Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 30 (1980)

Heft: 4

Artikel: Société romande de philosophie : séance du 18 mai 1980 : le présent et les signes

Autor: Christoff, Daniel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381179

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: 10.01.2026

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 112 (1980), P. 319-340

Société romande de philosophie

Séance du 18 mai 1980

LE PRÉSENT ET LES SIGNES

DANIEL CHRISTOFF

A défaut de savoir ce qu'est le temps, nous tentons de réunir autour de quelques traits spécifiques de son expérience les rapports qu'on en a dessinés — ou entrevus — avec le mouvement et le changement, ou avec la sensibilité, ou avec la finitude, le souci, l'angoisse — avec l'être et l'existence.

Aujourd'hui, plutôt que de rapporter l'inconnu du temps à des termes, connus ou non, au risque de le réduire, nous tentons d'en rapprocher l'expérience d'une autre expérience, celle du langage, et de quelques-unes des conceptions qui cherchent à saisir celui-ci. De ces expériences, on pourrait tirer sinon des lois ou des théories, du moins des questions et le sens de ces questions.

L'expérience n'est « dans » le temps que pour celui qui serait placé à la fois hors de l'une et de l'autre. Au contraire, c'est pour l'expérience, toujours présente, qu'il y a un passé et un futur, et « déjà » le temps, vécu comme la double différence de ce présent avec ce passé et avec ce futur. Il est vrai qu'on nomme aussi temps la succession pure, mais c'est là encore sur le temps une vue extérieure, abstraite de l'expérience présente qui, elle, est toujours expérience à la fois du simultané et du non simultané; et cela doublement: car le passé est, maintenant, ce qui n'est ni ne sera plus, le futur ce qui, du moins, différera toujours du présent et du passé. Pour l'expérience présente, qui distingue constamment futur et passé, le présent vivant divise et unit, mais autrement que l'instant-limite, au sens où Aristote dit que celui-ci divise en puissance et unit en acte (*Physique* IV, 222 a).

Que peut unir le présent, sinon des rapports entre des changements? « ...si rien ne passait, il n'y aurait point de passé, si rien n'advenait, point d'avenir, si rien n'était, point de présent » (saint Augustin, *Confessions* XI, XIV, 17). Pour cette expérience, déjà réfléchie, les changements apparaissent comme des activités: saint Augustin distingue les actes d'attendre, de percevoir, de se souvenir (*lib. cit.* XX, 26) en les rapportant tous à l'expérience présente de leurs objets, expérience qu'ils articulent en « présent du passé, présent du présent, présent du futur ». La dissymétrie de ces différences, entre souvenir et perception d'une part, attente et perception de

l'autre, ramène au présent, à ce présent total et manifeste, au présent vécu et vivant, l'irréversibilité du cours du temps, comme le « passage » du temps au présent: « Praesens intentio futurum in praeteritum traicit » (*lib. cit.* XXVIII, 36).

Qu'est-ce alors que le temps, sinon « une distension de l'esprit » (*lib. cit.* XXVI, 33)? Cette distension est à la fois passivité, détente, dispersion, précarité (on a traduit « distentio » par « dispersion ») et activité, tension de la différence présente entre présent, passé, futur, où s'ouvrent les différences du passé et du futur (on a traduit « distentio » par « extension »).

Il faut demeurer dans la question que se pose saint Augustin et dans la situation où il pose cette question: le temps de la Genèse, le temps créé par Dieu, répété par sa Parole, n'est pas précaire, mais c'est la temporalité précaire qui interroge sur son sens. Même au présent, dit Augustin, la voix qui se fit entendre n'était pas immobile, elle « allait et passait »; si le temps est nombre, on ne peut le mesurer qu'à son passage (*lib. cit.* XXI, 27) dans le présent qui n'a précisément pas d'étendue; et si l'attente, l'attention, le souvenir coexistent pour la mesure (*lib. cit.* XXVIII, 37), c'est « dans l'esprit », c'est-à-dire encore dans le souvenir qui élargit le présent au présent de la mémoire: « C'est en toi, mon esprit, que je mesure le temps » (*lib. cit.* XXVII, 36); cf. Aristote, *op. cit.* 213a 25).

Voilà donc le temps réduit, pour être nombré, au présent de la mémoire qui renferme jusqu'à son avenir. Mais est-ce bien encore le temps que l'on mesure ainsi, ou sa trace dans la mémoire, voire sa trace future? ou, mieux, la trace du changement? L'esprit substance n'est plus temporalité, il est l'intemporel; en lui, le temps n'est plus le changement mais un ordre qui reçoit le changement et permet de le nombrer. Renfermé dans « le trésor de la mémoire », le présent peut-il garder mobile l'ouverture double de l'attente et du souvenir, leur différence? est-il encore ce point de passage du temps que le lecteur moderne se plaît à redécouvrir chez Augustin? Ou bien tout est-il déjà prêt pour que le temps devienne un jour la forme a priori de la succession pure, condition de toute expérience, soustraite par définition à l'expérience non réfléchie, séparée de l'expérience par l'expérience de la réflexion? Dans l'intériorité de l'esprit, chez Augustin, dans les « palais de la mémoire », le temps de la Genèse et de la Parole révélante ont le même sens et sont le même temps que celui de la conscience, car il n'y a qu'un seul temps. Ainsi compris, ils vont devenir, au mépris de Platon, de Plotin et d'Augustin lui-même, de plus en plus abstraits et exprimeront de moins en moins l'originalité de l'esprit.

Cette originalité, qui réunit la puissance de l'esprit et notre expérience de la précarité, Franz Brentano a tenté de la ressaisir, au contraire de ce qu'était devenue l'« intériorité », en caractérisant l'esprit par l'intentionnalité, par la visée de quelque chose. Cherchant à mettre en évidence cette intentionnalité, Husserl, peu avant de recourir à la « suspension de la thèse

du monde», la faisait apparaître dans la différence de ses diverses formes et, particulièrement — dans ses *Leçons de phénoménologie de la conscience intime du temps* — en distinguant dans ce qu'il devait nommer plus tard le présent vivant, et qui est la véritable intériorité, les visées du futur immédiat — protention —, du présent — perception — et du passé immédiat — rétention. La perception présente était prise ainsi dans le contexte et dans la différence des protentions et des rétentions. C'est en réfléchissant surtout sur la rétention que Husserl mettait en évidence la différence entre la proximité immédiate du passé dans la rétention évanouissante et la «présentification», la re-présentation du passé lointain de la mémoire proprement dite, entre le préréflexif, la rétention où résonne encore, quasi présente, la note perçue à laquelle une autre vient de succéder et la réflexivité de la représentation du souvenir. Retrouver cette différence, et par elle l'immédiateté intentionnelle, impliquait déjà une sorte de suspension, non encore explicite: en fait, ce qui est ici suspendu, c'est non pas encore la thèse du monde, mais bien déjà la représentation du temps, le temps représenté, pour faire apparaître le temps vécu dans la complexité de son présent vivant: protention, perception, rétention.

Dans la rétention, nous gardons quasi présents les profils de la perception évanouissante; dans la «synthèse passive» de rétentions et de rétentions de rétentions qui vont s'affaiblissant graduellement, nous éprouvons la fuite réelle du souvenir, qui reste pour toujours la marque authentique du passé dans les souvenirs re-présentés comme tels, auxquels elle confère le sens de ce passé, fondant — toujours au présent — le passé comme passé.

