

Le temps des philosophes

(6e séance, 21 novembre 2018)

Chapitre V : Les formes pures de l'idéalisme allemand (suite : Hegel)

Plus nous avançons dans notre enquête sur le temps, plus nous constatons que les conceptions du temps dépendent des différents cadres ontologiques qui définissent le rapport entre la conscience ou l'esprit connaissant et le monde extérieur. Nous avons constaté que la philosophie de l'époque moderne a perdu la confiance en un rapport véridique entre nos sens et le monde. Les philosophes du XVIIe siècle trouvent encore une garantie divine à la possibilité pour la pensée d'atteindre une connaissance vraie, soit par les déterminations chrétiennes du divin (Descartes, Leibniz), soit par le panthéisme (Spinoza). Impressionné par le scepticisme anglais (surtout de Hume), Kant affirme l'impossibilité de connaître les choses en soi, mais, d'une part, il réintroduit la nécessité et l'universalité dans les phénomènes par l'activité législatrice de l'entendement, et d'autre part il assigne à la raison le rôle de postuler un accord entre cette connaissance et les absolus qui en assurent la vérité : Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté morale.

Pendant ce temps, les sciences physiques progressent, en s'appuyant à la fois sur les observations sensibles et sur les modèles mathématiques, mais sans s'occuper de savoir si ce qui apparaît sous ces mesures surtout quantitatives est le réel tel qu'il est en lui-même. Les philosophes empiristes ou matérialistes du XVIIIe siècle se contentent également de la confiance spontanée ou d'une limitation de principe qui ne les tracasse pas.

En ce qui nous concerne, pour savoir comment le temps existe et ce qu'il est, nous ne pouvons plus laisser de côté la question de savoir si nous avons accès au temps du monde extérieur comme tel, ou si d'une manière ou d'une autre c'est la conscience qui produit le temps.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Hegel est le dernier philosophe qui n'ait pas renoncé à la possibilité d'un savoir total, d'un savoir dont la vérité est garantie par le fait qu'il réunit le singulier et l'universel, le nécessaire et le contingent, l'abstrait et le concret, le subjectif et l'objectif. La dissociation de ces couples d'opposés, qui est par excellence l'œuvre du scepticisme, n'est pas évitée par le retour à une confiance spontanée, désormais intenable, mais elle est *dépassée* par le mouvement de la pensée qui se fait de plus en plus englobant en intégrant de plus en plus d'intermédiaires jusqu'à ne plus rien laisser hors de soi. Hegel appelle cette pensée « spéculative » et son mouvement une *dialectique*.

Quelques mots sur la vie de Hegel permettent de mieux comprendre le contexte intellectuel dans lequel est née cette pensée. Né à Stuttgart dans une famille cultivée, Hegel se montre très vite un enfant exceptionnellement intelligent et précoce dans toutes les disciplines intellectuelles, aussi bien scientifiques que culturelles. A dix-huit ans il entre au séminaire de théologie de Tübingen où il se lie d'amitié avec Hölderlin et Schelling. L'atmosphère est romantique, avec une exaltation des sentiments religieux, un amour de la Grèce antique, un grand enthousiasme pour la liberté qui les fait admirer la Révolution française mais d'une manière seulement libérale, sans approuver les véritables changements sociaux et politiques. Durant ses études, Hegel devient critique de la dogmatique chrétienne et se rapproche d'une théologie rationalisée par les Lumières. Il est ensuite précepteur pendant plusieurs années, tout en continuant à s'instruire et en commençant à écrire ses propres analyses et réflexions. En 1801, étant devenu indépendant financièrement grâce à l'héritage de son père, il rejoint Schelling à l'Université d'Iéna, en tant que professeur non appointé (*Privatdozent*). C'est là qu'il commence à écrire

sa Logique, sa Philosophie de la nature et qu'il achève la première de ses grandes œuvres, *La Phénoménologie de l'Esprit*, publiée en 1807. Son héritage étant épuisé, il accepte le poste de directeur d'un *gymnasium* (école secondaire) à Nuremberg (1808-1816), avant de devenir enfin professeur d'université à Heidelberg (1816-1818) puis à Berlin où il reste jusqu'à la fin de sa vie. Il publie une première version de *L'Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* en 1817, qui sera sensiblement remaniée pour une seconde édition en 1827 et légèrement modifiée dans une troisième édition en 1831. Je laisse de côté ici ses réflexions politiques et sa doctrine du droit, en signalant simplement qu'il les développe dans un contexte de censure et de répression de la part de l'Etat prussien.

