot appartient à la nature, à la mort et au destin. Certes, il est possible que ceux qui nous survivent nous sauvent de la mort quelque temps encore, soit par l'image plus ou moins pâle, directe ou indirecte, qu'ils ont gardée de nous, soit par les photographies, « enregistrements » ou témoignages qu'ils conservent, soit en assurant une vie posthume à nos œuvres, si « œuvres » il y a. Cela, toutefois, ne peut rien changer à notre condition elle-même, comme irrémédiablement finie.

Pourquoi meurt-on ? Parce qu'on se souvient et qu'on anticipe : c'est la temporalité, le mouvement de temporalisation, qui fait surgir la mort. L'animal ne meurt pas parce qu'il n'a pas une volonté de ne pas mourir. Il vit d'une vie synchrone à la vie de la nature. Il n'est que présence, égalité à soi-même : ce qu'il n'est plus, il ne l'est plus ; ce qu'il n'est pas encore, il ne l'est pas encore. La mort ne lui enlève rien que le présent, et ainsi ne lui enlève rien de plus que ne fait l'inévitable passage d'un moment à l'autre. L'homme est encore ce qu'il n'est plus, est déjà ce qu'il n'est pas encore, de sorte que la mort lui ôte beaucoup plus que le présent : non seulement le présent qu'il vit mais tous les présents passés vivants dans le souvenir, et également les conquêtes accumulées de toute sa vie (car les hommes, pour la plupart, vivent dans la perspective de l'accumulation, mais voilà que leurs biens, leurs titres, leurs dignités perdent d'un seul coup toute impor-

tance); ensuite elle le prive de l'avenir, son invention. C'est l'homme lui-même qui, en inventant de déborder le présent (vers l'avant ou l'après), de retarder ou d'avancer sur le moment présent, a fait surgir la mort — sans laquelle il n'aurait, en « mourant », rien perdu de plus qu'il ne perd en passant d'un instant à l'autre.

Il semble que l'homme soit l'auteur de son propre destin. C'est en déployant le temps comme temporalité — en déployant les trois extases temporelles — qu'il se met dans le cas d'être privé par la mort de beaucoup plus que de son présent. C'est parce que je ne puis exister qu'en ouvrant devant moi un avenir que, lorsque je n'ai plus d'avenir, je ressens l'angoisse. Mes activités n'avaient de sens que par un avenir : je suis, brusquement, comme privé du penser et du faire. Je suis exclu de tout ce qui se fait, exclu du monde humain. La fatalité de l'oubli n'existe, elle, que pour un être qui non pas n'est plus ce qu'il n'est plus, mais qui est encore ce qu'il n'est plus. L'homme, ici encore, paraît être l'auteur de son destin. De même si l'on considère la fatalité du passage d'un instant à l'autre : c'est parce que l'homme voudrait s'arrêter qu'il la ressent. En définitive, c'est parce que l'homme lutte contre le temps, a une attitude de lutte et non de consentement, veut arrêter ce qui n'est pas susceptible d'arrêt, fixer l'infixable, conserver ce qui est « perdable de sa condition » (Montaigne), que le temps, l'entraînant, lui fait sentir sa puissance. Quand on le dit « auteur de son propre destin », on ne veut pas nier l'objectivité du temps et du destin, car, bien évidemment, l'homme n'est pas libre de ne pas passer, de ne pas oublier, de ne pas mourir, mais on veut dire qu'il en *pâtit* par sa faute, par une sorte de « culpabilité » originelle. L'être de l'homme enveloppe une *passivité* fondamentale. Avant même toute activité, l'homme est l'être qui *subit*. Pourquoi sinon parce qu'il

est l'ennemi, l'adversaire du temps, au lieu de s'en être fait le complice ? Par cette haine du temps, il s'est condamné à le subir comme une puissance indépendante, non qu'il ne soit pas une puissance indépendante, mais parce que cette puissance, l'homme la ressent en ce qu'elle est par le fait de s'en être fait l'adversaire. L'opposition de l'homme au temps fonde la manifestation du temps en son essence même. L'origine de l'homme est l'acte par lequel il se dissocie en permanence de la nature et du temps. Cet acte est également à l'origine du dévoilement du temps lui-même et de la vérité sur le temps.

La question est maintenant de savoir quelle est l'attitude authentique à l'égard du destin. Les Stoïciens comparaient le non-sage au chien qui tire sur sa laisse. De toute façon, il faudra qu'il avance. S'il avance volontiers, il avance comme librement, quoique destinalement; mais, tirant sur sa laisse, il ressent l'opposition de la liberté et du destin. L'homme se rebelle contre la dissipation, au fil des jours, de son être, lutte contre le temps; ainsi se révèle à lui la puissance destinale du temps. Il est comme un chien qui tire sur sa laisse. Mais qu'est-ce que cela veut dire pour l'homme : n'être pas comme un chien qui tire sur sa laisse ? Car l'homme ne peut pas revenir en deçà de l'homme : à l'oiseau, au poisson, qui vivent encore en symbiose avec la nature, ou même à l'homme primitif. Il est homme, maintenant, soumis au destin humain. Quelle solution y a-t-il au passage du temps, à l'oubli, à la mort ? Ou peut-être faut-il voir dans l'homme un vivant fondamentalement inadapté à la forme et aux conditions de vie qu'il s'est lui-même créées ? — Non en ce sens qu'il serait incapable de *survivre* — il survit —, mais en ce sens qu'il n'est plus capable de *vivre*, c'est-à-dire du bonheur et de l'équilibre de la vie.

Il n'est plus possible de revenir en arrière, au temps

où il n'y avait pas encore la mort, où l'on cessait de vivre sans avoir jamais été mortel. Il ne reste plus qu'à aller plus avant, à dérouler jusqu'au fond la logique de notre condition, et puisque le destin, la mort sont désormais inéluctables, à assumer son destin, à vivre *pour la mort*, c'est-à-dire par rapport à la mort, dans la vue de la mort. Il ne suffit pas de ne pas se dissimuler à soi-même que l'on va mourir : puisqu'on ne peut pas ne pas mourir, il faut *se vouloir mortel*. Ni volonté de vie sans volonté de mort, ni, certes, volonté de mort sans volonté de vie, mais les deux indissociablement unies en une seule et même *volonté tragique*.

Pourquoi cela ? Quel « avantage » y a-t-il à vivre *en mortel* ? Celui-ci : c'est le moyen de vivre *en vérité*, c'est-à-dire selon la vérité du destin humain. Sinon, on vit dans l'équivoque et la fausseté. L'angoisse nous révèle le néant comme notre destin. Ce néant apparu à la lumière de l'angoisse, il s'agit de ne pas se le dissimuler, et ensuite de l'assumer, de le vouloir. Fonder sa vie sur une volonté non d'être seulement mais d'être *et de néant*, de vie et de non-vie, est, semble-t-il, le seul moyen de se vouloir soi-même, d'être soi-même en vérité, c'est-à-dire totalement et concrètement. L'existence non responsable, non tragique, repose sur *l'oubli du néant*, la dissimulation à soi-même du néant. On oublie, on veut oublier qu'à la longue il n'y a plus rien de ce qu'il y avait, qu'il suffit d'attendre assez longtemps pour que tout se passe comme s'il n'y avait jamais rien eu. Le fond de la vie humaine est le rien, l'apparence.

Les illusions empêchent l'homme de revenir à l'apparence. Citons :

a) L'illusion morale, lorsqu'on se figure que, agissant moralement, on acquiert des « mérites » qui nous demeurent

rent attachés comme des propriétés. L'homme moral acquiert, pense-t-il (comme le montre, ici, la rationalisation kantienne du discours commun), un *droit sur le temps* (ce qui implique la phénoménalité du temps)¹ : il se rend digne du bonheur (qu'il n'a pas eu en cette vie) et est en droit de l'espérer. Kant a bien discerné la véritable nature de l'impératif moral comme étant un impératif *catégorique*, mais, en même temps, parce qu'il a reculé devant une critique radicale du discours commun, la signification de l'impératif se trouve chez lui occultée. Que signifie, en effet, l'impératif moral ? Simplement qu'il faut « agir moralement », qu'il faut faire ce que l'on doit parce qu'on le doit, en sachant bien pourtant qu'il n'y a rien à attendre et dans la vue du néant. Il faut agir moralement malgré la mort : telle est la découverte de Kant (en ce sens, du moins, qu'il a trouvé un nouveau langage philosophique pour une vérité ancienne — que Montaigne avait déjà, en son langage, parfaitement exprimée)², mais à laquelle (et contrairement à Montaigne) il a été infidèle. *Tu dois, bien que mortel* : la volonté morale contient, en elle-même, pour être authentique, la volonté de néant. Elle est, essentiellement, volonté tragique (ce tragique qui disparaît avec les « postulats de la raison pratique »).

b) L'illusion religieuse, selon laquelle notre existence — ou celle d'un principe en nous immortel, l'« âme » — se poursuivrait indéfiniment après la mort. Certes, cela est peut-être vrai. On ne peut faire la preuve du contraire. Néanmoins, cette « vérité », si c'en est une, et du moment que l'on ne *sait* pas si c'en est une, est choisie, plutôt que la « vérité » contraire, non parce que vraie mais parce

1. Cf. *Orientation philosophique*, p. 154.

2. Cf. *Essais*, III, I, « De l'utile et de l'honnête ».

qu'éloignant indéfiniment de nous la mort. Elle exerce donc une fonction d'illusion. Dieu existe peut-être. Il n'en est pas moins une illusion s'il ne sert qu'à dissimuler à l'homme sa condition mortelle, et à l'empêcher de se connaître soi-même, c'est-à-dire *mortel*. Les vérités religieuses, tout en étant, *peut-être*, des vérités religieuses, n'en sont pas moins, d'abord et la plupart du temps, des illusions humaines.

c) L'illusion sociale. On lutte contre la mort et l'oubli en se donnant la peine de « se faire un nom », d'acquérir la considération, la notoriété, le prestige, la gloire. On oublie ainsi, dans l'illusion de durer, de faire face à son destin de mortel. On essaie vainement de ne pas mourir, alors qu'il faut se placer, au contraire, dans l'hypothèse de la mort pour affronter le destin humain dans sa radicalité et d'une manière authentique. Le problème n'est pas de savoir si l'on peut, en fait, rendre son nom immortel — à l'échelle de la vie de l'humanité. Celui qui aura vécu pour se faire « reconnaître », pour la notoriété, la gloire, aura vécu dans la fausseté et l'équivoque puisqu'il aura manqué à cet homme d'affronter, comme tel, le destin humain.

d) L'illusion ontologique. Je crois qu'il y a : et tandis que je regarde *ma* maison, *mes* livres, *mon* jardin, etc., je me laisse prendre à l'apparence de consistance du « réel », j'oublie que je n'ai rien et que tout cela n'est qu'apparence et voué au néant. L'illusion ontologique donne naissance, dans certaines conditions, à l'empirisme, au positivisme. On croit à la consistance des choses finies, on s'absorbe et l'on s'oublie en elles : ce peut être sur le mode de la « possession », de l'« avoir », mais aussi sur le mode de l'observation des « faits », de l'étude, de la « manie du détail », etc. Le scepticisme antique, lui, n'oublie pas le « néant de tout

ce qui est fini », comme dit Hegel. Mais, à la vérité, le sentiment du néant des choses particulières, le détachement à l'égard du périssable sont au fond de toute sagesse — car toute sagesse commence par reconnaître la mort.

e) L'illusion pratique. On peut parler de l'*agir* comme opium et divertissement. Dans l'action, l'homme pense à court terme : à ce qu'il y a à faire, donc à l'avenir immédiat ou proche. Il vit dans un temps *rétréci*, en oubliant le temps immense de la nature et la mort universelle, grâce à quoi il a en vue seulement ceci qu'il fait quelque chose, et n'aperçoit pas ou perd de vue cet autre aspect : que ce « quelque chose » est promis au néant (de sorte que ce qu'il veut n'étant que néant à la longue, il ne peut vouloir que le néant). L'homme agissant, qui s'occupe ou s'affaire, vit dans un état de distraction et de rêve par rapport à sa condition et à ce qui l'attend. Il faut consentir à l'action sans se perdre et s'illusionner en elle. Mais l'action n'est souvent qu'une fuite en avant, une fuite de soi, un remède à l'angoisse.

Dans l'angoisse se dissipent les illusions qui masquent le rien fondamental — l'apparence. L'angoisse nous mène jusqu'au rien, jusqu'au point où il apparaît, à la lumière absolument non voilée de la mort, d'abord que le rien est notre étoffe même, ensuite que l'on vit non *pour* ou *en vue de* mais *pour rien*. Ou ce rien nous annihile, défait nos volontés, ou, dans l'épreuve de l'angoisse, se forge la volonté de destin. Quelle autre solution, en effet, devant le rien que la solution tragique, héroïque : vivre de la meilleure façon possible en sachant que l'on vit pour rien. Le héros, devant le défi de la mort, refuse — pour rien — de se laisser abattre; il refuse de renoncer à vouloir et à vouloir dans le monde. Le héros *veut dans le monde*, dans le sensible et l'éphémère, mais il veut sur le fond d'une

volonté de destin. Tout est indifférent. Lui seul, il le sait, met des différences. Sur lui seul tout repose : le bien et la justice. Il est l'homme de la *grande responsabilité*. Il n'y a ni mal ni bien — excepté toutefois ce qu'il entend par là du fond de son amour ! Il lui reste à vouloir le meilleur *comme s'il était seul* à le vouloir. Sans doute n'est-il pas seul, et il le sait, à vouloir le meilleur, mais il doit le vouloir comme s'il était seul, car il devrait le vouloir encore s'il était seul.

Comme la mort est liée au corps, que l'on meurt à cause du corps, se pose la question de l'attitude authentique à l'égard du corps. Dans l'attitude équivoque de fuite et d'irresponsabilité, on vit dans l'irrespect du corps (car l'inconscience de la mort est inconscience du corps). La crainte de la mort étant simplement refoulée, et non surmontée dans le courage, on n'est pas capable d'assumer le corps. L'homme tragique, qui assume son destin, assume aussi le corps, le veut et le respecte (cela dit sans vouloir exclure le suicide justifié).

XV

LES DESTINS

Notre destin est de n'avoir qu'une part de temps. Ce destin, pour moi qui écris, pour toi qui me lis, est en train de s'accomplir. L'événement est cela même. La part de temps dont je dispose est en train de s'écouler, et, quoi que je fasse (sauf décision de mourir qui substitue l'écoulé à l'écoulement), elle s'écoule, cela d'une façon immuable, indépendante de moi, que j'y pense ou non, me distraie ou non, que je dorme ou que je veille. Le temps (le « laps de temps », comme dit Hamelin — « laps », de *labi*,

s'écouler) s'écoule indépendamment de la manière dont je vis cet écoulement. Impossible d'agir de quelque façon que ce soit sur le cours fatal et irrémédiable du temps. Là est la limite absolue de toute puissance : impuissance constitutive de l'être même de l'homme, fatalité transcendante qui arraisonne toute l'expérience.

Toutefois, sur le fond de la passivité fondamentale, deux attitudes sont possibles : passive ou active. L'attitude passive est celle de la dispersion dans les riens multiples qui occupent, et empêchent la réflexion, ou celle du renoncement devant le rien : on pense à l'écoulement du temps avec une sorte de mélancolie fataliste et poétique — il n'y a rien à faire, alors ne rien faire, se laisser porter passivement. Dans un cas, s'oubliant dans les riens, on élude le problème, dans l'autre, on choisit de n'être rien. Mais, dira-t-on, que sommes-nous d'autre — que « rien »¹ ? Oui. L'attitude active veut pourtant faire une différence entre une vie qui porte notre marque et une vie qui ne porte d'autre marque que celle des circonstances et n'a qu'une continuité et une unité extérieures. La mort est mon destin. Soit ! Je vais au-devant. Je refuse d'attendre que le temps passe et que l'avenir vienne à moi : je vais au-devant de l'avenir, je décide de ce qu'il sera, le détermine — dans le risque. Je suis au monde pour y mourir. Soit ! C'est donc le moment, ou jamais, de tenter quelque chose. Quelque chose de dérisoire ? Admettons-le. Ce « dérisoire », pourtant, ce sera moi.

Etre soi, c'est avoir une vie sienne. Une vie s'écoule entre la naissance et la mort. Lorsque je m'aperçois que je m'écoule, il est toujours déjà trop tard. L'écoulement

1. « Je vois bien que nous ne sommes, nous tous qui vivons ici, rien de plus que des fantômes ou que des ombres légères » (Sophocle, *Ajax*, 124, trad. P. Mazon).

a toujours déjà lieu. Je suis déjà là pour mourir. Depuis quand ? Je suis mortel dès ma naissance, ou dès avant ma naissance. Je suis né mortel. Ma vie se passe entre deux événements extrêmes conjoints dans le principe, dont aucun n'est un événement pour moi. Je ne peux pas tenir les deux bouts de la chaîne de ma vie. Je vis dans l'entre-deux mais, aux deux bouts, j'échappe à moi-même. Les deux extrêmes de mon intériorité ne sont qu'extérieurs. Le temps de ma vie a commencé de s'écouler à un moment que je n'ai pas choisi, et je ne saisirai pas la cessation de son écoulement. Toutefois, par la décision résolue de vivre, je reprends à mon compte ce que je n'ai pas choisi, cela parce que je ne puis qu'être celui que je suis déjà, et à partir de ce que je suis déjà (même si c'est là n'être pas grand-chose), ou n'être rien.

J'hérite de moi-même : un corps qui marche, court, etc., un visage (c'est en me regardant dans la glace que j'apprends mon visage), des possibilités humaines et culturelles. Au moment d'émergence de ma réflexion consciente, mes possibilités fondamentales, foncières, sont déjà là : langue, savoirs traditionnels, patrimoine culturel, conceptuel, idéologique... Le lieu et le moment de ma naissance impliquent un ancrage dans un certain monde humain — une certaine société humaine à un certain moment de son histoire. *J'hérite d'un monde* où il y a, par exemple, l'agriculture, la religion, l'Etat et les lois, telles mœurs et coutumes, tel régime politique, la langue française, etc. Ce monde définit, pour un homme et un enfant, certaines possibilités « normales » d'existence, certaines manières « normales » de se comporter. Pour des raisons de fait et pour des raisons normatives, certains types d'existence sont possibles, d'autres non. Ainsi mon destin et mon avenir sont, négativement au moins, déjà définis d'avance : il sera toujours vrai que je suis de race blanche,

que je suis né et ai été élevé dans tel milieu, imprégné de telle religion, que la langue française est ma langue maternelle, etc. Le monde humain dont j'hérite, avec l'image de l'homme, ou des « hommes possibles », qu'il enveloppe, *me destine* — fixe les limites de mon destin : il est l'indépassable, l'incontournable et *ce qui me précédera toujours* — ce qui, en avant de moi-même, définit l'horizon limite en deçà duquel j'aurai lieu¹. Sur le fond de la dépendance où je suis à l'égard du monde comme étant l'*a priori* qui, en moi (le monde m'étant plus intérieur que moi-même), décide des interprétations primordiales, se pose le problème du destin comme destin individuel. Les destins humains s'inscrivent sur le fond d'un destin commun, mais ils se distinguent pourtant les uns des autres, ils s'individualisent.

Comment un tel destin individuel est-il possible ? Qu'est-ce qui fait l'unité et la continuité d'une vie ? Le lien du passé à l'avenir s'explique par la structure temporelle et anticipante de la conscience. L'homme vit en tissant sa vie, il avance en liant ensemble passé et avenir : un fil de passé, un fil d'avenir. La continuité d'une vie s'explique parce que l'homme vit en faisant sa vie, en liant lui-même son avenir à son passé, son présent à son avenir. Il va de son passé (comme définissant son être, c'est-à-dire sa puissance, ce qu'il peut) à son avenir (c'est-à-dire à ce qu'il veut), et enfin à son présent (c'est-à-dire à ce qu'il fait). Le présent est ce qui vient à la fin dans le processus de la détermination :

- a) que puis-je ?
- b) que veux-je ?
- c) que fais-je ?