Mais cette synthèse, symbolisée par le schéma bien connu des rétentions, est incomplète. Husserl a peu traité de la protention parce qu'elle est insaisissable dans le futur immédiat et que tout ce qu'on en pourrait dire la ferait confondre avec la représentation du futur, inauthentique. Cependant, nous vivons une véritable protention dans ces sentiments d'espoir et de crainte, d'appréhension et de sûreté qui caractérisent le comportement et peuvent se réfléchir en angoisse ou en confiance. La synthèse passive de la protention, de la perception et de la rétention donne à l'expérience de tout objet la forme de la précarité, de la fuite, de l'irréversibilité du temps. Elle constitue le «présent vivant», comme dit Husserl, dans sa complexité. Husserl avait d'emblée fait porter son attention réflexivement sur les différences des actes intentionnels, sur la différence de leurs essences, par exemple sur la différence de l'imagination, de la perception, du souvenir du même objet, plutôt que sur les différentes essences des objets intentionnés. Dans la différence de la protention, de la perception et de la rétention, il tenait bientôt une différence pour ainsi dire plus primitive que les autres, et qui caractérise toute expérience d'un seul et même objet dans le présent vivant. C'est là la véritable synthèse passive du présent qui contient déjà, en un seul moment, la succession irréversible, le cours du temps intérieur au présent. C'est cette

synthèse qui peut fonder la *représentation* du présent comme un « moment du temps », comme un élément qui a la même forme que le temps lui-même, un moment sans lequel en fait nous n'aurions aucune représentation du temps comme cours, comme irréversibilité, comme image mobile de l'immobile. Un tel présent est une différence d'actes, de mouvements. Il est dissymétrique et l'on pourrait compléter le schéma des rétentions par un schème fictif des protentions pour représenter complètement cette dissymétrie du présent vivant.

Il faudrait enfin montrer comment chacun des trois moments, présent, futur, passé, concourt dans les deux autres à constituer la temporalité. Car nous nous représentons sans doute aisément que l'on constitue la représentation du futur avec l'expérience acquise du passé et nous savons aussi, plus ou moins, que cette constitution est non seulement incomplète, indispensable, précaire, mais bien fausse par essence; mais il faut bien de la réflexion pour savoir reconstituer un moment du passé — un souvenir, voire un moment « historique » — en respectant l'incertitude de son futur qui lui était pourtant essentielle. En fait, le présent donne au futur et au passé, différemment irréels, l'identité de l'appartenance à une même expérience, à une même conscience, et par là leur rapport à la réalité: au futur, la réalité présente à laquelle il est destiné, imminente; au passé la trace d'avoir été réel. La visée du passé paraît donner aux deux autres moments l'acquis de ses images, de son « expérience », mais, bien plus qu'il ne leur prête cette incertaine « matière », il leur oppose le contraste qui les fait, eux, nouveaux, le contraste de ce qui n'est ni ne sera plus avec ce qui est ou sera. La visée du futur, surtout, donne au présent et au passé le sens ambigu du projet précaire, traversé de tous les possibles.

Cette synthèse passive du présent vivant par laquelle se constitue le temps, il faudrait la montrer à la fois exigeante en présupposés et pourtant plus fidèle à notre expérience, plus féconde enfin pour expliquer celle-ci, que les modèles empiristes de l'accumulation, que les modèles mécanistes de la sédimentation, de l'érosion, du frayage des habitudes, que les modèles pragmatistes de sélection. Elle est plus fidèle aussi à la temporalité que les synthèses actives du rationalisme qui ne conçoivent le temps que sous l'aspect de l'éternité ou que les synthèses actives de l'idéalisme transcendantal pour qui l'intemporel reste encore la mesure du temps lui-même. De plus, tandis que ces modèles et ces synthèses actives ne permettent pas de *revenir* à l'expérience fondamentale du temps, la conception du présent vivant avec son futur et son passé immédiats permet, elle, de comprendre les médiations qui en dérivent. Médiatisée par l'identité du présent et par l'acquis qui est l'en-soi du passé, la protention, attente inquiète et projet incertain, se représente à elle-même dans ces ordres de fins et ces ordonnances de moyens qui s'en vont coloniser les futurs et en font autant de perspectives alignées en suspens. Prévisions scientifiques, prospectives

rationnelles, hantées des fantômes du passé et des tensions affectives de la crainte et de l'espoir, la conscience éveillée et présente travaille pourtant à les différer constamment de son prochain immédiat, tout en s'acharnant à intercaler entre elle-même et leurs menaces ou leurs promesses des moyens et des moments ordonnés pour combler l'intervalle où elle vit son attente la plus active, tout en maintenant instables et précaires jusqu'à sa persévérance et sa ténacité. De même, elle recule le passé pour le retenir à la fois comme sien, dans son affectivité inaliénable de projet révolu et comme une image représentée, distante d'elle-même pour mieux témoigner de son objectivité et de son indépendance. Ainsi, le travail médiateur de la raison, qui est une constante différenciation, est aussi un constant différer de la synthèse passive du temps; et le temps que nous vivons d'ordinaire est cette ambiguïté entre la synthèse passive et cette ordonnance qui s'ouvre à la clarté, un constant mouvement, *en deux sens.* « Ce qui ne passe pas, dans le temps, c'est le passage même du temps » dit Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, p. 484).

Ce passage, Péguy pensait l'avoir compris chez Bergson: « Le ministère du présent n'est pas seulement un ministère de date. Il n'est pas seulement un ministère chronologique. Le présent est un certain point d'une nature propre. Il est un point de nature et un point de pensée.

Le ministère du présent n'est pas seulement de regarder passer. Il est de faire passer.

Le ministère du présent n'est pas seulement de regarder vieillir, il est de faire vieillir.

Il n'est pas seulement le spectateur qui regarde passer le temps. Il est le centre et l'agent même et le point de passée du temps. Le point de passage est déjà en même temps un point de passée... » (*Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, pp. 228-229, etc.).

Il semble que ce soit bien là, en deçà du dynamisme (inauthentique) d'une métaphysique de la durée, le point sûr de Bergson. Mais Péguy aurait pu pousser jusqu'au bout l'une de ses images favorites, celle du temps qui brode à l'envers, pour voir que ce temps se constitue à partir du futur incertain dont il garde l'ambiguïté et non à partir du passé, de la durée en soi. Car l'être-là, le présent, est un être-à, un être de projet et de sens, qui travaille au projet d'où naîtra son présent et son histoire contre la clôture du non-sens et de la contingence. La finitude, la proximité de l'être pour la mort, est dans la contingence de l'instant immédiatement prochain, dans la proximité insaisissable où s'esquissent les incertitudes de la protention, dans l'indétermination des possibles où se perd l'illusion de la maîtrise des projets. Cette clôture est un caractère de la protention même et du projet, et par là appartient à la structure du présent vivant. D'elle viennent l'ambiguïté et la précarité sans lesquelles il n'y a ni présent ni histoire authentiques, sans lesquelles la raison même ne serait qu'identité et tautologie, à l'infini. La

clôture du futur, constituée par l'indétermination des possibilités, destine enfin ce qui advient à cette autre clôture du passé, l'irrévocable. Mais, si le passé est irrévocable, il n'est pas pour autant retombé dans l'en-soi comme l'a conçu Sartre. Car les formes des vécus passés peuvent être ré-animées par l'intentionnalité, et leur sens retrouvé, non certes comme présent révolu encore intelligible, ainsi que Husserl a tenté de le montrer.

