

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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 18 (1958)

Artikel: Le Temps et la Transcendance

Autor: Bloch, Alan

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883322>

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: 03.02.2026

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

Le Temps et la Transcendance

*par Alan Bloch*¹

Le sens à donner à la temporalité a longtemps été considéré comme problématique. Toutefois, depuis que le concept de temps paraît avoir délaissé l'ordre cosmologique (au sens où les cultures anciennes le rattachaient au destin ou à l'accomplissement du jugement divin) ou même l'ordre historique (Kant, Hegel) pour s'enraciner dans l'immédiateté de la personne, il semble que nous puissions en serrer le sens de plus en plus près.

Au fur et à mesure que la notion du temps est apparue de moins en moins rattachée à l'activité de Dieu et de plus en plus à celle de l'homme, les philosophes ont manifesté un intérêt grandissant pour la solution des problèmes qu'elle pose. Bien qu'Aristote puisse avoir raison lorsqu'il admet que la réflexion philosophique ne fut inaugurée qu'après que l'homme eut abandonné ses affaires pratiques, il semble que même les philosophes ne peuvent éviter de porter leur attention sur les problèmes humains contemporains les plus urgents. Or, aujourd'hui où la question de savoir déterminer la nature de l'homme et son caractère moral est peut-être la plus pressante, nous nous trouvons en présence d'une documentation surabondante sur le problème du temps. Y a-t-il là une pure et simple coïncidence? Nous ne le pensons pas. Ce ne peut être là pur accident, parce que, en Europe en tout cas, la philosophie moderne tend à identifier d'une ou d'autre façon le temps et la réalité humaine. Quel que soit le verdict qu'il convienne de porter sur cette façon de voir, l'identification que voilà a laissé une marque profonde sur la pensée contemporaine. Depuis Hegel on ne trouve plus un philosophe de renom qui ait envisagé le problème du temps sous le jour de l'histoire d'une

¹ Ce travail doit beaucoup aux conversations que j'ai pu avoir avec le professeur A. Mercier, et notamment à la lecture de deux importantes études de sa plume, l'une: *De l'Amour et de l'Etre* (sous presse chez E. Nauwelaerts), l'autre (à la mise au point de laquelle nous avons contribué): *Thought and Being* (pour paraître).

réalité suprahumaine. Il semble d'ailleurs que nous ressentons tous une sorte de répugnance envers les tentatives hégéliennes. Nous proclamons à l'unisson que les jours des grands systèmes sont révolus. Ce qui veut dire tout simplement que nous sommes bien plus animés par le désir d'éclairer le sens de la réalité humaine que préoccupés par la poursuite d'une réalité totale. En dégageant la temporalité de sa signification historique pour la faire apparaître comme le phénomène de la liberté humaine, on en établirait un statut en accord avec le goût de notre temps.

Toutefois, nous pensons que pour nous attaquer au problème du temps dans toute son ampleur, il nous faut proposer une perspective plus large encore. Car la thèse que nous nous proposons de développer, sans être en désaccord avec la tendance de la pensée contemporaine que nous venons de rappeler, reposera cependant sur une réflexion moins anthropocentrique. Notre intention est de montrer que le temps a non seulement le caractère de réalité humaine, c'est-à-dire la spontanéité et la liberté, mais qu'il implique aussi ce caractère de *s'accomplir soi-même* que nous appellerons l'achèvement propre. Plus encore, le temps dont la spontanéité et l'achèvement propre sont la chaîne et la trame, apparaîtra lié à la notion de transcendance. Et même le but de notre travail est de montrer que le temps s'identifie à l'acte de la transcendance. Quelque inusitée que cette affirmation puisse paraître, nous espérons qu'après avoir pris connaissance de nos raisons, le lecteur lui accordera son approbation.

Pendant longtemps bon nombre de penseurs ont associé la notion de temporalité à celles de flux, de non-permanence, de changement. Dans ce contexte, le problème du temps n'a été en somme qu'un problème. On a pensé que le temps était la cause de la profusion ahurissante de tout ce qui compose le monde et qu'en conséquence la seule tâche de l'homme était de subordonner le temps avec tous ses aspects à une réalité supérieure caractérisée par la stabilité et la permanence. Telle est à peu près du moins l'expression de la tradition platonicienne en philosophie. Il ne fait pas de doute que si l'on conçoit le temps comme la cause du désordre, cette tradition est attrayante et son enseignement plausible. Néanmoins, la théorie qu'elle soutient est des plus vulnérables comme l'histoire l'a montré en dépit de la vitalité quasi immuable dont elle a fait preuve à travers les siècles.