1. Car il faut parler de soi plutôt comme d'un événement que comme d'un être. Cf. *Appendice*.

Certes, il est des caractères différents. Certains hommes attendent d'être « sûrs » de pouvoir pour vouloir, d'autres « courent le risque », en voulant et agissant sans être sûrs de pouvoir et de réussir. Mais il faut d'abord avoir conscience de pouvoir. Toutefois on ne saura qu'à l'effet si l'on pouvait vraiment. On se fie donc au passé pour induire d'un pouvoir que l'on a eu et qui a fait ses preuves un pouvoir que l'on a encore... peut-être. Il n'est pas possible d'être certain de pouvoir. Simplement certains hommes n'agissent que lorsque l'échec est peu probable, d'autres agissent même lorsqu'il y a peu de chances de succès. La conscience de pouvoir autorise le vouloir d'où résulte la décision d'agir. Pensant pouvoir obtenir un renseignement en écrivant une lettre, et voulant l'obtenir, j'écris cette lettre. L'avenir implique le présent comme sa condition, le présent implique l'avenir comme son sens. L'esprit, à partir de l'avenir, détermine le présent en délibérant sur la manière d'obtenir le résultat souhaité. Mais qu'il soit possible d'obtenir le résultat de telle manière, cela résulte du passé, avec une probabilité variable.

Selon Aristote, « nous délibérons sur les choses qui dépendent de nous et que nous pouvons réaliser »¹. Quelles choses dépendent de nous ? Que pouvons-nous ? Cela dépend de notre condition naturelle (je puis naître aveugle, inapte à ceci ou à cela pour des raisons physiologiques, etc.) ou sociale. Les « choses qui dépendent de nous » sont différentes selon que l'on est maître ou esclave, patricien ou plébéien, noble ou roturier, bourgeois ou prolétaire, riche ou pauvre, etc. J'hérite d'un monde, disions-nous. Plus précisément : j'hérite d'un monde où il y a de telles différences — la différence dominante étant variable selon les époques (aujourd'hui, dans nos Républiques, celle, peut-

1. *Ethique à Nicomaque*, III, 5, 1112 a 31, trad. Tricot.

être, entre avoir de la fortune et n'en avoir pas). Je nais fils de maître ou d'esclave, de noble ou de roturier, « fils de famille » ou fils d'ouvrier, etc. De ce fait, je me trouve voué à un certain destin, bien que, dans certaines sociétés, et particulièrement dans la nôtre, je puisse avoir raison d'une telle prédestination, et, par mon énergie, mon courage, mon habileté, devenir « maître de mon destin », au moins relativement. Je puis, quoique fils d'ouvrier, « réussir dans la vie » (de quelque façon qu'on entende cette réussite); toutefois, je ne serai jamais qu'un « fils-d'ouvrier-qui-a-réussi » — cela dans la plupart des cas (il faut, en effet, mettre à part les cas exceptionnels où la puissance de la liberté est telle que les conditions initiales sont entièrement sublimées). Dans toute société humaine divisée en classes, il y a, en gros, deux sortes d'hommes : *les heureux* (= favorisés par le sort, « bien partagés », εὖμοιροι), *les malheureux* (= défavorisés par le sort, « mal partagés », κακόμειροι). Dans une société « sans classes » mais aussi sans inégalité sociale (à la supposer réalisée)¹, il en serait de même : l'égalité sociale, en effet, ne supprimerait pas les inégalités naturelles mais les ferait ressortir davantage². Aujourd'hui tel retardé mental, tel enfant disgracié, etc., peuvent être fils de riches, et cela *peut* leur valoir des conditions de vie qu'ils n'auraient pas eues sans cela. Dans une société où régnerait l'universelle « égalité des chances », leur malchance initiale ne serait compensée (si faible que soit la compensation) par aucune chance. L'« égalité des chances » signifie, pour les malchanceux de la nature

1. Existent ou ont existé : 1° des sociétés de classes avec lutte des classes, 2° des sociétés de classes sans lutte des classes : cela s'est produit lorsqu'une classe a si étroitement dominé et assujéti les autres que les rapports sociaux se sont trouvés immobilisés en sa faveur, 3° des sociétés dites sans classes « exploiteuses », 4° des sociétés sans classes mais non sans inégalité sociale.

2. Il en résulterait donc immédiatement une nouvelle inégalité sociale.

socialement avantagés, la suppression des chances sociales¹. C'est donc dans toute société humaine, « juste » ou non, qu'existe une fondamentale *inégalité des destins*. Toutefois cette inégalité est elle-même inégale selon les sociétés, les régimes politiques, les conditions d'existence des hommes, etc.

La différence entre les « heureux » et les « malheureux » se manifeste par le fait que les premiers ont le *pouvoir* de contraindre les autres, soit directement (l'esclave subit une contrainte directe car la non-obéissance est châtiée), soit indirectement en les plaçant dans des situations contraignantes (pour qui veut survivre, car, bien entendu, l'homme peut toujours *se libérer par la mort* — et, en ce sens, tout homme est libre : les Stoïciens et les Epicuriens ont insisté sur cette liberté de mourir; toutefois la vraie liberté est liberté de vivre, et c'est une dérision de dire au prolétaire contraint à un travail épuisant, au prisonnier concentrationnaire, etc., qu'ils sont librement ce qu'ils sont car, s'ils ne sont pas contents de leur sort, ils n'ont qu'à ne pas vivre). Les contraindre à quoi? La part des « heureux » est la jouissance des biens ayant valeur, signification humaine. La part, c'est-à-dire le lot, le destin des « malheureux » (des esclaves, au sens large), est le travail. Dans toute société humaine, il y a une *fatalité du travail* : il faut quelqu'un pour cultiver les champs, descendre dans les mines, fonctionner comme force de travail dans les manufactures, les usines, etc. Cette fatalité du travail retombe sur les malchanceux (socialement et/ou naturellement) : les défavorisés, les « malheureux », les « mal lotis » (*kakomoiroi*). Nul ne souhaiterait rester dans la condition d'ouvrier agricole s'il pouvait l'éviter (il souhaiterait au moins

1. Il n'en résulte pas qu'il ne faille pas vouloir l'« égalité des chances »; mais il faut prendre conscience de la nature complexe du progrès.

— les rêves reflétant la condition de chacun — être propriétaire de son bien). De là la force de ces mots d'Achille, ombre parmi les ombres :

« Oh ! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse!... J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service chez un pauvre fermier, qui n'aurait pas grand'chère, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint! »¹

A notre époque les différences qui dispensent, en droit, du travail, n'existent plus (au moins dans nos sociétés). Les hommes s'efforcent, en fait (et en cela ils sont aidés par la richesse, la position sociale des familles, mais avant tout par toutes les conditions favorables qui leur permettent d'acquérir une instruction supérieure), d'échapper à la fatalité du travail mécanique, répétitif, incompatible avec la liberté (faisant, par là même, retomber sur d'autres cette fatalité). Certes tous, ou à peu près, « travaillent », ou demandent un emploi. Mais il y a une différence immense, une différence de nature, entre un travail mécanique, répétitif, épuisant, annihilant, et un « travail » créatif, actif, libre, qui permet à l'homme d'avoir un destin personnel, alors que le travail, dans sa première forme, y fait obstacle. Nous préférons user de deux mots différents : « travail » et « activité ». Du travail, bientôt il ne reste rien, puisqu'il faut recommencer, mais la libre activité produit l'*œuvre*, laquelle est durable en principe. Le souci contemporain de l'*œuvre* propre suppose un esprit qui est celui du nihilisme moderne, suite de la « mort de Dieu ». Dès lors que les hommes ne croient plus *être*, ils pensent avoir à *se faire*. C'est là, aujourd'hui, un état d'esprit universel. C'est pourquoi les travailleurs eux-mêmes (au sens étroit du terme) ne peuvent être satisfaits

1. *Odyssée*, XI, 488-491 (trad. V. Bérard).

par aucune amélioration quantitative, voire aucune amélioration qualitative non essentielle, de leur condition. Lors même qu'ils ne se pensent pas comme non satisfaits, ils sont non satisfaits. La non-satisfaction est leur être. C'est dire qu'étant liée à la condition ouvrière elle-même, elle est, dans l'âge que nous vivons, irrémédiable (le régime de la propriété des moyens de production est, à cet égard, chose indifférente : passer sa journée à manoeuvrer un marteau pneumatique est la même chose partout).

On a vu ce que signifiait la notion de « destin » : que l'homme n'a qu'une part — limitée — de vie, une part de temps. Or cette part, pour toute une catégorie d'hommes, se trouve, par la société, encore réduite. *Leur temps de vie est réduit* : soit par la mort prématurée, telle qu'elle résulte de la famine (dans les régions déshéritées du monde), des accidents du travail, de l'usure et de la maladie, soit par leur temps de travail lui-même. Posons, alors, à leur sujet, la question de la détermination du présent : a) que puis-je ? b) que veux-je ? c) que fais-je ? Que puis-je ? Sans instruction supérieure, voire, comme tel ouvrier immigré, sans la moindre formation professionnelle, je demande un emploi, au minimum de manoeuvre, de livreur, de docker, etc. En conséquence, je gâche du mortier, ou je coltine des sacs pleins de ce que l'on veut, des caisses de ceci ou de cela, etc. Je fais ce que je fais volontairement, sans doute, mais non librement, car je suis contraint par la nécessité. Je subis la fatalité du travail. Ma volonté est la mienne dans sa forme, non dans son contenu (elle n'est pas ce qu'elle serait si...) : à cet égard c'est une volonté forcée ; mon travail aussi est forcé. C'est un autre (*l'Autre*) qui décide de mon vouloir et de mon faire, du contenu de ma vie. Une telle existence aliénée a une unité et une continuité, mais purement extérieures, qui ne sont pas celles que je leur aurais données si... On a ici le travailleur

anonyme, l'homme quelconque, interchangeable, dépersonnalisé par le travail. Car le travail (distingué de l'*activité*) implique l'abstraction dépersonnalisante, et ainsi le refoulement, la répression de la personnalité.

L'ouvrier, dans le travail, fait abstraction de lui-même, se laisse de côté. Quelle ressource, alors, lui reste-t-il ? Dans quel lieu, quel élément peut-il être lui-même ?

a) Le travail ? D'après ce que l'on vient de dire, cela paraît exclu. La réalité est plus complexe. Le travailleur ne supporterait pas sa condition s'il ne tirait une satisfaction du travail lui-même. Travailler n'est jamais purement négatif. Une matière est ouvrée, traitée, transformée. A cette occasion des puissances, des capacités, un savoir-faire se manifestent, se déploient. Le travailleur exerce son pouvoir et sa maîtrise, forge sa fierté. Dans l'ascèse du travail, il domine le contenu ; il se domine aussi lui-même (car la satisfaction des besoins et des désirs est différée). Certes la domination sur le contenu est *de forme*. Mais l'homme peut tirer une satisfaction (et même, selon les Stoïciens, une satisfaction *complète*)¹ de la forme seule.

b) La religion ? Elle reconnaît au travailleur une « âme » singulière, principe de l'unicité de son être. Elle lui donne la consolation de penser que son destin cache une Providence, qu'il y a un Juge, une justice ailleurs. Elle l'aide, par les vertus qu'elle lui conseille, à être et à rester ce qu'il est. Toutefois, elle enveloppe, comme telle, la négation du monde du travail aliéné, du profit et de l'argent, du monde profane. Par la vie religieuse et les valeurs de communion et de communauté, elle fait exister le travailleur,

1. Ce qui, toutefois, n'est pas possible (d'une manière générale) à notre époque. Le *moi* exige d'avoir un contenu qui, tout en étant *autre* que lui, soit encore *lui-même*. Il exige de se retrouver et de se reconnaître *lui-même* dans ce qu'il fait.

déjà « ici bas », dans un monde raisonnable, quoique irrationnel, juxtaposé à l'autre, rationnel mais irraisonnable.

c) La politique ? L'ouvrier, par la vie militante, donne une forme réelle à sa protestation contre le sort qui lui est fait. Il s'agit moins d'imaginer ce que seront les lendemains que de nier l'état de choses actuel¹. Cependant la condition de l'action militante est un certain espoir. Il ne faut pas que la « révolution » paraisse trop lointaine. Tel n'était pas le cas au début de ce siècle. Mais, au cours

1. La révolution prolétarienne n'est que l'acte même du travail s'effectuant à l'échelle du monde (du monde humain). Elle ne relève pas de l'activité librement créatrice (toujours en quelque façon artiste), mais de l'action *transformatrice*, donc préparée, organisée, calculée. Les conditions de la révolution doivent être étudiées, les opérations en lesquelles elle se décompose, préconçues, programmées. Il n'est pas possible de faire n'importe quoi à n'importe quel moment : il faut donc échelonner les objectifs. Une révolution purement spontanée n'est pas une révolution car, la première fièvre passée, elle n'est pas capable d'insérer ses conquêtes dans le réel. Bien que l'opération de la révolution soit de la nature d'un travail, il s'agit, par rapport au travail du prolétaire, d'un travail de signification contraire. Car la signification du travail du prolétaire est de maintenir la condition prolétarienne (en assurant la conservation et l'accroissement du capital), tandis que la signification du travail de la révolution est de la supprimer. Qu'est-ce à dire ? Dans toute société humaine, il y a, certes, une fatalité du travail. Mais il n'y a pas une fatalité de la condition prolétarienne. Dans une société d'hommes libres où chacun prendrait sa part des travaux fastidieux et nécessaires, il n'y aurait pas de « prolétaires » pour autant — à la condition, toutefois, que la part, dans la vie éveillée, du temps consacré au travail nécessaire soit réduite à un *minimum*. La révolution doit viser à la réduction du travail à ce *minimum*. Cela suppose une révolution des besoins. Car il importe assez peu que la propriété des moyens de production soit, ou non, collective, si le temps de vie consacré au travail non libre n'est pas réduit. Or il ne saurait l'être sans réduction des besoins (élimination des faux besoins créés par la société dite « de consommation », par l'état de « paix armée », etc.). C'est dire que le concept de « révolution » que nous avons ici en vue n'est guère actuel. Une telle « révolution », en effet, ne se laisse pressentir nulle part. Nous voyons bien plutôt ce que l'on appelle « progrès » entraîner peu à peu toute la terre avec l'irrésistibilité d'un destin.

du siècle, la « révolution » s'est de plus en plus éloignée jusqu'à se perdre tout à fait dans les brumes de l'avenir. Au début du siècle, les théoriciens de la révolution étaient les théoriciens d'une révolution *proche*, aujourd'hui ce sont les théoriciens de la révolution *lointaine*. Corrélativement, le savoir théorique, nécessaire pour éclairer, maîtriser l'action, est devenu compliqué, scolastique, presque ésotérique, les écrits des théoriciens ont grandement perdu en force persuasive et en clarté, etc. Dès lors l'ouvrier (conscient) sent l'espoir se retirer, faisant place à quelque chose qui relève de la nostalgie ou de la routine. Avec peu d'espoir, il n'y a plus guère d'enthousiasme : il reste les satisfactions de l'union pour elle-même, de la communauté, la joie d'être avec les siens (dans les partis, les syndicats, lesquels jouent d'ailleurs un rôle indispensable dans la préservation et la consolidation des conquêtes sociales). Pourquoi cette évolution ? La raison en est simple : au début du siècle, la précarité des conditions de vie était générale, aujourd'hui le bien-être (dont fait partie le sentiment de sécurité qu'ont apporté les lois sociales) est général¹. Si la révolution s'est éloignée « dans les brumes de l'avenir », c'est que la classe la plus intéressée à cette révolution, la classe ouvrière, y étant moins intéressée, *l'a éloignée d'elle*. Le petit bien-être actuel, généralisé, fait que la condition ouvrière est, pour l'ex-ouvrier, maintenant devenu une sorte de petit-bourgeois, *indéfiniment supportable*². Par là même, l'ex-volonté révolutionnaire de la classe ouvrière est devenue une volonté sourde de non-révolution. *d)* Reste la vie privée, par où il faut entendre la mise en commun des malheurs, des désespérances, comme aussi du petit bien-être, des petits bonheurs, des petites espérances

1. Au moins en France (nous disons « général », non « universel »).

2. Cela dans le refoulement indéfini de la non-satisfaction essentielle.

— petits bonheurs qui ne sont que des haltes, des fêtes ou des « vacances » sur le fond du souci. Le travailleur, dont la vie active se résout, pour une grande part, dans un travail impersonnel (qu'un semblable à lui pourrait faire — moins bien, aussi bien ou mieux) et se consume, jour après jour, pour un autre, ne réalise pas, dans son activité qui n'est qu'un travail, un destin propre. Mais, pour ses proches, il a une individualité, il est lui-même : on est heureux de sa présence, on l'aime et on l'attend. Il est le père, l'époux, le frère, etc., mais aussi Etienne ou Paul. Il peut, chez lui, rester à ne rien faire, jouer aux cartes ou fumer tranquillement. Il oublie vaguement sa condition non libre. Sa puissance de liberté, dont il n'aura fait, dans le cas moyen, par la force des choses, aucun réel usage, sommeille, vacante, au fond de lui-même. Les joies de la vie privée, le bien-être lui font un petit bonheur à la mesure de la fugitivité de sa vie.

La réponse à la question « que puis-je ? » peut, d'un autre côté, être, au contraire, celle-ci : je puis échapper au travail asservissant, laisser ce travail à d'autres, et prendre moi-même en main mon destin comme destin personnel, de façon que je ne me manifeste pas en ce monde avant tout par un métier, une fonction, etc., mais par mes œuvres propres, quelles qu'elles soient, en lesquelles je reconnais mon expression nécessaire. Je ne tisse pas ma vie comme *il faut* le faire quand on est ouvrier agricole ou ouvrier d'usine, employé de bureau ou représentant de commerce, etc., c'est-à-dire en fonction d'une règle et d'une unité extérieures et subies, mais, autant que possible, de façon à toujours vivre librement. On vit librement lorsque, ayant la possibilité de vivre autrement, on choisirait néanmoins de vivre de la même façon. Librement, c'est-à-dire nécessairement. Une vie absolument libre serait celle dont tous les événements répondraient à une

nécessité intérieure. Certes, je puis ne pas souhaiter une autre vie que celle que je mène, et cependant, par superficialité, vivre une vie de convention, impersonnelle : telle la vie du désœuvré, du mondain. La règle à laquelle je conforme ma vie est encore tout extérieure, bien qu'elle ne soit pas subie mais acceptée. Car la simple acceptation n'est pas la liberté. Il faut considérer celui qui vit en finitude, dans la résolution, et qui, ayant mesuré le temps dont il dispose, décide non pas de le vivre passivement en le laissant passer, mais de vivre son temps de vie comme un tout ayant une unité de la naissance à la mort. On peut vivre sa vie de proche en proche, partie par partie, donc comme une somme de parties, se proposant d'atteindre un but particulier dans le monde puis un autre, sans qu'il y ait entre eux le lien d'une nécessité intérieure. On peut aussi la vivre comme un tout en la soumettant à un principe unifiant, unificateur : un Idéal, une Idée. Si ma vie est vouée à ce que nous appelons ici « un Idéal », « une Idée », cela ne se fait pas aux dépens de ma personnalité. Il fallait l'idéal de justice pour que Jaurès fût Jaurès, l'idéal de beauté et la poésie pour que Rilke fût Rilke, l'idéal de vérité et la philosophie pour que Husserl fût Husserl. L'idéal n'est pas quelque chose qui refoule la personnalité, l'étouffe, mais qui, au contraire, la révèle à elle-même, la libère, la rend féconde, créatrice. L'égoïsme, le souci de soi-même, de son personnage, de son image, sont desséchants et destructeurs. C'est la soumission aux exigences d'un idéal qui révèle à l'homme ses plus profondes possibilités, le rend fécond et unifie sa vie du dedans. Alors une telle vie a de l'intériorité, de la profondeur : elle mérite d'être étudiée, dans son unité indissociable avec l'œuvre — car pourquoi la beauté s'est-elle réalisée de cette façon, pourquoi la vérité a-t-elle été vue de cette façon ? Alors l'homme a un destin personnel : le destin de son œuvre.

Conclusion

La force de vie (*l'aiôn*) est fondamentalement finie. La vie humaine comprend d'abord une période de vitalité croissante jusqu'à la « force de l'âge » (*akmè*), puis viennent la décroissance, le déclin de la vitalité. La force vitale a développé ses puissances, est allée jusqu'au bout de ce qu'elle pouvait : elle laisse une belle structure que travaillent déjà les forces de dissolution. Après le flux, le reflux. La puissance, l'énergie de l'esprit s'appuie sur les forces vitales sans en dépendre absolument et sans s'y réduire. L'esprit se voudrait libre à l'égard de la nature et du temps. Il rêve d'une telle liberté. Qu'est-il, qu'une tentative vouée à l'échec, un essai héroïque pour s'arracher aux lois inexorables de la nature et du temps, les vaincre ou leur échapper ? Là, si l'on veut, est la grandeur de l'homme. Mais le temps se rit des conquêtes de l'esprit. Le temps travaille pour la nature et la mort qui ont le dernier mot.