Le double mouvement de protention et de rétention, le passage de l'une à l'autre dans le présent vivant complexe font l'unité de la subjectivité transcendantale, du Je originaire chez Husserl. Ils permettent de concevoir l'expérience du temps comme temporalité essentielle. Mais ils posent le problème du rapport de l'activité et de la passivité, de l'un et du multiple ou du mouvement et du repos, tel que Platon le dialectise, en particulier dans la seconde partie du *Parménide.*

Une hypothèse — la troisième —, que l'Un est et n'est pas, conduit à l'examen du changement. L'un est un et multiple; l'un n'est ni un ni multiple: il participe donc à l'être et n'y participe point; une telle opinion, censée renvoyer à Héraclite, n'était pour Parménide digne que « des sourds et des aveugles ». Mais, en des temps différents, l'un peut être tantôt un et multiple, tantôt ni un ni multiple; tantôt, il participe à l'être, tantôt il n'y participe pas, et ainsi il participe au temps. Plus précisément, tantôt l'un s'approprie l'être, et abandonne le multiple, son non-être, tantôt il assume le multiple, quitte l'un et son être comme un; ainsi, il *naît et périt,* mais du même mouvement car, naissant comme un il périt comme multiple et naissant multiple il périt comme un; or de tels changements — et ceux des autres contraires — ont lieu dans le temps parce que leurs points de départ et d'arrivée sont distincts, donc non simultanés. Mais le passage du repos — de l'identité avec soi-même — à ce changement même qu'on vient de décrire, aussi bien que le passage inverse du changement au repos, à l'identité, ne peut, lui, avoir lieu *dans* le temps. Il n'y a pas dans le temps de moment où l'un puisse n'être ni mû ni immobile; et pourtant ce n'est ni quand il est mû, ni quand il est immobile qu'il passe de l'immobile au changement et inversément. Un tel passage ne peut donc s'opérer dans le temps.

Où, quand donc, si l'on peut dire, s'opère-t-il? Dans « cette étrange chose » qu'est l'instantané: « Tel est bien en effet le sens de l'instantané: le changement de l'un dans l'autre et de l'autre dans l'un... ce n'est point de l'étant toujours étant que peut venir le changement, ni du mouvement encore en mouvement, mais de l'instantané, nature étrange sise dans l'intervalle du mouvement et de l'immobilité, être qui n'est dans aucun temps, vers lequel et duquel le mobile passe au repos et l'immobile au mouvement... Changeant, c'est dans l'instantané qu'il change et tandis qu'il change il n'est dans aucun temps, non plus qu'il n'est immobile ou mû » (156 d-e). Tous les changements, ici, s'opèrent entre altérité, mouvement et identité,

repos; l'instantané est toujours l'intervalle de deux passages contraires, du changement au repos, du repos au changement.

Certes, le Parménide que Platon fait parler veut, par sa dialectique, non pas conduire à l'aporie, mais dépasser les apories éléatiques et les absurdités sophistiques objectées à la pensée: on ne s'appuiera donc pas, ici, sur des sophismes ou sur des apories pour résoudre des problèmes réels: ce qui est sophistique, c'est de placer *dans* le temps — qu'on pourrait caractériser par le contraste de la succession et de la simultanéité — l'instantané qui en est l'origine et qui, ni successif ni simultané, est, hors du temps, l'intervalle d'un double passage intemporel.

Mais, vu du temps, de la distension de l'esprit dans le présent, ce double passage originel exprime, en sa différence d'avec cette distension, le rapport de l'un et du multiple, de l'un et de la dyade indéfinie, la participation des idées entre elles (qui fonde la prédication contre les sophismes de l'identité), le passage d'un genre de l'être à l'autre.

L'Un est; s'il est assujetti à des contradictions, c'est selon la manière temporelle, la nôtre, de voir les choses. L'Intelligence, multiple et une dans l'instantané, est hors du temps. De l'un-et-multiple éternel, de la « vie infinie » de l'Intelligence à la vie de l'âme et au monde changeant, du double passage de l'instant au mouvement, et des mouvements au présent, si l'on veut conter la chute — ou la genèse — du temps, ce sera toujours dans un ordre temporel, dans une sorte de mythe. Mais alors c'est au temps lui-même que Plotin doit confier le récit, car les Muses elles-mêmes n'étaient pas encore nées.

« Peut-être peut-on demander au temps lui-même comment il est apparu et comment il est né. Et voici ce qu'il nous dirait de lui-même: Avant d'avoir engendré l'antériorité et de lui avoir lié la postériorité, qu'elle réclame, il reposait dans l'être; il n'était pas le temps, il gardait une complète immobilité dans l'être. Mais la nature curieuse d'action, qui voulait être maîtresse d'elle-même et être à elle-même, choisit le parti de rechercher mieux que son état présent. Alors elle bougea, et lui aussi se mit en mouvement: ils se dirigèrent vers un avenir toujours nouveau, état non pas identique à leur état précédent, mais différent et sans cesse changeant. Et après avoir cheminé quelque peu, ils firent le temps, qui est une image de l'éternité. Il y avait en effet dans l'âme une puissance agitée qui voulait toujours faire passer ailleurs les objets qu'elle voyait dans le monde intelligible... » (*Ennéades* III, 7, 11).

Mais la dialectique doit surmonter cette temporalité. Elle se meut dans l'Intelligence immobile et multiple où le passage d'une idée à l'autre n'est pas la distension temporelle que, cependant, nous avons vue dans le présent s'opposer à l'extériorité de l'espace. Le double passage est, en effet, dans ce double passage de l'esprit qui est hors du temps, la dialectique, « ce mouve-

ment de naître et de périr *qui lui-même* ne naît ni ne périt» dit Hegel (*Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, III).

C'est pour la pensée de l'incarnation que l'instant est le point de contact du temps et de l'éternité, un «atome d'éternité» qui pénètre le temps dans le maintenant, prenant forme temporelle, constituant la temporalité de l'homme dans le temps du monde créé, faisant de l'homme «une synthèse de temps et d'éternel, de fini et d'infini, de corps et d'âme portée par l'esprit» (Kierkegaard, *Le concept d'angoisse* III). Le passage de l'instant est alors dans le temps le moment de la conversion, de la décision, contre la séparation du temps et de l'éternité, contre l'angoisse du passé qui est le péché, moment ouvert sur le salut et sur l'éternité du futur. Cette pensée dialectise non la synthèse totale du savoir absolu, mais son propre retour à l'immédiat; elle exprime selon la foi le mouvement du présent, mais dialectise aussi toute alternative, la transformant en histoire.

Le discours sur le temps, histoire, mythe, dialectique (de ce dernier exemple), description, analyse régressive ou progressive, ne paraît pas avoir atteint son terme. Il a pu montrer que le temps n'est pas une chose, mais une relation; non le mouvement, relation, mais «quelque chose du mouvement» (Aristote, *Physique* IV), relation de relation; non pas seulement la mesure ou le nombre, relations de relations, mais l'acte de mesurer puisque «sans l'âme il n'y aurait pas de temps» (Aristote, *ibid.*); non pas l'intentionnalité vue du dehors, relation, mais une relation de ces relations. Il est certainement raisonnable de penser d'abord que l'échec tient à l'objet, le temps, dont la nature est d'être à la fois toujours autre et le même. Mais, sans lâcher l'objet, on peut se demander si l'échec ne tient pas au discours même qu'on en tient et s'il ne serait pas nécessaire de faire porter ici la réflexion. Il ne s'agit pas alors de l'articulation intellectuelle du discours, mais de la nature du langage et du signe. Bergson, en montrant que le signe conceptuel est impropre à exprimer la durée, la vie, et qu'il fallait recourir à l'image fluide pour s'insérer dans la durée et exprimer le mouvant, peut paraître d'abord avoir joint le langage à la pensée; mais il ne s'agissait pas pour lui de s'arrêter à l'analyse de cette fonction car le langage était encore de trop: «la métaphysique est la science qui prétend se passer de symboles», langage et symbole étant encore des obstacles à l'immédiat, et l'image seulement une expression plus proche de la réalité.