Nous allons mettre en particulier le doigt sur un point où elle se révèle singulièrement faible. Prétendre poser le réel comme ce qui

peut être conçu et rien d'autre et rendre spécieux ce qui se perçoit et par conséquent aussi ce qu'on en tire, reviendrait à refuser à l'activité entière de la science toute signification. Car la science se préoccupe en premier lieu des choses sujettes à une interaction physique, et ce que la science finit par atteindre sans l'abandonner, c'est la structure conceptuelle que l'on nomme théorie. Le sujet particulier d'une interaction physique de fait y est délaissé pour faire place au symbole. Les formes mathématiques qui subsistent sont le fruit de nos investigations passées et d'une induction à partir d'un monde de la multiplicité. Rendre spécieuse l'interaction physique perçue entraînerait que l'on en fît autant des théories ou structures conceptuelles qu'on en tire : Mais cette multiplicité n'en reste pas moins là ; elle est indispensable au caractère et à la forme de toute activité scientifique. Supprimer le monde de la multiplicité, de la multiplicité empirique, pour se complaire dans la seule élégance des formes, c'est tricher avec la réalité. Le platonicien de la tradition que nous attaquons cherche toujours à jouir des fruits du travail, donc des formules ultimes, sans se soumettre à ce travail lui-même. Tant qu'il contestera l'authenticité d'un monde aux formes multiples, il persistera dans sa condamnation d'une activité qui est de fait à la racine de toute science, à savoir l'induction, car l'induction n'est autre que le processus de création des formes nouvelles par l'examen de l'activité propre à des sujets particuliers.

Mais nous ne nous bornerons pas à lui reprocher son préjugé contre la réalité des choses perçues ; nous nierons même que le temps puisse être rendu responsable de la diversité manifeste de la réalité. Il est bien préférable de dire que le temps ne prend corps que par la présence de cette diversité et ne se suspend que là où le multiple est maîtrisé et ordonné de quelque façon. Le seul donné avec lequel l'homme se confronte, c'est la variété, totale et inépuisable. C'est ce donné qui compose le monde. Le monde est le « plenum » de la différence. Dès lors, la notion de changement nous apparaît comme le compte qui se fait de ces différences. En d'autres termes, elle réside dans le fait de reconnaître et de dénombrer les situations et les entités diverses trouvées en ce plenum. Mais si là se trouve le changement, nous pensons de plus que ce temps est l'acquiescement de la différence, c'est-à-dire l'acte qui, non seulement dénombre chaque événement et chaque entité, mais qui les recouvre l'un après l'autre et les inclut dans un tissu de relations. Le temps est un acte de synthèse créant

des grappes d'unités au sein de la différence. Mais, inversement, il est aussi lié aux éléments complexes qu'il unifie, car alors que le temps les groupe en des tous unifiés ou accomplis, chacune de ces unités donne à son tour au temps un nombre. En bref, nous dirons que la mesure du temps, c'est l'unité accomplie.

Consacrons quelques instants à la poursuite de cette idée.

Durant des milliers d'années, l'homme a pris l'habitude de nombrer le temps, grâce à quelque unité céleste caractérisée par sa périodicité ou sa régularité. Ainsi les astronomes ont pu établir avec grande précision l'intervalle entre le début et la fin d'une révolution de la terre autour du soleil. Cette unité s'appelle l'année et elle a été utilisée jusqu'à nos jours dans la détermination du temps. On l'a divisée en un nombre d'unités plus petites, les jours, calculés sur la base de la rotation propre de la terre, puis les minutes et les secondes. Récemment, on s'est aperçu que le procédé de division se poursuit indéfiniment: nous possédons des horloges atomiques où les oscillations périodiques d'atomes ou de molécules sont beaucoup plus rapides que celles de la rotation ou de la révolution de la terre et sont, en même temps, beaucoup moins sujettes à des perturbations que ces dernières dont on a reconnu les petites irrégularités.

L'homme n'a de cesse qu'il ne sache déterminer un intervalle de référence du temps facile à établir mais en même temps indépendant des influences venant de l'entourage de l'objet requis pour l'établir. Un intervalle peut faire place à un autre. Mais dans chaque cas, c'est une unité qui doit être fixée, comme dans le cas des horloges, astronomique ou atomique. Cependant, si nous prétendons mesurer le temps à l'aide d'un phénomène physique uniquement plutôt que par référence à la catégorie d'unité en général, nous serions bientôt acculés à de grandes difficultés. Ainsi les distensions du temps relevées tant par saint Augustin que par des écrivains modernes nous viennent tout de suite à l'esprit.

Nous nous sommes tous demandés comment il se fait que le temps fuie comme un oiseau léger lorsque nous nous attachons à un travail inspiré, tandis qu'il traîne comme un ver gluant quand nous sommes attelés à un travail pénible. Si notre thèse est correcte, la raison de cette expérience faite par tout le monde réside dans la nature de l'unité en voie d'achèvement qui servira en fin de compte à la mesure du temps. Par exemple, si j'ai décidé de compléter un article destiné à paraître dans un journal avant de me reposer, c'est cet article en

tant qu'une œuvre achevée qui marquera le début et la fin de l'intervalle de temps devant servir d'unité. Si la rédaction en a été entreprise dans un moment d'inspiration et si rien ne vient en troubler l'exécution, peu importera le nombre d'heures consacrées à son achèvement, car le temps me paraîtra fuir. La raison de cette fuite est que j'applique deux mesures, l'une étant celle de l'horloge à mon mur qui marquera cinq heures avant que je ne m'arrête, l'autre étant simplement l'unité, à savoir celle de mon travail accompli. Le rapport de cinq à un provoque le sentiment de fuite. La fuite est d'autant plus rapide que le rapport est grand.