L'enfant vit, et dépense son temps, comme s'il avait une réserve infinie de temps. Il n'a pas le sentiment que le temps lui est mesuré, compté, et la mort concerne les autres. Comme il vit — normalement — dans la dépendance et la confiance, le souci du lendemain n'est pas son

souci. Il vit dans l'immédiateté, le présent, sans tisser encore sa propre vie. A l'adolescence, l'individu « réalise » qu'il sera adulte. Il essaie ses forces en tous domaines afin de voir de quoi il est capable. De là beaucoup de vellétés, de projets, d'hésitations, et une instabilité normale à cet âge. La mort est lointaine, irréaliste. L'adolescent a le sentiment qu'il a *le temps d'être*. Pour l'heure, il a conscience de ses virtualités, de ses promesses, et il s'essaie. La maturité vient, ou s'annonce, lorsque l'homme « réalise » que le temps dont il dispose lui est mesuré, qu'il n'a, somme toute, que peu de temps à vivre, et décide, alors, de se déterminer : refoulant ses rêves, il se résout à *n'être que...*, et à entrer dans la vie active. Durant l'époque de sa belle maturité, l'adulte croit à sa mort, mais dans un monde réel, riche et consistant. La mort n'irréalise pas encore le monde et les êtres, et ne gêne pas son bonheur, qui est jubilation vitale, spontanéité, plénitude. Puis vient la fêlure, le *lapsus*, la chute de la vitalité : premier signe de la vieillesse. C'est le moment où la pensée et l'angoisse de la mort viennent altérer le bonheur, et bientôt le rendent impossible en sa perfection humaine. Tout bonheur ne sera plus qu'un bonheur mitigé. Car la mort, désormais, se mêle à tout, intervient toujours pour nous séparer de tout : du présent, de ce que nous avons, des autres et de nous-même. Comme la mort, d'avance, annihile tout, la spontanéité fait place à l'effort, à l'imitation voulue du passé, à la bonne volonté d'avoir le comportement convenable, au faire semblant. De là l'impression de déjà vu, de déjà vécu, et qu'il n'y a pas de nouveauté, que tout est toujours la même chose sous le soleil. Certes il y a différentes manières de vieillir, et ce que nous décrivons ici n'est qu'une manière commune de vieillir. L'intelligence d'autrui, l'attention plus grande à la vie elle-même et à ses joies multiples, la bienveillance, la sérénité, et surtout

CONCLUSION

le sentiment tragique de la vie et la volonté tragique, sont sources, admettons-le, de nouveaux bonheurs et d'un nouveau bonheur. Mais c'est un bonheur sous l'horizon de la mort. Celle-ci se fait sentir, jour après jour, par le démantèlement qu'elle apporte. Un jour, c'est un nom qu'on oublie, le jour d'après les verres de lunettes qu'il faut changer; puis viennent les ordonnances médicales et les « opérations », la réduction des mouvements, etc. Le philosophe doit choisir son heure avant que la chaîne des souvenirs ne se rompe, que la personnalité ne se décompose et qu'il ne sombre. Mais, d'une façon ou de l'autre, se fait le retour à la nature. Le temps de l'esprit n'est qu'un accident du temps de la nature.

Le temps de la nature est le temps primordial. Est-il réel? Le passé n'est plus, l'avenir n'est pas encore, le présent, qui est fait de passé et d'avenir, se réduit à un instant sans durée : cette analyse (à laquelle sont attachés les noms d'Aristote, Chrysippe, saint Augustin) vaut pour le temps de la nature. Il est réel en ce sens qu'il est réellement ce qui fait que nous ne sommes pas vraiment réels, ce qui nous prive de véritable réalité en imposant à notre être la loi de l'existence successive, donc de l'éparpillement, de l'émiettement (*dissilire*, dit saint Augustin, *Conf.* XI, xxix). Autre est le présent de la nature, autre le présent de l'esprit. Celui-ci n'est pas décomposable *ad infinitum*. Il a nécessairement une durée minimale : celle requise par le moindre acte d'attention, car il ne saurait y avoir d'acte d'attention instantané. De plus, alors que, comme le note Hegel (*Enc.*, 3^e éd., § 259), le présent de la nature est *fini* (borné) car se trouvant entre le passé (qui n'est plus) et l'avenir (qui n'est pas encore) — aujourd'hui, par exemple, entre hier et demain —, le présent de l'esprit est infini : il n'est pas borné par le passé et l'avenir, car il n'a pas affaire au passé et à l'avenir mais à leurs images,

qui sont présentes (image du passé dans la mémoire — la mémorisation —, image de l'avenir dans la prévision, l'anticipation, l'attente). Il y a, si l'on veut, trois présents, comme le dit saint Augustin (*Conf.* XI, xx) : le présent du passé, le présent du présent, le présent de l'avenir. Le présent de ces trois présents, qui enveloppe en lui, par représentation, le passé et l'avenir, est bien infini. Toutefois, le présent au sens strict — le « présent du présent », celui de l'acte d'attention — n'est pas pour autant fini : les deux autres présents ne le bornent pas. Il n'est pas possible, en effet, de faire une séparation nette entre la pensée (présente) du présent, la pensée (présente) du passé et la pensée (présente) de l'avenir. Chacune enveloppe les autres : la pensée se porte sur tel présent en fonction de tel avenir et de tel passé, sur tel avenir en fonction de tel passé et de tel présent, etc. En résumé, alors que le présent naturel repousse au néant ce qui n'est plus, le présent spirituel, dès lors qu'il enveloppe l'image du passé et de l'avenir, les sauve du néant. Toutefois le présent de l'esprit suppose le présent de la nature, pour le nier. L'opération par laquelle les trois présents se rejoignent dans une unité de déploiement (*distentio animi* de saint Augustin, « temporalité » des modernes) suppose l'opération primordiale, l'opération annihilante du temps naturel par laquelle les trois présents sont faits exclusifs l'un de l'autre.

Le temps en soi est indépendant de nous et de l'esprit. C'est le temps de la nature, la puissance destinale qui entraîne toutes choses, humaines ou non humaines, vers leur néant. Le temps de l'esprit en est la négation, et l'homme, en tant qu'esprit, nie ce qui le nie : la nature, le corps. La nature a cependant le dernier mot. Ce qui a été laisse des traces, mais qui, un jour ou l'autre, finalement, s'effacent. Il suffit d'attendre assez longtemps pour qu'il n'y ait plus personne ou que nul ne se souvienne plus

CONCLUSION

(les moyens modernes de mémorisation ne changent rien à cet état de choses, à très long terme). La nature oublieuse n'a nul souci de ce qui a été. L'esprit retient; mais le temps de l'esprit est soumis au temps pur, à la succession pure, sans mémoire (dont l'opération est, en soi, insaisissable, sinon à travers sa négation). La mémoire n'est qu'un accident de la non-mémoire.

Postface

La philosophie ne mériterait sans doute pas que l'on y consacraît une heure si elle devait nous rendre plus *faibles* — plus faibles devant l'échec, la douleur, le malheur, la mort. Or ne risque-t-elle pas de nous rendre plus faibles si elle ne laisse plus rien subsister qui puisse autoriser une vision réconfortante du monde et de la vie ?

La force est la capacité de s'égaliser au destin. Elle se reconnaît surtout à la sérénité dont on est capable devant la mort. Le fort doit être serein devant la mort; il doit rester serein lorsque la mort se fait plus proche; enfin il doit avoir la confiance intérieure de pouvoir rester serein jusqu'au dernier instant. La force doit se savoir elle-même, doit être assurée d'elle-même pour l'avenir car la plus grande épreuve est à venir (la mort est en effet l'épreuve la plus grande; or la mort est toujours à venir). Telle est du moins la force dans sa notion complète, mais il y a bien des degrés depuis la force toujours égale et sans trace de faiblesse, presque inhumaine donc, jusqu'à l'incapacité, presque humainement impossible, de donner la moindre marque de force, à la complète pusillanimité.

La véritable force ne saurait être fondée sur l'illusion. Car l'illusion est ce qui peut se dissiper. Si la force se fonde

sur l'illusion, elle ne sera plus force mais faiblesse, désarroi, panique si l'illusion se dissipe. Il faut donc dissiper d'avance toutes les illusions afin que notre force ne soit pas telle qu'elle risque de nous faire défaut au moment le plus difficile.

Seule la raison peut dissiper les illusions. Elle seule, en effet, en demandant le « fondement », peut nous révéler le fondement, ou le non-fondement, d'une conviction quelconque. Toute conviction qui se révèle sans fondement est réputée illusoire, bien qu'elle soit peut-être vraie — car une « vérité » qui ne se révèle pas (ou n'est pas susceptible de se révéler) telle à notre jugement ne saurait être reçue par nous. La critique des convictions et le démantèlement des illusions supposent la confiance de la raison en elle-même, ou au moins en son pouvoir négatif.

Si l'attitude face à la mort sert de mesure à la force d'âme, on peut se limiter ici à la considération de la mort. La mort divise en deux parties tout l'avenir humain : il y a l'avenir d'avant la mort et l'avenir d'après la mort. Qu'y a-t-il après la mort ? La vie ou la non-vie, l'être ou le néant. Qu'y a-t-il avant la mort ? La vie. Mais la vie elle-même peut être non-vie, en divers sens. « Euripide, dit Montaigne¹, est en doute si la vie que nous vivons est vie, ou si c'est ce que nous appelons mort, qui soit vie ». Rompant alors avec l'ontologie commune, il pose la « question de l'être »² — non la question de savoir ce que signifie « être » pour ce dont on admet sans critique que « cela est » (à savoir tous les *étants* de la vie quotidienne — mais qui sont aussi des « étants » pour Aristote. Epicure et tous ceux qui pensent pouvoir faire l'économie du scepticisme onto-

1. *Essais*, II, XII, éd. Villey, 3^e éd. 1978, t. I, p. 526. Cf. Stobée, sermo 119, éd. 1559, p. 602.

2. Dans le langage d'aujourd'hui.

logique), mais celle de savoir si ce dont on dit communément que cela « est » mérite d'être dit « être » : « Et non sans apparence, continue-t-il : car pourquoi prenons-nous titre d'être, de cet instant qui n'est qu'une éloïse [un éclair] dans le cours infini d'une nuit éternelle, et une interruption si brève de notre perpétuelle et naturelle condition ? la mort occupant tout le devant et tout le derrière de ce moment, et une bonne partie encore de ce moment ». Après la mort, nous sommes ou nous ne sommes pas ; mais avant la mort, de même : nous sommes, ou nous ne sommes pas (vraiment). De là, quant à la composition de notre avenir, quatre solutions possibles qui peuvent être résumées dans le tableau suivant :

Après la mort
vie ou non-vie)

être néant

Avant la mort (vie)	} être néant	être/être	être/néant
		néant/être	néant/néant

Certes, ce tableau est simplificateur. Nous pourrions le rendre plus discriminatif en distinguant des « degrés » d'être ou de néant, ou des niveaux dans l'être ou le néant. Pour les Grecs des poèmes homériques, par exemple, l'être *post mortem* n'était qu'un moindre être, la vie une quasi-vie, car il y avait, selon eux, survie des « âmes » mais non résurrection des corps. De plus, le mot « néant », qui signifie un pur néant lorsqu'il s'agit du néant d'après la mort, signifie seulement un quasi-néant lorsqu'il s'agit du néant de la vie. Cependant les quatre solutions essentielles se dégagent nettement : 1) nous sommes jusqu'au

moment de la mort et nous sommes encore après (soit pour une durée finie de vie¹, soit pour une durée indéfinie, soit éternellement), 2) nous sommes jusqu'au moment de la mort et ensuite nous ne sommes plus (*mors aeterna* de Lucrèce), 3) jusqu'au moment de la mort, nous ne sommes pas vraiment (le « néant de ce monde »), mais ensuite nous sommes éternellement, 4) jusqu'au moment de la mort, nous n'avons qu'un quasi-être, une quasi-réalité, et ensuite nous n'avons même plus ce quasi-être, cette quasi-réalité.

Notre hypothèse est la mort. Nous devons donc laisser de côté les solutions première et troisième puisque, selon elles, la « mort » n'étant que la fin d'une certaine forme de vie et le commencement d'une autre forme de vie, il n'y a pas de « mort ». Restent les solutions seconde et quatrième. Cette dernière a notre préférence. Nous croyons exacte notre interprétation du pyrrhonisme², et nous pensons que le concept d'*Apparence* (entendue non comme *apparence-de*, ni comme *apparence-pour*, mais comme *apparence absolue*, substance ou plutôt *insubstance* de toutes choses, comme l'air de Diogène d'Apollonie) convient mieux que l'idée d'« être » pour exprimer l'irréelle « réalité » de la vie. Précisons toutefois ceci : non seulement, dans la vie courante, nous usons, tout comme un autre, du langage commun — « Pierre *est* là », « *il y a* une maison à vendre », « *il n'y a plus* de pain », etc. —, mais, dans la recherche philosophique elle-même, nous employons souvent le langage de l'*étant*. C'est que notre philosophie, et donc notre rationalisme (notre manière d'user de la raison et du langage), sont à deux niveaux. Pour faire comprendre ce point, référons-nous à Montaigne. Il y a, au premier abord, une étonnante contradiction chez Montaigne.

1. Cf., par exemple, la conception de l'au-delà chez les Stoïciens.

2. Cf. *Pyrrhon ou l'apparence*.

Il nous apparaît, dans les *Essais*, très constamment rationaliste, les *Essais* n'étant d'un bout à l'autre que l'exercice de la raison, du pur jugement humain. Pourtant, dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, il mène contre la raison humaine l'attaque la plus radicale que l'on puisse concevoir. C'est qu'il y a deux niveaux dans son rationalisme, que l'on peut appeler l'un tout simplement *rationalisme*, l'autre *hyperrationalisme*. Montaigne montre d'abord, dans l'*Apologie*, le néant de la science humaine¹ : il conclut que nous ne savons rien. Jusque-là cependant la raison humaine n'a pas été mise en question, la question « *pouvons-nous savoir ?* » n'a pas été posée. Mais alors il radicalise sa critique, marquant très nettement lui-même le moment où il passe de la critique à l'hypercritique : « Ce dernier tour d'escrime ici², il ne le faut employer que comme un extrême remède. C'est un coup désespéré, auquel³ il faut abandonner vos armes⁴ pour faire perdre à votre adversaire les siennes⁵, et un tour secret, duquel il se faut servir rarement et réservément. C'est une grande témérité de vous perdre vous-même pour perdre un autre »⁶. La raison, ici, travaille-t-elle à sa perte ? Oui et non, car c'est *elle-même* qui travaille à sa perte. Il est prouvé *par de bonnes raisons* que nous ne pouvons rien savoir, que la raison ne peut rien fonder, ne peut établir aucune connaissance. Il n'est rien dont je puisse dire : cela *est ainsi* », ou même : « cela *est* » ; je ne puis même pas dire : « je *suis* »⁷. Or, si la

1. II, XII, éd. cit., t. I, p. 486-557.

2. « Celui que j'emploie, à savoir de refuser toute valeur à la raison humaine » (note de Villey).

3. Par lequel.

4. La raison.

5. La raison.

6. Ed. cit., t. I, p. 558.

7. II, XII, *in fine* (éd. cit., I, p. 601-603).

raison se détruit ici comme faculté de connaissance des *étants*, elle révèle, dans son œuvre même de dissolution, son pouvoir négatif. Elle subsiste comme puissance critique : car lorsqu'elle dévoile le non-fondement, elle est encore la faculté du fondement. Or, dit Montaigne, il faut faire d'ordinaire un usage modéré de cette puissance : il faut faire un usage *modéré* de la raison¹. Nous admettons cela et en faisons l'application suivante : on ne doit pas renoncer sans nécessité au langage de l'étant, à l'ontologie commune. Sans doute est-il vrai que, d'une certaine façon, il n'y a rien (non absolument rien mais ce « rien » qu'est l'Apparence). Mais il s'agit là d'une vérité *philosophique*, qui, certes, n'a à intervenir qu'à bon escient dans la vie pratique et les rapports interhumains ordinaires. Il s'agit, de plus, d'une vérité *ontologique* (ou méontologique), qui donc peut être laissée entre parenthèses lorsque la question de l'« être », ou du « réel », ne vient pas au premier plan.

Cela étant, s'agissant, comme ici, de la force d'âme face à la mort (à la non-vie), la question est de savoir si la conscience de cette vérité dernière — le nihilisme ontologique — est utile ou non. La réponse d'Epicure serait négative. Il croit possible, en effet, d'extirper à sa racine la crainte de la mort sans qu'il soit pour cela nécessaire d'irréaliser, ou de déréaliser la vie. Cependant, si, dans la vie, tout ce qui se montre est bien réel, si ma vie est pleinement réelle, si j'ai tout le bonheur possible, comment concevoir que je sois sans trouble à la pensée du brusque passage de l'être au non-être et de la nécessité d'abandonner tout ce à quoi je tiens ? Ce qui, au contraire, est concevable est que la mort finisse par nous paraître comme

1. « Je vous conseille, en vos opinions et en vos discours, autant qu'en vos mœurs et en toute autre chose, la modération et l'attrempance, et la fuite de la nouvelleté et de l'étrangeté » (II, XII, éd. cit., t. I, p. 558).

sans grande importance si nous sommes parvenus à considérer ce dont elle nous prive comme n'étant rien. Si nous sentons venir la mort, le mieux n'est-il pas de considérer la fugitivité et l'irréalité de la vie afin de priver par là même la mort de son pouvoir d'annihilation ? Car si la mort est le passage non de l'être au non-être, mais d'un néant à un autre néant, elle est moins destructrice, et il importe moins de mourir. Ainsi, autant l'idée de néant après la mort est source d'angoisse¹, autant l'idée du néant comme étoffe de cette vie même peut être principe de calme et de sérénité.

On dira que n'importe qui accepte volontiers de perdre ce qu'il considère comme de peu de valeur, que, par conséquent, ce que nous définissons ici n'est pas la « véritable » force d'âme, le « véritable » courage. Soit ! ce n'est pas la force d'âme du héros, de celui qui non seulement est fort mais qui est assuré de sa force pour l'avenir, qui possède la confiance intérieure de pouvoir toujours dominer sa peur ou son angoisse, qui, de plus, n'a pas besoin, pour faire face courageusement à la mort, de déprécier (même s'il s'agit d'une dépréciation ontologique) la vie.

Nous nous tenons à un degré, ou plusieurs degrés, au-dessous, cherchant simplement une sagesse à la mesure des humains de la classe moyenne, dont nous sommes. Or nous distinguons deux niveaux dans cette sagesse, liés à deux manières de vivre le temps, ou de penser — ou de nous représenter — le temps de notre vie. Il s'agit toujours d'une vie sous l'horizon du néant. Mais deux cas sont à distinguer, selon que l'action est ou non encore possible.

1) Si je puis encore agir, je le dois : je dois² déployer le

1. « Je n'ai pas peur de la mort », disent certains : discours d'inconscience, ou discours pour la galerie.

2. Naturellement, il s'agit d'un impératif éthique — relevant de la « sagesse tragique » — non d'un « devoir moral ». Cela ne signifie pas que

maximum d'énergie aussi longtemps que possible. Si je ne puis plus marcher, je puis écrire; si je ne puis plus écrire, je puis parler (ou l'inverse); si je ne puis plus voir, je puis entendre, etc. Je refuse donc ces formes de mort qui ont nom : léthargie, passivité, résignation, attente d'on ne sait quoi, ressassement, vaines paroles, sentiments négatifs (haine, envie, amertume, etc.), laisser-aller, actes passifs ou symboliques², etc., cela sans oublier toutefois la *mesure*, c'est-à-dire la nécessité, dans la vie, de moments de « détente », de repos, d'abandon, comme aussi de la distraction, du jeu, etc. (l'actif n'est pas l'affaire : il « a le temps »). 2) Si l'action n'est plus possible, s'il n'y a plus de place, dans ma vie, que pour le proche événement de la mort, c'est alors qu'il y a lieu, recourant à l'« extrême remède », de trouver le réconfort et le salut dans la pensée du néant. Alors je ne vis plus dans le temps *court* de l'action (le temps rétréci par mon acte même), mais dans le temps immensément *long* de la nature qui, dans l'infini, m'anéantit comme un point. Je me détache de ce qui, finalement, quoi qu'on fasse, compte si peu; je suis déjà extrêmement loin de cette vie que je vais quitter.

