



Le passé à venir : ordre et articulation du temps selon Husserl, Dilthey et Heidegger

David Carr

Volume 42, numéro 3, octobre 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400260ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400260ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Carr, D. (1986). Le passé à venir : ordre et articulation du temps selon Husserl, Dilthey et Heidegger. *Laval théologique et philosophique*, 42(3), 333–344. <https://doi.org/10.7202/400260ar>

LE PASSÉ À VENIR : ORDRE ET ARTICULATION DU TEMPS SELON HUSSERL, DILTHEY ET HEIDEGGER ¹

David CARR

RÉSUMÉ. — L'appartenance de Dilthey, de Husserl et de Heidegger à la même tradition philosophique (la tradition « phénoménologique » au sens le plus large de ce terme) les mène à des analyses très semblables de la temporalité humaine. Néanmoins, chacun privilégie dans son analyse une seule des trois « dimensions » du temps : Husserl, le présent ; Heidegger, le futur ; Dilthey, le passé. Dans cet article, cette divergence est l'occasion d'une réflexion sur le temps humain qui cherche à dépasser la question de privilège en combinant les résultats les plus importants de ces trois auteurs.

LE TEMPS a toujours été un problème central pour la philosophie. Certes, pour la plus grande partie de la tradition occidentale, depuis Parménide et le Platonisme jusqu'au structuralisme de nos jours, le temps est un « problème » dans le sens d'un embarras, d'un obstacle, d'une difficulté qu'il faut surmonter et dépasser. Le temporel, c'est le confus, le changeant, l'apparent situé quelque part entre l'être et le non-être ; la tâche de la pensée est d'arriver au fondement stable et permanent de cette scène turbulente et transitoire : l'être, la vérité, donc d'échapper au temporel pour se réfugier dans l'éternel. Il est évident que le but de cette pensée n'a jamais été de comprendre le temporel — ce qui ne serait même pas possible — mais de trouver des stratégies pour s'en dégager.

Il existe cependant un autre courant de la philosophie pour lequel le temps a toujours été un problème dans un autre sens : celui d'un défi pour l'esprit, quelque chose à quoi il faut faire face et qu'il faut essayer de penser comme tel plutôt que de

1. Une version antérieure de cet article, rédigée en allemand, est parue sous le titre « Künftige Vergangenheit. Zum Vorrang der Zeitdimensionen bei Husserl, Dilthey und Heidegger » dans *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, ed. Ernst Wolfgang Orth, Freiburg, 1984.

chercher à le dépasser. Je pense ici à la tradition qui commence avec Héraclite et s'enrichit des contributions d'Aristote et des sceptiques anciens, ainsi que de certains éléments de l'empirisme et du romantisme modernes.

Dans les premières décennies de notre siècle cette dernière tentative a été reprise avec beaucoup d'énergie et de brio par certains philosophes européens. En France, Henri Bergson a considéré comme un problème central et une tâche majeure de la philosophie de penser le temps et surtout d'éviter la tendance à le détemporaliser en le transformant en analogue de l'espace. C'est dans le temps vécu, le temps considéré comme « donnée immédiate de la conscience », qu'il cherchait le moyen de penser le temps d'une façon adéquate.

Une autre tentative, très semblable à certains égards à celle de Bergson, a été inaugurée à la même époque dans la philosophie allemande. Elle est l'œuvre de la tradition dite « phénoménologique », dont l'intérêt croissant, voire une certaine fascination pour la temporalité, et le projet d'en faire un thème important de la philosophie sont assez évidents. C'est à cette tradition et à certains problèmes soulevés par son approche de la temporalité que je vais consacrer mes remarques. En particulier, je vais m'arrêter aux analyses de Dilthey, de Husserl et de Heidegger.

Il est vrai qu'en Dilthey, né en 1833, on voit habituellement un prédécesseur de la phénoménologie plutôt qu'un de ses représentants. Mais c'est dans sa vieillesse, entre 1905 et 1910, et sous l'influence des écrits du jeune Husserl, qu'il écrit les pages très intéressantes sur la temporalité auxquelles je me référerai. N'oublions pas que c'est durant ces années-là que Husserl prononce ses fameuses conférences sur la conscience intime du temps. Aussi, en 1927, paraît, avec *Être et temps*, l'exposé de la célèbre thèse de Heidegger sur la temporalité, qui porte la marque de l'influence conjointe de Husserl et de Dilthey.