Il ne s'agit pas, au reste, de recueillir maintenant des expressions directes de la temporalité, des signes qui auraient la temporalité pour objet, ni, par exemple, de montrer que le temps ouvre au récit un ordre linéaire, ni même de s'expliquer pourquoi l'image, en fondant ensemble des «représentations» rebelles à la synthèse, réussit selon Bergson à évoquer la mobilité. La question est de savoir si le signe, comme tel, par sa nature et par les formes qu'il revêt, loin d'arrêter et de masquer le passage par l'abstraction, n'exprime pas la temporalité avec son «passage» hors du temps.

Le signe, tout d'abord, n'existe pas à la manière des choses; objet, certes, constatable, il ne pose pas les problèmes de « l'existence des choses extérieures ». Hors les limites qu'on spécifiera aisément, il n'est pas plus « zuhanden », ustensile, instrument, que « vorhanden », simplement présent. Ce que désigne le signe, en effet, est par essence absent de quelque manière: futur, ou passé, ou encore présent mais caché et ne se révélant que dans le signe. Le signe, donc, dépasse la perception. C'est que, dans sa signification, il désigne au-delà de lui-même; dans son identité même, en sa signification propre, il est inadéquation à soi-même et à ce qu'il signifie, mouvement, déplacement; par ce double caractère d'identité et de constante inadéquation de soi à soi, il est proche du mode d'être de la conscience. Ce qui le montre d'abord, c'est le mode d'acquisition du signe par la monstration, par l'abécédaire illustré, par l'observation de la signalisation qui accompagne le comportement d'autrui: « Quand on nommait un objet quelconque et que le mot articulé déterminait un mouvement vers cet objet, j'observais et je retenais qu'à cet objet correspondait le son qui le faisait entendre quand on voulait le désigner » (saint Augustin, *Op. cit.* I, VIII, 13). De même, dans l'apprentissage des jeux de langage élémentaires de Wittgenstein (qui, dans les *Investigations philosophiques*, commence par citer ce passage des *Confessions*), jeux montés de toutes pièces pour rester simples. Le signe anticipe un avenir, évoque un passé, rend présent l'objet absent, économisant ainsi sa présence effective, déplace le présent en le différant au futur, en le renvoyant au passé, synthétise des présences éparses, informe du présent caché du locuteur: une idée, une variante de signification, un sentiment, un secret. Plus profondément, il diffère au passé ou au futur, ou à l'un et à l'autre ensemble, la chose qu'il désigne pour en marquer soit la permanence soit la précarité. Cette inadéquation est plus manifeste encore quand le signe exprime une façon de sentir, ou encore une action, sur le mode de l'ordre, du vœu, de la promesse, de la menace.

L'inadéquation, l'« approximation », dans les deux sens de l'insuffisance et de l'approche progressive, sont essentielles à la nature du signe; elles dénotent constamment sa différence d'avec la chose qu'il désigne — dont il n'est pas le substitut — et nous gardent de les confondre, mais elles dénotent aussi son rapport avec la conscience du locuteur et avec celle de l'interlocuteur, à l'expérience de chacune desquelles, dans son identité, il se réfère de façon différente. Approfondir pour elle-même cette inadéquation ferait d'ailleurs mieux comprendre le caractère privilégié du signe conceptuel, du signe arrêté par la définition, dans les seules limites de laquelle il est censé, par une adéquation expresse, assurer la maîtrise — ce qui confère au signe conceptuel, parmi les signes en général, ce qu'on pourrait nommer son « cours forcé ». C'est que le signe conceptuel doit sa rigueur à ce qu'il désigne non le singulier, le concret de l'expérience, mais une classe abstraite, un cadre. Encore faudrait-il faire bien des réserves sur la variété et la

rigueur des modes de définition qui constituent le signe conceptuel comme tel, aussi bien que sur le fondement qu'en ont cherché réalistes, nominalistes, conceptualistes, pragmatistes, dans la Nature des choses, dans les sons « naturels », dans les conventions, dans les diverses théories du concept.

Le signe, conceptuel ou non, ne signifie que dans un système. Dans le cas du signe conceptuel, le système des classes désignées est censé complet et toujours susceptible d'être continué, entièrement défini, en sorte que chaque définition peut être tenue pour rigoureusement univoque. Mais, même dans ces conditions, le système — qu'il s'agisse d'une grammaire, d'une sémantique ou d'un système scientifique ou juridique qui tente de codifier, ou qu'il s'agisse du discours commun dont le dictionnaire s'applique à définir toutes les significations — fait encore ressortir la différence et le déplacement de la signification.

L'examen du signe devrait d'abord nous ramener au contexte dans lequel il signifie ordinairement, enchaînant ses significations à d'autres — ce qui d'ailleurs témoigne encore de son inadéquation fondamentale. Mais il n'est pas temps de considérer les variétés du discours en général et de ses modes, sa « propriété », ses fictions, explicites ou non, ses périphrases, ou les significations diverses du discours dit objectif, du discours imaginaire, du discours symbolique, du mythe par exemple, et leurs translations mutuelles. Il faut seulement, sur l'ensemble de ces questions, faire une double remarque: d'abord, l'énoncé même de la signification, ne serait-ce que pour celui qui cherche à le comprendre, est déjà par lui-même une question ordinairement masquée par une compréhension anticipée. En sorte que l'ouverture demeure, sur le vrai et sur le faux, et que les ambiguïtés de l'énigme et de l'oracle par exemple sont non des exceptions du discours régulier, mais des formes banales du discours. Le signe sacré par exemple est précisément ambigu, et c'est bien ainsi qu'on tient tout signe pour sacré.

D'autre part, l'ambiguïté est ce qui donne lieu à interprétation, à révision permanente, toutes deux essentielles au discours et au signe. Que peut signifier, au juste, l'anecdote de l'oracle, par exemple, qui commanda aux Athéniens de se retrancher derrière une muraille de bois? la bienveillance du Dieu? la ruse opportune ou la pieuse clairvoyance de Thémistocle?

Le signe considéré jusqu'ici, dans un contexte ou non, conceptuel ou non, est le plus simple en apparence, le mot. Mais déjà nous avons constaté que son inadéquation fondamentale à lui-même, dans son identité propre, exprime un rapport avec l'expérience de la conscience une et changeante, qui est et n'est pas ce qu'elle vise. Or, plus que le terme simple, univoque en principe, du discours naturel, dont la signification est apparemment immédiate, les tropes du discours figuré signifient par leur médiation l'approximation et le déplacement. Mais les tropes ne sont-ils pas l'indice d'un défaut de mot propre? Ceux qui en usent ne sont-ils pas ceux qui ne possè-

dent pas les ressources de leur langue pour dire les choses les plus simples — s'il faut bien croire qu'« on entend plus de métaphores aux Halles en un jour qu'il n'y en a dans toute L'Enéide » (La Harpe, dans son Cours de littérature, attribue cette remarque à Boileau); mais ce sont aussi ceux-là, les poètes, les plus riches en langue, et qui transgressent l'expérience. Pourtant, c'est encore auprès des mêmes, « crocheteurs du Port au Foin », que le poète, précisément — Malherbe — va apprendre, dit-on, la propriété de la langue. Un recours si fréquent à la « manière de dire », à la « tournure » indirecte ne s'explique pas simplement, comme on l'enseigne, par le défaut de parole ou par l'usure de la force expressive, mais parce que la désignation, même apparemment simple, est essentiellement multiple, et que la figure manifeste cette multiplicité mieux que le signe apparemment immédiat.