Tels sont la sagesse et le degré de force que l'on peut dire à la mesure des courageux non assurés pour l'avenir de leur courage. Telle est notre sagesse de repli.

Septembre 1979.

nous méconnaissions ou négligions ce dernier, comme impératif catégorique, mais il définit un *minimum* d'action (auquel nous ne pouvons, moralement, nous soustraire), non un *maximum*. Si la volonté morale est volonté dans la vue du néant, elle est déjà volonté tragique (cf. p. 134). Mais la sagesse va au-delà : elle requiert pour tous les instants une volonté maximale, qui gouverne et maîtrise parfaitement même ses abandons.

2. Tels fumer, « boire » ou autres actes tristes (tristes toujours, mais plus encore dans la jeunesse et la période de santé parce que manifestant alors une sorte d'ingratitude à l'égard de la nature et de la vie).

Appendice

LA QUESTION DU RÉEL ET LA QUESTION DE L'ÉVÉNEMENT

Se représenter l'avenir, c'est se représenter une présence possible et plus ou moins probable; se représenter le passé, c'est se représenter une présence désormais impossible. Quant à ce qui est présent, on ne se le *représente* pas puisque lui-même se présente à nous. On ne peut se représenter, en effet, que ce qui nous *a été* ou nous *sera* présenté, non ce qui nous *est* présenté.

La représentation de l'avenir s'accompagne de la conscience de possibilité, en ce sens que ce qui est à venir *peut* devenir présent et se présenter, mais peut aussi ne pas devenir présent, en ce sens donc que cela peut « arriver » ou « ne pas arriver ». La représentation du passé s'accompagne de la conscience d'impossibilité, en ce sens que ce qui est passé ne peut plus devenir présent (mais, au contraire, l'est déjà devenu), ne peut plus se présenter à personne, donc ne peut plus, comme s'il était encore à venir, se présenter *ou non*, arriver *ou non*, ne peut plus ne s'être pas présenté, ne peut plus n'être pas arrivé, est donc pour toujours immuable. La conscience du présent — de ce qui est présent comme présent — s'accompagne de la conscience de *réalité*. Ce qui se donne à moi comme

présent, comme présentement là, se donne aussi à moi comme effectivement là, comme « réel ».

A quoi tient cette conscience — ou ce sentiment — de réalité ? On peut être tenté de dire que la conscience de l'avenir, ou du passé, est une conscience imaginative, tandis que la conscience du présent est une conscience sensorielle. Et il est vrai que ce que nous sentons est présent, que ce que nous imaginons est absent. Mais tout ce qui est présent n'est pas senti sensoriellement. Cela peut être senti affectivement : une douleur que j'éprouve. Cela peut n'être pas senti mais pensé. Ainsi je me rends compte que je me représente, présentement, le passé ou l'avenir (tel fait passé ou à venir). C'est dans le présent que je me représente ce qui est absent. J'ai la représentation réelle ou actuelle de l'irréel — de ce qui n'est pas encore réel mais le sera peut-être, ou de ce qui a été réel mais ne l'est plus. Ma pensée de l'avenir, ou du passé, se présente à moi comme pensée présente et actuelle, réelle, de l'avenir ou du passé. Dès lors la question se pose à nouveau : à quoi tient que ce qui se donne comme présent se donne aussi comme réel ?

Ne pourrait-on dire que ce qui se donne comme présent se donne aussi comme *objectif* (le « réel » serait alors l'« objectif ») ? Mais ce n'est aucunement le cas. Je me souviens de tel événement de mon passé que je suis seul à connaître : le souvenir que j'en ai est bien présent et réel ; il m'est pourtant absolument propre : il est subjectif, non objectif. Et de même pour ce regret que j'éprouve, cette angoisse que je ressens, cet espoir, etc. Ainsi ce qui est présent et réel peut se donner indifféremment comme objectif ou subjectif. Il faut donc laisser cette différence de côté si l'on veut déterminer le « réel » comme tel.

Maintenant ne pourrait-on confronter, opposer, la richesse du réel à la pauvreté de l'imaginaire ? Si j'imagine

que je me promène, il n'y a rien de plus dans la promenade que ce que j'y mets. Si je me promène réellement, je découvre sans cesse dans ce qui m'environne des aspects nouveaux, et je sens qu'il y aurait à l'infini d'autres aspects à découvrir. Ce qui est « réel » n'est-il pas ce qui recèle en soi une multitude *infinie* d'aspects, une richesse *infinie* qui déborde continuellement la conscience que j'en ai ? Le sentiment du réel ne viendrait-il pas de cette inégalité entre la conscience, en laquelle il n'y a rien de plus que ce qu'elle-même en sait, et la plénitude infinie de ce dont elle a conscience ? Il n'en est pas ainsi, car la conscience se donne à elle-même comme étant, elle aussi, réelle, et comme *réelle* conscience de quelque chose. Contesterait-on que la conscience se sache pleinement elle-même ? Dira-t-on qu'il y a en elle un implicite peut-être non épuisable ? Alors, tenons-nous-en au cas de la douleur : si je souffre, ma douleur est réelle ; pourtant il n'y a rien de plus, dans cette douleur comme telle, que cette douleur même telle que je la ressens.

Que dire alors sinon, peut-être, que, dans la conscience de réalité, j'ai affaire à des êtres — des *étants* —, tandis que dans la conscience de quelque chose comme non présentement réel (comme ayant été réel ou devant l'être), je n'ai affaire qu'à des représentations ? La question du réel reviendrait ici à la question de l'« être » (posée au sujet de l'étant) : les étants sont (se donnent comme *étant*) ; que veut dire « être » pour ce qui est, à savoir l'étant ? Mais je souffre : ma douleur est réelle ; elle n'est pourtant pas un être, mais simplement quelque chose qui m'arrive. De même la conscience que j'ai de ma douleur, l'espoir que j'ai de la voir disparaître sont réels sans être des êtres. Mais ma douleur ne serait-elle pas réelle parce que moi qui souffre et qui suis, admettons-le, un être, suis réel ? Nullement, car tantôt elle me semble réelle, quand je

l'éprouve, tantôt non, quand je ne l'éprouve pas, bien que je sois toujours également un être. Certes si je n'étais pas réellement, je ne pourrais pas réellement souffrir, mais ce n'est là qu'une condition, non suffisante. Ce qui fait que ma douleur présente se donne pour « réelle » ne tient pas à ce qu'elle serait un étant — elle ne l'est pas —, ni à ce que je suis moi-même un étant — car cela ne suffirait pas. Je me retrouve donc devant la question : à quoi tient que ce qui se donne comme présent se donne aussi comme réel ?

Les étants ont pourtant quelque chose de commun avec ma douleur présente, qui n'est pas un étant. Cette maison est un étant (šv). Je la regarde. Elle me semble réelle, comme la douleur que je ressens. Le sentiment de réalité ne vient-il pas de ce que je suis, dans les deux cas, *passif*, me contentant de subir ? Dans le cas de la maison, je ne peux pas y voir, à volonté, ce que je veux, mais seulement ce qui, réellement, en fait partie. Dans le cas de la douleur, je ne peux pas, à volonté, ne pas souffrir. Dans l'un et l'autre cas, je suis dans une condition de *dépendance* à l'égard de ce qui se donne, au contraire, comme *indépendant* de moi. Je suis le dépendant, le réel est l'indépendant. Cette solution, pourtant, n'est pas encore satisfaisante, car tout en me saisissant comme dépendant, à l'égard, notamment, d'un cours des choses que je ne maîtrise pas, je m'apparais à moi-même comme réel.

Puisque la conscience de réalité est liée à la conscience du présent, il faut nous demander ce qu'il y a dans le présent qu'il n'y a pas dans le passé et l'avenir, et cela sans nous limiter arbitrairement au secteur de l'« objectif » ou au secteur des « étants » (ou prétendus tels), mais en considérant tout ce qui se donne à la fois comme présent et comme réel. Dans l'avenir, il n'arrive rien, il ne se passe rien : par exemple, alors que nous sommes en l'année 1979, en l'année 1989 il ne se passe rien. Dans le passé non plus,

il ne se passe rien : par exemple, bien des événements ont eu lieu en 1969, mais, désormais, en 1969, il ne se passe, ni ne se passera, plus rien. Ainsi il ne se passe rien, ni dans le passé ni dans l'avenir. Lorsque quelque chose *se passe*, que quelque chose *arrive*, ce ne peut être que dans le présent. On parle alors d'« événement » (de *evenire*, arriver). Il n'y a donc pas d'autres événements que ceux qui, présentement, se produisent (les événements à venir ou passés sont des événements qui se produiront ou se sont produits, mais qui, pour l'heure, ne se produisent pas : comme le propre d'un événement est de se produire, d'« arriver », les événements à venir ou passés, puisqu'ils ne se produisent pas, ne sont pas des événements). D'autre part, il n'y a pas de présent sans événement en train de se produire. Pour se rendre compte de cela, il faut supposer une situation d'inaction. La plupart du temps, je suis en train de faire quelque chose : je me lève, je m'assieds, je mange, je marche, j'écris, je lis... Il est évident qu'alors bien des événements se produisent, dont je suis la cause, car je ne puis agir sans que quelque chose se passe. Mais que je fasse quelque chose ou ne fasse « rien », il en va de même : toujours quelque chose se passe. Supposons un état d'inaction complète tel que celui dans lequel je me trouve au moment qui précède le sommeil. Si même je n'entends pas le moindre bruit, ne ressens pas la moindre sensation corporelle, ne fais pas le moindre mouvement, il reste néanmoins que je pense à une chose puis une autre. Aussi longtemps que j'ai conscience du moment présent, j'ai conscience aussi de moi-même, comme pensant toujours à ceci ou à cela, voire faisant du « rien » l'objet de ma pensée.

La conscience de la *réalité* du présent — de ce qui m'est présent — est-elle liée au fait d'avoir affaire à des événements ? La notion d'être nous a paru insuffisamment universelle pour recouvrir tout le domaine du « réel ». La

douleur que je ressens est réelle; pourtant elle n'est pas un « être », un étant (mais elle « est », dira-t-on — soit! si c'est là dire qu'elle est réelle). Mais si elle n'est pas un être, qu'est-elle? Quelque chose qui arrive à un être, un « accident »? En ce cas la conscience ou le sentiment de réalité seront liés soit à la présence d'êtres, soit à la présence d'accidents. On donnera ainsi deux réponses au lieu d'une. Puisque les « êtres » nous semblent réels, comme aussi leurs accidents, il faut se demander ce qui les fait être « réels », les uns et, aussi bien, les autres. Ne serait-ce pas qu'ils se ramènent à des événements?

La notion d'« événement » recouvre déjà, semble-t-il, tout le domaine des accidents, si du moins un accident (du lat. *accidens*, qui arrive) est quelque chose qui arrive à un être. Par exemple, ma douleur est quelque chose qui arrive et qui passe, ou ne passe pas : un événement. La pluie survient puis passe : autre événement. La rumeur : de même. Ici pourtant la notion d'« événement » semble déborder le domaine des accidents. Qu'en est-il de la rumeur? De la pluie? La pluie est-elle un accident? De quel être? N'est-elle pas plutôt un être? Le mot « pluie » n'est-il pas, en ce cas, un nom collectif pour une multitude innombrable d'événements, dont chacun est la chute d'une « goutte de pluie »? Qu'est-ce, en effet, qu'une « goutte de pluie »? Un accident ou un être? Ni l'un ni l'autre. La chute est, si l'on veut, un accident par rapport à la goutte, non par rapport à la goutte *de pluie*. Et la goutte est, si l'on veut, un être, non la goutte *de pluie*. Si donc la pluie est un être, un étant, cet être semble bien se réduire à une multitude d'événements. Qu'est-ce que le fleuve? Est-ce un accident? De quel être? Ne serait-ce pas plutôt un être? Mais, en ce cas, ne se ramène-t-il pas à une multitude d'événements? Tous les êtres ne pourraient-ils se réduire de la sorte à des événements?

Toutefois le cas de la pluie, celui du fleuve semblent nous être particulièrement favorables car il ne saurait y avoir la pluie sans qu'il ne se passe rien; de même, il n'y a pas de fleuve sans écoulement d'eau, donc sans événement. Mais qu'en est-il d'une planche, d'une maison, d'une montagne? Ne s'agit-il pas là d'êtres, ou d'étants, et non d'événements? Il convient ici que nous nous demandions ce qu'est un être, un étant, précisément en tant qu'étant. Or qu'est-ce qui fait que j'aie quelque hésitation à faire de la pluie un être? C'est sans doute que son identité à elle-même fait question. Elle varie d'un instant à l'autre : ce n'est jamais tout à fait la même pluie. Une planche, au contraire, une fleur, une montagne, une maison semblent rester les mêmes entre le moment où elles viennent à être (ou à être pour nous) et celui où elles cessent d'être (ou d'être pour nous), en dépit de quelques changements éventuels tels que déplacements, altérations, augmentations ou diminutions. Un étant reste « le même », c'est-à-dire le même que lui-même : non sans doute le même que ce qu'il *est*, mais le même que ce qu'il *était*. Il n'est le même qu'en étant autre : la maison est la même que l'an passé bien qu'ayant un an de plus, etc. Un étant n'est donc pas le même dans le présent mais dans le présent et le passé, et il apparaît comme « le même » par la comparaison du présent au passé immédiat ou lointain. Dans le présent, nous ne pouvons avoir un être (quelque chose qui ne fait qu'apparaître et disparaître sans avoir le temps d'acquérir de la fixité n'est pas un être), mais seulement un événement (car ce qui arrive arrive toujours strictement au présent). Les êtres ne peuvent être dans le seul présent, mais seulement dans le passé et le présent. Or le passé n'est plus (la maison d'il y a un an n'a plus aucune réalité : s'il en était autrement, je pourrais en effet conclure, de ce qu'elle était réelle il y a un an, qu'elle a encore quelque

réalité aujourd'hui; or elle a peut-être été détruite). Les êtres, ne pouvant être dans le seul présent, mais seulement dans le présent *et le passé*, ne sont pas réels. Ce sont des fantômes. Un pur univers d'êtres, où il ne se passerait rien, sans aucun événement donc, serait un univers de fantômes. Si l'on regarde un paysage figé dans l'immobilité (telle une montagne, une masse de rochers, une plaine dénudée, etc.), sans vie, sans événement, il paraît bientôt quasiment irréel, semble n'être plus qu'une *image*.

Si les êtres ne sont pas réels, ils ne sont pourtant pas complètement irréels : ils ont simplement une nature fantomatique. Une maison que je vois est sans doute un fantôme dans la mesure où je la saisis comme la même que ce qu'elle *était* : il reste que je la vois, à la différence d'une maison détruite qui n'est plus qu'un objet de souvenir et non de perception. A quoi tient la réalité des êtres (ce qu'ils ont de réalité) ? Cela ne peut être à leur *étance*, à ce qu'ils sont des étants, puisqu'ils ne peuvent être des étants dans le présent seulement. Or le présent est le seul « lieu » de la réalité : ce qui se donne comme présent se donne comme réel et ce qui se donne comme réel se donne comme présent (car s'il se donne comme passé ou à venir, il ne se donne plus comme réel). Que puis-je dire de ce qui m'est présent, que ce soit ou non un « étant », que ce soit ou non « objectif », etc. ? Simplement, que c'est quelque chose qui se passe : un événement. Si donc les êtres ont quelque réalité, ce ne peut être que dans la mesure où ils ne sont pas sans lien avec ce qui arrive — avec les événements. Ou ils sont susceptibles de donner lieu à des événements, ou ils donnent effectivement lieu à des événements (et, à dire vrai, le premier cas se ramène au second, car, s'ils sont susceptibles de donner lieu à des événements, il faut qu'ils soient perçus comme tels, ce qui est un événement). Ainsi ce sont les événements qui font la réalité des

êtres (qui font que ces fantômes que sont les étants hantent la réalité). Cette montagne paraît figée dans une immobilité sans vie. Il reste que je la regarde et la vois, ce qui est un « événement », ou que je puis me proposer de la gravir, en quoi elle donne lieu à un projet réel, etc. Certes les montagnes que je ne vois pas, au sujet desquelles je ne fais aucun projet, ne sont pas moins réelles, si du moins (et seulement si) il se fait à cause d'elles que quelque chose se passe. Et ainsi de tous les êtres : ceux à cause de quoi rien n'arrive, de quelque sorte que ce soit, ne comptent pas et n'ont pas de réalité. Mais dans la montagne ou le désert le plus arides, il se passe sans cesse quelque chose, d'innombrables événements ont lieu à tout instant.

Si ce qui fait la différence entre le passé et l'avenir, d'une part, et, d'autre part, le présent, et qui explique la conscience de réalité — de la réalité de ce qui est présent — est *l'événement*, il faut remarquer maintenant le *lien* qu'il y a entre les événements. Certes, bien des événements n'ont pas entre eux de liens nécessaires : ils voisinent par hasard. Mais cependant ils peuvent toujours se trouver modifiés par le fait d'autres événements. Je souffre, mais voici qu'un bruit soudain me fait sursauter : ma conscience de douleur en est modifiée, etc. Les événements ne se déroulent pas chacun de son côté : ils se déroulent ensemble, dans un même présent. S'il en était autrement, il faudrait parler de présents différents, de temps différents, de mondes différents. Mais il s'agit là d'une vue de l'esprit, peut-être vraie (exacte), mais qui ne peut entrer en ligne de compte puisque ne pouvant être ni confirmée ni infirmée. Tout ce qui se passe advient pour nous dans un seul et unique monde. Qu'en est-il de ce monde ? Dans quel rapport est-il avec le présent ? Je pense à la promenade que je ferai demain. Cette promenade-de-demain est sans lien avec quoi que ce soit. Ce qui est lié à autre chose est seulement

la pensée que j'en ai (par exemple, elle influe sur mon humeur d'aujourd'hui). Demain je me promènerai ou non. Parmi les nombreux possibles, au fur et à mesure une sélection se fait. Certains se réalisent et sont dès lors des événements du monde réel. La différence entre les possibles qui ne se réalisent pas et ceux qui se réalisent est que les premiers demeurent isolés, tandis que les seconds, dès lors qu'ils se réalisent et deviennent des événements, sont liés. La promenade à laquelle je songe et celle à laquelle songe mon voisin sont de pures pensées, chacune isolée en elle-même. Mais demain les deux promenades seront des événements dont chacun pourra être affecté par l'autre. De même que venir au monde est *se lier*, en sortir est *se délier*. La promenade qui a eu lieu n'a plus aucun lien avec quoi que ce soit, comme celle qui n'a pas encore eu lieu. Si se *réaliser* est venir au monde, ou se produire dans le monde, le monde est l'ensemble de tout ce qui est réel, c'est-à-dire de tout ce qui se passe, qui ne reste pas figé dans une vaine identité à soi-même mais qui change, et cela veut dire : qui se fait et se défait. Je me promène : la promenade se fait ; dans le même temps, le soir tombe, bientôt ce sera la nuit : la journée se défait (on pourra s'en souvenir ou non, mais, de toute façon, écoulée pour toujours, elle ne sera plus rien). Si le monde est l'ensemble de ce qui se réalise ou se déréalise, bref de ce qui est réel, et s'il n'y a de réels que les événements, on peut dire que le monde est l'ensemble de tous les événements. *Tous les événements ensemble : le monde* (ce qui ne signifie pas que les événements formeraient, ensemble, un Tout ; simplement *aucun* événement ne se trouve exclu du monde, aucun événement qui ne soit un événement dans le monde — tandis que le monde, de son côté, se résout en l'ensemble de ce qui a nom « événement »). Puisque les événements sont liés, non en ce sens sans doute que chacun serait lié

directement à *tous* les autres, mais en ce sens que chacun est lié à d'autres, au moins de proche en proche, on peut dire que les événements ne forment qu'un seul Événement (à structure lâche). A chaque moment, ce qui nous est présent se lie à autre chose, une multitude d'événements s'enchaînent, concourent à un même effet, interfèrent, se contrarient, ou au moins se modifient mutuellement, formant de proche en proche l'unique tissu de la vie universelle. Rien ne se passe à part de ce qui est en train de se passer : aucun événement ne peut s'abstraire de l'univers des événements. Qu'est-ce que le monde ? Non sans doute un *cosmos*, un Ordre unique et universel (en ce sens, le monde, tel que nous l'entendons, ici, est plutôt acosmique), pas davantage le Tout ni la structure absolue universellement englobante, mais simplement l'ensemble de tout ce qui se passe, ou, si l'on préfère un langage encore plus simple et plus élémentaire, l'ensemble de tout ce qui *a lieu*. Le monde est ce qui a lieu, ou : *le Monde est l'Événement*.

