Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 25 (1965)

Artikel: La temporalité et la consciece d'autrui

Autor: Christoff, Daniel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883365

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

La temporalité et la conscience d'autrui*

par Daniel Christoff

Notre attention se voit constamment attirée aujourd'hui sur le problème d'autrui. Sans doute ne s'agit-il pas, comme on feint de le croire parfois, de «mettre en doute» l'existence d'autrui, mais bien de comprendre l'accès à autrui, le rapport entre la présence manifeste d'autrui et notre conduite, notre connaissance, notre expression. Quel est le mode d'être d'autrui comme tel? Comment notre idée d'autrui peut-elle demeurer authentique et fidèle, cohérente et efficace? Questions essentielles pour le fondement des «sciences humaines» et pour toute conception de la communauté.

L'intérêt attaché aujourd'hui à ce problème fondamental – qu'on aurait quelque peine à isoler dans la pensée classique – est certes provoqué par la conscience d'un danger, par la conscience de tomber dans ce qu'on pourrait appeler «l'oubli» d'autrui. On sait que la philosophie de la personne est née, pour une bonne part, de la conscience de cet oubli d'autrui. Le diagnostic du mal fait souvent ressortir un appauvrissement de notre conscience. M. de Waelhens, par exemple, a brillament soutenu naguère[1] la thèse, assez répandue, que la personne d'autrui se trouve menacée, dans notre conscience, par l'idée abtraite que lui auraient substituée la technique moderne et le Droit romain. Mais l'oubli peut provenir même d'un enrichissement et d'un approfondissement et il semble que nos moyens d'accès à autrui, nos moyens d'investigation psychologique, d'interprétation, de représentation se sont perfectionnés et affinés au point de se substituer aux vues philosophiques, et de se trouver eux-mêmes privés de fondement.

La richesse même de cette expérience nouvelle nous impose de tout dire à la fois, au risque de cultiver l'équivoque: plus l'analyse apporte

---

* Ce texte et celui de M. A. Wildermuth qui lui fait suite ont été présentés à l'assemblée générale de la Société suisse de philosophie, à Berne, le 28 février 1965.

[1] Autrui et le problème de l'*alter ego*, in *Existence et signification*.

et exige de distinction, plus nous sommes conscients de totalités indivisibles. C'est pourquoi, semble-t-il, le terme de conscience d'autrui s'est imposé. Ce terme global signifie en effet à la fois la conscience que j'ai de l'autre, la conscience que l'autre a de lui-même, la conscience que j'ai de lui comme conscience de soi, enfin l'unité de cette conscience avec la conscience que j'ai de moi-même. De plus, ce terme embrasse toutes ces consciences aussi bien comme action que comme connaissance. Autrui est pour moi d'abord tout cela et il n'y a pas avantage à dépasser ce terme global tant qu'on ignore les caractères propres de la totalité qu'il est censé exprimer. De ces caractères, c'est la temporalité que je me propose de chercher à mieux comprendre.

Que le temps soit une dimension fondamentale de la conscience d'autrui, c'est là, semble-t-il, une proposition trop évidente pour qu'on la présente plus d'un instant à votre attention. Autrui n'est-il pas une conscience de soi? et une conscience de soi – sans le secours de Hegel ou de Bergson – est une vie de conscience. Autrui n'est-il pas une personne? et une personne, longuement façonnée ou défaite, a une histoire. Autrui, dit-on parfois, n'est qu'un corps pour la conscience immédiate que j'en prends, incapable de rien retenir de sa genèse, de sa vie; mais ce corps n'est pas une statue, un mannequin; c'est un comportement, un geste, une attitude, un parler, une histoire; il porte avec lui son passé, et même certaines déterminations de son avenir.

Le récit, le roman surtout, paraît exprimer entièrement la temporalité de l'expérience que nous faisons de nous-mêmes et d'autrui: ne peint-il pas les hommes par leurs attitudes et par leur activité? Mais surtout le roman redouble l'expression de la temporalité: d'une part, son objet est temporel, d'autre part le roman lui-même est une composition temporelle et, de plus, une recherche de l'écrivain; il peut même être constitué par le récit de cette recherche.

Un roman tel que *L'Emploi du temps* de Michel Butor pourrait illustrer cette double expérience[2] et montrer divers dédoublements du temps selon la position que l'auteur prend à l'égard de son récit; mais l'un des exemples à la fois les plus conscients et les plus connus nous est donné par Proust. Le succès de l'œuvre la désigne, pour mon introduction, comme un exemple réputé fidèle de l'expression et

---

[2] Cf. Jean-Luc Seylaz, *La tentative romanesque de Michel Butor, de «L'Emploi du temps» à «Degrés»*, Etudes de Lettres, Lausanne, Série II, T. 3, 1960, N° 4.

d'autrui et du temps vécus dans l'attitude naturelle, d'un temps qui serait à la fois le passé et un milieu intemporel.

Œuvre double, *A la Recherche du Temps perdu* retrace l'expérience d'une vie spirituelle concentrée dans le présent sur la recherche du passé, et décrit une société dont les relations semblent les plus étrangères qui soient à toute vie intérieure.

Le temps vécu se développe dans ce roman à la fois comme le temps de la conscience propre et comme celui d'autrui; il est encore à la fois le temps passé, sédimenté, et le temps vivant de la conscience présente; à la fois aussi le temps objet, matière et milieu du récit et le temps même de l'œuvre, car on retrouve à travers tout le roman le problème et l'inquiétude de l'œuvre à faire[3].

Les réflexions du *Temps retrouvé* donnent la clé de l'œuvre entière: d'abord, l'auteur est seul[4]; attendant d'entrer dans un salon, il médite sur ces intuitions fugitives qui viennent, par trois fois encore, de lui faire goûter un bonheur ineffable, l'identité du passé et du présent. «Ces impressions, écrit-il, avaient entre elles ceci de commun que je les éprouvais à la fois dans le moment actuel et dans un moment éloigné jusqu'à faire empiéter le passé sur le présent, à me faire hésiter à savoir dans lequel des deux je me trouvais; au vrai, l'être qui alors goûtait en moi cette impression la goûtait en ce qu'elle avait de commun dans un jour ancien et maintenant, dans ce qu'elle avait d'extra-temporel, un être qui n'apparaissait que quand par une de ces identités entre le présent et le passé il pouvait se trouver dans le seul milieu où il pût vivre, jouir de l'essence des choses, c'est-à-dire en dehors du temps... Cet être-là n'était jamais venu à moi, ne s'était jamais manifesté qu'en dehors de l'action, de la jouissance immédiate, chaque fois que le miracle d'une analogie m'avait fait échapper au présent...[5]» L'écrivain explique comment la sensation est alors éprouvée à la fois dans le passé, «ce qui permettait à mon imagination de la goûter»[6] et dans le présent, où elle «avait ajouté aux rêves de l'imagination ce dont ils sont habituellement dépourvus, l'idée d'existence»[6], formant ainsi «quelque chose qui, commun à la fois au passé et au présent, est beaucoup plus essentiel qu'eux deux...

---

[3] *A la Recherche du temps perdu*, éd. de la Pléiade, vol. III, pp. 986, 1047 et pass.

[4] Ibid., p. 867 sqq.

[5] Ibid., p. 871.