I. DU TEMPS OBJECTIF À LA TEMPORALITÉ VÉCUE

Il y a donc une certaine unité historique dans ces trois discussions du temps. Elles relèvent toutes d'une approche phénoménologique dans le sens le plus large. Comme tout autre thème possible en phénoménologie, le temps est traité non pas « en soi » mais « pour nous ». C'est dire que le thème central n'est pas le temps tout court mais l'entrelacs entre le temps et l'homme. Ce que ces philosophes se demandent ce n'est pas comment l'homme pense ou conçoit le temps, mais plutôt comment le temps est donné dans l'expérience vécue. En cela, leur approche ressemble à celle de Bergson.

Cette approche conduit directement à l'une des deux façons possibles de concevoir le temps. Une première — la façon A — le conçoit comme articulé au passé, présent et avenir, tandis qu'une deuxième — la façon B — le voit comme défini par les prédicats avant/après, plus tôt/plus tard. Selon cette deuxième façon, le temps est objectif et ressemble à l'espace objectif de la géométrie : le temps est homogène, tous les « points » temporels ont la même valeur, leur temporalité consiste dans leurs relations à d'autres points — relations qu'ils possèdent d'ailleurs absolument, c'est-à-dire indépendamment de l'« observateur ». Pour indiquer ces

relations on se sert d'une série de chiffres : t_1 , t_2 , etc. D'après ce schème il n'est ni nécessaire ni possible de dire d'un point temporel qu'il est présent, passé ou futur. Les points ou moments forment simplement une suite.

Mais la suite des chiffres n'est pas nécessairement une suite temporelle. Pour le devenir, il faut qu'elle soit parcourue par l'acte de compter — acte qui implique, naturellement, quelqu'un qui compte. Celui-ci, en comptant, est toujours situé à un moment et il regarde en avant et en arrière les autres membres de la série. Bien sûr, la série est présupposée, mais pas comme série temporelle ; l'ordre de la séquence n'est pas en lui-même temporel.

Dans l'expérience de compter, par contre, les points temporels reçoivent leur détermination selon le schème passé/présent/futur, détermination qu'ils possèdent non pas absolument mais relativement, c'est-à-dire relativement à la « position » de l'« observateur » (dans un sens métaphorique). Il est clair que les deux schèmes A et B ne sont pas simplement des interprétations rivales entre lesquelles il faudrait choisir, mais que le schème B est fondé sur le schème A et en dérive. Il ne s'agit pas non plus seulement de la différence entre la conceptualisation et l'expérience du temps. Le temps mathématisé du schème B, aussi utile qu'il soit comme représentation, n'est possible qu'à la condition qu'on lui enlève justement ce qu'on veut expliquer, sa temporalité. Une série n'est temporelle qu'en rapport à un sujet. Cette relativisation du temps ne mène pas au relativisme : on a simplement déplacé l'absolu. Le schème absolu est remplacé par le sujet absolu ou plutôt par la position absolue du sujet. Comme dans l'espace vécu ou orienté le *ici* est absolu, dans le temps vécu c'est le *maintenant* qui est absolu de la même façon.

Il est intéressant de noter que Bergson, lui, en analysant le temps vécu, n'a pas suivi ce chemin de la série B à la série A ; c'est ce qui explique, à mon avis, la grande difficulté de sa position. Certes il rejette l'articulation mathématisante et spatialisante qui est la série B, mais pas pour en arriver à une autre articulation, celle de la série tridimensionnelle A. Il trouve plutôt le temps vécu dans l'*absence* d'articulation, dans l'interprétation et finalement dans la disparition de toute différence qu'est la durée pure. Je partage ici l'opinion de certains critiques phénoménologiques, notamment Merleau-Ponty, pour qui ce nivellement de toute différenciation temporelle est aussi abstrait et aussi loin de l'expérience vécue que la spatialisation du temps. Bergson remplace un atomisme extrême par un monisme extrême, mais dans l'une ou l'autre position le temps se trouve dé-temporalisé.

II. HUSSERL : LA PRIORITÉ DU PRÉSENT

L'interprétation du temps selon le schème tridimensionnel A semble conduire directement à la notion d'un ordre de priorité. Car on n'a pas de peine à reconnaître que le présent occupe une position privilégiée parmi ces trois dimensions. D'après la comparaison du temps vécu avec l'espace vécu, le présent est toujours « ma » position, le centre autour duquel, pour ainsi dire, les autres dimensions se déploient. Il y a un sens ontologique et un sens épistémologique à cette priorité : ontologique, parce que le présent (ce qui est présent) *est*, tandis que le futur et le passé ne sont pas

— « être » et « être-présent » semblent être des termes équivalents. Épistémologique, parce que le présent est ou peut être donné directement à l'esprit, tandis que le passé et le futur ne sont accessibles qu'indirectement — par la mémoire et par la prédiction. Il est peut-être même possible d'attribuer au passé une antériorité analogue par rapport au futur : 1^o antériorité ontologique, puisque le passé est fixe et stable, tandis que le futur est ouvert ; 2^o priorité épistémologique, du fait que la mémoire est plus fiable que la prédiction.