Aperçu général de la philosophie hégélienne : le mouvement de la pensée vers la totalité du savoir

C'est dans *La Phénoménologie de l'Esprit* que l'on trouve la justification la plus explicite de la possibilité d'un savoir vrai et total. Le titre signifie que l'on va exposer comment l'Esprit se manifeste au cours de l'histoire des civilisations humaines, par l'intermédiaire de toutes les productions sociales et intellectuelles. En montrant que chaque étape résulte nécessairement de la précédente, dont elle retient les déterminations tout en les dépassant, Hegel montre que toutes les philosophies sont en fait une seule philosophie qui s'enrichit progressivement, et aussi que la totalité achevée se trouvait déjà dans les premières étapes dont chacune est la *vérité* de la précédente, parce qu'elle révèle ce qui y était déjà impliqué mais qui n'était pas encore explicite ou manifesté. On reconnaît là deux caractéristiques bien connues du système hégélien : la dialectique, qui désigne cette progression par négation, conservation et dépassement de chaque terme ; et le déterminisme historique, qui résulte du fait que tout le développement est déjà contenu d'une certaine manière dans le point de départ puisque non seulement la dynamique de dépassement est nécessaire mais aussi la forme que prend chaque dépassement nouveau. Une liberté existe néanmoins dans ce système déterministe, mais c'est seulement la liberté de la pensée lorsqu'elle se meut dans son propre domaine et n'a affaire qu'à ses propres concepts *a priori*.

Les trois parties de *L'Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* : la science de la logique, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit, correspondent aux trois étapes du parcours de la pensée vers sa propre actualisation, vers la totalité qui est aussi *l'Idée* ou *l'absolu*. C'est la même Idée qui se donne, d'abord dans la logique, « en et pour soi », comme pure pensée abstraite, puis « dans son être-autre » dans la nature, et enfin comme revenue en soi-même dans l'esprit. La première étape correspond à l'esprit qui se connaît lui-même en se différenciant de ses objets et de ses diverses activités (sensation, imagination, volonté,...) et en se concentrant sur ce qui lui est propre : la pensée. Celle-ci peut se développer en restant seulement en elle-même, *a priori*, par ses propres médiations ; sa forme est alors la Logique. La deuxième étape correspond au besoin de remplir concrètement ses déterminations par l'expérience sensible et les observations des sciences naturelles, sans lesquelles elle resterait un universel vide. Elle passe alors dans la nature, qui est son autre (elle *s'aliène*), et elle y trouve la matière correspondant à ses déterminations. Dans la troisième étape elle retourne à la connaissance d'elle-même, non plus dans sa seule intériorité mais dans son rapport avec ses conditions biologiques et sociales. Le cercle est alors achevé parce qu'elle reconnaît qu'elle a toujours eu ces conditions objectives préalables, même quand elle se saisissait isolément en elle-même.

En intégrant ainsi tout ce qui est pensable et tout ce qui est expérimentable, on n'a aucune raison de soupçonner qu'il y a quelque chose qui échappe à l'esprit quand il a achevé son parcours de tous les

modes de connaissance¹. Hegel peut dès lors conclure que « Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin » (Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*).

L'espace et le temps comme premières déterminations de la Nature

Dans chacun des trois domaines de *L'Encyclopédie*, l'exposé commence par le terme le plus simple de ce domaine, mais Hegel précise qu'il pourrait aussi bien commencer par le plus complexe et le décomposer en ses éléments, ou même commencer par n'importe quelle étape du processus de complexification, parce que de toute façon chaque étape est le résultat des étapes précédentes et la préparation des suivantes, de sorte que chaque étape peut mener à la connaissance des autres.

Le plus simple n'est donc pas ce qui a existé en premier lieu, ni ce qui peut exister sans le reste. C'est le plus universel au sens du plus indéterminé : ce qui a le moins de particularité, et pour cette raison peut se trouver dans tout. Dans la connaissance logique, c'est l'être, car « être » est attribué à tout. Dans la connaissance de la Nature, c'est l'espace et le temps, parce qu'ils sont partout dans la Nature. Ils sont donc définis d'abord indépendamment de la matière et du mouvement, mais il s'avèrera ensuite qu'ils ont toujours été des *moments* (des éléments) du devenir matériel.

La pensée saisit d'abord l'espace comme ce qui caractérise le plus proprement la Nature :

1. « La détermination première ou immédiate de la Nature est la *généralité* abstraite de son être-extérieur-à-soi, — l'indifférence sans médiation de celui-ci, *l'espace*. Il est *l'un-à-côté-de-l'autre* tout-à-fait idéal, parce qu'il est l'être-extérieur-à-soi, et est purement *continu*, parce que cette extériorité-mutuelle est encore tout à fait *abstraite* et n'a en soi aucune différence déterminée.