[6] Ibid., p. 872.

un peu de temps à l'état pur»[6], et il n'hésite pas à nommer intemporel cet être «qui se nourrit de l'essence des choses»[6] et qui lui donne le Temps.

Puis l'auteur rencontre, dans les salons dont la maladie l'avait longtemps tenu éloigné, beaucoup de personnages de sa jeunesse, profondément transformés par les années: «Des poupées... que, pour identifier à ceux qu'on avait connus, il fallait lire sur plusieurs plans à la fois, situés derrière (eux), et qui leur donnaient de la profondeur... Des poupées baignant dans les couleurs immatérielles des années, des poupées extériorisant le Temps, le Temps qui d'habitude n'est pas visible, qui pour le devenir cherche des corps et, partout où il les rencontre, s'en empare pour montrer sur eux sa lanterne magique[7].»

Sur ce contraste douloureux qu'il ressent «entre l'altération des êtres et la fixité du souvenir»[8] sera, l'artiste le comprend soudain, bâtie son œuvre. Et sa fatigue, sa souffrance redoublent; car il sent, dit-il «que tout ce temps si long non seulement avait, sans une interruption, été vécu, pensé, secrété par moi, qu'il était ma vie, qu'il était moi-même, mais encore que j'avais à toute minute à le maintenir attaché à moi... que je ne pouvais me mouvoir sans le déplacer»[9], et il s'inquiète plus encore du temps qui le presse d'accomplir cette œuvre dans le reste de sa vie[10].

Mais tout ce temps, perdu et retrouvé, où réside le sens de ceux qui le vivent, est, dans le roman de Proust, un temps passé, comme l'exprime cette dernière phrase qui met son sceau sur toute l'œuvre: «... décrire les hommes, cela dût-il les faire ressembler à des êtres monstrueux, comme occupant une place si considérable, à côté de celle si restreinte qui leur est réservée dans l'espace, une place au contraire prolongée sans mesure – puisqu'ils touchent simultanément, comme des géants plongés dans les années, à des époques si distantes, entre lesquelles tant de jours sont venus se placer – dans le Temps»[11].

Certes, dans tout le roman, l'accès à autrui, comme l'accès à soi-même, s'ouvre par le temps, par le temps *passé*, plus particulièrement par le *contraste* du souvenir et du changement, du passé imaginé et du

---

[6] Ibid., p. 872.
[7] Ibid., p. 924.
[8] Ibid., p. 987, cf. p. 937 sq.
[9] Ibid., p. 1047.
[10] Ibid., pp. 986, 1032, 1035, 1047.
[11] Ibid., p. 1048.

présent vécu, par leurs coïncidences fugitives que l'œuvre éternisera. Mais, ce qui importe au romancier, c'est moins la réalité des personnages que la réalité du Temps où ils baignent, où ils sont entraînés, avec sa conscience propre, dans le présent mouvant de la mémoire. On voit bien que, si le temps n'est plus seulement «l'image mobile de l'éternité»[12], le temps passé, lui, ressemble de près à l'éternité parce qu'il est redevenu le cadre et l'image quasi immobile elle-même: il se confond ici avec le Temps en soi.

Cette image, on peut douter qu'elle exprime d'autrui la réalité essentielle, et surtout qu'elle ouvre l'accès à autrui. En fait, le génie de Proust dépasse une thèse inspirée par la «philosophie» ambiante – qui, on s'en sera rendu compte, n'est pas précisément celle de Bergson –, et il la dépasse en deux points:

D'abord, si fondamental est le temps vécu de la conscience – conscience de soi, conscience d'autrui, conscience prise d'autrui – que cette thèse même du Temps universel fixé dans le passé n'empêche pas, au contraire, la description fidèle de la réalité où l'autre est présent temporellement par ses actes, par ses attitudes, par ses dispositions acquises, enfin par les esquisses intérieures d'une activité. C'est que le passé a été un présent vivant, avec son propre passé et son avenir.

D'autre part, malgré les explications psychologiques causales relevées, à juste titre, par Sartre[13] et par Merleau-Ponty[14], l'art de Proust est tel que l'on pense parfois reconnaître, dans l'élément du Temps retrouvé, non pas le temps tout fait de l'attitude naturelle et de ses prolongements métaphysiques, mais bien une réduction à la conscience, une de ces réductions qui laissent apparaître, dans l'horizon du monde vécu, la personne d'autrui telle qu'elle se communique.

Aussi devrait-on dire que le récit fait souvent d'autrui la présence, dans notre conscience, d'une histoire, d'un *passé* différent du nôtre, et qu'alors il peut arriver que l'expression, au lieu d'ouvrir l'accès à autrui, se substitue à l'expérience et risque de la rendre superflue plus que de nous y disposer. Ce qui nous paraissait être l'expression fidèle d'une expérience temporelle d'autrui pourrait, au contraire, nous avoir dérobé notre objet. Or, ce que nous cherchons, c'est l'accès à autrui présent.

---

[12] Platon, *Timée*, 37 d.

[13] *L'Etre et le Néant*, p. 216.

[14] *Phénoménologie de la perception*, p. 486.

Pour entreprendre notre propre recherche, j'essaierai de remonter jusqu'à l'origine des conceptions d'autrui les plus opposées:

Autrui est un autre moi-même. Tant que, dans nos traditions philosophiques, on considère du dehors la pluralité des consciences, celle-ci se trouve comprise dans l'harmonie universelle, ou affirmée, avec le corps propre et la nature entière, sur le fondement de la véracité divine, ou encore imposée par quelque idée de la nécessité, matérielle ou spirituelle; alors, la conception, l'intelligence, l'expression d'un autre moi-même, l'action réciproque et la communication paraissent aller de soi. Mais, pour l'expérience nue, qu'est-ce que l'autre moi? N'est-ce pas, *par hypothèse*, ce dont je ne puis juger que par moi-même et selon moi-même? Mais de quelle manière suis-je assuré de moi-même? Comme d'un être certain, ou comme d'un être en question? Selon que je me juge en question ou non, la conception d'autrui ne change-t-elle pas? Peut-être objectera-t-on que, si je me trouve en question, ce ne peut être qu'après m'être trouvé certain; si je me trouve fini, imparfait, incertain, n'est-ce pas d'abord que je suis vivant et pensant? Mais tout le problème est de savoir si la conscience de l'imperfection n'atteint pas, ne frappe pas d'incertitude, la certitude même du *cogito*, ou si, à l'opposé, le *cogito* n'empêche pas toute conscience d'être en question.

On peut ainsi distinguer deux manières d'envisager le problème d'autrui, selon que l'expérience la plus profonde de soi est d'être mis en question ou d'être certain de soi. La première problématique est celle de Kant et de tout l'idéalisme romantique; la seconde, celle de Descartes et, pour ne nommer que lui, de Husserl.

On pourrait joindre à ces problématiques des positions mixtes qui illustrent des saisies différentes de l'un et l'autre problème. Il est possible d'avoir de soi une autre réflexion que le *cogito* cartésien, comme il est possible de trouver un autre accès à autrui que celui dont l'idéalisme romantique a donné l'exemple le plus puissant. Ainsi, chez Maine de Biran, c'est à travers une réflexion de la volonté que s'affirme la conscience de soi. Et d'autre part la théorie schélerienne de la sympathie intentionnelle et de la reproduction, par exemple, et sa critique de la théorie de *l'alter ego*, prévient en partie les problèmes que nous proposons. Mais nous devons craindre de manquer un problème bien réel pour n'être pas partis tout d'abord de vues de la «simple» raison. Tenons-nous en donc, sans méconnaître la fécondité de maintes analyses concrètes, aux deux thèses générales mentionnées.