Du système des signes ou de l'expérience qu'ils doivent exprimer, lequel présente le réseau le plus serré à chaque moment? Vouloir relever le défi de cette question, ce serait affronter le vertige d'un système qui offrirait un signe pour chaque élément de l'expérience, pour chaque pensée, et qui alors seulement serait toujours adéquat comme l'exigent certains censeurs scientistes de la philosophie. Au contraire, un Jacobson, en expliquant le fonctionnement du langage par la double opération du choix sémantique et de combinaisons syntaxiques, fait comprendre comment, à partir de l'approximation propre au signe, l'expression peut varier de la précision et de la propriété au relâchement du discours et à l'impropriété des termes. La même explication permet encore de comprendre que, dans la métaphore et la métonymie, la désignation n'est pas un rapport extrinsèque entre un signe et des opérations mentales, mais se concentre dans la signification inhérente au signe.

Il semblait en effet jadis à l'empiriste comme au rationaliste que ces rapports de signification restaient étrangers à la langue comme telle, s'élaboraient en dehors d'elle qui, par signes, ne faisait que conserver et tenir à disposition le produit d'opérations mentales; non seulement tout n'est pas trope, alors, mais la classification traditionnelle des figures se référait à des opérations mentales dont les plus simples étaient des associations — analogies, contiguïté —, non à des rapports linguistiques. Ainsi, le manuel de Fontanier, *Les figures du discours*, un modèle du genre, distinguait les tropes « par correspondance » (métonymies), « par connexion » (synecdoques) et « par ressemblance » (ou mieux « par analogie »), les métaphores. Ces rapports s'établissent bien dans un processus que la catachrèse finira par réduire au signe simple; on s'expliquerait sans doute ainsi le caractère mobile et approximatif des signes, mais celui-ci ne comporterait alors d'autre approximation que celle des opérations mentales d'où dépendrait sa constitution, ou celle qui résulte de l'usure et de la dégradation. On a d'ailleurs précisément reproché à Jacobson d'avoir transféré des relations men-

tales, valables pour les signifiés, aux relations linguistiques des signifiants: sélection paradigmatique ou combinaison syntagmatique. Cependant, si « ce qui se conçoit bien s'énonce clairement », c'est alors la métaphore qui éclaire pleinement ce qui ne se conçoit pas, mais s'anticipe ou se voile: le symbole prolifère chez les poètes, le jeu de mots et l'à peu près chez tout le monde. Il faut donc tenter d'y regarder de plus près.

La différence, l'écart, qui est l'essence de la désignation, de la signification, appartient à la structure fondamentale de cette signification, que nous avons déjà montrée intentionnelle. Il y a translation (Verschiebung) de l'intentionnalité de la conscience au signe; le signe porte le caractère intentionnel de la conscience qui l'émet ou le reçoit. C'est par l'intentionnalité, caractère de la désignation qui fait l'essence du signe, que le signe, en désignant quelque chose, exprime extérieurement la conscience, et moins la chose même que le rapport de la conscience à la chose; c'est par cette intentionnalité encore que le signe opère la communication d'une conscience à l'autre; c'est par l'intentionnalité enfin que se relaie la réflexion de la conscience dans le discours qu'elle se tient à elle-même: « Je pense, je suis », c'est bien là — on peut le dire — une « réflexion immédiate »; encore s'énonce-t-elle, que cela soit ou non nécessaire pour que l'être du je pense soit certain de son identité et de son immédiateté.

Husserl, avant de recourir à la suspension de la thèse du monde pour faire apparaître l'intentionnalité (et avec elle, dans la pensée dite existentielle, chez d'autres, l'être au monde, l'être-à) avait découvert, disions-nous, dans le sens intime de la temporalité la différence irréductible de la triple intentionnalité présente: protention, perception, rétention, faisant par là apparaître l'intentionnalité même: mais, dans un moment antérieur encore, il avait compris la structure intentionnelle de la signification comme expression et comme une question qui appelle la réponse de l'effectuation, comme un vide à remplir de manière déterminée. Par cela même, le signe présente une certaine inadéquation et déjà le caractère temporel d'une attente, d'une irréalité d'abord (« ce ne sont que des mots » dit-on), mais d'une irréalité en suspens puisqu'elle vise et pré-tend ce qui n'est pas irréel.

A plus forte raison ce caractère intentionnel apparaîtra-t-il distinctement dans le signe médiat, dans ces figures par lesquelles on désigne un objet par le nom d'un autre, ou l'on change pour une autre la signification d'un mot. Métonymies et métaphores ne font que manifester la diversité de ces rapports d'où elles tirent leur force. Dans de telles figures, les signes manifestent extérieurement leur intentionnalité sans qu'il soit besoin de suspension ou de réduction. Sans vouloir, pour cela, réduire le langage à la catachrèse universelle, on peut voir que la fonction de signification est la même dans le signe dit « naturel », immédiat, et dans la figure.

Mais il ne suffit pas que le signe porte dans son intentionnalité le caractère temporel d'une attente. L'intentionnalité de la conscience n'est pas elle-

même temporelle: la protention, la perception, la rétention ne sont temporelles que par leur rapport mutuel qui constitue le présent vivant. La temporalité dans la conscience, c'est le présent vivant, la distension de l'esprit, la divergence présente de la protention, de la perception et de la rétention. Peut-on reconnaître ce caractère du présent vivant dans le signe, et celui-ci évoque-t-il, annonce-t-il tout en désignant?

Ce rapport, il faut donc le chercher non dans les opérations mentales distinctes, mais dans la structure intrinsèque du signe. Ne peut-on pas, pour analyser cette structure, partir de la distinction saussurienne du signifiant et du signifié comme constituants propres du signe?

Il peut sembler d'abord que ce rapport signifiant-signifié soit précisément un rapport intentionnel. Peut-on cependant le spécifier? Lorsque nous disons en effet que le signe est « approximatif », ambigu, qu'il a une valeur approchée-approchante, comment aurions-nous, non seulement dans la figure, mais aussi dans le mot juste, l'expérience de cette inadéquation à travers le seul rapport intentionnel, direct, du signifiant au signifié? Où en serait le témoin et, plus encore, le critère? Dans un autre discours, sans doute, ou simplement dans un autre signe, dans un autre rapport signifiant-signifié. Si donc nous avons cette expérience, c'est que nous possédons des références, non dans les choses, non plus dans le rapport signifiant-signifié isolé, mais dans le système des rapports des signifiants entre eux, dans le système de la langue. Le *Cours de linguistique générale* de Saussure avait, en considérant la relation signifiant-signifié comme constituant le signe même, comme rapport et non comme chose, fait faire un pas décisif à l'analyse de la nature du signe. Mais, selon la même théorie justement, le rapport signifiant-signifié est fondamentalement arbitraire (à s'en tenir au *Cours* même); il ne saurait, alors, être intentionnel. Il est probable que de Saussure voulait écarter non pas un rapport intentionnel exprès (avait-il lu les *Recherches logiques* de Husserl?) mais bien la conception du signe-image que la philosophie naturelle reçoit du sens commun. Le principe de « l'arbitraire du signe » rendait la linguistique générale indépendante des explications biologiques, psychologiques, sociologiques prématurées, aussi bien que des spéculations philosophiques sur le signe naturel, l'onomatopée, le signe conventionnel, le signe fondé sur la nature des choses, sur la transcendance des idées, ou de toute autre variation théorique héritée du *Cratyle*, ou encore des doctrines de la révélation originelle du langage de Louis de Bonald. Ce principe donc fondait la linguistique générale comme discipline indépendante, rencontrant au surplus le principe empiriocriticiste — contemporain — d'« économie de la pensée », puisqu'il suffisait à exclure toute vaine discussion de principe et toute spéculation métaphysique. Cependant, les conséquences méthodologiques les plus fécondes de la théorie de Saussure n'excluent pas, comme seconde, la relation intentionnelle signifiant-signifié, ce qui permettrait d'apercevoir au passage que la

phénoménologie n'est pas une philosophie comme les autres... En effet, selon le *Cours de linguistique générale*, le signe doit sa valeur de signification non pas au rapport signifiant-signifié isolé, mais à la seule différenciation des signifiants dans le système de la langue. La signification n'est donc ni naturelle, ni conventionnelle, ni essentielle, ni révélée, mais discriminante et différentielle. Or c'est dans le système des signifiants que la parole opère les combinaisons syntagmatiques, et à partir de lui qu'elle exerce les choix paradigmatiques. Ce système est d'ailleurs mobile dans son synchronisme même, dans la manière dont ses signifiants se réfèrent les uns aux autres par la discrimination, glissant pour ainsi dire les uns sur les autres — d'où la métonymie — ou apparentant leurs significations — d'où la métaphore.