Il faut noter que le monde, en ce sens-là, n'est aucunement le corrélat intentionnel du sujet, de l'être-au-monde ou du *Dasein*, comme l'on voudra. Je ne suis pas *au* monde en un sens qu'il faudrait opposer à être *dans* le monde, « au monde » signifiant l'ouverture dévoilante, et « dans le monde » la relation de contenu à contenant. Puisque ma douleur, mon espoir, ma perception, ma représentation imaginative, etc., sont quelque chose qui se passe, qui se produit ou qui arrive, des événements, et que le monde est l'ensemble de tout ce qui a lieu, je fais de part en part partie du monde : j'ai lieu moi-même parmi tout ce qui a lieu. Quel rapport y a-t-il, dira-t-on, entre ces deux choses : un oiseau s'envole, et : je souffre ? Dans un cas, ne s'agit-il pas d'un phénomène objectif, dans l'autre d'une impression subjective ? Oui, en ce sens que l'envol

de l'oiseau peut exister pour un autre, tandis que ma douleur physique ne peut être douleur physique pour un autre. Néanmoins il s'agit toujours d'événements. « Que se passe-t-il ? » Je puis répondre, si tel est le cas : « un oiseau s'envole », ou : « je souffre ». Dans les deux cas, il se passe quelque chose, un événement a lieu, et que cela me concerne ou concerne un oiseau ne fait pas de différence. C'est simplement la nature de la douleur physique que de ne pouvoir être ressentie que subjectivement, comme c'est la nature de l'envol de l'oiseau de pouvoir être constaté objectivement. Mais il s'agit toujours de ce qui a lieu. Or, si l'on considère l'ensemble de ce qui présentement a lieu, on a ce qu'ici nous appelons le « monde ». On dira peut-être, songeant au sujet épistémologique, que le sujet ne se réduit pas à des événements : il a une structure, etc. Néanmoins ce que l'on appelle « structure » ne fait que désigner certains types de liaison entre événements, ou y renvoyer. Il faut qu'il y ait d'abord de tels événements pour qu'on en vienne à parler de « structure », de « catégorie », etc. Mais ce ne sont pas les structures qui se donnent immédiatement comme présentes et réelles, ou, si tel est ou paraît être le cas, nous parlerons comme d' « événements » de la perception ou de l'appréhension intellectuelle de telles structures. On peut penser qu'il en va des structures comme des étants. Les uns et les autres ont part à la réalité (dont il s'agit exclusivement ici) pour autant qu'ils donnent lieu à des événements, de quelque ordre qu'ils soient.

Si le monde est ce qui a lieu, ou l'Événement, on se trouve devant la difficulté de déterminer le présent. Le présent n'est pas l'instant car aucun événement ne peut avoir lieu dans l'instant. Il est de la nature du laps de temps. De quelle durée est le présent ? Il y aura, semble-t-il, autant de réponses que d'événements ou de types

d'événements. C'est l'événement qui délimite le présent. Mais l'envol d'un oiseau peut avoir lieu en quelques secondes, alors qu'une promenade de quelques secondes ne serait pas une promenade. Chaque événement a sa *mesure* de durée, en ce sens qu'il ne peut avoir lieu qu'entre certaines limites de durée, mais ni en deçà ni au-delà (une promenade ne peut durer ni quelques secondes ni quelques siècles). Ici se fait jour une difficulté. Car une telle limite de durée semble pouvoir excéder le présent : comment maintenir alors que c'est l'événement qui délimite le présent ? Lorsque je perçois le saut de l'aiguille des secondes d'une graduation à l'autre, je perçois un événement qui est presque l'événement minimal perceptible comme événement isolé, c'est-à-dire susceptible d'être discriminé d'un événement semblable. Mais, d'un autre côté, je parle comme d'un « événement » de la Révolution française qui s'étend sur plusieurs années, ou même de la dérive des continents qui dure depuis des millénaires, car c'est bien là quelque chose qui a lieu. Pourtant, en l'année 1793, l'année 1789 était passée. Il semblerait donc qu'un événement n'ait pas nécessairement lieu tout entier dans le présent, qu'il puisse s'étendre sur le présent *et le passé*, immédiat ou lointain. Pourtant rien, avons-nous dit, ne saurait arriver ou avoir lieu dans le passé — mais seulement dans le présent. Des événements non pas « ont lieu » mais « ont eu lieu » dans le passé. Comment résoudre cette difficulté ? D'une part il y a une mesure de l'événement qui délimite le présent : si je dis « je me promène », le présent de la promenade a nécessairement quelque durée, d'un ordre de grandeur défini. D'autre part, il y a, semble-t-il, une mesure du présent qui délimite le présent de l'événement (il le scinde en une partie présente, en train de s'accomplir, et une partie passée, déjà accomplie, et délimite ainsi dans l'événement la partie présente).

On peut songer à résoudre la difficulté de la façon suivante : autre est l'événement qui délimite le présent, autre l'événement délimité par le présent, le premier étant l'événement simple, infractionnable, le second l'événement complexe. La distinction semble inévitable, car si la partie purement présente ou actuelle d'un événement est délimitée par le présent, comme le présent lui-même est délimité par quelque événement, il faut donc qu'il y ait des événements composés et des événements simples, et que les événements composés soient composés d'événements simples. Le saut de l'aiguille des secondes est un événement simple car il a lieu tout entier dans le présent et, dans le bref moment où il se produit, je n'y puis discerner aucun événement partiel. La promenade est un événement complexe car fractionnable, non sans doute en « promenades » mais en d'autres événements. Mais n'avons-nous pas dit que la promenade délimite le présent de la promenade ? Oui (car si « je me promène », la promenade en cours est bien mon occupation *présente*), et il y a bien des sortes de promenades, entre celle qui ne dure que quelques minutes et celle qui dure des heures, ou plus : il y a donc, dans le respect d'une certaine *mesure*, bien des présents, de différentes durées. Mais ces présents, qui s'étendent sur le passé, et qui sont délimités par des événements complexes, doivent être distingués du présent délimité par l'événement *simple*, c'est-à-dire tel qu'il ne saurait y avoir d'« événement » en une durée moindre. L'événement simple, conformément à sa mesure irréductible de durée, délimite le présent simple, en ce sens qu'il en définit la longueur de durée (le présent étant un intervalle entre deux limites — que l'on peut appeler « instants »); le présent simple délimite, dans l'événement complexe, la partie purement présente de cet événement, au-delà de laquelle se trouve, non *présentée* mais *représentée*, la partie de

l'événement passée et accomplie, qui non pas « a lieu » mais « a eu lieu » (lorsque je me promène, je me *représente*, de moment en moment, la partie de la promenade déjà faite et, s'agissant de ma promenade habituelle, celle qui reste à faire); l'événement complexe, enfin, délimite le présent que l'on peut appeler « large » ou « composite ».

Mais y a-t-il vraiment deux sortes d'événements ? Y a-t-il deux sortes de présents ? Il ne le semble pas. L'événement complexe n'est pas *un* événement mais plusieurs : il est composé d'événements dont l'un succède à l'autre. Seul est présent le « dernier » événement simple, les autres sont passés : ils n'ont pas lieu mais ont eu lieu; ce ne sont pas des événements mais des souvenirs d'événements. L'événement complexe ne saurait se *présenter*; c'est une construction de la mémoire intellectuelle. Le présent composite n'est qu'en partie réellement présent, ses autres parties sont des présents passés; il assemble donc le présent et le passé, la présentation et la représentation. L'événement complexe n'étant pas un événement réel, mais plutôt une *image* d'événements réels (qui ont été réels), et le présent composite n'étant pas un pur présent, mais un assemblage de présent et de passé, on peut se demander si leur nature ne les rapproche pas des fantômes dont il a été question plus haut. Aux étants-fantômes correspondraient les événements-fantômes et les présents-fantômes. Certes la notion d' « événement » signifie la réalité même, de sorte que l'événement complexe nous donne une image de ce qui a été la *réalité*. Mais cette « réalité » n'est plus : il n'en subsiste plus que l'image ou l'ombre dans le présent. Quant au présent composite, il est faussement présent puisque composé, pour la plus grande part, de présents désormais passés : il se donne pour ce qu'il n'est pas (dans la mesure où l'événement complexe se donne comme ayant lieu au présent). L'événement

complexe, pour autant qu'il se donne comme un unique événement ayant lieu, et le présent composite, pour autant qu'il se donne comme un présent homogène, sont de *fausses images*. Sont-ils pour autant des « fantômes » ? Il ne le semble pas, car si les fantômes sont bien, en un sens, des *images*, ce sont des images absolues, non des images représentatives, alors que les événements complexes et les « présents » qu'ils délimitent sont des images *de*, et d'ailleurs de fausses images.

Il reste qu'en 1793 on pouvait dire : « la Révolution française a lieu », non « a eu lieu », bien que la plus grande partie de la Révolution française ait déjà eu lieu ; de même, lorsque je me promène, la promenade « a lieu » non « a eu lieu », bien qu'une partie de la promenade soit déjà accomplie et que le présent simple consiste seulement en ceci que je fais un pas en avant pour la millième fois après avoir fait un pas en avant neuf cent quatre-vingt-dix-neuf fois dans un passé récent. Comment expliquer cela ? Si l'on est en droit (en 1793) de dire — au présent — que la Révolution française « a lieu », alors qu'elle s'étend sur le présent et le passé, ne faut-il pas reconnaître, à côté du présent simple ou étroit, délimité par l'événement simple, un authentique présent large délimité par l'événement complexe ? Non, semble-t-il : il n'y a bien qu'un seul véritable présent. Pourquoi dit-on, en effet : « la Révolution a lieu » ou « je me promène » ? Parce que ces événements sont *en cours* d'accomplissement, non encore accomplis. Dès lors qu'ils seront accomplis, on ne parlera plus au présent, mais au passé. Il n'y a présent que lorsqu'il n'y a pas encore d'événement complet mais seulement un événement incomplet. Lorsque l'événement est accompli et complet, on ne peut plus en parler qu'au passé : « je me suis promené », etc. Or un événement incomplet est un événement qui est en train de se produire mais ne s'est

pas encore produit. Ce n'est donc pas un événement mais une promesse d'événement. Ainsi il n'y a le présent que lorsqu'il n'y a pas l'événement, et, lorsqu'il y a l'événement, il n'y a plus le présent. Mais un événement passé n'est plus un événement, avons-nous vu, car, dans le passé, rien ne peut avoir lieu. Ainsi l'événement complexe n'est jamais : ou il n'est pas encore, ou il n'est plus. Il ne peut même pas avoir été réel, car seuls peuvent être réels les événements simples dont il se compose.

L'événement qui délimite le présent est donc nécessairement un événement simple et *complet*, qui commence et s'achève en même temps que le présent (l'événement incomplet ne peut délimiter le présent puisqu'il n'a pas encore sa propre limite). Puisqu'il ne peut avoir un caractère instantané (rien ne pouvant se produire dans l'instant), il a une mesure de durée. Laquelle ? Cela dépend de l'événement simple que l'on considère. Le saut de l'aiguille des secondes d'une division du cadran à l'autre est, semble-t-il, un seul événement tout entier présent, en lequel on ne distingue ni passé ni avenir, mais il en va de même pour une pulsation du pouls, bien que la durée en soit quelque peu plus longue, ou plus brève. Ainsi, bien qu'il n'y ait qu'un seul véritable présent, le présent simple, comme il se trouve délimité par l'événement simple et qu'il y a d'innombrables événements simples, il faut reconnaître la multiplicité des présents simples, et donc l'impossibilité d'assigner, pour le présent, une durée quelconque.

Ce qui se donne à moi comme présent, comme présentement là, disions-nous, se donne aussi à moi comme « réel ». Mais qu'en est-il de ce qui est présent, et que faut-il entendre par « présent » ? Ce qui est présent est ce qui a lieu en tant que cela a lieu, l'événement, lequel, de soi, délimite le présent. De la sorte la question du réel revient à la question de l'événement.

La notion d' « événement » signifie que quelque chose « arrive » ou « se passe ». Mais que se passe-t-il, d'une manière générale, lorsque quelque chose *se passe* ? Qu'en est-il de l'événement ? Je me promène : la promenade a lieu, puis a eu lieu. J'écris une lettre : l'événement a lieu puis a eu lieu. Une guerre, une révolution se déroulent puis arrivent à leur terme : elles ont eu lieu. Ainsi la conséquence de tout événement est l'adjonction de quelque chose de nouveau à ce qu'il y avait : une nouvelle réalité. Or ce qui est réel est ce qui, présentement, se passe ou a lieu, en tant que cela a lieu. Le réel est cela même : l'événement. Si le *avoir lieu* de l'événement signifie qu'il y a ou qu'il va y avoir quelque chose qu'il n'y avait pas, donc un supplément de réalité, il faut en conclure que la réalité est, comme telle, toujours *nouvelle*; elle est toujours nouvelle réalité. Le réel n'est pas composé de ce qu'il y avait et de ce qui s'y ajoute, mais seulement de ce qui s'y ajoute. Mais dès lors que ce qu'il y avait n'est plus réel, venant de cesser de l'être, ce qui « s'y ajoute » ne saurait s'y ajouter. Il n'y a donc pas d'autre réalité que l'ensemble de ce qui présentement a lieu, l'ensemble des événements, l' « Événement », le monde. Le monde n'est donc pas tel qu'il serait et continuerait d'être mais tel qu'il commence toujours à être. Lorsque quelque chose se passe, quelque chose vient au monde, mais, en même temps, ce qui vient au monde est le monde lui-même, ce qui se renouvelle est la réalité. Cet oiseau qui s'envole à l'approche du promeneur, cette fraîcheur de l'air et ce frisson que je ressens, ces gouttes de pluie : c'est cela le présent simple de ce qui a lieu, le monde toujours à son commencement, toujours nouveau bien qu'ayant déjà été nouveau d'innombrables fois. C'est là tout ce qu'enferme le mot « réalité », car il n'y a rien de plus profond que cette apparence des choses.

Sans doute est-il possible de *se représenter* plus ou moins

le monde avant qu'il ne se *présente*, et surtout de se le *représenter* tel, plus ou moins, qu'il s'est déjà présenté. Je puis revivre grâce à l'écriture, par exemple telle journée de la vie de Louis XI, me le représenter à la chasse, en prière, avec ses conseillers, au milieu de ses archers, etc.; je puis aussi analyser les ressorts de sa volonté politique, ses méthodes, ou, plus précisément, montrer, par exemple, que sa politique italienne a favorisé la Renaissance dès lors qu'elle a contribué à l'équilibre politique de l'Italie, etc. Je puis me « remémorer » l'engrenage des événements, des faits et des révolutions successives dont l'ensemble constitue la Révolution française, me représenter, dans leurs rôles complexes, les royalistes, les « Girondins », les « Maratistes », les « Enragés », les « Indulgents », etc., plus précisément, saisir la part de tel événement, par exemple de tel discours de Robespierre, dans l'avoir lieu de tel autre événement, etc. Qu'est-ce, pourtant, que tout cela, sinon un jeu avec des ombres ? Je puis jouer ainsi d'innombrables façons. Mais il est toujours possible (sauf trouble du sentiment du réel), fermant ses livres, laissant de côté ses savoirs et ses souvenirs, de revenir à la simplicité de la vie élémentaire, c'est-à-dire réduite à ses éléments inévitables : la pluie qui tombe, l'enfant qui joue, une main qui vous offre le potage du soir. Le monde dont il s'agit ici, purement événementiel, refuse encore tout appauvrissement, c'est un monde non encore réduit (par exemple, réduit, par abstraction de la « subjectivité », à n'être qu'un monde « objectif », etc.). Sur ce monde en sa richesse plénière, surdéterminée, on pourra faire des prélèvements : considérer seulement ceci ou seulement cela (par exemple seulement l'aspect quantitatif des choses, etc.), retenir tels aspects que l'on confrontera à d'autres aspects, et ainsi substituer des constructions intellectuelles au monde de la vie. S'approche-t-on ainsi davantage de la réalité ou s'en éloigne-t-on ? On s'en

éloigne si le réel est originairement ce que nous avons dit : à savoir ce qui advient et se présente dans l'immédiateté de l'apparence sans fond.

De cela, on peut trouver une confirmation dans le fait de la particularisation du langage comme allant de pair avec la « réduction » du monde de la vie. Celui-ci, laissé tel quel, permet l'entente avec tous; tandis que les « mondes » qui résultent des constructions intellectuelles ne permettent plus l'entente qu'avec quelques-uns. D'un côté le langage universel qui s'ouvre à tous et ouvert à tous, de l'autre les langages particuliers, clos, réservés; d'un côté l'évidence, de l'autre les axiomatiques.

Supplément

I

NOTE SUR KANT

[Cf. *Orientation philosophique*, PUF, 1990, p. 155, n. 46 : la notion bergsonnienne d'une « durée immanente au tout de l'univers » vise — nous résumons — à fonder une spiritualisation de la nature, et donc à exclure le matérialisme. Suit la note sur Kant.]

Note. — La même intention spiritualiste et anti-matérialiste que chez Bergson est visible chez Kant et l'amène, semble-t-il, à conclure au-delà de ce que ses prémisses lui permettent. En effet, les arguments développés dans l'*Exposition métaphysique* et l'*Exposition transcendantale* des concepts d'espace et de temps montrent (à les supposer admis) que l'espace et le temps sont les formes *a priori* de la sensibilité, et par là les conditions nécessaires de toute intuition sensible. Mais le discours kantien va au-delà. Le temps (comme l'espace) n'est pas seulement la condition subjective de l'intuition sensible (ce qui résulte des arguments donnés), il n'est *que cela* (ce qui ne résulte pas des arguments). « Le temps n'est qu'une condition subjective de notre (humaine) intuition..., et il n'est rien en soi en dehors du sujet » (*C. R. pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, nouv. éd., PUF, 1963, p. 64). Par suite nous ne pouvons parler du temps (et de l'espace) « qu'au point de vue de l'homme ». Si nous sortons de la condition subjective, la représentation du temps ne signifie plus rien : « si nous prenons les objets comme ils peuvent être en eux-mêmes, dit Kant, alors le temps n'est rien » (*ibid.*). Qu'en sait-il ? Pourquoi cette affirmation qui excède les prémisses ? Ou : pourquoi le temps, tout en étant la forme de notre intuition, ne vaudrait-il pas pour les choses elles-mêmes ? Qu'advierait-il donc de si grave si elles étaient concernées par l'espace et le temps ? La réponse relève typiquement du discours idéologique : « Dans la Théologie naturelle, où l'on conçoit un objet qui non seulement ne peut être pour nous un objet de l'intuition, mais qui ne saurait être pour

lui-même l'objet d'aucune intuition sensible, on a bien soin d'écartier de toute l'intuition qui lui est propre les conditions d'espace et de temps... Mais de quel droit peut-on procéder ainsi, quand on a commencé par faire du temps et de l'espace des formes des choses en elles-mêmes, et des formes telles qu'elles subsisteraient comme conditions *a priori* de l'existence des choses, quand même on ferait disparaître les choses elles-mêmes ? En effet, en qualité de conditions de toute existence en général, *elles devraient l'être aussi de l'existence de Dieu. Si l'on ne veut pas faire de l'espace et du temps des formes objectives de toutes choses, il ne reste plus qu'à en faire des formes subjectives de notre mode d'intuition aussi bien externe qu'interne* » (*ibid.*, p. 74-5, souligné par nous). Ainsi l'espace et le temps ne sauraient être les formes des choses en elles-mêmes, car *il convient* de sauver l'idée de Dieu et le spiritualisme (et la religion, la morale, etc.), et d'exclure le matérialisme. Or, si, dans l'*Esthétique transcendantale*, Kant tient (quant au point qui vient d'être défini) un discours idéologique, comme elle est un des indispensables piliers du système, c'est tout le discours kantien qui porte ce caractère (ce qui ne veut pas dire qu'il n'y aura pas des développements parfaitement rationnels, mais ce qui veut dire que les développements, arguments, non idéologiques, si importants soient-ils, ne seront jamais que *partiels*, limités, ne seront que des *îlots* dans un ensemble de caractère différent).