On a dit toutes sortes de choses sur la nature de l'espace. Je rappelle seulement la détermination *kantienne*, selon laquelle il est, comme le temps, une *forme de l'intuition sensible*. (...) Si l'on s'abstient de ce qui, dans le concept kantien, relève de l'idéalisme subjectif et de ses déterminations, il reste la détermination exacte que l'espace est une simple forme, c'est-à-dire une *abstraction*, et en fait celle de l'*extériorité* immédiate. » (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. 2^e Partie : Philosophie de la nature, § 254).

L'espace pris séparément de toute autre chose est une abstraction vide, sans aucune différence, l'idée de l'extériorité ou de la juxtaposition mais sans rien d'étendu ou de juxtaposé. Il est bien sûr homogène et isotrope puisque rien en lui ne vient créer de différences. L'espace est une forme, au sens d'une abstraction dépourvue de matière, mais il n'est pas purement subjectif, parce qu'il est une véritable caractéristique de la nature réelle. Le temps est ensuite décrit comme le même type de forme :

2. « Le temps est, comme l'espace, une *forme pure* de la *sensibilité* ou de *l'intuitionner*, le sensible insensible, — mais, de même que l'espace, le temps ne se prête à aucune différence entre l'objectivité et une conscience subjective en face d'elle. Si l'on applique ces déterminations à l'espace et au temps, celui-là serait l'objectivité abstraite et celui-ci la subjectivité abstraite. Le temps est le même principe que le Je=Je de la pure conscience de soi ; mais il est celle-ci ou le concept simple encore dans sa totale extériorité et abstraction, — en tant que le pur *devenir*

¹ En outre, il est inutile de chercher préalablement comment elle *peut* connaître, comme le veut la philosophie critique, car c'est en connaissant qu'elle révèle ses modes de connaissance.

intuitionné, le pur être-dans-soi (*Insichsein*) comme simplement un venir-hors-de-soi (*Aussersichkommen*). (...)

Le début du paragraphe reprend les expressions kantienne, qui peuvent être admises dans la mesure où le temps est bien une forme (une abstraction), en rapport avec la sensation, mais non sensible lui-même (Kant pensait qu'il était connu par une intuition non empirique mais *a priori* ; mais Hegel ne reconnaît pas ce type d'intuition). Si l'on admettait les distinctions kantienne, l'espace serait objectif c'est-à-dire forme du sens externe, et le temps subjectif c'est-à-dire forme du sens interne. Comme on n'admet plus cette opposition, ce qui différencie le temps de l'espace est qu'il est la *forme du devenir* alors que l'espace est la forme de la juxtaposition. Ce devenir se manifeste d'abord et avec une évidence immédiate dans la conscience de soi. Indépendamment de toute succession d'objets dans la conscience, celle-ci est consciente d'elle-même comme d'une constante identité (elle est toujours le même « je ») mais toujours renouvelée, comme un « surgissement de soi-même ». (*Id.*, § 258).

Un peu plus loin, il devient tout à fait explicite que l'espace et le temps sont abstraits par notre esprit mais ne subsistent pas en tant que tels sans les corps matériels :

Dans le temps, dit-on, tout *naît* et *disparaît* ; si l'on fait abstraction de *tout*, à savoir de ce qui remplit le temps, et de même de ce qui remplit l'espace, il reste le temps vide et l'espace vide, — c'est-à-dire que ces abstractions de l'extériorité sont alors posées et représentées comme si elles étaient pour elles-mêmes. Cependant, ce n'est pas *dans* le temps que tout naît et disparaît, mais le temps lui-même est ce *devenir*, ce naître et disparaître, cet *abstraire existant* (...). » (*Ibid.*).

La dernière phrase donne la définition générale du temps, qui n'est plus seulement le temps de la conscience mais le temps de tout ce qui devient : il est le fait que quelque chose de nouveau toujours apparaît et disparaît, la succession même du devenir.

Du fait de ce renouvellement constant, la seule dimension du temps qui existe dans la Nature est le présent :

3. « Les dimensions du temps, le *présent*, le *futur* et le *passé*, sont le *devenir* comme tel de l'extériorité et sa dissolution dans les différences de l'être comme passage dans le néant et du néant comme passage dans l'être. La disparition immédiate de ces différences dans la *singularité* est le présent comme *maintenant*, qui, étant *excluant* en tant que singularité mais aussi bien *se continuant* dans les autres moments, n'est lui-même que cette disparition de son être dans le néant et du néant dans son être. (...)