Et d'abord, si je suis en question, ce n'est pas le *cogito* qui m'assurera en moi-même d'une réalité inébranlable; ce peut être la loi morale qui fait de moi ce que je suis: un sujet mis en question et dont la réalité singulière est d'avoir à répondre au Devoir universel; c'est la loi morale universelle qui fait se réaliser les sujets qui entendent son appel et qui répondent en la faisant leur. Bien loin de rendre tous les sujets identiques, le Devoir n'est-il pas ce devant quoi ils se différencient les uns des autres, et assument leur progrès moral personnel? Telle est, dans la Raison pratique, l'origine du problème de l'idéalisme romantique: comment le Principe infini et universel donne-t-il naissance à la multiplicité des *Je* distincts, réels et singuliers? Or c'est d'abord le Devoir qui rend possible la réalisation de soi de la personne[15] et qui fait des personnes, les unes pour les autres, autant de libertés, autant de chances singulières du Souverain Bien, autant de fins, autant d'humanité. Avec Fichte apparaît un nouveau postulat: pour que le *je* réalise concrètement sa propre moralité, et agisse conformément à son devoir, l'existence d'autres *je* est nécessaire[16].

Autrui, dès lors, n'apparaît pas comme *alter ego* dans la conscience, mais la prise de conscience de soi est liée à la prise de conscience d'autrui, à la mise en question, non plus par le Devoir mais par autrui, et au risque de l'aliénation. La dialectique hégélienne du maître et de l'esclave exprime bien comment l'un et l'autre se détachent de l'indifférenciation première, parce qu'avec l'un et l'autre naissent, pour la même question, des réponses différentes, l'un choisissant, l'autre refusant, pour être, d'être mis en question en son être: détermination de puissance des moi l'un par l'autre, et telle que, pour la décrire, il faut la vivre, mais aussi détermination temporelle. Car, *pour* l'affrontement, c'est le premier, le maître, qui paraît d'abord le philosophe exemplaire acceptant l'enjeu, mais philosophe naïf, spontané, et qui s'ignore encore. Or, *par* l'affrontement, c'est le second, l'esclave, qui s'apparaît à lui-même mis en question; c'est lui qui devient le premier philosophe, philosophe en retard, mais philosophe réfléchi, d'autant plus qu'il sait – et pour toujours – que d'abord il ne l'était pas. A travers la lutte, c'est enfin *la philosophie* qui se détermine déjà, dès les premiers pas, en route vers les synthèses successives des deux options, vers l'Histoire et vers le Savoir qui dépasse les personnages.

[15] Cf. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 2e section.

[16] *Sittenlehre*, § 18. Cf. p. ex. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*.

Le problème d'autrui nous est donc ici proposé comme *l'un des premiers* problèmes de toute philosophie: n'est-il pas nécessaire pour nous faire prendre de la vérité même une conscience vraie? De plus, autrui, dans cette dialectique, n'est pas vraiment *connu*, mais plutôt *reconnu*, et la vraie conscience de l'autre, comme la vraie conscience de soi, n'est pas, d'abord, une connaissance; on voit aussi qu'autrui n'est situé ni dans ma conscience ni hors de ma conscience, mais *face* à ma conscience et *pour* elle. Enfin, dans la dialectique, c'est toujours la synthèse, annoncée dans l'ambiguïté de l'antithèse, c'est donc toujours le *futur* qui détermine et ordonne, et qui fait retrouver le passé.

En un mot, selon ces diverses thèses, l'affirmation d'autrui et de soi sont liées dès l'origine; cette affirmation est progressive, donc temporelle, destinée sans doute à être dépassée, mais non niée, et elle a été engendrée par la mise en question de soi, mise en question à laquelle aucune connaissance ne peut satisfaire.

Tandis que cette thèse, qu'on pourrait nommer dans son ensemble la thèse personnelle et historique, lie la conception ontologique à l'expérience morale, la thèse de l'*alter ego*, prise pour elle-même, lie la conception ontologique à la théorie de la connaissance. Elle résulte nécessairement de l'idée que la conscience ne connaît immédiatement qu'elle-même. Pour le philosophe retranché dans le *cogito*, ou dans le «sens intime», et bien décidé à ne recevoir que les données immédiates de la conscience ou les certitudes de la pure réflexion, et à n'en juger que dans son for intérieur, autrui ne peut être que l'*alter ego* dans la conscience, et la connaissance d'un *alter ego* paraît prendre alors un sens bien paradoxal... Si chaque conscience participe également au bon sens, ou si elle est un mode de la Substance, un miroir de l'univers ou un moment de la conscience universelle, la pluralité des consciences est la raison même. Mais, à s'en tenir à l'expérience immédiate, il est clair que la conscience enveloppe elle-même tout savoir et que la thèse de la conscience, qu'elle implique ou non le solipsisme, demeure irréfutable. C'est donc bien dans la conscience – et même encore «dans» la conscience intentionnelle – que se décide l'accès à une autre conscience.

Pour Husserl, le problème de «sortir de la solitude philosophique» se pose d'autant mieux[17] que l'idée de foyer de la vie intentionnelle

[17] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*... Husserliana Bd. VI, p. 188, et *Méditations cartésiennes*, éd. A. Colin, §§ 42–44.

et que la théorie de l'*Ego* pur a semblé longtemps conduire à l'idée d'un *Ego* unique; à ce solipsisme qui paraît engendré par la radicalité de l'*epochè*, il s'agit alors d'opposer l'idée d'une intersubjectivité transcendantale, nécessaire à l'objectivité du monde[18]. Et même le problème d'autrui doit permettre de dépasser le problème plus général[19]: comment la conscience peut-elle être elle-même dans le monde qu'elle contient? Si le monde est *pour* la conscience une réalité objective, il faut que le transcendantal soit intersubjectif. Certes, ces sujets ne seront ni des «contenus» ni des «produits» de la conscience; mais ils sont *pour* la conscience, à la fois *donnés* à celle-ci et constitués par elle[20].

La constitution d'autrui est analogue, explique Husserl, à celle du moi passé[21] dans le ressouvenir: moi passé et moi d'autrui sont, à des degrés divers, des sortes de dérivés (Abwandlungen) de la conscience, des modifications de la subjectivité propre. Tandis que les choses peuvent être données «en personne» dans leur présence originaire, tout ce qui est subjectif, au contraire, est visé comme absolu, selon son sens d'être autrui[22]. Mais l'absolu ne peut être donné, si ce n'est en apprésentation[23], en perception assimilante, à travers le corps qui apprésente le psychique comme son indice[24], dans l'intropathie et par analogie suggestive[25]. Bref, pour nous introduire dans la sphère d'autrui coprésent, une intentionnalité originale est nécessaire.

De plus, à la différence du moi passé, toujours appréhendé comme remémoré, le moi d'autrui, présent avec le corps, est suggéré comme actuellement présent et vivant, donc actuellement constituant. Et, comme il n'est jamais présent en personne, mais toujours suggéré à travers son corps, il n'est jamais non plus donné sans l'*ego* propre,

---

[18] *Méditations cartésiennes*, loc. cit. et § 48; *Krisis*, §§ 53, 54.