Cette notion de priorité, au moins celle du présent, trouve un appui dans la tradition philosophique — et aussi dans la phénoménologie husserlienne. Il est vrai que l'analyse de la temporalité dans les conférences de Husserl est nettement supérieure et beaucoup plus compliquée que la réflexion naïve que nous venons de présenter. Elle dépasse aussi, grâce à une série d'innovations importantes, toute la tradition philosophique. La première de ces innovations vient sans doute de la méthode phénoménologique elle-même, qui fait justement son apparition dans ce texte.² Un aspect central de cette méthode est qu'elle dépasse *et* l'ontologie *et* la théorie de la connaissance pour enraciner leur questionnement dans la question phénoménologique principale : comment quelque chose est-il donné à la conscience ? Si donc il existe une priorité ontologique ou épistémologique du présent, cette priorité n'a pas d'intérêt pour Husserl.

La seconde nouveauté, beaucoup plus spécifique à Husserl, est celle de son concept génial de rétention et de protention. Il distingue entre la mémoire primaire (rétention) et la mémoire secondaire ainsi qu'entre l'attente primaire (protention) et l'attente secondaire.³ Il ne s'agit pas de la distinction entre le proche et le lointain, à propos du passé ou du futur ; la distinction a plutôt une valeur qualitative que quantitative. Ce qui est « retenu » dans la rétention ainsi que ce qui est « protenu » dans la protention appartient à la présence d'un événement expérimenté — par exemple une note musicale dans une mélodie — exactement comme l'entourage spatial appartient nécessairement à la présence spatiale d'une chose perçue dans mon champ de vision. L'espace et le temps sont vécus en tant qu'horizons ; le présent est entouré ou encadré par le passé et le futur, qui justement par là lui permettent d'être présent. C'est toute autre chose d'entrer par un acte mental explicite dans l'horizon du passé pour revivre ou reproduire une expérience qui n'est plus présente — ce qu'on appelle « le souvenir » au sens ordinaire du mot.

C'est un élément essentiel de la temporalité vécue et de la rétention/protention primaire que les trois dimensions — passé, présent, futur — ne soient pas simplement rangées l'une à côté de l'autre, comme si l'une ou l'autre pouvait manquer. L'avenir n'est pas quelque chose dans lequel nous regardons de temps à autre ; le passé n'est pas ce que l'on « réchauffe » parfois, tandis que l'on vit toujours « dans » le présent. Vivre, c'est-à-dire être conscient, c'est toujours vivre dans les trois dimensions « à la fois ». Ce qui ne veut pas dire que les dimensions ne gardent pas leur différence. Au contraire, et contrairement à l'opinion de Bergson, la temporalité *est* justement leur

2. Cf. les œuvres complètes de HUSSERL : *Husserliana* Bd. X (ed. R. Boehm) den Haag 1966, para. 1,2.

3. *Ibid.*, para. 11-14.

différence. Dire que nous vivons dans les trois dimensions à la fois, ce n'est pas dire que nous y vivons de la même façon. C'est dans ou par leur différenciation que se constitue le champ qui rend possible l'expérience du temporel.

Quant aux contenus des dimensions temporelles, ils se déterminent réciproquement dans notre expérience. Dans l'exemple de Husserl, la note jouée présentement est ce qu'elle est pour moi en fonction du contexte des notes déjà jouées et des notes attendues. Un objet temporel — une mélodie, une action, un événement — est dans notre expérience un tout dont les phases sont des parties distinctes mais inséparables.

On voit dans cette esquisse, je l'espère, dans quelle mesure la théorie husserlienne dépasse l'analyse naïve et constitue une avance considérable dans la compréhension philosophique de la temporalité. Mais le présent garde sa priorité. Même si le passé et le futur appartiennent inséparablement au champ du vécu, ils n'ont quand même pour le présent que le statut d'arrière-plan. Dans tous les écrits de Husserl sur le temps, c'est toujours le « *maintenant* », le « *nunc stans* », le « présent vivant » qui constitue la source absolue du fleuve du temps.⁴

III. HEIDEGGER : LA PRIORITÉ DE L'AVENIR

L'analyse heideggerienne de la temporalité, dans *Être et temps*, ressemble beaucoup à celle de Husserl, malgré une terminologie bien différente. Même si Heidegger rejette ou évite les concepts principaux de la phénoménologie husserlienne, — conscience, rétention, protention, etc. — on peut bien dire qu'il s'agit dans les deux cas non pas d'un temps objectif pensé mais d'une temporalité vécue. Chez Heidegger aussi le temps bidimensionnel, conçu comme suite de mainteneants ponctuels, se trouve dénoncé comme secondaire et dérivé par rapport à un temps primaire à trois dimensions ou à trois « extases » selon le langage heideggerien. L'idée de l'interdépendance et de la détermination réciproque des trois extases nous rappelle aussi Husserl.