Il n'est pas indispensable, pour comprendre ce fonctionnement, de remettre en question, comme on le fait aujourd'hui, le principe peut-être trop absolu de l'arbitraire du signe — principe d'ailleurs obsolète maintenant que la linguistique générale n'en a plus besoin pour assurer son indépendance... Car, par exemple, dans la métaphore, l'analogie ne porte pas sur les signifiés, mais sur les significations expérimentées comme telles, toutes déterminées qu'elles sont par la différenciation des signifiants.

Une triple visée apparaît donc dans le signe même: visée d'un objet présent à la conscience, visée des différences des signifiants dans le système de la langue, sans lequel la signification, inarticulée, serait un néant, enfin effectuation de la signification elle-même, sans laquelle le signe serait vain. Si le signe anticipe, ce n'est pas seulement que la signification doive être effectuée, remplie, mais simplement qu'elle est énoncée pour être comprise, qu'elle est destinée-à: cette visée est donc bien protentionnelle. Mais la visée des différences de signifiants est, elle, fondée sur la rétention car elle vise non seulement le système de la langue mais sa mobilité, l'expérience actuelle, évanouissante, de l'usage qui l'anime, l'a animée et la réanime constamment dans la chaîne parlée, que l'on vient de « réanimer » (dirait Husserl) par un signe. Ainsi, pour employer des expressions de Merleau-Ponty, la « parole parlante » des signes réanime constamment la « parole parlée » des signifiants qui assurent la discrimination et l'articulation, donc l'existence des signes. La visée destinatrice de l'intention signifiante paraît d'abord comprise comme communication, information, signalisation car l'interprétation que le signe subira de la part de l'interlocuteur occasionnel, ou qui le réanimera, fait partie de son énonciation, comme nous l'avons entrevu à propos de l'ambiguïté et de l'oracle. Mais l'intention est en même temps tournée vers un avenir illimité, vers la répétition indéfinie, vers l'interlocuteur possible; c'est en ce sens que le signe est censé exprimer le vrai universellement, que la parole est un gage et surtout que, même dans la communication à l'interlocuteur occasionnel, le signe peut être expression effective de quelque chose.

Enfin, dans le système des signifiants qui rend possibles sélection et combinaisons, l'identité repose sur la différenciation et cette mobilité, comme celle de l'instant et de l'intelligible, est, elle, hors de la parole parlante comme ils sont hors du temps.

On ne peut dire proprement que l'articulation mobile de la langue est au langage ce que le double mouvement de l'instant est au présent et au temps: ce serait se placer hors de l'un et de l'autre rapport. C'est à partir du temps présent qu'on a considéré ces passages instantanés et à partir du langage effectif qu'on parle de l'articulation de la langue. Mais, même dans la perspective du langage qui l'actualise, la langue prête son articulation analysable à l'expression du rapport entre le temps et l'instant. Si de tels rapports ne sont pas des cercles, ils demeurent pourtant des « horizons », des limites.

Au terme de ces approches et de ces jointures d'expériences redoutables, ce qui est donné reste présent dans l'authenticité et dans l'inadéquation qui fait la double ouverture et le double horizon à la fois et du temps et du langage. Si communication et expression se comprennent dans leur temporalité, si le signe est protention et rétention, c'est qu'élocution et interprétation, locuteur et interlocuteur, à la fois demeurent chacun dans l'imperceptible décalage de son propre projet et, dans le décalage de leurs projets différents, ne vivent pas le même temps. — Il faudrait recommencer un tel exposé pour examiner comment l'écriture gèle cette différence et la maintient en réserve pour qu'elle soit réanimée.

Mais il n'est pas indifférent que le signe, le mot, le langage expriment par leur intentionnalité la différenciation intentionnelle qui fait la temporalité de la conscience, qu'ils objectivent cette temporalité et la portent dans la trace des œuvres et de l'histoire. Il n'est pas indifférent qu'ils prennent origine dans la différenciation que garde en réserve, en ses articulations, le système de la langue; c'est le système qui maintient l'identité du signe dans ses relations, ses différences, comme le temps est produit et maintenu en son origine dans le double mouvement instantané d'être et de ne pas être. Le Logos qui articule le langage est aussi l'instant qui s'articule en temps; il reste la « vie infinie » de l'éternité, « le sujet lui-même avec cette manière d'être qui se manifeste en lui » (Ennéades III, 7, 5).

Une telle « origine », reçue ou refusée, a toujours été trouvée sacrée: « Le dieu dont le temple est à Delphes ne dit pas, ne dissimule pas, mais fait signe »: par delà le fragment d'Héraclite, le signe du dieu dont le temple est à Delphes est celui de l'idéal, de la beauté achevée. Mais d'autres dieux font signe, d'autres signes. Pour « nous autres philologues », tout est signes, que nous déchiffrons et interprétons, qui, dans leur ambiguïté élèvent la vie à ce qui, dans leur approximation, reste l'idéal de la beauté, ou bien l'ivresse du sens. Mais la Parole de Dieu « dure à toujours », *pour* le monde, la vie, le temps qu'elle crée; dans son origine éternelle, dans l'instant, elle demeure un signe, un mouvement qui les ramène à leur origine. Nous autres philo-

sophes, nous tentons, dans « notre » présent, en les visant, de reprendre en nous ces signes.

DISCUSSION

M. Bernard BAERTSCHI

Vous avez dit que tout signe est essentiellement approximatif, vague et ambigu. Mais ne faut-il pas apporter une restriction à cette affirmation en ce qui concerne les signes utilisés dans les langages formalisés? Si c'est le cas, comme je le crois, ne doit-on pas alors dire, avec certains représentants de la philosophie analytique, que le langage ordinaire, dans la mesure où il veut rendre compte sérieusement des choses, gagne à être remplacé par un langage formalisé, puisque seul ce dernier permet des descriptions et des analyses précises et exactes? Le langage formalisé pallierait donc le vague et l'ambiguïté du langage ordinaire. En d'autres termes, en substituant celui-là à celui-ci, on ne laisserait rien échapper d'essentiel dans nos analyses, au contraire, on parviendrait à mieux dire les choses.

D'autre part, si tout signe est ambigu, cela ne rend-il pas toute communication adéquate impossible? Comment expliquer qu'autrui puisse comprendre précisément ce que je lui dis, et non autre chose?