[19] *Krisis*, § 53.

[20] *Ideen... II*, Husserliana Bd. IV, p. 166, 1. 13–26; *Méditations cartésiennes*, p. 78.

[21] *Méditations cartésiennes*, p. 98. Pour les distinctions, voir spécialement: *Krisis*, p. 189, notamment 1. 10–31, *Ideen... II*, § 61, p. 275; en outre: *Ideen... II*, 3e section, chap. I et App. II, ainsi que *Krisis*, p. 189, 1. 18.

[22] *Méditations cartésiennes*, pp. 91–92 et 127; *Ideen... II*, p. 163.

[23] *Ideen... II*, 3e section, chap. IV; *Méditations cartésiennes*, pp. 91–92, 93, 97.

[24] *Méditations cartésiennes*, p. 97.

[25] Intropathie: *Méditations cartésiennes*, p. 125, cf. 97; *Ideen... II*, § 46 et p. 244. Analogie: *Ideen... II*, p. 168; Analogie intuitionnée et non conclue: *Méditations cartésiennes*, p. 93.

mais toujours en liaison avec lui, comme cosubjectivité transcendantale.

La théorie phénoménologique de la constitution implique donc à plusieurs titres la temporalité de la conscience d'autrui:

C'est d'abord la temporalité de ma propre conscience, de la conscience que j'ai d'autrui comme de toute chose, le flux de mes vécus[26]. Cette conception de la constitution dans la conscience prend toute son importance dans la théorie de l'*évidence*, théorie centrale dans une doctrine de l'intentionnalité. L'évidence, en effet, n'est ni sentiment, ni donnée infaillible[27] et instantanée. Elle peut tromper, et, qu'elle trompe ou non, elle se modifie, elle n'est pas un en-soi, elle est sujette à correction, à mise au point[28]. Elle est donc toujours dans un progrès temporel, dans le flux des vécus du présent vivant.

Mais le flux des vécus n'est pas un courant passant sous le regard immobile de la conscience, donné à quelque intuition psychologique[29]. Le présent est lui-même un ensemble complexe d'actes, dont la différence de visée engendre la réalité concrète du moi, mouvement continu de la conscience originaire qui constitue le temps, temporalité qui se temporalise[30]. Se réclamant d'ailleurs expressément de saint Augustin[31], et de l'idée que les moments du temps, passé, présent, avenir, sont autant de présents, présent de l'avenir, présent du présent, présent du passé, attente, attention, souvenir, Husserl distingue[32] dans la conscience présente les visées qui sont la racine de ces actes:

---

[26] *Ideen... I*, §§ 34, 81, 82, notamment p. 161 (3e édition, dont la pagination est reportée dans les marges de la traduction française de P. Ricœur).

[27] *Ideen... I*, p. 300.

[28] *Ideen... I*, pp. 282–299 et *Formale und Transzendentale Logik*, §§ 105–106 et 58.

[29] *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (pagination de la traduction française de H. Dussort; ci-dessous: *Conscience du temps*), §§ 34, 36; additif VI.

[30] *Ideen... I*, p. 149: «Un flux continuel de rétentions et de protentions, médiatisé par une phase elle-même fluente de vécus originaires où la conscience atteint le maintenant vivant du vécu par opposé à son avant et à son après». Cf. *Méditations cartésiennes*, §§ 37–38 et *Ideen... I*, § 81. D'autre part, le présent est qualifié de «limite idéale» entre cet avant et cet après (*Conscience du temps*, § 38). L'additif I au § 11 de la *Conscience du temps* revient particulièrement sur le continu de la temporalisation.

[31] *Conscience du temps*, p. 3. Les textes allégués de saint Augustin sont *Confessions*, livre XI, *XIII–XXVIII*, spécialement *XX*, 26 et *XXVIII*, 37.

[32] *Conscience du temps*, §§ 10, 11, 24.

la protention, visée anticipante du futur immédiat, du présent imminent, la perception du présent même, la rétention du passé immédiat, du présent sur le point de s'évanouir. La conscience présente n'est donc pas ponctuelle, elle offre une durée, une épaisseur, et cela parce qu'elle est intentionnelle[33].

Ensuite, l'appréhension du moi propre passé doit sa consistance à une analogie de ce moi passé avec le moi présent, avec le «présent vivant»[34]. Comme le présent, le moi passé, donné à la conscience dans une remémoration dont la rétention est elle-même le fondement[35], a été un présent vivant, c'est-à-dire un flux continu de vécus[36].

Enfin, l'autre moi, constitué de manière analogue au moi passé[37], est donné avec son *sens*, et opposé au moi présent comme un autre présent vivant, comme un autre constituant, comme un autre foyer d'histoire propre et comme un autre foyer du monde commun. Cette modification dans ma conscience qu'est autrui pour moi entre comme élément dans le sens même de mon moi présent et, comme je constitue mon passé par la concordance des ressouvenirs – qui sont d'ailleurs autant de modifications de ma conscience présente –, de même je constitue autrui autour d'un autre foyer dont les apprésentations, en moi, sont des modifications de ma conscience: «une autre monade se constitue, par apprésentation, dans la mienne»[38] et elle me transcende «au sens de ‹ce qui m'appartient› de manière primordiale»[39]. Si autrui était donné immédiatement, il ne serait qu'un moment du moi présent lui-même, qui le vise comme absolu, et qui le distingue bien ainsi des choses, mais non pas immédiatement de lui-même. D'où l'importance de cette apprésentation qui s'opère à travers le corps d'autrui et à travers son comportement[40]. De là encore l'importance de cette observation, que l'*alter ego* n'est jamais donné sans l'*ego*, mais toujours en liaison, en couple avec lui[41]. Ce qui est originaire,

---

[33] Cf. *Ideen ... I*, § 77 (notamment pp. 145–146), § 78 et § 81; *Conscience du temps*, §§ 11–13 (rétention) et §§ 16–17 (perception).
[34] *Ideen ... I*, §§ 81–83.
[35] *Conscience du temps*, §§ 14, 15, 18 et surtout 19.
[36] Cf. *Conscience du temps*, §§ 24, 27, 29.
[37] *Méditations cartésiennes*, p. 98.
[38] *Méditations cartésiennes*, p. 97.
[39] *Méditations cartésiennes*, p. 98.
[40] *Méditations cartésiennes*, p. 97.
[41] *Méditations cartésiennes*, p. 94.

dans le rapport avec autrui, pourrions-nous ajouter, c'est un face à face.

De ces analyses plus ou moins poussées, dont nous n'avons rappelé, souvent d'un mot, que des linéaments, nous retenons deux caractères: Le premier est la *temporalité* d'autrui, autre présent vivant, constituée selon Husserl par analogie avec la remémoration, donc sur le fondement de la rétention et de la continuité, *et par conséquent du passé*. Le second, c'est que le fondement de la réalité d'autrui, c'est-à-dire sa constance – la constance d'un comportement – n'est, pas plus que la constance de la chose, une constance en soi, mais bien une constance pour moi, une constance de mes visées à travers leurs modifications. En un mot, la constance n'est pas dans la chose ou dans autrui, mais bien dans le *style* que prennent les actes de la conscience propre: la constance a passé des choses à la conscience. Nous pouvons alors considérer la conscience intentionnelle comme un *champ*, et parler désormais, avec M. A. Gurwitsch par exemple, de champ de conscience, ou encore de *champ de présence*[42].