Par ailleurs, dans la nature, où le temps est *maintenant*, on ne trouve pas les différences *établies* de ces dimensions ; celles-ci sont nécessairement seulement dans la représentation subjective, dans le souvenir et dans la crainte ou l'espoir. (...)

À côté de la *science de l'espace*, la *géométrie*, il n'y a pas de *science du temps* équivalente. Les différences du temps n'ont pas cette *indifférence* de l'être-extérieur-à-soi qui constitue la détermination de l'espace ; elles ne sont donc pas susceptibles de figuration, comme celles-là. Le principe du temps acquiert cette capacité dès le moment où il est paralysé, où sa négativité est rabaisée à l'un par l'entendement. » (*Id.*, § 259).

La première phrase signifie : « la dissolution du devenir dans les différences entre ce qui était et n'est plus, et ce qui n'était pas et est ». Le devenir est constitué par le fait que ce qui est présent ne demeure jamais mais disparaît aussitôt dans le passé et qu'à l'inverse quelque chose constamment devient présent alors qu'il était « à venir ». Le présent est une singularité si on le considère comme l'instant

aristotélien, qui exclut tout ce qui est déjà passé ou n'est pas encore advenu. Mais ces instants ne sont pas simplement juxtaposés, il y a une continuité entre eux qui fait le lien entre tout ce qui a été et n'est plus. Sans surprise, on retrouve l'idée que le passé et le futur n'existent que dans notre esprit.

Enfin, puisque les parties du temps ne demeurent pas, si l'on veut se donner une représentation de son extension, on doit le figer artificiellement, alors qu'en lui-même il est absolument infixable.

Dans la suite du traité, l'opposition entre les deux premiers termes, espace et temps, se résout dans le troisième qui en fait la synthèse : le devenir, dont ils sont désormais reconnus comme des moments.

Chap. VI : Phénoménologie et temps de la conscience (Husserl, Heidegger)

Dans la deuxième moitié du XIXe siècle, la tendance à ne pas s'interroger sur la relation sujet-objet se renforce chez bon nombre de scientifiques, qui rejettent comme une vaine « métaphysique » toute interrogation concernant le réel lui-même, et assument désormais explicitement qu'ils n'étudient que des phénomènes ; on appelle cette attitude le *positivisme* épistémologique. Peu après se développe une autre tendance, qui réduit la conscience ou la pensée à la matière du cerveau et, de là, à la matière du monde en général. Ainsi la psychologie qui se veut scientifique abolit la distance entre le sujet qui étudie et l'objet étudié, les deux se réduisant aux systèmes neuronaux du cerveau humain. Cependant, puisque la connaissance qu'elle produit se veut objective, il faudrait qu'elle explique comment le cerveau se saisit lui-même, comment il se dédouble pour se prendre lui-même comme objet alors même qu'il n'est rien d'autre que sa propre matière.

En réaction contre ces tendances scientistes, le philosophe français **Henri Bergson** (1859-1941) réaffirme dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), que toute connaissance valide doit se fonder sur l'expérience de la conscience. En particulier, concernant le temps, il affirme que le temps scientifique, représenté à la manière d'une extension spatiale, comme une ligne dans laquelle on peut découper des portions, n'est qu'un temps dérivé, fondé sur le temps plus originaire de la conscience. Celui-ci est seulement succession et durée, non pas comme une juxtaposition d'états résultant l'un de l'autre, mais comme une fusion des états l'un dans l'autre, telle qu'on la constate, par exemple, dans l'organisation des sons dans une mélodie. Il ne précise pas cependant comment comprendre cette « fusion », qui reste dès lors une métaphore.

C'est son contemporain **Edmund Husserl** (1859-1938) qui entreprend cette analyse approfondie dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*.

Husserl, né dans l'empire austro-hongrois, a d'abord étudié les mathématiques avant de se tourner vers la philosophie en suivant les cours de Franz Brentano à Vienne. En 1901 il devient professeur à l'Université de Göttingen, puis en 1916 à celle de Fribourg où il restera jusqu'à sa retraite en 1928. En 1929 il donne quatre conférences à la Sorbonne, qui seront publiées sous le titre de *Méditations cartésiennes*. Loin de n'être qu'un hommage à la patrie de Descartes, le titre exprime bien tout ce que Husserl doit à la philosophie du *cogito*, première affirmation de la conscience comme seule réalité indubitable et comme point de départ obligé de toute connaissance. Lors de l'arrivée des nazis au pouvoir, en tant que juif et bien que converti au protestantisme, il est interdit de publication et de fréquentation des universités. Il prononce encore à Prague en 1936 une conférence qui constituera la première partie de l'ouvrage *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, dans lequel il exhorte les sciences à se délivrer du diktat de l'approche purement quantitative des phénomènes. À sa mort, en 1938, il laisse des milliers de pages de manuscrits sténographiés, qui sont rassemblés à l'Université de Louvain sous l'appellation « Archives Husserl », et sont encore en cours de publication.