Réponse à M. B. Baertschi

Un langage qui reste adéquat à l'expérience (toujours vécue, et par des consciences diverses) *doit* rester susceptible d'inadéquation et d'ambiguïté. Par sa référence continuelle au système des signifiants, un tel langage permet — dans des limites d'ailleurs étroites... — d'entendre suffisamment ce que quelqu'un dit, et non pas autre chose (cela pour répondre à la seconde question). Les langages formalisés, eux, — et déjà le strict langage conceptuel — sont ordonnés à des expériences beaucoup plus denses. Les signes se prêtent à la formalisation, mais ce n'est assurément pas le langage formalisé qui peut exprimer l'expérience vécue, essentiellement changeante, ou les nuances de l'usage; car dans cette expérience l'essentiel n'est pas, comme pour le néopositiviste, de reconnaître les mêmes choses à d'autres places, ou les mêmes places occupées différemment, hors du temps.

M. J.-P. LEYVRAZ

S'il est vrai, comme vous l'avez dit, que ce que désigne le signe est par essence absent, l'insuffisance essentielle à la nature du signe s'ensuit et son inadéquation à lui-même, dont vous parlez. Mais pourquoi le signe désigne-

rait-il par essence l'absent? Un signe, dans un système donné de signes, n'est-il pas d'abord ce qui montre, ce qui fait voir ce qu'il désigne dans son être, et suffit à le faire voir? Que ce qui est ainsi désigné déborde le système de signes utilisé et demeure ainsi largement inconnu ou caché, cela est certain; il n'empêche que le signe le fait voir. Ainsi, lorsqu'on a dit à l'enfant: «Cela, c'est une vache», s'il n'en sait pas alors beaucoup sur les vaches, il est cependant capable d'utiliser avec nous un système de signes qui suffit à atteindre le monde réel dans sa présence, sinon à en épuiser la richesse. Mais qui dit qu'il faille l'épuiser? Rien alors, aucun signe, n'y suffirait.

Réponse à M. J.-P. Leyvraz

Je remercie M. Leyvraz pour ces questions qui me permettent de souligner encore, dans le caractère «approximatif» du signe, non pas l'insuffisance mais l'approche de l'objet («à l'infini»). — Il est vrai que souvent le signe «fait voir» parce qu'il peut aussi diriger l'attention; il est aussi vrai que le signe joue au présent un rôle important lorsqu'il achève un processus d'identification, mais c'est là une fonction bien spéciale. Pour le reste, le rôle du discours sur l'objet présent est d'*établir* des accords signalétiques utiles («cela c'est une vache, souviens-t'en: le signe ‹vache› signifiera cela»: il ne s'agit guère de donner accès à l'essence) du bavardage à l'analyse, ou parfois à la poésie, et de faire venir à la conscience quelque chose de cela, qui précisément n'y était pas présent, mieux, de modifier l'intentionnalité de la conscience, de la tourner vers de nouveaux objets.

M. Fernand BRUNNER

Je remercie M. Christoff d'avoir choisi ce beau sujet et d'avoir donné sur le présent vivant husserlien et sur le sens intime de la temporalité des aperçus aussi pénétrants. Je m'interroge sur la portée exacte de ces précieuses analyses. La phénoménologie peut-elle envelopper des philosophies comme celle de Leibniz pour laquelle le temps et l'espace marquent des possibilités au-delà de la supposition des existences? Ou comme celle de Plotin dont le discours mythique sur le temps signifie non pas l'échec de la rationalité, mais le vécu de la chute de l'âme et en sens inverse le chemin du retour?

Réponse à M. F. Brunner

La phénoménologie a constamment dénoncé ces «enveloppements» qui — selon elle — sont le propre de la pensée abstraite; elle ne cherche pas à résoudre plus de problèmes avec moins de moyens que les pensées antérieures. Elle les fait voir autrement et, en particulier, elle peut permettre de

mieux comprendre, après et malgré la Critique, les philosophies que celle-ci traitait de dogmatiques (voir par exemple l'admiration de Husserl pour Leibniz). Elle aide à considérer chaque pensée seulement dans ses caractères les plus propres et les plus concrets, ceux qui font qu'une pensée ne saurait en remplacer une autre.

M. Fernand BRUNNER

Les références indiquées par M. Christoff appartiennent principalement à la tradition rationaliste. Y a-t-il un inconvénient à leur ajouter Locke qui refuse la théorie cosmologiste du temps et voit l'origine de l'idée de temps dans le sens interne ou la réflexion?

Réponse à M. F. Brunner

Faisant référence à Husserl, j'aurais craint de compliquer inutilement l'argumentation en faisant appel aux empiristes que (dans son point de vue du moins) il a définitivement réfutés dès les Prolégomènes à la logique pure (*Recherches logiques I*). D'autre part, précisément chez Locke, le statut de la « Réflexion » n'est pas assez net pour ne pas risquer de se réduire constamment à un processus intérieur symétrique de la sensation externe. Précisément, d'ailleurs, Locke dit que l'idée de temps naît d'une réflexion sur « la suite de nos idées », ce qui est tout à fait abstrait: où me placer pour avoir une réflexion sur « la suite de mes idées »? C'est là une conception du temps comme succession pure; le prétendu « sens interne » qui tantôt saisit ce temps, tantôt a ce temps pour forme a priori, est conditionné par la physique. La conception du temps comme succession pure ne répond pas à une expérience vécue qui ait son présent et son point de vue.

M. Charles GAGNEBIN

Qu'il me soit permis, pour m'instruire, de poser deux questions à M. D. Christoff après lui avoir dit combien j'apprécie la précision et l'ampleur de son bel exposé. L'examen du temps peut-il avoir lieu sans référence *cosmologique*? On peut ne pas être bergsonien et je ne le suis pas, mais je constate que Bergson a reconnu que la durée effective est créatrice (au sens expérimental de ce terme). Elle apporte ainsi un élément d'explication positive non seulement au progrès personnel de l'individu humain, mais encore à l'évolution des espèces animales. Par exemple, on a constaté *in situ* en Slavonie (Hongrie) des paludines montrant une tendance évolutive vers des formes noduleuses et épineuses à partir de formes lisses, puis carénées. Est-ce que la conception husserlienne du temps dispose également d'un moyen pour expliquer, en quelque mesure, l'évolution des espèces animales?

La seconde question concerne les signes. Tout signe ne signifie, en effet, rien, sinon dans un système, dit justement M. D. Christoff après Ferdinand de Saussure, et tout signe a pour essence dans sa visée intentionnelle qui s'adresse à quelqu'un, de nous rendre présent un être autre que lui. De ce fait, le signe revêt une structure non seulement temporelle, mais spatiale aussi: celle-ci est indivisiblement spatio-temporelle. Est-ce que l'on peut discerner ou déterminer dans le signe le point où se nouent l'espace et le temps ou bien ceux-ci s'y présentent-ils si intrinsèquement liés qu'ils restent rigoureusement inséparables? (Si le second membre de l'alternative est le bon, pourquoi l'exposé, très fouillé par ailleurs, ne fait-il pas expressément mention de ce lien intrinsèque?)

Réponses à M. Charles Gagnebin

En réponse à votre première question, je ne crois pas que Husserl ait eu de telles ambitions — ne serait-ce que par suite de la «suspension de la thèse du monde» — qui concernent plus la représentation du temps, ici, en fait, sous forme de la conservation, que le temps même et sa genèse. Les «Leçons...» de 1905, comme les notes inédites jusqu'ici publiées, et les paragraphes consacrés au temps dans des ouvrages de Husserl concernent la conscience intime du temps. De ce point de vue (qu'on pourrait discuter), il est toujours possible de passer de la conscience du temps aux multiples temps représentés, — comme Husserl, dans la *Crise des sciences européennes* et dans l'*Origine de la géométrie* l'a fait, du moins pour la tradition culturelle et pour l'histoire, — tandis qu'il est impossible de suivre le chemin inverse.