Temporalité du présent vivant, champ de la conscience intentionnelle, ce sont là les notions principales que nous retenons.

Examinons d'abord la notion de champ.

Dans ces mots, champ de conscience, on peut ne voir d'abord qu'une métaphore tirée de la signification du champ comme terrain égal où quelque chose apparaît, à la fois espace ouvert et «champ clos». Puis, plus spécialement, en termes de peinture et de blason, un fond sur lequel quelque forme se détache. Ces images suggèrent un champ homogène, indifférencié, sans structure propre. Mais la notion de champ, aujourd'hui, est empruntée à la physique et signifie une étendue structurée par des lignes de force plus ou moins complexes: parallèles, régulières ou non, réseaux, structures concentriques ou rayonnantes, centrées en un ou plusieurs foyers. La figure qui apparaît dans un tel champ est liée à ces lignes de force.

Ces images permettent certainement une représentation de la conscience intentionnelle, présente mais ouverte, aussi complexe et raffinée qu'on voudra. Elles figurent, en un sens, *une organisation transcendantale*, un a priori concret et ouvert, qui ne consiste pas en formes subjectives de l'activité dénombrées une fois pour toutes. A cet

---

[42] Aron Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, pp. 81, 82, 140. Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. ex. pp. 72–73.

a priori universel peuvent s'intégrer les lignes des structures primordiales d'une conscience personnelle donnée[43].

Ces lignes de force du champ de conscience et du champ de conscience d'autrui sont multiples; la spatialité, par exemple, en est une; mais nous nous en tenons aujourd'hui à *la temporalité du présent vivant constituée par la diversité des visées coexistantes:* pas d'attention présente sans attente, ou sans contraste avec l'attente; pas d'attention à la musique ou aux paroles d'une conversation sans fond de rétention ou d'oubli, d'anticipation expectante ou interrogative; pas d'attente sans lien avec le passé, sans position ferme dans le présent ou encore sans effort contre le présent ou contre le passé qui, par exemple, endort l'attention vigilante du guetteur.

Ainsi, les analyses de Husserl ont donné une portée nouvelle à notre idée primitive que la temporalité est un trait essentiel de la conscience, et, doublement, de la conscience d'autrui. Si autrui est un co-présent vivant, un autre champ de conscience, ou champ de présence, son apparaître authentique dans le champ de ma conscience, c'est-à-dire sa compréhension comme *alter ego*, s'opérera d'une part selon les lignes temporelles de ma propre conscience, et d'autre part comme l'apparaître d'une autre temporalité en laquelle je me transporte[44].

La conscience, temporalité temporalisante, constitue le temps comme une ligne de force fondamentale de son champ de présence. Le caractère propre de cette ligne de force, c'est d'être orientée, d'avoir un sens, une direction. Sans cette direction, toute la description phénoménologique retomberait dans l'abstrait – et, certes, elle ne nous persuaderait guère de rencontrer autrui dans sa réalité. Cette direction est déjà exprimée comme l'intentionnalité de la conscience; elle engendre une cohérence plus profonde que celle de la raison. Husserl invoque d'ailleurs la «*verborgene Vernunft*», le fil conducteur de la causalité, les «associations aveugles», le côté «naturel» de l'esprit d'une manière qui ne devrait pas, pensons-nous, prêter à équivoque et faire soupçonner quelque rationalisme naturel et superficiel.

Mais comment se manifeste cette direction de la temporalité? C'est la différence des actes et des attitudes – protention, perception, ré-

---

[43] Cf. p. ex. *Krisis*, p. 189, l. 2–10.
[44] Cf. *Ideen . . . II*, pp. 274–278.

tention, attente, anticipation, remémoration et leurs modalités –, ce sont, corrélativement, les modifications que, du seul fait de ces différences, subit à travers la continuité des actes, l'objet[45] d'une même attention, un son par exemple, ou le mouvement d'un corps, qui constituent la temporalité comme *irréversible*. Ces différences prennent d'ailleurs un relief familier en devenant celles des images anticipées et remémorées, comme de celles-ci et de la perception présente. Ce relief s'accentue encore dans les différences d'attitudes dites affectives: crainte ou espoir, regret ou soulagement.

Deux caractères très généraux feront mieux ressortir ces différences: d'abord la différence de modification que subissent l'objet anticipé et l'objet remémoré lorsqu'ils parviennent au centre de la conscience présente; d'autre part, la différence entre la continuité et la discontinuité.

La première différence est relevée par Husserl lui-même[46]: l'objet visé sur le mode de la protention, ou, plus nettement, dans l'imagination anticipatrice, est sur le point d'être présent, ou d'être visé sur le mode de la perception directe, voire d'être donné en personne: il est donc visé comme devant ou pouvant être réel. Au contraire, l'objet visé dans la rétention, ou plus expressément dans la remémoration du passé, n'adviendra jamais au présent direct de la perception – ou ce ne sera plus le même objet –; s'il est ressaisi dans le présent – ainsi, du souvenir qu'on attire ou qui revient dans la pleine lumière de la conscience – ce ne sera jamais que comme re-présentification: l'objet est donc visé comme ayant été et ne pouvant plus être réel. Cette différence manifeste mieux encore ce que nous appelons l'irréversibilité temporelle.

Mais le second caractère, la différence entre la continuité et la discontinuité, ne nous paraît pas moins important. Les analyses que Husserl donne de la rétention font bien ressortir ce que nous appelons la *continuité* du temps[47]: chaque moment retient un autre moment avec sa propre rétention, ou, pour mieux le dire à partir du présent, le moment présent s'étend vers le passé, avec des rétentions et des rétentions de rétentions, non pas certes à l'infini, mais, tout en s'affaiblissant, autant que le permet la limite naturelle de la conscience[48].

[45] *Conscience du temps*, pp. 34, 48, 51.

[46] *Conscience du temps*, § 13.

[47] *Conscience du temps*, §§ 10, 39 et additif VIII, notamment p. 156.

[48] Cf. *Ideen . . . I*, p. 245: les vécus constituent «un unique flux temporel».

Certes, le champ de présence est aussi bien limité vers le passé que vers l'avenir: ce qui est passé n'est plus; à l'irréversibilité se joint l'*irrévocabilité*. Cependant, le jeu des rétentions établit une sorte de *continuité* entre le pour-soi maintenu et l'en-soi. Ce qui a été demeure encore un peu (dans l'attitude naturelle, nous dirions au reste, mais à rebours, que le passé subsiste au moins dans ses effets). Au contraire, vers le futur immédiat ou futur prochain, vers le présent imminent de la protention, rien n'est encore. Ce qui n'a pas été n'est pas du tout.

Nous pouvons donc comprendre d'abord le temps comme un tissu continu lorsque nous le constituons à travers une réflexion tournée vers le passé; cette attitude est une réalité de conscience, elle exprime notre expérience en tant qu'expérience acquise ou acquérante, reprise sur le passé ou offerte par le passé au présent pour l'avenir *(Erfahrung)*. Mais elle reste alors certainement incomplète et inadéquate à notre expérience vécue *(Erlebnis)*.