Étant donné cette ressemblance, qui témoigne de l'influence du maître sur son élève, il est d'autant plus étonnant que Heidegger parle explicitement de la priorité non pas du présent mais de l'avenir.⁵ Avec cette affirmation, Heidegger se trouve en conflit non pas seulement avec Husserl mais, on l'a vu, avec toute la tradition philosophique. Qu'est-ce qu'il entend par cette priorité de l'avenir ?

Cette priorité provient de ce que Heidegger appelle le caractère projectif de l'existence humaine. Ce caractère correspond à peu près au concept de l'intentionnalité chez Husserl : il y a du sens, le monde est une structure de sens, parce que l'homme la projette, parce qu'il prête un sens aux choses. Mais ceci n'est possible que parce que l'homme se projette soi-même, c'est-à-dire se saisit comme possibilité d'être. L'homme est toujours situé, comme dit Heidegger, en avance de soi-même.⁶ La première

4. *Ibid.*, para. 36.

5. *Sein und Zeit* (Tübingen, 1957) para. 65.

6. *Ibid.*, para. 41.

priorité heideggerienne est celle de la possibilité sur l'actualité : l'actualité du présent est comprise ou saisie par l'homme à la lumière de l'avenir qu'il projette devant lui.

Mais le sens intégral de la priorité de l'avenir n'est compréhensible qu'à partir de la distinction entre l'authenticité et l'inauthenticité. Pour nous, hommes, l'avenir n'est pas un horizon ouvert, infini. Il se termine plutôt dans la mort, possibilité extrême de l'être et en même temps le non-être de l'homme. Parfois, dans l'expérience de l'angoisse par exemple, la finitude de l'existence se révèle à nous. Normalement, immergés dans le quotidien, nous préférons éviter cette révélation et la fuir pour nous réfugier dans une existence banale, préoccupée, inauthentique. Là, le futur est vécu simplement comme un présent à venir qu'on n'a qu'à attendre. Cette attitude falsifie la temporalité en l'«infinisant». Vivre la temporalité de façon authentique, par contre, c'est reconnaître sa finitude, c'est faire face à la mort et en même temps la possibilité de réunir dans un tout la diversité des dimensions temporelles de la vie : à partir du futur extrême, je saisis mon présent et mon passé comme éléments d'une structure significative intégrale. Cette saisie n'est cependant pas une compréhension conceptuelle : elle a plutôt le caractère d'une «résolution».⁷ L'authenticité c'est la résolution-anticipation et c'est ici que l'avenir a la priorité — mais comme avenir fini. Il est évident que cette conception heideggerienne constitue le rejet non seulement d'un temps considéré comme suite d'instantanés ponctuels, mais aussi de la priorité du présent. Et loin de n'être qu'un rejet théorique, c'est une dénonciation qui relie ces conceptions à un mode d'exister qualifié d'inauthentique. La préférence pour le présent que nous trouvons dans toute la tradition philosophique, y compris Husserl, n'est pas une simple erreur collective ou la suite d'une erreur originale ; c'est plutôt l'expression d'une tendance extra- et pré-philosophique de ne pas vouloir faire face à la finitude de l'être et du temps. Si, dans notre petite analyse « naïve », nous avons nous aussi trouvé évident et comme allant de soi que le présent ait la priorité, ce n'était là qu'une expression de la même tendance. On voit dans cette théorie du jeune Heidegger les premiers pas de sa fameuse critique de la tradition philosophique comme métaphysique de la présence.

IV. DILTHEY : LA PRIORITÉ DU PASSÉ

Dans son œuvre tardive, *La Structure du monde historique dans les sciences humaines*, W. Dilthey cherche à pénétrer jusqu'aux fondements de la vie humaine. Fondamentalement, la vie est un «flux d'expériences» dont la «détermination catégoriale première» est la temporalité.⁸ Comme chez Husserl et chez Heidegger, il s'agit bien ici non pas d'un temps objectif mais du temps vécu, que Dilthey qualifie d'«avance incessante du présent» entre futur et passé. De prime abord cette temporalité tridimensionnelle semble être centrée, comme chez Husserl, sur le présent. Le présent représente «la plénitude de notre réalité», d'où nous regardons activement les possibilités de l'avenir et passivement la permanence du passé.⁹ Dans

7. *Ibid.*, para. 53.