II

A PROPOS DE LA THÉORIE KANTIENNE DE L'IDÉALITÉ TRANSCENDANTALE DU TEMPS¹

L'*Esthétique transcendantale* est un des indispensables piliers du système kantien. « C'est peut-être la partie décisive de l'œuvre de Kant, dit Boutroux, celle qui, tant par la méthode que par les résultats, détermine tout le reste. »² Or, dans l'*Esthétique transcendantale*, la thèse essentielle est celle de l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps : « Le principe de l'idéalité de l'espace et du temps, dit Kant, est la clé de la philosophie transcendantale. »³ De là l'importance de la question suivante : à supposer admise la démonstration du caractère *a priori* et intuitif de l'espace et du temps, Kant était-il fondé à conclure à leur idéalité ? C'est ce que nous avons nié à propos du temps. Après avoir rappelé la phrase de Kant : « Si nous prenons les objets comme ils peuvent être en eux-mêmes, alors le temps n'est rien », nous ajoutions : « Qu'en sait-il ? Pourquoi cette affirmation qui excède les prémisses ? Ou : pourquoi le temps, tout en étant la forme de notre intuition, ne vaudrait-il pas pour les choses elles-mêmes ? »⁴ M. Jean Lefranc, dans un article « Sur une objection à la théorie kantienne du temps », rejette ladite objection. D'abord, nous en restons, selon lui, à un point de vue encore précritique. En second lieu, Kant a

1. La précédente *Note* sur Kant suscita, lors de sa première parution (*Revue de l'Enseignement philosophique*, juin-juillet 1970, p. 16-17), diverses répliques, en particulier un article de J. Lefranc, « Sur une objection à la théorie kantienne du temps » (même revue, avril-mai 1971, p. 24-28). Le texte ici reproduit (avec quelques modifications légères) est notre réponse à cet article (revue citée, août-septembre 1971, p. 15-28).

2. *La philosophie de Kant*, Ed. Vrin, 1926, p. 47.

3. *Opus Postumum*, trad. Gibelin, Ed. Vrin, p. 123.

4. Cf. ci-dessus, p. 188.

pleinement satisfait à la requête d'avoir à prouver l'idéalité du temps. Enfin le discours kantien n'est en aucune façon un discours « idéologique ». Ce sont là les trois points qui nous paraissent ressortir de son article, et autour desquels se groupent les arguments. Ce seront aussi les trois points de notre réponse.

I. — L'objection adressée à Kant vise, dit M. Lefranc, non la conception proprement kantienne mais une conception précritique de l'idéalité du temps. D'ailleurs (et corrélativement), elle relève en elle-même d'une lecture précritique de Kant. Enfin elle tend à enfermer Kant dans l'alternative du spiritualisme et du matérialisme, qui serait une alternative précritique.

Quelle est donc la conception précritique de l'idéalité du temps à laquelle s'en prend l'objection (croyant s'en prendre à la conception critique) ? Ce serait celle de la *Dissertation de 1770*. On est ici quelque peu surpris. La théorie de l'espace et du temps n'est-elle pas, dans la *Dissertation*, très proche de ce qu'elle sera dans l'*Esthétique transcendantale* ? « La *Dissertation de 1770* pose déjà clairement le problème critique à propos du temps et de l'espace », dit Rivaud¹. Et Gottfried Martin : « A cette date [1770] Kant est déjà parvenu au point de vue de la *Critique* en ce qui concerne le temps et l'espace : il en affirme la phénoménalité et l'idéalité transcendantale. »² En quoi la conception de l'a priorité et de l'idéalité du temps dans la *Dissertation* est-elle précritique ? M. Lefranc cite ici M. Philonenko pour qui, dans la *Dissertation*, « l'idéalité du temps et de l'espace se confond avec la subjectivité au sens psychologique »³. La *Dissertation* se situe à un niveau encore psychologique, anthropologique : c'est en cela qu'elle est précritique. Et M. Lefranc

1. *Histoire de la philosophie*, PUF, t. V, p. 85.

2. *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, trad. J.-C. Piguet, PUF, 1963, p. 106.

3. *L'œuvre de Kant*, Ed. Vrin, t. I, 1969, p. 90.

ajoute : « Comme tout l'ensemble de son article l'y conduisait, M. Conche nous propose sans doute une lecture anthropologique, donc précritique. »¹

« ... Anthropologique, donc pré-critique » ! Ouvrons ici une parenthèse pour nous étonner de ce « donc ». « La doctrine kantienne du sujet de la vérité est une anthropologie », dit M. Bernard Rousset². L'interprétation de M. Rousset est-elle une interprétation précritique ? « Ce qui sépare Kant de la métaphysique classique des temps modernes, dit E. Weil, c'est... [la] volonté de philosopher du point de vue de l'homme dans le monde. »³ La lecture weilienne de Kant est-elle une lecture précritique ? Et naturellement on ne peut s'empêcher de rappeler ici le fameux texte de la *Logique*, où il est dit que les trois questions de la philosophie transcendante « se rapportent » à la question « Qu'est-ce que l'homme ? », de sorte que, « au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie » (trad. Guillermit, p. 25). Texte qui, il est vrai, ne serait guère décisif si cette anthropologie était en quelque façon une psychologie, si Kant n'avait précisé ailleurs qu'il s'agit d'une « anthropologie transcendante »⁴, si la réponse à la question anthropologique devait être trouvée dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Mais, comme le dit Jaspers : la question de l'homme « ne reçoit sa réponse que dans l'œuvre de Kant considérée dans sa totalité »⁵. Chez Kant, plus que chez nul autre philosophe, la philosophie se pense comme gouvernée par la question de l'homme. Le point de vue anthropologique, loin

1. Art. cit., p. 28.

2. *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Ed. Vrin, 1967, p. 409.

3. *Problèmes kantien*s, Ed. Vrin, 1963, p. 53.

4. *Reflex.*, n° 903 (1776-8). Cité par Rousset, *op. cit.*, p. 410.

5. *Kant*, trad. J. Hersch, dans *Les grands philosophes* (Ed. Plon), p. 503.

Les lacunes de l'*Anthropologie* de 1798 viennent, rappelle Nabert, d'après B. Erdmann, de ce qu'une grande partie des matériaux rassemblés par Kant avait été utilisée dans les grandes œuvres critiques, avec la transposition requise (cf. « L'expérience interne chez Kant », dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1924, p. 258, n. 2, *in fine*).

d'être « précritique », est le point de vue proprement kantien.

Mais revenons à la *Dissertation* et à la phrase de M. Philonenko citée par M. Lefranc. Reprenons cette phrase avec son contexte : dans la *Dissertation*, dit M. Philonenko, « Kant n'a pas nettement distingué... psychologie et épistémologie, innéité et a priori. C'est pourquoi l'idéalité du temps et de l'espace se confond avec la subjectivité au sens psychologique. L'espace et le temps sont des structures du sujet compris comme *mens*; aussi de ce point de vue la philosophie de la *Dissertation de 1770* ne peut manquer de sombrer dans un relativisme anthropologique » (*loc. cit.*, souligné par M. Philonenko). Cette interprétation paraît difficilement conciliable avec les textes. Dans la *Dissertation*, et de la manière la plus nette, Kant, à la fois affirme l'a priori et exclut l'innéité des concepts purs de l'entendement et des concepts de temps et d'espace. On ne saurait donc dire qu'il confond *a priori* et inné (cf. *ibid.*, p. 76). Les concepts de la métaphysique sont à chercher, dit-il, « dans la nature même de l'entendement pur, non comme concepts *innés*, mais comme abstraits des lois qui siègent en lui (par réflexion sur les actions à l'occasion de l'expérience) donc *acquis*. De ce genre sont la possibilité, l'existence, la nécessité, la substance, la cause, etc. » (*Dissertation de 1770*, trad. Mouy, Vrin, 3^e éd., p. 45). Il se demande si l'espace et le temps, dont il vient de démontrer l'a priori, sont innés ou acquis, et il conclut : « Les deux concepts sont, sans aucun doute, acquis, abstraits non de la sensation des objets... mais de l'action même de l'esprit, par laquelle il coordonne ses sensations selon des lois permanentes » (*ibid.*, p. 75). Plus particulièrement à propos du temps, il avait écrit : « Le concept de temps... n'est pas une intuition innée » (p. 61). Que ce point de vue soit le point de vue critique, c'est ce que confirme la *Réponse à Eberhard* (1790) : « La Critique refuse absolument les représentations naturelles ou innées; elle les considère toutes comme acquises, qu'elles appartiennent à l'intuition ou aux concepts de l'entendement » (trad. R. Kempf, Vrin, p. 71). Les concepts d'espace et de temps sont acquis, mais non empiriquement. Il s'agit d'une *acquisitio originaria* (notion empruntée aux théoriciens du droit

naturel), dont l'expérience n'est que l'occasion. Certes, dans la *Dissertation*, après avoir affirmé le caractère ni inné ni empirique mais originairement acquis des concepts d'espace et de temps, Kant ajoute : « Et il n'y a rien ici d'inné que la loi de l'esprit selon laquelle il unit d'une manière déterminée ses sensations... » (trad. cit., p. 75; cf. p. 37). Mais dans la *Réponse à Eberhard* il dira la même chose, admettant un certain fondement inné : « Le premier fondement formel de la possibilité d'une intuition, spatiale par exemple, est seul inné, et non la représentation spatiale elle-même » (trad. cit., p. 72). Que cela ne soit pas très satisfaisant, peut-être, mais c'est là une autre question. Le fait est que l'inné et l'*a priori* ne sont nullement confondus.

Il est vrai que l'on peut ensuite se demander si Kant a bien conçu, dans la *Dissertation*, l'*a priori* comme *a priori transcendantal* (sans quoi cet *a priori* resterait un *a priori précritique*). Autrement dit : le temps (pour nous en tenir à lui) est-il considéré, en tant que principe formel du monde sensible, comme rendant possibles des connaissances *a priori* ? Ou : l'*a priori* du temps est-elle pensée comme ce qu'il faut admettre pour rendre compte de la possibilité des connaissances synthétiques *a priori* contenues dans les axiomes du temps ? Il nous semble que le texte de la Section III, § 14, 6, ne laisse à ce sujet aucun doute : si le concept de temps « contient la forme universelle des phénomènes », alors « tous les événements observables dans le monde, tous les mouvements, tous les changements internes doivent s'accorder nécessairement avec les axiomes à connaître sur le temps... *puisque c'est seulement sous ces conditions qu'ils peuvent être objets des sens et être coordonnés* » (trad. cit., p. 63, souligné par Kant), de sorte que le temps, qui « posé en soi et absolument » est un « être imaginaire », en tant que principe formel du monde sensible est un « concept très véridique ». Il est évident que, dans ce texte, Kant *légitime* le concept de temps comme fondant un domaine de vérité.

Enfin l'idéalité du temps telle qu'elle se présente dans la *Dissertation* est-elle bien l'idéalité transcendantale ? L'idéalité du temps consiste en ceci que le temps est exclu de l'Absolu, ou n'a pas de réalité absolue. « Idéalité, c'est-à-dire irréalité,

si l'on entend par réalité une chose existant en soi », dit Bréhier (*Histoire de la philosophie*, t. II, p. 522). Mais l'idéalité transcendante est le corrélat de la réalité empirique, c'est-à-dire qu'elle exclut l'idéalisme dans la conception du monde sensible. Elle suppose la notion de *phénomène* comme distinct de l'apparence (distinction qui se trouve dans la *Dissertation*, § 5) et domaine d'une connaissance *vraie*, donc excluant toute relativité à un sujet psychologique (tout « relativisme anthropologique », si l'on fait de l'anthropologie une psychologie). Car une pensée relative à un sujet psychologique ne pourrait être vraie (elle ne serait pas une connaissance), et cela Kant le sait fort bien dès la *Dissertation de 1770*. Bien que les phénomènes « n'expriment pas la qualité interne et absolue des objets, dit-il, leur connaissance est néanmoins très vraie », et pour deux raisons (§ 11, trad. cit., p. 49) : d'abord le phénomène, comme tel, atteste la présence de l'objet transphénoménal, ce qui exclut l'idéalisme et le subjectivisme psychologiques (mais non la subjectivité), ensuite les prédicats s'accordent aux sujets empiriquement donnés selon les lois de la faculté de connaître, ce qui veut dire que la faculté de connaître n'est aucunement réductible à un sujet psychologique. L'espace et le temps ne sont nullement de simples structures d'un sujet psychologique, mais ils délimitent et fondent un domaine de vérité, le domaine de la vérité phénoménale.

Bref, la conception de l'idéalité du temps dans la *Dissertation* n'est pas une conception précritique. M. Lefranc ne peut donc dire que nous nous en prenons « à une conception précritique de l'idéalité du temps, conception présentée justement dans la *Dissertation de 1770* » (art. cit., p. 24).

Mais l'objection adressée à Kant ne serait-elle pas en elle-même une objection précritique ? Après avoir rappelé les objections de Lambert et de Mendelssohn¹. M. Lefranc ajoute (p. 26) : « Ce sont des objections "précritiques" de ce type qui nous sont présentées deux siècles plus tard. » Quelle était

1. Voir la note 42 de R. Verneaux dans son édition de la *Lettre à Marcus Herz* (Aubier).

l'objection de Lambert ? « Si les changements sont réels, le temps aussi est réel... » Il s'élevait contre le fait que l'on pût considérer le temps comme irréel. Son objection était « pré-critique », si l'on veut, car il ne distinguait pas entre réalité empirique (et valeur objective par rapport aux objets donnés à nos sens) et réalité transcendante (absolue). Kant n'a pas de peine à lui répondre en distinguant les deux manières d'entendre la « réalité » du temps. Mais notre objection est toute différente. Kant nous dit : « Si nous prenons les objets comme ils peuvent être en eux-mêmes, alors le temps n'est rien. » Nous demandons : « Qu'en sait-il ?, etc. » Cela du point de vue même de Kant, c'est-à-dire le temps étant la forme de notre intuition, le phénomène étant distingué de la chose en soi, etc. La question est posée du point de vue critique. Ce n'est pas une objection précritique puisqu'elle tend à montrer (comme M. Lefranc le dit très bien en un autre passage) que Kant est ici infidèle au point de vue critique. Que dire de la chose en soi ? Elle nous demeure inconnue, sa nature « reste toujours problématique » (*Critique de la raison pure*, trad. cit., p. 66). Par conséquent, la chose en soi est ou n'est pas temporelle en elle-même : voilà ce que Kant devait dire s'il avait été logique avec lui-même. De quel droit dogmatiser négativement sur la chose en soi ? Ce n'est pas la philosophie critique en tout cas qui peut lui donner ce droit.

Si Kant, ici, n'est pas logique avec lui-même, c'est — telle est notre hypothèse — parce qu'il avait besoin de ne pas l'être. Il se proposait de « couper à sa racine » le matérialisme (*ibid.*, p. 26), de le rendre impossible à l'avenir. Or, s'il avait maintenu, au niveau de l'*Esthétique*, le caractère problématique de la chose en soi, le matérialisme (la conception d'après laquelle le temps concerne tout ce qui est, ou d'après laquelle il n'y a que des êtres finis et voués à la mort) fût demeuré une possibilité. C'est pourquoi l'idéologue, sur ce point précis, a pris le pas sur le philosophe. Nous y reviendrons. Pour l'instant, nous voudrions seulement répondre à l'objection de M. Lefranc au sujet de l'opposition spiritualisme-matérialisme qui serait

une opposition précritique. « Comment comprendre, dit-il, sinon dans un sens précritique, l'alternative dans laquelle M. Conche place d'emblée Kant d'avoir à être spiritualiste ou matérialiste ? » (article cité, p. 28). Que vaut l'opposition habituelle entre le spiritualisme et le matérialisme ? La question est ici laissée de côté. Simplement il s'agit d'une opposition traditionnelle, et qui n'est nullement mise en cause par la Critique, car le spiritualisme et le matérialisme sont des *doctrines* et le criticisme est une *méthode*. La révolution copernicienne consiste en un « changement de méthode » (*Critique de la raison pure*, trad. cit., p. 18), et la *Critique de la raison pure* est un « traité de la méthode » (*ibid.*, p. 21). Le criticisme s'oppose au dogmatisme, et le dogmatisme est « la marche dogmatique que suit la raison pure sans avoir fait une critique préalable de son pouvoir propre » (*ibid.*, p. 26). Le criticisme s'oppose donc à une méthode. Il « coupe dans leurs racines » le spiritualisme et le matérialisme *dogmatiques*, mais il ne saurait par lui-même administrer la preuve que le spiritualisme et le matérialisme sont *nécessairement* dogmatiques. Si Kant se figure que la Critique rend impossible le matérialisme, c'est qu'il n'est pas resté rigoureusement fidèle à sa méthode, mais qu'à des moments décisifs l'idéologue (entendant par là celui qui juge les thèses à leurs *conséquences* — pour la religion, la morale, etc. — au lieu de les juger en elles-mêmes) s'est substitué au philosophe. On en a un exemple dans le cas de la théorie de l'idéalité transcendante du temps.

II. — Nous ne nions pas que Kant ne pense apporter des preuves de l'idéalité du temps. Ce que nous disons, c'est que les conséquences ne découlent pas des prémisses, c'est-à-dire que nous nions la valeur de ces preuves. Ces preuves, M. Lefranc les rappelle et les soutient, et le moment est venu de les examiner. Car une doctrine *peut* être qualifiée d'« idéologique » *seulement après* qu'elle a été convaincue d'erreur.

Laissons d'abord de côté une fausse preuve. Nous avons cité le texte où Kant nous dit que si l'espace et le temps étaient les formes des choses en elles-mêmes, s'ils étaient les conditions

de toute existence en général, ils « devraient l'être aussi de l'existence de Dieu, etc. » (*Critique de la raison pure*, trad. cit., p. 75). Ce texte, dit M. Lefranc (p. 26), ne constitue nullement, dans l'esprit de Kant, une démonstration de « la simple subjectivité du temps ». Nous l'accordons, et n'avons d'ailleurs pas prétendu le contraire. « Il ne tend même pas à montrer la *possibilité* de la théologie naturelle » (p. 27). Ce n'est pas en effet son but. Il s'agit en réalité d'un argument dialectique (au sens d'Aristote). L'espace et le temps sont-ils les formes objectives de toutes choses, ou non? Tel est le problème. Dieu, objet de la théologie naturelle, n'est pas soumis aux conditions d'espace et de temps. Telle est la prémisse dialectique (posée non pas comme vraie, mais comme représentant l'opinion raisonnable, l'opinion qui va de soi — et que l'interlocuteur fait sienne). La conclusion est *ad hominem* (vous ne pouvez à la fois, dit Kant, admettre l'existence de Dieu, et, en ce qui concerne l'espace et le temps, soutenir une thèse contraire à la mienne). L'argument est (par sa prémisse dialectique) sous le signe de la soumission aux idées admises (aux représentations collectives, aux *endoxa*). Il est un aveu de la connivence entre la thèse kantienne et les opinions reçues.

En ce qui concerne les « preuves » proprement dites, il convient d'abord de préciser ce qui est en question. Ce n'est ni l'a priorité, ni l'intuitivité, ni la subjectivité du temps. On les suppose bien établies. Pas davantage n'est en question la réalité empirique du temps, c'est-à-dire sa valeur objective par rapport au monde sensible. Il s'agit seulement de savoir si le temps n'est qu'une forme de notre intuition, s'il est une forme *simplement* subjective. Si tel est le cas, on affirmera l'*idé-ali-té* du temps par rapport aux choses considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire l'idéalité transcendantale du temps, ce qui veut dire que le temps n'est rien dès lors qu'il n'est plus considéré à titre de condition de possibilité de l'expérience.