Dans la structure de l'expérience vécue entrent les deux limites du passé proche, qui est déjà l'impossible, et du futur prochain, le possible. Or ces limites sont elles-mêmes bien différentes: le passé proche est désormais l'impossible parce qu'il a été, et, de plus, parce qu'il a été à l'exclusion de tout ce qui avait été possible, à l'exclusion du possible de cet avenir ancien, évanoui avec lui lorsqu'il est venu au passé. Mais, dire qu'il est l'impossible, c'est déjà s'exprimer en termes de prospective. Le futur prochain, lui, n'est que l'*ensemble des possibles*. Notre savoir, il est vrai, limite ces possibles contingents et les détermine; selon la thèse du monde et l'attitude naturelle de l'expérience acquise, nous admettons ordinairement que le déterminisme donne au futur une certaine consistance, que le futur est saturé de notre savoir. Mieux encore, selon la thèse même de la conscience, avec Husserl, nous savons que le sens du futur est la *vérité*, que le futur est ouvert sur la vérité, qu'il n'y a même de futur que pour mettre constamment au point l'évidence, pour revenir à la chose même. Enfin, l'avenir est l'ouverture de notre présent à la *liberté*, et il l'est à la fois comme ouverture sur les possibles (liberté d'indifférence) et comme destination à la vérité (liberté de perfection). On se plaît à répéter que le déterminisme n'est que l'expression et le moyen d'affirmer notre liberté contre la contingence des possibles. Mais l'expérience vécue témoigne ici à la fois du savoir et de la liberté, et d'un perpétuel échec, car l'immédiatement prochain demeure le lieu de la contingence: «l'avenir n'est à personne». Rien ne le montre mieux que

cette représentation de la liberté comme choix absolu, bien plus comme choix vain, car non seulement n'importe quoi peut surgir d'un futur censé ouvert au choix pur, mais l'impossible même peut survenir aux possibles sous cette forme: il se peut qu'aucun d'eux, que rien ne se produise.

La différence entre protention et rétention est donc insurmontable; lorsqu'on prétend l'effacer par un savoir intemporel, elle réapparaît comme la différence entre le quasi-continu de l'expérience acquise et l'ambiguïté continu-discontinu de l'expérience vécue, ou comme la différence d'une limite ambiguë dans le passé et d'une limite simple dans le futur. L'expérience banale de l'irréversibilité, non seulement ne peut se masquer, mais elle peut se laisser analyser tout en restant intacte.

S'il en est ainsi, c'est dans la visée de l'avenir immédiat, de la limite et du discontinu que réside l'obstacle à surmonter, l'ambiguïté nécessaire, et par conséquent tout le *sens* de la temporalité du champ de présence. Lorsque Heidegger dit que la temporalité est le sens de l'être-là, c'est que le sens de la temporalité est donné *par l'avenir*[49]. Or il n'en va pas ainsi pour Heidegger seulement – de par l'analyse du *souci* – ou pour Sartre – de par la notion de *projet* –, mais aussi bien pour Husserl, et cela parce que la conscience est constituante et parce que la constitution s'opère à l'infini, en visant la vérité. Mais Husserl, quant à lui, n'a pas souligné cet aspect de la temporalité. Il a bien décrit la constitution d'une forme temporelle commune, intersubjective[50], mais il s'est arrêté surtout à l'intropathie collective d'une culture, qui ne s'opère que dans le passé[51], et à l'objectivité du monde.

Or, si la temporalité issue des différences qui séparent le possible, le réel et l'impossible – ou des actes-visées: protention, perception, rétention – est une ligne maîtresse du champ de présence, et si autrui, comme *alter ego*, est *un autre champ de présence*, nous comprenons mieux comment autrui est inaccessible, et comment l'inaccessible peut cependant se présenter dans la compréhension. Nous comprenons aussi comment l'inaccessible peut, dans la compréhension, être à la fois la fécondité et l'inquiétude même; il est par exemple le maître, ou l'es-

---

[49] *Sein und Zeit*, p. 331.
[50] *Méditations cartésiennes*, p. 109. *Ideen ... II*, p. 204, l. 36.
[51] *Méditations cartésiennes*, p. 114.

clave, expressions concrètes et ambiguës autant que déterminées, d'un avenir inconnu. Ou encore, il est seulement ce point par où la conscience voit son monde dérobé lui échapper[52].

Si l'on considérait un moment les consciences réunies, face à face et dans leur expression, elles paraîtraient aussi tournées, chacune, vers la limite de ce futur prochain, «sonnant dans l'âme un creux toujours futur» pour user du vers de Valéry, polarisées par ce quasi-immédiat, fascinées par ce point où se départagent le réel et les possibles, par ce moment qui est autant la promesse que la surprise et la menace, et qu'elles cherchent – ou ne cherchent pas à médiatiser en leur savoir ou en le projet de leur liberté. Toutes les aignifications qu'elles produisent en leur expression, ou qu'elles reçoivent dans leur compréhension, toutes les valeurs qu'elles reconnaissent, refusent ou posent dans leur précarité, mais aussi dans la sorte de nécessité avec laquelle elles s'affirment, portent, en cette nécessité ou en cette précarité, la marque d'une temporalité irréversible née de la multiplicité des possibles, seul obstacle absolu.

Dirigées vers l'objet à constituer, vers les conflits de valeurs qui les appellent, vers l'inconnu de leur présent imminent que ces conflits révèlent, les consciences, toutes à elles-mêmes, ne peuvent encore être pour autrui. Comment des co-temporalités s'affrontent-elles, comment sont-elles conscientes les une des autres si tout leur être est tourné vers leur limite temporelle, vers le futur immédiat et vers l'ouverture indéfinie des possibles qui fait de ce futur une limite? Les consciences co-temporelles se temporalisent semble-t-il côte à côte, s'ignorant les unes les autres. Il faudrait, pour qu'elles s'aperçoivent, qu'elles soient elles-mêmes l'avenir des autres. Mais beaucoup de doctrines substituent à cette absence, ou à cette chance de rencontre, l'avenir de la conscience universelle, l'Humanité, le «Grand Etre».

Du point de vue, maintenant, des consciences en *altérité*, les regards qui se *rencontrent* s'ignorent ou paraissent insoutenables, et l'on allègue un viol de la conscience ou une fascination. C'est que, regardant, ils ne regardent pas vers autrui, mais vers leurs propres limites temporelles, multipliant ainsi cette limite de leur propre futur, leur finitude, autant de fois qu'ils rencontrent autrui. Plutôt que de regarder, nous préférons alors nous raconter notre propre passé, entendre celui d'au-

---

[52] J.-P. Sartre, *La Nausée.*

trui répété indéfiniment; mais est-ce bien autrui? Pour que cet être-là fût réel, il faudrait que la limite et l'irréversibilité temporelle de son présent vivant de jadis fussent restées exprimées dans le récit même, et n'est-ce pas le bonheur d'une telle découverte qui, seul, nous permet de reconnaître, en Proust par exemple, le romancier? Encore tout ce passé est-il surgi de cette attente inquiète que Proust décrit, au moment où, pour la seconde fois, il goûte de la madeleine trempée dans du tilleul.