8. DILTHEY, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, ed. M. Riedel. Suhrkamp 1970, p. 237.

9. *Ibid.*, p. 238.

le cours de l'analyse, cependant, il en est autrement. La simple activité de vivre ne garantit en rien ce qu'il appelle la cohérence ou la cohésion de la vie. Il est vrai que les expériences ne constituent pas une simple addition ; elles sont vécues comme parties d'une totalité temporelle. Mais le sens ou le caractère de cette totalité n'est pas encore assuré. Pour comprendre la vie il faut réfléchir à l'aide des « catégories de la pensée » qui rendent possible une compréhension intégrante. C'est dans la discussion de ces catégories qu'il devient clair, peu à peu, bien que Dilthey ne le dise jamais de façon explicite, que ce n'est pas le présent qui est privilégié, mais le passé.

Les catégories sont : la valeur, la fin ou le but (*Zweck*), et la signification, et leur application dépend de la perspective temporelle que l'on adopte vis-à-vis du cours de la vie.¹⁰ La catégorie de la valeur s'applique au présent : nous attachons des valeurs positives et négatives aux réalités qui nous entourent dans le monde. Par les fins, nous nous rapportons à l'avenir en cherchant à réaliser les valeurs positives et à empêcher la réalisation ou la continuation des valeurs négatives. La signification n'est accessible que par la mémoire, qui nous permet de saisir ensemble des expériences déjà parcourues et de leur trouver un sens.

C'est entre ces trois perspectives que Dilthey établit un certain ordre de priorité. Les valeurs sont rangées autour de nous, l'une à côté de l'autre, et la catégorie n'est pas en mesure d'établir les relations entre les valeurs. Les fins ne sont, on l'a vu, que les valeurs projetées dans l'avenir, et là aussi, il n'y a pas d'ordre qui proviendrait de la catégorie même de fin. « C'est comme un chaos d'harmonies et de dissonances »¹¹ dit Dilthey, et c'est seulement à travers la catégorie de signification que l'on peut trouver un ordre dans ce chaos et le transformer en cette mélodie bien formée que doit être, d'après la métaphore favorite de Dilthey, une vie cohérente.¹²

Il est évident qu'avec la priorité de la catégorie de signification sur les autres catégories la priorité du passé est établie. Car la catégorie de la signification est celle de la mémoire ou de la rétrospection. Il n'est pas étonnant d'entendre cette opinion de Dilthey, l'historien et biographe qui veut fonder les sciences de l'homme et leur assurer une place digne à côté des sciences de la nature. Car il n'affirme ici rien d'autre que les avantages de la compréhension rétrospective historique. La vie humaine est une multiplicité confuse de projets, d'intentions, de buts ; ce n'est qu'après coup qu'on peut savoir lesquels ont été réalisés, comment ils sont entrés en conflit ou en harmonie avec les buts d'autres personnes, etc. C'est alors qu'apparaît le vrai résultat et non pas simplement le résultat voulu. Ce n'est que rétrospectivement que le sens d'une vie est saisissable.

Dilthey n'est d'ailleurs ni le seul ni le premier à affirmer de cette façon la priorité du passé sur les autres dimensions temporelles. Déjà Hegel annonçait que c'est dans la mémoire qu'apparaît la vérité d'un développement de l'esprit humain ; c'est la réflexion tranquille d'après coup qui saisit le sens et la valeur des faillites, des erreurs, des déceptions du chemin parcouru. D'une façon semblable, mais plus modeste, la

10. *Ibid.*, p. 248.

11. *Ibid.*, p. 249.

12. *Ibid.*, p. 290.

même idée est annoncée dans la philosophie analytique de l'histoire, par exemple celle de Collingwood et de Danto. La compréhension historique est considérée comme le paradigme de toute compréhension de l'humain.

Pour nous, individus, les implications de cette doctrine sont plutôt déprimantes, sinon paradoxales. Au début du texte que nous commentons ici, Dilthey avait déjà affirmé que l'individu se connaît de la même façon qu'autrui le connaît : par ses actions, ses expressions, les effets de sa vie sur le monde et les autres. Dilthey parle ici du « détour de la compréhension ». ¹³ Mais l'interprétation temporelle des catégories de la pensée semble aller plus loin encore : l'individu ne sera jamais capable de comprendre aussi bien sa propre vie que les autres pourraient la connaître, parce que lui, l'individu, est toujours « dedans ». Tout au plus il peut comprendre son passé ; son présent et son avenir sont encore confus et ouverts. « Il faudrait attendre la fin de la vie pour être capable, à l'instant de la mort, de percevoir le tout et d'établir les rapports entre les parties ». ¹⁴ Même mon passé, tel qu'il m'apparaît maintenant, peut devenir tout autre lors de ce bilan final. Cela nous rappelle le fameux paradoxe du bonheur tel qu'il est présenté dans le premier livre de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote : puisque le bonheur ne s'applique proprement qu'à une vie entière, un homme n'est pas vraiment heureux jusqu'au moment de sa mort, où il n'est plus capable d'en jouir ! Le résultat de Dilthey est peut-être même encore plus triste. La temporalité de la vie exclut la compréhension de la vie — au moins celle de sa propre vie, qui après tout est la vie que l'on veut comprendre avant toute autre. Ce n'est qu'en nous tournant vers les vies finies des autres que nous pouvons trouver un sens de la vie. Quant à savoir si notre vie a un sens, il faut en réserver la décision à nos successeurs — au tribunal de l'histoire, disait Hegel.