Or il faut noter dans l'*Esthétique transcendantale*, par rapport à la *Dissertation de 1770*, une modification importante dans l'exposé kantien. Dans la *Dissertation*, l'idéalité est affirmée

parmi les autres caractères du temps, mais elle n'est pas déduite de ces autres caractères — ou du moins elle ne se présente pas comme telle (la déduction n'est pas thématifiée). « Le temps n'est rien d'objectif ni de réel, il n'est ni une substance, ni un accident, ni une relation... » : cela paraît aller de soi s'il est un principe *a priori* et formel et une intuition préempirique. Mais, dans l'*Esthétique transcendantale*, après l'« Exposition métaphysique » et l'« Exposition transcendantale » du concept du temps, viennent les « Conséquences » (*Schlüsse*), et l'idéalité du temps se présente à titre de conséquence, et seulement à ce titre. C'est alors que l'on peut lire : « L'idéalité transcendantale du temps est telle que, si on fait abstraction des conditions subjectives de l'intuition sensible, le temps n'est rien et qu'il ne peut être attribué aux objets en soi, ni en qualité de substance, ni en qualité d'accident... » (trad. cit., p. 64). Entre 1770 et le moment où il a rédigé l'*Esthétique transcendantale*, Kant s'est aperçu que, une fois admises l'a priorité et l'intuitivité du temps, l'idéalité n'allait pas de soi. Il s'est proposé de l'établir, et pour cela de la déduire comme une conséquence des deux premiers caractères. Seulement, si, en 1781, il avait dissocié l'a priorité et l'intuitivité d'une part et d'autre part l'idéalité, il n'aurait toujours pas dissocié la subjectivité et l'idéalité. Il a persisté à considérer le lien entre la subjectivité et l'idéalité comme allant de soi. C'est pourquoi il a pensé avoir assez fait en démontrant la subjectivité sans se rendre compte que, démontrant la subjectivité, il ne démontrait pas par là même l'idéalité (car le temps peut être subjectif sans être *bloss subjektiv*). Toutefois il faut qu'il ait senti la fragilité de son argumentation puisqu'il ajoute de nouvelles preuves dans les « Remarques générales », et, ce qui est remarquable, surtout dans le texte de la deuxième édition.

Les preuves kantienne de l'idéalité du temps que retient M. Lefranc sont au nombre de trois : l'une se tire de la notion même de chose en soi comme étant « ce qui limite les prétentions de la sensibilité » (article cité, p. 25), la seconde « s'appuie sur l'existence des propositions apodictiques et synthétiques en

mathématiques » (*ibid.*, p. 26), une autre enfin se trouve dans la troisième « Remarque générale » : c'est une « preuve indirecte par les conséquences » (*ibid.*, p. 27). Tel est l'ordre dans lequel M. Lefranc les présente. Cet ordre ne correspond pas tout à fait à l'ordre suivi par Kant puisque, si l'argument par les propositions synthétiques des mathématiques se trouve bien dans la première « Remarque générale », il se trouve déjà beaucoup plus haut dans les « Conséquences tirées de ces concepts ». Mais sans doute n'est-ce pas là un détail de grande importance. Ce qu'il faut surtout noter est (à s'en tenir à la *Critique de la raison pure*, et même à l'*Esthétique transcendentale*) une lacune dans l'énumération de M. Lefranc : l'absence de l'argument contenu dans la deuxième « Remarque générale », et d'après lequel l'idéalité du temps résulte de ce que tout ce qui appartient à l'intuition ne consiste qu'en simples rapports, lesquels ne sauraient aucunement nous faire connaître une chose en soi — argument qui semble au premier abord d'une force particulière.

Que valent les preuves apportées par Kant ? Considérons d'abord la preuve tirée de l'existence de propositions apodictiques et synthétiques concernant les rapports de temps. Le temps n'est pas inhérent aux choses, dit Kant, car, « en qualité de détermination ou d'ordre inhérent aux choses elles-mêmes, il ne pourrait être donné avant les objets comme leur condition, ni être connu et intuitionné *a priori* par des propositions synthétiques ; ce qui devient facile, au contraire, si le temps n'est que la condition subjective sous laquelle peuvent trouver place en nous toutes les intuitions » (*Critique de la raison pure*, trad. cit., p. 63). Que répondre ? Pour que le temps soit donné avant les objets comme leur condition (la condition de leur réalité phénoménale), et pour que des propositions synthétiques nous instruisent avant l'expérience des rapports de temps, il faut et il suffit que le temps soit la forme *a priori* de toutes nos intuitions, c'est-à-dire soit une condition subjective. Il n'est pas nécessaire qu'il ne soit « que la condition subjective » (*nichts als die subjective Bedingung*) de nos intuitions. Pourquoi ne serait-il pas

« inhérent aux choses » ? Rien ne s'y oppose dès lors qu'il a joué son rôle de condition de possibilité de l'expérience. La démonstration de Kant comporte une lacune, les conséquences ne sont pas autorisées par les prémisses. Dans le texte de la première « Remarque générale » cité par M. Lefranc : « Il est, par suite, indubitablement certain... que l'espace et le temps, en tant que conditions nécessaires de toute expérience (extérieure et intérieure), ne sont que des conditions *simplement* subjectives de toute notre intuition » (trad. cit., p. 72), le mot « simplement » est de trop. Si le temps est subjectif, il concerne (et conditionne) la réalité phénoménale, si le temps est *purement* subjectif, il ne concerne *pas* la réalité absolue : de ces deux propositions, l'une ne découle pas de l'autre. On peut, il est vrai, se demander si le temps n'est pas lié à la notion de phénomène par un lien *interne* : le temps s'exclut de lui-même de la réalité (absolue) car, comme tel, il porte en lui la phénoménalité.

On en vient alors à un second argument auquel M. Lefranc donne la forme suivante qui s'inspire plutôt du chapitre III de l'*Analytique des principes* : « Il suffit d'admettre que le temps est condition subjective pour qu'il soit seulement condition subjective, puisque la chose en soi est ce qui limite les prétentions de la sensibilité » (article cité, p. 25). Le temps est la forme de la phénoménalité. Comment vaudrait-il pour la chose en soi ? La phénoménalité se limite... au phénomène. Réponse verbale ? Pétition de principe ? Ou très profonde intuition de la nature du temps ? « Si nous faisons abstraction de notre sujet, ou même seulement de la nature subjective de nos sens en général, dit Kant dans la première « Remarque générale », toute la manière d'être et tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps et même l'espace et le temps disparaissent, puisque, en tant que phénomènes, ils ne peuvent pas exister en soi, mais seulement en nous » (trad. cit., p. 68). L'espace et le temps ne sauraient concerner la chose en soi puisque, comme tels, ils *sont* la phénoménalité. Et l'on peut admettre en effet que tout ce qui est spatio-temporel est par là même « phénoménalisé » et relève en droit d'une intuition empirique. Mais pourquoi « tout ce qui est spatio-tem-

porel » ne serait-il pas précisément « tout ce qui est » ? Et pourquoi le temps ne serait-il pas la forme nécessaire de toute intuition empirique, donc de tout le phénomène, et par conséquent aussi de tout ce qui est, si « être » est aussi s'exposer dans le phénomène ? Qu'il en soit ainsi, cela reste problématique, mais notre argumentation ne requiert rien de plus. Le phénomène, dit Kant (*ibid.*), est phénomène *d'un objet*. Ce qu'il n'est pas en droit d'exclure, c'est la réciproque : que tout objet soit essentiellement phénoménal, c'est-à-dire *se montre* dans le phénomène. Ou : que tout être ait une base matérielle, c'est-à-dire soit un corps. Cela ne voudrait pas dire que tous les êtres se *réduiraient* à des corps, ils auraient leur intériorité, seraient d'un certain point de vue « choses en soi », c'est-à-dire inconnaissables, inobjectivables, mais, par leur base matérielle, ils seraient affectés d'une précarité radicale et voués à la mort. Il paraît donc possible de montrer qu'un autre modèle que le modèle kantien est *compatible* avec les données initiales (a priorité, intuitivité, phénoménalité du temps) — en l'occurrence un modèle que l'on pourrait appeler « matérialiste ». Si la matière et la spatio-temporalité sont la base de tout ce qui est (constituent, pour tout ce qui est, le niveau des conditions nécessaires), les choses, même si elles ne s'épuisent nullement dans le phénomène (lorsqu'elles ne sont pas de pures choses matérielles), sont concernées en leur être par la phénoménalité, et l'on ne peut pas dire que, pour les objets « comme ils peuvent être en eux-mêmes », le temps n'est rien.

Kant, il est vrai, apercevant et sondant très probablement cette possibilité, devant les conséquences qu'il entrevoit, pense la réfuter par l'absurde. C'est la « preuve indirecte » dont parle M. Lefranc. Dans l'hypothèse où l'espace et le temps auraient une réalité transcendantale, c'est-à-dire absolue, il n'y aurait plus que le phénomène, et donc il n'y aurait plus de phénomène : tout le phénomène (qui n'est tel qu'adossé à la chose en soi) se résoudrait en apparence (*Schein*). Notre existence même serait purement apparente : « notre existence propre qui, de cette manière, deviendrait dépendante de la réalité subsistante en soi d'un non-être, comme le temps, serait comme lui,

changée en une simple apparence; or, c'est là une absurdité que personne, jusqu'ici, n'a osé se charger de soutenir » (*Critique de la raison pure*, p. 74, cité par M. Lefranc, p. 27). L'argument paraît entièrement valable pour l'espace. On ne saurait accorder à l'espace une réalité absolue. Les êtres qui se résoudraient en pure extériorité ne seraient pas même des êtres. Le phénomène est l'*être-pour*. S'il n'y a plus que le *pour* (entendu en extériorité), ou s'il n'y a plus que des relations (externes), il n'y a plus d'êtres mais seulement des apparences — sans rien qui apparaisse ni personne à qui elles apparaissent¹. Mais Kant semble oublier qu'il a lui-même rompu le parallélisme du temps et de l'espace par la distinction de l'interne et de l'externe. Que signifie la chose en soi? Que tout ne se résout pas en extériorité, qu'il y a des êtres, entendant par là ce qui n'est pas purement matériel mais a une intériorité. Ou : que tout ne s'épuise pas dans la relation à autre chose, le relatif, mais qu'il y a de l'absolu — des absolus. Si l'espace avait une réalité absolue, il exclurait cette absoluité des choses en soi. Mais le temps, qui est la forme de la phénoménalité interne, est parfaitement compatible avec l'intériorité. La rupture du parallélisme entre le temps et l'espace entraîne la division de la phénoménalité en phénoménalité interne et phénoménalité externe. Les êtres, en tant que phénomènes, sont *êtres-pour*. Mais il y a l'être-pour-l'autre et l'être-pour-soi. Et les choses en soi, c'est-à-dire considérées en elles-mêmes, sont précisément cela : des pour-soi. Comme le dit Eric Weil : « les choses en soi sont des monades; des monades elles ont leur être-pour-soi, leur pure intériorité (la monade n'a pas de fenêtres) »². Les choses qui sont véritablement des êtres ont leur intériorité, c'est-à-dire ne sont, d'une certaine façon, en rapport qu'avec

1. Ce qui est absurde. Mais la notion d'apparence pure, ici absurde, devient, dans l'*Orientation philosophique* (éd. cit., chap. 11), notre notion fondamentale, lorsqu'il apparaît que l'apparence pure (ni apparence-de, ni apparence-pour) peut être entendue comme apparence d'elle-même en elle-même (autodévoilement de l'apparence).

2. *Problèmes kantien*s, éd. cit., p. 52.

elles-mêmes. Elles sont alors choses « en-soi », car elles se posent comme indépendantes de leur rapport à nous, elles rentrent en elles-mêmes et se ferment à la connaissance. Ce sont des absolus sans extérieur. Pourtant ce ne sont pas d'autres choses que celles qui se montrent dans le phénomène précisément comme des êtres. Elles participent donc, par leur base matérielle, de l'universelle relativité, et comme telles se trouvent affectées d'une précarité radicale et destinées à périr. Ici encore Kant ne pouvait écarter le matérialisme (c'est-à-dire la doctrine selon laquelle la matérialité gouverne finalement le destin des êtres), car celui-ci s'accommode parfaitement de la distinction du phénomène et de la chose en soi, si on fait de l'en soi le corrélat du phénomène et s'il n'y a que des en soi immanents.

Il nous reste à discuter (et ce qui précède nous y conduit) la « confirmation » de l'idéalité de l'espace et du temps que Kant, dans la deuxième « Remarque générale », tire du caractère relatif (ou relationnel) de tout ce qui appartient à l'intuition, externe ou interne : « tout ce qui, dans notre connaissance, appartient à l'intuition... ne renferme que de simples rapports... Or, de simples rapports ne font cependant pas connaître une chose en soi » (trad. cit., p. 72). Le phénomène (et les corps, la matière) consiste exclusivement en rapports, la connaissance ne saisit jamais que des rapports, elle n'a jamais affaire qu'à l'être-pour (et même l'être-pour-l'autre), non à l'être comme tel, c'est-à-dire à l'intérieur des choses ou à l'en soi. L'en soi, ce qui, dans les choses, ne s'épuise pas en relations, l'absolu, est par principe hors des prises de la connaissance, de la science. L'espace et le temps, qui, comme formes de l'intuition, ne renferment que des rapports, demeurent extérieurs à ce qu'il y a de plus profond dans le réel. La spatio-temporalité, en tant que forme de l'objet (de l'objet objectivé), ne concerne pas la chose en soi comme telle, qui est l'inobjectivable. De là l'idéalité de l'espace et du temps. Oui, ajoutons-nous : de l'espace-temps *de la science et de la connaissance*¹. Mais d'abord la chose en soi

1. Et pourquoi le matérialiste (à moins d'être un matérialiste scientiste et réductionniste) serait-il gêné par une telle idéalité de l'espace et du temps

(qui n'est pas une autre chose derrière le phénomène : il ne s'agit que des êtres empiriques en tant qu'ils sont) a, selon le modèle matérialiste (que Kant ne peut exclure), son ancrage dans la phénoménalité, la matière. Par là elle est concernée par la spatio-temporalité, vouée à la dissolution et à la mort. De plus, à supposer admise l'idéalité transcendantale de l'espace¹, la démonstration vaut-elle aussi pour le temps ? Elle vaut pour le temps dont « tous les rapports peuvent être exprimés par une intuition extérieure »², le temps quantifié, spatialisé,

(ceux de la science et de la connaissance objective) ? Il ne voit pas de difficulté à admettre l'idéalité (au sens kantien) de tous les concepts scientifiques, c'est-à-dire le caractère fondamentalement *superficiel* de toute science. La science n'est à l'aise que dans ce qui n'a pas de profondeur, qui est tout entier au-dehors (la matière), elle ne saurait en tout cas avoir accès à la profondeur — ou l'intérieur — des choses (« La science de la nature ne nous révélera jamais l'intérieur des choses », dit Kant, *Prolégomènes*, trad. Gibelin, p. 140). C'est pourquoi du reste, si l'homme est de tous les êtres le plus profond (celui qui se livre le moins dans le phénomène), ou plutôt est l'être profond par excellence, car il ne peut vivre que sur le fondement d'une négation interne du phénomène (c'est-à-dire de la matière et de la mort), autrement dit en créant son propre univers intérieur, la notion même de « science de l'homme » est assez absurde : ce qu'on appelle science « de l'homme » ne peut être qu'une science de l'inhumain. Ce qui est essentiel au matérialisme est simplement de reconnaître que, s'agit-il des individus, des peuples, ou des espèces (ou même des mondes, bref de toute formation structurée), le dernier mot appartient au principe de dissolution, à la matière, c'est-à-dire de reconnaître l'omnipissance de la mort. Rien par conséquent ne l'empêche d'admettre la chose en soi, c'est-à-dire le fond inobjectivable des êtres, l'intériorité — et les valeurs d'intériorité. On peut l'appeler matérialisme monadologique; c'est en tout cas un matérialisme tragique dès lors que, contrairement à ce que signifie l'idée de Dieu, la valeur et la puissance sont complètement dissociées, et que tout ce qui vaut est marqué au sceau de l'impuissance finale.

1. Et donc la réduction — fort discutable — de l'espace à l'espace géométrique.

2. « La représentation du temps lui-même est une intuition, puisque tous ses rapports peuvent être exprimés par une intuition extérieure » (*Critique de la raison pure*, trad. cit., p. 63).

le temps de l'objet et de la science, non pour le temps qui s'est dissocié de l'espace, le temps pur, le temps primordial (car il n'y a, selon Kant, d'objectivité et de connaissance que par l'espace et l'extériorité). Or cette dissociation, elle est, avon-nous vu, opérée par Kant lui-même, avec la distinction de l'interne et de l'externe. Toute objectivation, y compris l'objectivation de moi-même, requiert la médiation de l'extériorité. Par suite, nous ne nous connaissons que comme phénomènes. D'une manière générale, l'être en soi (la monade) ne peut se connaître lui-même en son être. Il est pour-soi, mais ce pour-soi n'a rien à voir avec une objectivation, une connaissance. L'être, en son fond, est inobjectivable. En tant que tel, il n'est aucunement concerné par l'espace-temps (comme forme de l'objectivité). Et pourtant rien ne s'oppose à ce qu'il soit temporel de part en part, mais d'une temporalité pure et primordiale. Et puisque le *pour* du pour-soi permet de parler de phénoménalité (car il signifie une relation), le temps pur est, dans cette hypothèse, la forme d'une phénoménalité qui n'a plus rien à voir avec l'objectivation, et qui, puisqu'elle ne requiert pas de point de référence hors d'elle-même, peut être dite une phénoménalité absolue. De quoi s'agit-il ? Des êtres — en tant qu'*être* signifie, d'une certaine façon, n'être en rapport qu'avec soi-même. Or si les êtres n'échappent jamais à la forme du temps (bien qu'il ne s'agisse pas du temps qui fait couple avec l'espace), cela veut dire (Kant le reconnaît) qu'ils sont liés au non-être, donc périssables en eux-mêmes, et, tout compte fait, n'ayant pas d'autre destination que la mort.

Résumons-nous. A supposer admises les thèses de l'« Exposition métaphysique » et de l'« Exposition transcendantale » de l'espace et du temps, ainsi que les notions fondamentales de l'*Esthétique*, ils reste possible de construire un modèle de réalité qui soit un modèle matérialiste. Cela parce qu'il n'est nullement exclu que l'espace et le temps concernent les choses elles-mêmes, soit d'une manière indirecte, en tant qu'ils gouvernent le domaine des conditions nécessaires (les êtres étant dépendants de leurs conditions nécessaires), soit, pour le temps, d'une

manière directe, puisque le temps non spatialisé, c'est-à-dire le temps comme tel, n'est nullement incompatible avec l'intériorité. Ce que nous voulons dire est que l'*Esthétique transcendantale*, à s'en tenir à ses plus solides démonstrations, demeurerait essentiellement *ouverte*, et que Kant, en affirmant l'idéalité du temps par rapport aux choses en soi (ce qu'il ne pouvait rigoureusement établir), a éprouvé le besoin de la clore — pour des raisons dont la quatrième « Remarque générale » permet de se faire une idée.

III. — Il est maintenant possible d'en venir au troisième point : le caractère « idéologique » du discours kantien. Toute philosophie a certainement une fonction idéologique (elle consiste en certaines idées qui jouent un rôle dans les luttes sociales et historiques et ne sont jamais neutres : pour ne donner qu'un exemple, persuader les ouvriers de vivre selon les *Maximes fondamentales* d'Epicure serait freiner les luttes sociales), mais elle n'est pas pour autant une « idéologie », ou une forme de l'idéologie. L'idéologie s'oppose à la connaissance. C'est pourquoi, dès lors qu'une philosophie se donne pour vraie, elle ne peut être soupçonnée légitimement d'avoir un caractère « idéologique » qu'*après* que l'on a démontré sa non-vérité, et non *avant* (car si elle est ce qu'elle prétend être, c'est-à-dire vraie, elle peut sans doute avoir une fonction idéologique, mais elle ne saurait, comme telle, se résoudre en ce que l'on appelle une « idéologie »).