Du même point de vue encore, l'on peut dire que les consciences s'aperçoivent les unes les autres en leur singularité personnelle dans l'objet commun, paysage, œuvre d'art – ou, selon la doctrine, par exemple dans le «projet» commun, dans l'«histoire» à faire, dans le Devoir enfin. C'est là qu'on trouve, du moins au niveau humain, l'origine de la plupart des communications alléguées. Au phénoménologue de montrer – ce n'est pas impossible – comment s'opère une telle communion selon des rapports très subtiles entre protention, attention, rétention des consciences, tantôt éternisant, tantôt changeant le présent.

Mais si les consciences restent ainsi côte à côte, on comprend soit que M. Heidegger désigne la co-existence de l'être-là (ne peut-on «traduire» co-temporalité des consciences?) comme un *Mitsein*, soit que d'autres parlent de «solipsisme à plusieurs». De ce point de vue, les consciences ne s'aperçoivent les unes les autres qu'obliquement et indirectement.

La réalité de l'autre est donc inaccessible, et c'est la temporalité qui – par la différence des *actes* d'attente, de perception, de rétention d'une même conscience présente, par l'irréversibilité et la limite – la rend telle, avec sa marque personnelle. Et n'est-ce pas cette réalité inaccessible que nous recherchons en l'*alter ego*? N'y voyons-nous pas, le plus souvent, le signe de notre propre réalité, et, par là, le signe de la réalité personnelle d'autrui en tant qu'*alter ego*? Mais si nous ne pouvons nous dépasser selon le temps, par anticipation, ne pourrions-nous pas nous dépasser en autrui, et nous connaître là comme il nous connaît, si autrui est pour nous bien réel comme personne? N'est-ce pas en autrui aussi que se trouvent les choses que nous possédons vraiment parce qu'elles sont nous-mêmes? Car, pour l'être tourné vers son futur, les vrais «biens» sont les promesses, les réserves de promesses et la gratuité qui passe les promesses et les fonde; et pour que nos promesses, fût-ce à l'égard de nous-mêmes, prennent leur

sens et leur consistance d'engagement, il faut qu'autrui, dans le champ de la conscience où elles se situent, soit bien réel.

Mais faut-il, alors, devant l'inaccessibilité d'autrui, renoncer à l'authenticité du dialogue, de l'affrontement, de la communauté? Faut-il tenir pour illusion la rencontre d'autrui? Il ne suffit pas, pour constituer autrui, d'avoir toujours mieux conscience d'une réalité inaccessible, ni même de *savoir* que cette réalité doit sa résistance et son individualité concrète à la temporalité. L'inaccessible n'est pas toute l'altérité temporelle, il n'est – si l'on peut dire – que la simple forme d'une altérité possible. Il faut comprendre comment cette forme est remplie et, pour cela, revenir sur notre accès à la réalité d'autrui.

Autrui est toujours encore mon analogue. Mais comment «connaître» autrui comme mon analogue si je ne me connais jamais immédiatement comme «un autre»[53]? Au reste, ce n'est qu'entre objets qu'en toute rigueur peut s'établir l'analogie, philosophique tout au moins. Bien plus, comme moi présent, je ne me rencontre pas dans mon propre champ de conscience: par un effort de réflexion, je puis, certes, me découvrir comme sujet pensant ou comme sujet du vouloir, comme *je pense* formel ou comme *ego;* au surplus, je puis, de manière plus ou moins authentique, reconstituer quelqu'un de mes passés, ou imaginer quelque figure de moi; quant au moi présent, il n'est autre, pour moi, que le champ de conscience. En sorte que, pour trouver l'*alter ego* comme autre moi, je ne devrais trouver en moi-même que ce champ de conscience.

Une voie reste cependant ouverte, car le champ de conscience présente des lignes de force – la temporalité d'abord – selon lesquelles je me comprends moi-même, comme histoire et, d'abord, comme projet, c'est-à-dire comme historicité personnelle. A partir de cette ligne de force primordiale de la temporalité se dessinent les lignes qui font le relief de ces projets, de cette histoire, avec leur monde, et qui constituent ma conscience intentionnelle: ce sont les significations, les valeurs affirmées, les valeurs refusées.

Le sujet de cet exposé se limitant à la temporalité, il ne peut être question d'entrer ici dans l'explicitation de ces lignes de force. Mais il faut indiquer comment elles se rattachent à la temporalité, c'est-

---

[53] Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 405 sq.

à-dire au projet fondamental, que seule l'imminence du futur immédiat peut faire se manifester.

Une valeur se révèle comme telle lorsque, ainsi que l'a montré Le Senne[54], nous nous heurtons à l'obstacle; mais – à nos yeux – l'obstacle véritable, pour une valeur, l'obstacle infranchissable, est une autre valeur; c'est, plus encore, le conflit des valeurs, à travers lequel les valeurs en cause sont subitement menacées par l'indifférence, par la non-valeur, et essentiellement par l'indifférence des possibles imminents.

Une valeur doit être préférée, défendue, reconnue; elle fait appel au sujet – N. Hartmann, Lavelle en témoignent –, elle l'inspire. Elle ne peut sans ambiguïté être sûre en elle-même; il appartient à son être pour moi d'être mis en question et, qu'elle existe transcendante ou non, qu'elle soit proposée par autrui ou non, il ne suffit pas à la valeur d'être reconnue, il faut qu'elle soit comprise, et elle ne l'est que pour avoir été exercée.

Certes, il en est des valeurs comme de tous les autres vécus: l'expérience que j'en fais est une modification de ma conscience, et cette modification se transforme elle-même selon les actes qui constituent la temporalité: ces actes eux-mêmes ont leur valeur. Visées dans le passé, les valeurs peuvent constituer une histoire continue – tradition, progrès, l'un et l'autre souvent – et je crois cette histoire «à ma disposition», comme tradition sinon comme historicité; mieux encore, l'expérience vécue, que l'histoire peut reconstituer, s'offre le plus souvent d'abord comme expérience *acquise*, et c'est la visée de *l'avenir* qui l'exige. Mais, visées dans le moment imminent où elles sont à choisir et à réaliser, les valeurs se présentent en conflit; n'est-ce pas parce qu'elles appellent également à une réalisation que le passage au présent va réduire à une seule d'entre elles? peut-être objectera-t-on qu'il n'y a pas de conflit de valeurs qui ne conduise à poser une valeur plus haute, raison, consécration et non pas condamnation des valeurs inférieures; mais, ou bien cette dialectique conduit à l'infini, ou bien elle ne s'exalte que pour s'abolir en son terme suprême qui est au delà de toute valeur. Cependant, la difficulté qu'on rationalise et dialectise ainsi se manifeste à l'expérience dans l'incertitude de l'imminent, ou encore dans la multiplicité indéfinie des possibles, c'est-à-dire sous la forme de l'indifférence, de la non-valeur. Cette indifférence est le

---

[54] René Le Senne, *Obstacle et valeur*.

véritable obstacle devant lequel les valeurs entrent en conflit et se manifestent par le conflit au lieu de nous apparaître dans l'unité. Ainsi, l'expérience vécue des valeurs est bien une *expérience temporelle*, que ce soit l'expérience du conflit, de la précarité, du désir d'éternité, ou de l'expérience acquise et de la tradition.