V. DES SOLUTIONS POSSIBLES

Nous disions au début que ces trois philosophes, appartenant à la même tradition et pratiquant l'approche phénoménologique, nous offrent des analyses de la temporalité qui se ressemblent à bien des égards. Comment affronter maintenant la divergence que nous avons découverte en matière de priorité des dimensions temporelles ? Est-ce qu'il faut donner raison à l'un des trois ? Ne s'agit-il que d'un désaccord apparent ou superficiel, qui peut être surmonté et unifié à un niveau plus profond ? Ou existe-t-il un moyen de prendre au sérieux cette divergence et d'en profiter pour faire progresser notre compréhension de la temporalité ?

On pourrait procéder de façon *ad hominem* et dire qu'il ne s'agit là que de types personnels ou de préférences subjectives. Les hommes se distinguent les uns des autres selon leur tendance à favoriser l'une ou l'autre des dimensions temporelles. Nous connaissons tous des gens qui ne songent qu'à l'avenir, qui habitent même l'avenir. Pour eux, le présent et même le passé ont seulement une valeur d'instruments pour des fins qui, une fois réalisées, deviennent aussitôt ennuyeuses. Trop bien connus aussi sont ceux qui se bornent au présent, qui ne pensent ni à demain ni à hier.

13. *Ibid.*, pp. 98-99.

14. *Ibid.*, p. 288.

Et celui qui fait passer en revue dans la mémoire ses anciens triomphes n'est pas le seul à vivre dans le passé ; Freud et la psychanalyse nous ont montré une autre façon d'être accroché au passé. Il est même possible de distinguer, de cette façon, non seulement les personnes mais aussi les stades dans la vie d'une personne, ainsi que des groupes entiers, des générations et des époques. Que l'on pense à l'éthique protestante et à l'esprit du capitalisme, pour laquelle une interprétation temporelle serait bien appropriée.¹⁵ Il ne faudrait pas aller très loin pour trouver des sociétés hédonistes, qui ne vivent que dans le présent — et la nostalgie collective n'est pas inconnue non plus. Est-il possible que nos philosophes n'expriment que des attitudes personnelles ou sociales ? Il serait peut-être difficile de faire la corrélation entre ces trois philosophes et les types de personnalité indiqués précédemment. Et puis est-il digne d'une discussion philosophique sérieuse d'expliquer une différence de doctrines par des traits personnels ? Mais n'est-ce pas Dilthey justement qui fait appel à l'approche biographique et à la notion de « *Weltanschauung* » pour comprendre les philosophes et les philosophies ?

Mais il y a peut-être un autre moyen, plus sérieux, d'expliquer cette différence d'opinions. Même s'ils abordent le même sujet avec la même approche, les trois philosophes ont, après tout, des intérêts différents, des questions différentes, et visent à éclairer des aspects différents de l'expérience humaine.

N'est-il pas évident, par exemple, que Husserl décrit la temporalité de l'expérience immédiate ou irréfléchie, tandis que Heidegger et Dilthey s'intéressent plutôt au niveau de la réflexion ? Certes, cette temporalité réfléchie ne serait pas la temporalité conceptualisée à deux dimensions. Mais on peut dire que l'existence authentique de Heidegger, avec sa mise en priorité de l'avenir, bien qu'elle ne soit pas une réflexion proprement dite, représente quand même une attitude qui se dégage des intérêts confus du quotidien pour considérer, à la lumière de la mort, la vie comme une totalité finie. Et de même chez Dilthey, l'on peut distinguer entre, d'une part, la vie et l'expérience vécue, dans lesquelles le présent est privilégié, et, d'autre part, la réflexion (*Besinnung*), dans laquelle on cherche le sens ou la cohérence de la vie.