Quant à la seconde question, si les deux notions, d'abord, temps et espace, restent rigoureusement inséparables, traiter l'une d'elles suffirait. J'ajoute aussitôt que ce n'est pas pour cette raison que je n'ai pas parlé de l'espace. En fait, je suis très intéressé par l'idée suggérée d'une liaison intrinsèque entre espace et temps, mais je crains de ne pas saisir comme il faut le rapport à établir entre espace et signe car: ni la détermination, ni l'altérité, ni d'autre part l'intentionnalité, ni encore la relation avec autrui n'impliquent fondamentalement la notion d'espace; elles peuvent engendrer l'espace en un sens, et d'autre part l'espace peut servir à les figurer, à leur donner un lieu commun, mais évidemment secondaire (la question de l'écriture restant bien entendu réservée ainsi que je l'ai dit dans l'exposé). Je vois mieux l'espace dans l'acte de montrer, mais là le signe est justement superflu et ne figure que par exemple pour être acquis (début de l'exposé: Wittgenstein, saint Augustin). Il me semble que la «spatialité» signifie aussi dans beaucoup d'acceptions «simultanéité» ou «non succession», et qu'il peut y avoir une «différence» dans le simultané comme tel. Mais pourquoi serait-elle «spatiale»? Ces questions ne doivent-elles pas toutes ressortir à l'analyse du présent?

Mme A. VIRIEUX-REYMOND

Pour ne pas allonger mon intervention, je ne m'étendrai pas sur les raisons qu'il y a de remercier M. Christoff de nous avoir invités à méditer avec lui sur « Le présent et les signes. »

Au point de vue de l'histoire de la réflexion critique sur la notion de « présent » n'y aurait-il pas lieu de faire une place aux stoïciens qui distinguaient, semble-t-il, entre deux plans: celui de l'analyse conceptuelle où même l'instant présent est composé de futur et de passé et celui du vécu où seul le présent qui a une certaine épaisseur existe, le futur et le passé subsistant seulement et ayant besoin d'une évocation présente pour reprendre une certaine existence. (Cf. Victor Goldschmidt: *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1969.)

Par ailleurs, du point de vue génétique, n'y aurait-il pas lieu de faire intervenir une référence cosmologique, au moins élémentaire: l'écoulement du temps semble d'abord perçu grâce à l'alternance de la présence du soleil ou de son absence avant que la notion du temps ne soit réellement intériorisée.

Réponses à Mme A. Virieux-Reymond

Je remercie Mme Virieux d'avoir rappelé la double conception stoïcienne. On pourrait dire qu'entre ces deux conceptions, toutes deux statiques (plus statiques à mes yeux que celle d'Aristote dont elles dépendent en partie, et qui réservent une multiplicité d'aspects dont j'ai dû à regret renoncer à faire usage), Husserl cherche ce qui fait que présent, futur et passé — que ces théories allèguent sans trop d'analyses — sont vraiment des moments temporels, et du même temps, qui par exemple ne pourrait aucunement être confondu avec l'espace, ou avec le mouvement.

La régularité des alternances peut, certes, nous aider (mais de manière tout empirique) à fixer une certaine notion — qui reste d'ailleurs une représentation — du temps — et surtout à mesurer. Mais la question est de savoir s'il s'agit là, oui ou non, du temps: y a-t-il entre ces alternances et nos vécus quelque chose de commun, ou faut-il admettre plusieurs temps distincts? Quant au point de vue génétique, ne présuppose-t-il pas lui-même toutes les idées qu'il est de plus en plus seul censé permettre d'expliquer? A commencer par celle du temps, justement?

Mme Yvonne EMSELLEM

Si l'on appliquait à votre texte, M. Christoff, un programme de tri par ordinateur, on constaterait probablement que vous n'avez jamais fait référence à l'espace. Cette absence est certainement volontaire... J'aimerais en

connaître la raison. Ceci ne va pas « de soi », puisque beaucoup de philosophes — et ceux du XVIIe siècle en particulier, que nous sommes plusieurs ici à pratiquer — ont affirmé l'étroite corrélation, au contraire, du signe (du langage), avec l'espace. Quelle est donc la raison qui vous a conduit à faire l'économie de l'espace?

Réponse à Mme Y. Emsellem

Sans recourir à l'ordinateur, la raison pour ne pas parler de l'espace est inscrite dans le titre de l'exposé; on s'est proposé de traiter ce genre de questions et non un autre, même si l'autre eût présenté d'autres intérêts, même si les connexions ne manquent pas entre l'espace et le temps, entre le signe et l'espace. Peut-être un programme de tri par ordinateur eût-il permis, sans autre complication, d'intégrer ces connexions aux expériences traitées; mais, pour mes seuls moyens, le projet de rapprocher expérience de temporalité et expérience de langage suffisait. D'autre part, si vous entendez que la considération de la spatialité du signe permettrait de résoudre les problèmes que je me suis posés, cette question doit bien entendu avoir une suite.

Pour ce qui concerne mon exposé, outre les réserves expressément formulées au sujet de l'écriture, outre les problèmes d'esthétique et de magie aussi pour lesquels je ne suis pas compétent, — on pourrait provisoirement dire ceci: l'espace est impliqué — dans l'exposé — par l'« absence », par l'idée d'un « ailleurs » qui y est contenue, ou encore par l'acte de désigner, qui comporte une direction. Cela admis, il m'est cependant apparu que la temporalité du signe posait des problèmes philosophiques dont la solution pouvait être plus féconde que ceux de la spatialité, et qu'il fallait y réfléchir d'abord.

M. André VOELKE

Si je vous ai bien compris, vous soutenez que le rapport signifiant-signifié ne peut être intentionnel parce qu'il est arbitraire. Je désirerais que vous précisiez votre point de vue, car à mon avis le caractère arbitraire de ce rapport n'exclut pas toute forme d'intentionnalité.

Réponse à M. A. Voelke

A mon avis aussi, il serait bien souhaitable que le rapport signifiant-signifié reposât sur l'intentionnalité, essentiellement. Mais il s'agit de la doctrine de Saussure: si le rapport signifiant-signifié est arbitraire, c'est parce que, le système des signifiants étant tel, tels signes sont possibles et se forment, ou, mieux, telles places sont libres pour recevoir un signe. Ainsi, le

signe n'a pas de sens, mais il est parfaitement discriminant; le bon signe n'est pas le signe le plus clair, mais le plus distinct. Dès lors le signe se trouve déterminé tout à fait en dehors du rapport signifiant-signifié. Si celui-ci, en un sens, est, bien entendu, intentionnel, est une visée, ce n'est pourtant que de manière toute secondaire. Je ne dis tout cela que pour accuser mieux la tension entre la pensée phénoménologique et une pensée positiviste stricte telle que celle de Saussure, car une telle opposition me paraît pouvoir être féconde.

Mlle Sylvie BONZON

Comment envisagez-vous le rapport entre la temporalité inscrite dans la «mobilité» du signe au sein même de la synchronie et celle du sujet parlant, lisant, voire même du sujet tout court?

En d'autres termes, le «passage» d'un signe à l'autre, inscrit dans le système, est-il pour vous lié à un «usage», à une «parole» ou y voyez-vous plutôt la condition d'un tel usage?

Réponse à Mlle S. Bonzon

Une réponse brève à cette question centrale doit être possible, bien qu'elle ouvre d'autres problèmes et champs de recherche: oui, le «passage» d'un signe à l'autre, inscrit dans le système, est la condition de l'usage; cependant le système ne demeure pas absolument immuable et l'usage peut le modifier; on peut probablement dire que le «temps» de ces modifications du système est bien plus lent que le temps de l'usage.