L'expérience temporelle n'est donc pas neutre, le champ de conscience n'est pas une indifférence aux valeurs. Il n'y a pas d'expérience temporelle indifférente, fût-ce l'observation du mouvement d'un corps, au cours de laquelle l'attention, la concentration, l'objectivité sont commandées par la probité, par la discipline, par la curiosité, par tout un ensemble de valeurs où se retrouve un certain projet bien défini de la vérité. La vérité du cogito est conquise sur les valeurs, comme une certitude qui les domine toutes; et la pensée même la plus sévère pour les valeurs, filles de l'imagination, conduit à une vérité qui est l'amour intellectuel de Dieu.

Or, revenant à la conscience, nous y trouvons la conscience d'autrui apprésentée dans un corps qui est un comportement signifiant, dans un langage expressif, dans une mimique, dans un ensemble de valeurs que nous rencontrons déposées en toutes choses. Nous savons reconnaître comme telles valeurs et significations, selon les lignes de force de notre propre champ de conscience, mais il en est parmi elles que nous éprouvons comme posées par autre que nous. Quant aux formes du langage, dont nous usons, elles symbolisent la structure d'un champ de conscience semblable; comme nous inscrivons, selon les lignes de ces significations, l'image de notre propre conscience, c'est dans le réseau des mêmes lignes que nous fixons concrètement l'image de l'autre, soit que nous la recevions de lui, soit que nous la répétions dans un récit, et dans l'histoire.

Certes, les significations et les valeurs ainsi rencontrées suffisent en un sens à nous *signaler* la présence d'autrui, et celle-ci est d'autant plus réelle pour nous que nous sommes exercés à déchiffrer les significations. Mais nous serons mieux exercés encore si nous connaissons en nous-mêmes la structure qui engendre celles-ci, le champ où elles se manifestent et prennent une portée qui nous permet, sans sortir de la situation authentique, de passer d'une conscience intuitive à une compréhension explicite. C'est donc selon la temporalité que notre conscience d'autrui peut être plus que la construction arbitraire d'une histoire «naturelle». Nous ne pouvons ici répéter, même brièvement, le processus de provocation et d'aliénation qui s'engage entre les

moi[55]. Pour faire apparaître le comportement dans un champ, fût-ce à l'insu du sujet, les psychologues disposent de tests connus. Ces tests sont des modèles et des schémas très étudiés de la manière dont attitudes, mimiques, langage provoquent en réponse la manifestation du moi d'autrui. Mais il faut pour cela que le moi propre se soit mis en jeu. Alors seulement cette réponse est une réponse à un moi, et non pas un simple apparaître dans un champ de conscience. Ainsi, chacun peut trouver sa réalité dans la réponse de l'autre[56].

Sans doute, rien n'est-il plus banal que de comprendre autrui par ses libres soucis, par ses espoirs, par ses craintes, par les projets qui renvoient au projet fondamental; comme M. Scheler, R. Le Senne a bien établi que les valeurs sont, pour accéder à la personne d'autrui, le mode privilégié. Mais, ce qu'il faut savoir, c'est comment la banalité masque sa propre vérité. Au surplus, la reconnaissance de la temporalité et de la visée de l'avenir comme fondement des valeurs nous garde de chercher dans le passé ces explications qui, se suffisant, empêchent de chercher sans cesse la compréhension d'autrui comme conscience de soi et comme liberté; elle permet, au contraire, de rendre à l'histoire son authenticité dans l'horizon de temporalité vécue qui fut aussi celui de l'art de Proust. Car si les valeurs sont fondées dans la mise en question de chacun en son avenir imminent, la compréhension de l'histoire peut alors tout entière être fondée concrètement sur la temporalité d'autrui.

Enfin, une juste compréhension de la temporalité permettrait de diriger l'attention en autrui, non plus vers l'indétermination et vers la contingence indifférente des possibles, mais vers ce qui exige, attire, persuade, suscite une liberté dormeuse, vers ce qui étonne et convertit, vers ce qui dispose à recevoir et comprendre les promesses, enfin vers ce qui fait des consciences des fins les unes pour les autres; et alors il n'y aura plus de temps.

Faut-il maintenant conclure?

Au point de vue historique, il serait facile de mettre en doute la possibilité de comparer des thèses pratiques – de Kant, Fichte, Hegel –

---

[55] Cf. Husserl *Ideen... II*, 3e section, chap. II, notamment p. 235: les personnes se déterminent les unes les autres en se faisant comprendre.

[56] La théorie de la conscience de soi dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, ou encore la psychanalyse existentielle, dans *L'Etre et le Néant* de Sartre figurent de telles situations.

avec des thèses de connaissance – de Descartes, de Husserl – surtout si l'on estime que ces thèses ont toutes été posées pour tenter d'établir un ordre qui exclut la possibilité d'ordres différents. De même, si la vision d'un narrateur était toute absorbée par l'expression du temps passé, elle serait d'un autre ordre que l'exigence de compréhension d'un philosophe. Mais on peut craindre qu'un tel découpage ne soit aussi arbitraire qu'usuel et commode. Aussi bien le phénoménologue dirait-il ici que ce découpage n'est opéré que selon l'attitude naturelle.

Si nous reprenons le chemin parcouru, il paraît bien tout d'abord qu'autrui ne peut être que l'*alter ego*. Mais est-il l'*alter ego* d'un *ego* indubitable?

C'est dans la temporalité du champ de conscience, du présent vivant, selon les lignes du champ, que peut se dessiner un autre moi, qui est aussi, d'abord, un autre champ de conscience.

Mais cette temporalité n'est pas une participation à quelque courant temporel, qu'on ne comprendrait d'ailleurs que dans l'immanence du passé où le courant se fige en une fausse image de l'éternel. Elle est constituée comme ligne de force du champ de conscience, dirigée vers une limite, vers une transcendance.

C'est la limite du futur, c'est-à-dire du pur possible, qui oriente le champ, car c'est dans le futur imminent que je suis en question, ou que la question «être ou ne pas être» a un sens.

La temporalité fait comprendre ainsi à la fois qu'autrui est un *alter ego* comme champ de conscience mais aussi comme mis en question, et c'est ce qui en fait un moi authentique.

Nous estimons donc que l'attention accordée aujourd'hui à la temporalité permet une meilleure compréhension d'autrui soit comme sujet du devoir, soit comme *alter ego*, et des thèses qui de près ou de loin se rattachent à l'un de ces pôles.

L'autre moi, dès lors, est une temporalité, elle aussi en question; il est l'*alter ego* d'un *ego* dont la réalité est d'être mis en question et de le savoir, et qui ne se constitue que parce qu'il est mis en question. Ainsi, la problématique illustrée d'abord par l'universalité de la loi morale et de la raison pratique n'est pas seulement pratique; et, si on la considère comme théorique, ce n'est pas nécessairement dans un dépassement impersonnel qu'elle engendre le savoir; mais elle ouvre la possibilité d'une compréhension actuelle de la personne d'autrui selon son projet dont le récit ne fait, par les valeurs et le langage, que

retracer l'expression dans la conscience; elle montre aussi comment la limite du futur et la limite d'autrui peuvent n'être que le reflet l'une de l'autre et comment, pour mettre le je «au pluriel»[57], il reste nécessaire d'approfondir l'expérience du dialogue.

---

[57] M. Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, p. 400).