Mais comment surmonter ou expliquer la divergence entre Heidegger et Dilthey, qui privilégient l'avenir et le passé respectivement ? Là, on pourrait distinguer, en gros, entre l'intérêt éthique et l'intérêt théorique. L'authenticité de Heidegger, bien qu'elle soit plutôt réfléchie qu'irréléchie, n'est pas pour autant à la recherche d'un savoir : c'est la résolution, c'est-à-dire la formation active de la vie propre « à partir de » ou « depuis » l'avenir. Dilthey, par contre, vise la compréhension de la vie et il veut fonder les sciences humaines. L'authenticité heideggerienne ne s'applique qu'à la vie mienne ; c'est elle seule que je peux approprier, prendre en charge. Mais je peux connaître les autres aussi bien que moi-même, peut-être mieux même, comme on l'a vu.

Nous proposons donc la réconciliation suivante : Husserl décrit la temporalité de façon fidèle mais sa description se limite à la temporalité immédiate qu'il faut appeler, en langage heideggerien, la temporalité quotidienne ou inauthentique. Là, il

15. Cf. R. KOSELLEK, *Vergangene Zukunft* ; Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Suhrkamp, 1979.

est vrai, nous vivons dans le présent, tandis que l'avenir et le passé ne sont que des horizons, des arrière-plans. Mais il manque chez Husserl une phénoménologie adéquate de la réflexion (un reproche que l'on pourrait généraliser d'ailleurs); il ne voit pas que la temporalité a à ce niveau un autre visage. C'est possible, d'après Heidegger, de se libérer de cet engagement dans le présent en prenant charge de la vie « depuis » l'avenir, c'est-à-dire en pleine conscience de notre finitude. Une autre libération du présent serait celle de la compréhension rétrospective historique, qui s'applique au moins à la vie des autres, sinon à la mienne.

Cependant ce compromis est peu satisfaisant, à mon avis, pour diverses raisons. Premièrement, il repose sur certaines interprétations mauvaises — de façon subtile mais importante — des trois philosophes. Chez Heidegger, par exemple, le quotidien n'est pas, si je le comprends bien, nécessairement inauthentique; il est plutôt neutre à l'égard de la distinction authentique/inauthentique. L'authenticité, avec sa mise en priorité de l'avenir, est une détermination existentielle qui traverse tous les aspects de la vie, depuis le quotidien — même l'immédiat — jusqu'au réflexif, au scientifique et au philosophique. De même pour l'inauthenticité, centrée sur le présent. Deuxièmement, Husserl, pour sa part, ne serait pas d'accord pour reléguer son analyse de la temporalité à l'attitude superficielle, banale, qu'est l'inauthenticité heideggerienne. Et troisièmement, notre solution de compromis semble exiger une discontinuité entre la compréhension de la *vie mienne* et la compréhension scientifique de la vie en général dans les humanités, discontinuité rejetée nettement par Dilthey, qui ne voit dans l'une que l'extension de l'autre.

Certes, il ne faut pas se limiter à la lettre de ces doctrines, si on veut progresser dans la compréhension philosophique de la temporalité; encore moins faut-il toujours demander la permission à tel ou tel philosophe, quand on impose à sa pensée une interprétation. Mais pour d'autres raisons encore, le compromis proposé me semble assez superficiel. Il dit à peu près — ce qui n'est pas dépourvu d'intérêt — que le présent est privilégié par une perspective, le futur par une autre, le passé par une autre encore, mais est-ce que la question de priorité est réglée par là? Il me semble que l'on peut apprendre encore plus de la divergence découverte entre les trois philosophes en cherchant une unité plus profonde entre les trois dimensions temporelles. Mais pour faire cela, il faut reconnaître ce qui est faux dans la notion de priorité dès le début.

VI. CONCLUSION

Rappelons-nous comment la question de priorité a été introduite dans la discussion des trois dimensions temporelles. Si Heidegger est le premier à en parler de façon explicite, ce n'est pas lui, on l'a vu, qui a inventé la notion. Il réagit plutôt à la notion traditionnelle et évidente de la priorité du présent. Dilthey, après Hegel, en postulant la priorité du passé représente une autre réaction contre la domination du présent.

Dans la mesure où Husserl est partisan de cette domination du présent, la critique me semble justifiée que sa pensée contient certains préjugés métaphysiques

qui auraient dû être dépassés par la phénoménologie. Cette domination me semble même dévaluer la notion la plus géniale de l'analyse husserlienne, celle du champ de protention-rétention. D'après cette notion la conscience embrasse ou recouvre et passé et futur, les tient en main ; elle n'est pas isolée dans le présent avec seulement des relations indirectes avec les autres dimensions temporelles. C'est dans les domaines de l'ontologie et de la théorie de la connaissance, domaines dépassés par la phénoménologie, que sont soulevées certaines questions de priorité entre ces dimensions. Pour la phénoménologie il est suffisant, mais aussi nécessaire, de les discerner et de les distinguer nettement, de ne pas les confondre comme le faisait Bergson. Le présent est ce qu'il est, parce qu'il n'est pas futur et qu'il n'est pas passé — non pas parce qu'il leur sert d'origine ou de fondation. La phénoménologie n'est pas une métaphysique fondatrice, à mon avis, même si le fondateur de la phénoménologie s'est rendu coupable, à certains moments, de cette confusion.