L'ouvrage sur la conscience intime du temps est issu d'un cours donné par Husserl à l'Université de Göttingen durant le semestre d'hiver 1904-1905 ; il fut transcrit sous une forme publishable par son assistante Edith Stein en 1917 et publié seulement en 1928 par Heidegger dans le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (« Annales de philosophie et de recherche phénoménologique »), dont

Husserl était d'ailleurs le fondateur². Entretemps, Husserl avait publié les *Recherches logiques* (1900-1901) et les *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (1913), dans lesquelles il développait la méthode phénoménologique comme la seule susceptible de résoudre le problème du dualisme entre objectivité et subjectivité, en évitant à la fois les impasses de l'empirisme et celles de l'idéalisme.

La méthode phénoménologique consiste à suspendre toute supposition ou conviction concernant le monde objectif, la nature ou le réel, et à ne s'intéresser qu'aux *phénomènes*, c'est-à-dire à ce qui *apparaît* à la conscience et est donc *immanent* à celle-ci. Il ne s'agit pas de dire que ce réel n'existe pas, est une construction de notre esprit ou est totalement inaccessible ; il s'agit juste de ne pas tenir compte de ce qu'on croit en savoir, familièrement ou scientifiquement, de mettre cela entre parenthèses ou « hors circuit » pour examiner seulement ce qui nous apparaît avec certitude. Il ne s'agit pas non plus de réduire considérablement l'ambition de la connaissance mais au contraire de se mettre dans les conditions pour atteindre les vérités éidétiques, c'est-à-dire les essences des choses mêmes. C'est à partir des différentes manières dont nous apparaissent les objets que nous pourrions déterminer leur nature.

Les objets de la conscience

L'immanence à la conscience est théorisée sous le terme d'*intentionnalité*, hérité de Brentano. Ce terme décrit le fait que toute conscience est conscience de quelque chose : à tout acte de saisie ou *cogito* correspond un contenu saisi ou *cogitatum*. Les objets intentionnels sont ces contenus de chaque acte de conscience, par opposition aux objets extérieurs, que la phénoménologie appelle « transcendants ». Les objets transcendants ne sont pas les choses en soi kantienne, car pour la phénoménologie ce sont bien ces choses mêmes qui se manifestent à nous en tant que phénomènes, et c'est cela que vise à atteindre la connaissance. Celle-ci va progresser grâce à l'analyse des différents « vécus » de conscience (terme que Husserl préfère à « acte ») c'est-à-dire des différentes manières dont la conscience se rapporte à des objets.

En effet, on peut avoir conscience de la même chose de différentes manières ; par exemple, je peux voir un arbre et je peux l'imaginer, le remémorer, en rêver, l'apprécier, le désirer, etc. Ce n'est pas l'objet qui différencie tous ces actes ; ils sont des variations de la conscience elle-même, des manières différentes de se rapporter à ses objets. Parmi tous ces actes, ou plutôt « vécus » de la conscience, la perception est le seul dans lequel l'objet ne se donne que par « esquisses », c'est-à-dire en révélant des aspects différents en fonction de multiples contraintes comme la distance, la lumière, le côté où je me trouve par rapport à lui. Le peu de liberté que j'ai par rapport à ces contraintes confirme la croyance spontanée — même si je l'ai suspendue — que la sensation nous met en rapport avec des objets extérieurs dans une présence spatiale (il faut y ajouter toute une analyse du corps propre comme instrument indispensable de la sensation). D'autres raisons sont encore que 1/ aucun autre vécu du même objet ne me le donne d'une manière aussi vive ; 2/ les autres vécus nécessitent qu'on ait déjà senti l'objet ; 3/ je peux aussi percevoir des objets intérieurs à la conscience, c'est-à-dire mes propres vécus (par ex. me rappeler un rêve ou une scène perçue), et par comparaison je distingue clairement que les objets de la perception première ne sont pas intérieurs.

² D'autres manuscrits, publiés dans les œuvres complètes de Husserl (les *Husserliana*), ajoutent des analyses approfondies de certains aspects de la théorie exposée ici, mais sans en renouveler le cadre général ; voir notamment les *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps* (1917-1918), trad. J.-Fr. Pestureau & A. Mazzu, Ed. Jérôme Millon, 2010.