Supposons que l'on voie dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes un « discours idéologique ». Que faut-il entendre par là ? 1^o d'abord que le discours cartésien, qui se donne pour vrai (c'est-à-dire comme le discours de la réalité), confronté non certes à « la » réalité mais à un autre discours de la réalité (par exemple, le discours matérialiste), apparaît, ce dernier servant de mesure, comme faux et illusoire (dans son tout, non dans toutes ses parties : autrement dit pour autant qu'il faut le prendre *dans son tout*, sans avoir le droit d'opérer en lui le *tri* des propositions vraies et des propositions fausses); 2^o que cette illusion est rationalisée, de sorte que le discours métaphysique de

Descartes se donne comme discours rationnellement cohérent, il semble ne faire appel qu'à des raisons s'imposant d'elles-mêmes à une libre intelligence et entièrement indépendantes des buts humains contingents : il a donc une rationalité apparente, mais il est faussement rationnel; 3^o que le contenu du discours cartésien consiste finalement en représentations collectives (« Dieu », l'« âme », etc.) — reconnaissables malgré l'intellectualisation, la logicisation, etc., bref la transmutation philosophique qu'elles ont subies —, de sorte qu'il est essentiellement inconcevable en dehors d'un milieu social donné, au sein duquel il exerce une certaine fonction.

Le point décisif est naturellement le second. Si l'on tient le discours des *Méditations* pour entièrement rationnel, on ne peut en même temps y voir une formation idéologique. Inversement, si on le tient pour « idéologique », c'est qu'il n'est pas parfaitement rationnel, et cela, il faut le montrer. Entendons qu'il ne s'agit pas du bien-fondé des thèses de Descartes prises en elles-mêmes, mais de la rationalité du discours comme tel. Si ce discours est faussement rationnel, cela signifie que l'on doit y trouver une incohérence sous la forme de l'entrecroisement de deux types de cohérences hétérogènes : la cohérence proprement rationnelle et une cohérence d'un autre ordre. Il doit y avoir des ruptures de rationalité (des moments, dirons-nous, où l'idéologue prend le pas sur le philosophe). Ces ruptures ont été étudiées traditionnellement sous le nom de sophismes. Les sophismes une fois décelés, il convient d'en chercher les causes, car si le discours est sophistique, son contenu, n'ayant plus sa justification rationnelle, relève de la causalité. C'est ainsi que l'on invoquait l'« amour-propre », l'« intérêt », la « passion », ce qui était suffisamment vague pour n'être guère compromettant. La notion d'« idéologie » permet de faire un pas considérable dans l'analyse et l'explication des erreurs humaines (les idéologies étant en somme — pour autant du moins qu'elles ne sont pas reconnues comme ce qu'elles sont — des erreurs collectives). On ne considère plus des erreurs isolées et indépendantes les unes des autres, dues

à des accidents ou motivations psychologiques plus ou moins hétéroclites. Les systèmes erronés de représentations ont leur cohérence propre, leur unité de signification venant de ce qu'ils répondent à certains besoins. La cohérence idéologique peut, par opposition à la cohérence rationnelle, être appelée cohérence anthropologique, car l'idéologie est cohérente par rapport aux hommes qui, par son moyen, vivent et pensent leur rapport au monde. Le discours rationnel (ou en tant que rationnel) a ses raisons, le discours idéologique a ses motivations. Si donc un discours philosophique est idéologique, il est à deux niveaux : le niveau des raisons, le niveau des motivations. De plus les motivations viennent interférer avec l'ordre des raisons, provoquant une rupture de rationalité et la substitution d'une cohérence à l'autre (d'une cohérence « subjective » ou anthropologique à une cohérence rationnelle ou « objective »). Enfin, il faut considérer le rapport, dans le discours, de l'ensemble et de la partie. On a les lois suivantes : 1^o un discours ne peut être rationnel dans sa totalité que s'il est rationnel dans toutes ses parties; 2^o un discours idéologique dans une de ses parties l'est dans sa totalité; 3^o un discours idéologique dans sa totalité ne l'est pas nécessairement dans toutes ses parties; il tolère par conséquent des « îlots de rationalité ». Dire qu'une philosophie a le caractère d'une « idéologie » (ainsi l'idéalisme du point de vue du matérialisme historique), c'est la condamner dans son ensemble, mais non dans toutes ses parties — dont la valeur de rationalité doit être examinée pour chacune séparément¹. De là le Corollaire suivant : le caractère idéologique d'un discours pris en totalité ne dispense pas d'examiner le bien-fondé de chacune de ses parties².

1. Engels note que la « pensée métaphysique » est « justifiée dans certains domaines » (*Anti-Dühring*, trad. Bottigelli, Ed. Sociales, p. 392).

2. Il y a un sens strict (que nous adoptons ici) et un sens large du mot « idéologie ». Les marxistes-léninistes diront, par exemple, que le marxisme-léninisme, qu'ils considèrent comme *vrai*, est « l'idéologie de la classe ouvrière ». Si le marxisme-léninisme est vrai, il peut sans doute avoir une fonction idéologique (et, en ce sens, être l'« idéologie de la classe ouvrière »), mais il n'est pas, en soi, une idéologie.

Cela dit, l'application à Kant est aisée. Nous avons décelé (cru déceler) dans son argumentation une faille, une rupture de rationalité. Brusquement il affirme au-delà de ce qu'il est en droit d'affirmer. Son discours n'a plus qu'une rationalité apparente. Mais si la précipitation de Kant à inférer l'idéalité du temps est sans fondement, elle n'est pas sans motifs. Cependant il serait ridicule ici de faire appel à une motivation purement psychologique. Le gauchissement du discours kantien a son principe dans la dualité de l'homme Kant. Kant est philosophe, mais il est aussi chrétien, et comme tel il croit en un esprit absolu hors du temps et de l'espace. En dépit de lui-même (sa probité étant hors de cause), il cherche et bâtit une philosophie qui ne démente pas ses croyances foncières mais les confirme. Sur le plan de l'analyse et de l'argumentation purement rationnelles, il ne vise que la vérité, mais, sur un autre plan, il cherche à donner satisfaction à l'homme. Il veut la vérité sans être prêt à accepter n'importe quelle vérité. S'il faut, selon lui, une métaphysique, « c'est que l'homme, être moral et fini à la fois, l'exige pour ne pas désespérer du sens de son existence et pour pouvoir être moral, sans désespoir, dans sa vie finie et dépendante »¹. « L' » homme : quel homme ? Celui qui a besoin de la religion ou de la métaphysique théiste, qui en est une rationalisation, pour ne pas vivre et agir dans le désespoir : l'homme chrétien. L'intention fondamentale de la philosophie de Kant a été, comme dit E. Weil, de « fonder, à l'aide d'une nouvelle méthode, l'ancienne métaphysique »². Il a voulu « justifier, comme seule vraiment humaine, l'existence *coram Deo* »³. L'homme chrétien reste l'homme-mesure. Il y a le Kant de la nouvelle méthode qui ouvre en philosophie un nouveau champ de rationalité, et le Kant de la religion et de la foi traditionnelles qui rationalise tant bien que mal de vieilles représentations collectives, et se sert de la philosophie pour

1. E. Weil, Préface au livre de Krüger, *Critique et morale chez Kant* (trad. Régnier, éd. Beauchesne), p. 8.

2. *Ibid.*, p. 7. Cf. Krüger, p. 263.

3. *Ibid.*, p. 10.

justifier l'idée chrétienne de l'homme. Le discours kantien comporte les deux niveaux que nous avons distingués : celui des raisons et celui des pseudo-raisons, c'est-à-dire en réalité des motivations (la motivation fondamentale étant à chercher dans une certaine forme que prend l'esprit du christianisme dans des conditions données). La cohérence du système est rationnelle dans beaucoup de ses parties, mais, pour le système dans son ensemble, elle est idéologique, c'est-à-dire anthropologique : c'est une cohérence pour l'homme chrétien (c'est pour lui qu'il donne une image sensée de la réalité).

« Sommes-nous la mesure de l'œuvre de Kant, demande en terminant M. Lefranc, ou bien ce qui s'y pense n'est-il pas encore notre mesure ? » (article cité, p. 28). Il paraît douteux que « ce qui se pense » dans l'œuvre de Kant, à savoir l'image chrétienne de la réalité, doive être encore notre mesure — notamment si « Dieu est mort »¹. Inversement, pourquoi ne serions-nous pas, en un sens, la « mesure » de l'œuvre de Kant ? Cela selon Kant lui-même : il en appelle à la raison, mais il n'y a qu'une raison qui n'est autre que la raison commune², donc la nôtre. L'œuvre de Kant a, comme toute autre, à faire valoir ses titres, et n'est-ce pas à la raison commune, présente en nous comme en chacun, de les examiner ?

1971.

1. Cf. *Orientation philosophique*, éd. cit., p. 255, n. 3.

2. Cf. P. Burgelin, Kant et les fins de la raison (dans la *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-juin 1953, p. 130-152), *passim*.

III

NOTE SUR LE TEMPS¹

Il nomme le temps et ainsi le nie (p. 97).

« Maintenant, je vis » : cela, je peux, chaque jour, à chaque heure, à chaque minute, le *répéter*. Pourtant, chaque fois, il ne s'agit plus du même maintenant que la fois d'avant. Ainsi tous ces maintenant diffèrent. Depuis qu'il y a le temps, c'est-à-dire de tout temps, on a toujours pu dire et répéter : « maintenant ». Pourtant, d'une fois à l'autre, ce ne fut jamais le même maintenant. Or ces maintenant sont innombrables, et, ensemble, ils recouvrent tout le temps. Car, si l'on décompose un maintenant, on y trouve toujours d'autres maintenant : si l'on décompose ce maintenant qu'est le jour d'aujourd'hui, on y trouve ces maintenant que sont les heures, puis les minutes, et ainsi de suite. Un démon lilliputien, pour qui un millionième de seconde serait une durée, pourrait dire : « maintenant ». Puisque les maintenant diffèrent tous entre eux, le temps diffère continuellement de lui-même, et cela autrement que diffère d'elle-même la série des nombres entiers lorsqu'on ajoute chaque fois un. Car un est toujours un, alors qu'aucune différence temporelle n'est identique à aucune autre, puisqu'un maintenant diffère toujours d'un autre du simple fait de venir plus tôt ou plus tard. Ce n'est donc pas d'une manière simplement quantitative, mais c'est qualitativement que le temps diffère continuellement de lui-même. L'analogie qui rapproche le temps d'une série numérique ou d'une ligne laisse échapper la qualité

1. Extrait d'une lettre (nous répondions à une demande d'explication de la phrase citée en *italique*).

proprement temporelle du temps. Qu'est-ce donc qui distingue un maintenant d'un autre ? C'est ce que l'un vient *avant* ou *après* l'autre. La relation avant-après signifie que, de deux maintenant, l'un ne peut être l'autre, mais ne peut, non plus, être sans l'autre. Car ce qui les différencie est simplement que l'un vient *avant*, l'autre *après*. Or, que veut dire « avant » ? le contraire d' « après ». « Après » ? le contraire d' « avant ». On ne comprend pas l'un sans l'autre. Pourtant, quand l'un d'eux est, l'autre n'est plus ou n'est pas encore. Or, ce qui n'est plus, ou pas encore, n'est présent que s'il est appréhendé, retiré du néant de l'absence par l'esprit. Si donc on ne pense pas la qualité proprement temporelle du temps à moins de penser l'avant-après, qui n'est pensable que par le pouvoir de retenir et d'anticiper, c'est-à-dire l'esprit, on peut dire que le temps comme tel n'est mis en lumière que par l'esprit. Le temps de l'esprit impliquant l'appréhension à la fois du passé, du présent et de l'avenir, est ce que l'on appelle la temporalité. Du temps, en tant qu'il se donne comme suite de maintenant, on peut donc dire, avec Heidegger¹, qu'il « se fonde sur la temporalité » — puisqu'il n'est, bien sûr, de *suite* que pour nous.

Mais faisons abstraction de l'esprit. Faut-il dire que le temps s'évanouit ? Autant dire que le mouvement et toute la nature cessent d'exister lorsqu'on n'y pense pas. Le temps ni ne se pense, ni ne peut, sans se détruire (en annulant l'opération qui le constitue), se penser lui-même : rien de plus ne résulte de ce qui précède, et non que le temps devrait, pour être, être pensé, et qu'il n'est pas indépendant de nous et de l'esprit. C'est tout le contraire puisque, par le fait même d'être pensé, il ne serait plus

1. Cf., par exemple, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Gallimard, 1985, p. 323 (*Gesamte Ausgabe*, t. 24, p. 380).

ce qu'il était, ne serait plus le temps. Un maintenant puis un autre : il faut que l'un ne soit plus pour que l'autre soit. L'esprit, qui est mémoire, retient ce qui n'est plus, pense ce qui n'est plus *avec* ce qui est. Par l'opération du temps, le maintenant actuel n'est aussitôt plus qu'un maintenant au passé. Encore faut-il, pour que l'opération du temps s'effectue, qu'elle n'ait pas conscience d'elle-même, qu'elle s'oublie elle-même. Dire que le temps est une *suite* de maintenant, c'est avoir sur le temps un regard de survol qui nie le temps. C'est penser ensemble ce qui ne peut exister ensemble. C'est donc affecter d'une négation cette négation qu'est le temps. Mais, certes, ce qui se passe dans l'esprit humain ne change rien au temps lui-même. La première négation, qui est le temps, reste ce qu'elle est. La seconde négation, qui est le concept¹ de temps, n'est qu'une addition mentale. Les êtres purement naturels sont purement temporels. Ils passent et ne le savent pas. Nous passons comme tout ce qui est *dans* le temps, mais nous savons que nous passons : nous sommes dans le temps, et le temps, par son concept, est en nous. Ce n'est pas nous, cependant, qui avons le dernier mot, mais le temps, car c'est indéfiniment que les heures s'ajoutent aux heures, les jours aux jours, tandis que nous n'avons à vivre qu'un nombre fini d'heures et de jours. Alors, notre dernière heure écoulée, disparaît la pensée du temps. Reste le Temps.

1. Si abstraite, c'est « penser à part ce qui ne peut exister à part » (J. Laporte, *Le problème de l'abstraction*, Paris, Alcan, 1940, p. 8), le concept de temps n'est pas le résultat d'une abstraction mais de l'opération contraire (qui consiste à penser ensemble ce qui ne peut être, ni être donné, ensemble).

Table des matières

Avertissement, 5

AVANT-PROPOS, 7

INTRODUCTION, 11

- I — La question de la réalité du temps, 17
- II — La question de la nature du temps, 24
- III — La question de l'origine du temps, 39
- IV — La question de l'indépendance du temps, 42
- V — La question directrice et son lien à la question du destin, 46
- VI — Ce que le destin n'est pas : discussion de la conception stoïcienne du destin, 51
- VII — Le destin et le jeu laissé à la liberté, 65
- VIII — Destin et nature. L'histoire comme anti-destin, 77
- IX — Ce que le temps du destin n'est pas, 84
- X — Le temps du destin est le temps de la nature, 94
- XI — La nature et le poids du destin, 98
- XII — Temps de la nature et temporalité. L'avance de la nature, 102

TEMPS ET DESTIN

XIII — La temporalité sous l'horizon du destin, 108

XIV — L'homme et le destin, 124

XV — Les destins, 137

CONCLUSION, 151

POSTFACE, 157

APPENDICE, 165

SUPPLÉMENT, 185

I — Note sur Kant, 187

II — A propos de la théorie kantienne de l'idéalité transcendantale du temps, 189

III — Note sur le temps, 211

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41 100 Vendôme
Février 1992 — N° 37 636

DU MÊME AUTEUR

Montaigne ou la conscience heureuse, Ed. Seghers, 1964; 3^e éd., 1970; 4^e éd., Ed. de Mégare, 1992.

Lucrèce et l'expérience, Ed. Seghers, 1967; 3^e éd., Ed. de Mégare, 1990.

Pyrrhon ou l'apparence, Ed. de Mégare, 1973.

La mort et la pensée, Ed. de Mégare, 1973; 2^e éd., 1975.

Orientation philosophique, Ed. de Mégare, 1974; 2^e éd., PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1990.

Epicure : Lettres et Maximes, texte grec, traduction, introduction et notes, Ed. de Mégare, 1977; 2^e éd., PUF (coll. « Epiméthée »), 1987; 3^e éd., 1990.

Octave Hamelin : Sur le « De fato », publié et annoté par Marcel Conche, Ed. de Mégare, 1978.

Le fondement de la morale, Ed. de Mégare, 1982; 2^e éd., 1990.

Introduction au *Dictionnaire des philosophes* (dir. D. Huisman), et nombreux articles, PUF, 1984.

Héraclite : Fragments, texte établi, traduit et commenté, PUF (coll. « Epiméthée »), 1986; 2^e éd., 1987; 3^e éd., 1991.

Nietzsche et le bouddhisme, *Cahiers du Collège international de philosophie*, n^o 4, novembre 1987.

Montaigne et la philosophie, Ed. de Mégare, 1987.

L'aléatoire, Ed. de Mégare, 1989; 2^e éd., 1990.

Anaximandre : Fragments et Témoignages, texte, traduction, introduction, commentaires, PUF (coll. « Epiméthée »), 1991.

Henri Bergson : Psychologie et Métaphysique (Cours de Clermont, 1887-1888), publié, d'après la rédaction d'Emile Cotton, par Marcel Conche (à paraître aux PUF).

Perspectives Critiques

dirigée par Roland Jaccard

OUVRAGES PARUS (suite)

- Jaccard R., *L'exil intérieur* (7^e éd.)
Jaccard R., *Freud. Jugements et témoignages*
Jaccard R., *La tentation nihiliste*
Janik A. et Toulmin S., *Wittgenstein, Vienne et la modernité*
Jardine A. A., *Gynésis. Configurations de la femme et de la modernité*
Johnston W. M., *L'esprit viennois*
Kokoschka O., *Ma vie*
Le Rider J., *Le cas Otto Weininger*
Le Rider J., *Modernité viennoise et crises de l'identité*
Livingstone A., *Lou Andreas-Salomé*
MacIntyre A. C., *L'inconscient*
de Mause L., *Les fondations de la psychohistoire*
Pfeiffer E. (édit.), *Nietzsche, Rée, Salomé - Correspondance*
Plaza M., *Ecriture et folie*
Reszler A., *L'intellectuel contre l'Europe*
Roazen P., *La saga freudienne*
Roazen P., *Helene Deutsch : une vie de psychanalyste*
Roosens E., *Des fous dans la ville ?*
Safranski R., *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*
Schneiderman S., *Jacques Lacan, maître Zen ?*
Schopenhauer Adèle, *Journal d'une solitaire*
Shapiro D., *Les styles névrotiques*
Spradley J. et Mann B., *Les bars, les femmes et la culture*
Stierlin H., *Adolf Hitler. Etude psychologique*
Szasz T., *Ideologie et folie*
Szasz T., *L'âge de la folie*
Thévoz M., *Le langage de la rupture*
Thévoz M., *Ecrits bruts*
Zimmer C., *Procès du spectacle*
Zweig S., *Montaigne*

Le temps, par son concept, est en nous. Mais nous sommes aussi « dans le temps » (Aristote). Car, avant les jours de notre vie, il y avait des jours (pour d'autres vies), et, après, il y en aura encore. Le temps nous est *compté*. Etre « dans le temps » ? n'avoir qu'une durée de vie limitée, une part de temps. Or, c'est là ce que la notion de « destin » a signifié, originellement, pour les Grecs : n'avoir qu'une *part de temps*. Le temps, la mort et le destin s'entre-signifient. Qu'en est-il du temps si la mort est un événement « destinal » ? On montre que la condition pour qu'il y ait destin est l'absoluité du temps.

Mais qu'est-ce que le temps ? Et comment est-il possible de penser le temps ? Car le temps signifie la suite des « maintenant ». Or, il n'y a de *suite* que pour nous. Le temps pensé « se fonde sur la temporalité » (Heidegger). Mais le temps pensé est le temps nié. Le temps lui-même est indépendant de nous. Et quand, avec l'homme, disparaît la pensée du temps, reste le Temps. Le temps vrai, le temps du destin, est le temps de la nature. L'homme, adversaire du temps, invente la mémoire, l'histoire. Mais la nature a le dernier mot.

Marcel Conche, agrégé de philosophie, docteur ès lettres et lauréat de l'Académie française, est professeur émérite à la Sorbonne. Il est l'auteur de nombreuses publications, notamment aux PUF dans la collection « Perspectives critiques » (*Orientation philosophique*) et dans la collection « Epiméthée » (*Epicure : Lettres et Maximes*, *Héraclite : Fragments*, *Anaximandre : Fragments et Témoignages*).

OU

BOU

3



9 782130 439929