Dilthey et surtout Heidegger rendent donc service à la philosophie en cherchant, chacun à sa façon, à nous libérer de cette emprise du présent. Mais est-ce que cela rend nécessaire la substitution d'une autre dimension à la place d'honneur ? Le fait que Dilthey et Heidegger poussent dans des directions opposées nous indique, je crois, que la question est mal posée. Regardées de plus près, leurs positions ne sont pas si différentes.

La position de Heidegger n'est pas que nous vivons dans l'avenir, mais que nous interprétons le présent et le passé à travers, à partir de ou depuis l'avenir. La résolution, ou l'existence authentique, il l'appelle aussi l'anticipation de la mort. Anticiper c'est assumer le point de vue de ce qui est l'ultime dans la vie pour obtenir une perspective sur la vie comme totalité. Mais n'est-ce pas regarder la vie entière comme si elle était passée ? N'est-ce pas adopter d'avance la perspective de la compréhension rétrospective historique ? Dilthey doit admettre que nous sommes capables de cette adoption-en-avance, dans le cas de notre vie propre. Il n'est pas nécessaire d'attendre le moment de la mort ou de se limiter au passé pour trouver du sens à la vie. La multiplicité des valeurs et des fins, qui peut rendre la vie distraite ou fragmentée (*zerstreut*, selon la belle expression de Heidegger), peut être aussi intégrée par cette vue anticipante et quasi rétrospective. Grâce à l'anticipation heideggerienne nous avons accès à la vie comme passée, non pas le passé vrai mais le passé futur, le passé à venir, c'est-à-dire un passé qui n'est pas fixe mais qui peut être encore changé ou formé.

Mais seulement en partie. Et là, Heidegger doit concéder à Dilthey que ce passé futur n'est qu'un passé « comme si », qui est ouvert en fait. La cohérence qui devient possible à travers cette résolution anticipante, n'est pas simplement là, établie et à connaître ; elle est à produire, à créer. Pour cette raison, elle est une cohérence fragile et vulnérable qui peut encore tomber en ruines, se fragmenter dans l'inauthenticité.

Tout cela résulte du fait que cette anticipation de l'avenir n'est seulement que quasi rétrospective, ce qui résulte, à son tour, du fait qu'après tout c'est à partir du présent que l'anticipation s'accomplit. Si on n'est pas prisonnier du présent, parce qu'on est libre de le dépasser, il reste vrai que cette liberté est limitée par la

perspective inaliénable du présent. Ce statut qu'a le présent de fournir la perspective ou le point de vue n'est pas celui d'une priorité, mais celui d'un accès, notre accès à la temporalité même.

On peut ajouter que cette structure prospective-rétrospective de la temporalité n'appartient pas seulement au contexte des problèmes de la cohérence de la vie et de la connaissance historique, problèmes abordés par Heidegger et Dilthey ; d'autres philosophes ont trouvé la même structure dans l'action, c'est-à-dire dans le contexte temporel plus étroit de la relation entre fins et moyens. Pour ne mentionner qu'un autre phénoménologue, théoricien de l'action, Alfred Schütz parle du « mode du futur antérieur » : nous agissons avec compréhension en regardant notre action en avance du point de vue de son accomplissement.¹⁶ Ce n'est là qu'une interprétation en termes temporels de la téléologie que doit considérer toute théorie de l'action.

Nous sommes arrivés, me semble-t-il, à la conclusion suivante : l'analyse phénoménologique de la temporalité ne mène pas du tout à un ordre de priorité parmi les dimensions temporelles mais à une compréhension adéquate de leurs rapports réciproques. La notion de priorité provient de la tradition philosophique, attachée spécifiquement au présent. Heidegger et Dilthey ont raison de nous montrer comment, dans différents contextes pratiques et théoriques, futur et passé jouent le rôle principal. Mais en fin de compte, présent, passé et avenir sont des aspects équilibrés d'une structure unifiée. Pour prendre l'exemple utilisé par Husserl comme illustration et par Dilthey comme métaphore, il est aussi inutile d'accorder une priorité à une dimension du temps qu'à une seule note dans une mélodie bien formée.

16. A. SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienne, 1932, para. 9.