L'inverse est vrai pour un travail pénible. Car alors nous brisons constamment l'unité du travail. L'ennui en sépare les morceaux par des rêves. La besogne se fragmente en autant de multiples et petites unités, parties d'un œuvre à compléter. Leur nombre est grand en comparaison des heures passées.

Un à-côté de ce problème général nous révèle un fait alarmant de la vie contemporaine. Au cours des âges, l'homme semble estimer le temps au moyen d'unités toujours plus petites et cela toujours plus en fonction de sa propre vie et toujours moins en fonction des grandes périodes de l'histoire. Ainsi on peut de nos jours construire un gratte-ciel de quarante étages en deux ans par exemple, mais les hommes font preuve d'une impatience ridicule dès que cette période de deux ans est allongée d'un seul mois ou de deux par suite d'un manque de matériel ou d'une grève. Ils sont impatients de voir le bâtiment fini pour profiter des avantages qu'il offrira. La mesure, dans ce cas-ci, comme dans tant de cas de la vie moderne, c'est la durée d'une carrière d'homme, tout au plus. Cette vie moderne forme un vif contraste avec celle de l'Europe avant la Renaissance. A cette époque, construire une cathédrale aux dimensions du gratte-ciel aurait pris deux ou trois siècles. De dix générations successives, seule la dernière était en mesure de jouir des fruits d'un labeur séculaire. Et pourtant, il devait certainement se transmettre de l'une à l'autre une sorte de joie, de participation à l'œuvre commune, car il est inconcevable qu'autrement toutes ces générations aient patiemment contribué à l'édification de monuments pareils et leur aient attaché une valeur. La mesure que les hommes des générations médiévales appliquaient n'était-elle pas l'éternité même? Il devait leur être plus aisé qu'à nous modernes d'endurer les vicissitudes d'une vie en les mesurant aux dimensions de l'éternité. Et il faut avouer que de nos jours l'appli-

cation d'unités temporelles très limitées nous fait trouver insupportable le sort qui nous échoit.

Le changement a pris, comme nous l'expliquions plus haut, le sens d'une énumération faite au sein d'un monde d'une densité écrasante. Enumérer, compter, c'est remarquer et signer une chose après l'autre. Nous parvenons à le faire parce que chaque entité, chaque chose a des qualités que les autres entités ne possèdent pas de la même manière. Cette découverte nous permet d'introduire le caractère le plus généralement accepté du changement: le sentiment du mouvant. Si par exemple je parcours la campagne en contemplant le paysage changeant sans cesse à mes yeux, je serai tout naturellement porté à associer le mouvement de mon véhicule ou de ma personne au changement de ce paysage. Mais, demanderons-nous, ce mouvement est-il la seule composante d'une expérience qui nous rend conscients du changement? Non. Quoique le mouvement du véhicule ou de ma personne me place dans une succession d'états d'où je contemple des scènes variées, il est nécessaire à ma conscience du changement que j'aie le souvenir d'images mentales, il me faut construire par une vue de l'esprit le champ premier auquel mon intérêt se porte: Pour ce faire, je dois trier dans chaque image ce qui importe parmi tant de détails sans conséquence, de façon qu'une comparaison soit possible d'un instant à l'autre entre les éléments qui importent véritablement. Il faut se soumettre à ce processus psychologique pour goûter la saveur particulière de chaque image et assurer le sentiment d'un flux de multiples prises de vue se muant l'une dans l'autre. Le mouvant et le changeant illustrés par cet exemple ne nécessitent donc pas simplement de reconnaître des scènes variées, mais de surmonter l'accumulation des différences qui les distinguent et de découvrir en même temps leurs liens internes. Dans notre exemple, ces liens seraient la couleur, la dimension, le nombre, l'espèce végétale et ainsi de suite.

Ce que nous voulons dire, c'est que l'expérience des différences n'est pas à elle seule l'expérience du changement, il faut les reconnaître comme telles et créer consciemment ou inconsciemment un schème de pensée qui les lie les unes aux autres de façon telle qu'elles restent et persistent comme différences. Pour qu'un homme diffère d'un autre, il faut que ce soit par quelque caractère, par la stature, la couleur de sa peau, son intelligence... Aussi pour établir les différences nous faut-il tout d'abord confronter les choses et les lier les unes aux autres. C'est précisément cette confrontation productrice

des relations qui est l'activité du temps. Le temps est l'acte qui crée le tissu de connexion entre les différences. Le phénomène du changement donc suppose nécessairement en premier lieu l'existence même de la multiplicité, et il est en second lieu le produit de l'activité du temps qui doit surmonter la différence.

Ce que nous nommons l'acte du temps, c'est ce que d'autres ont appelé la création ou la découverte des unités. Mais en la nommant acte du temps, avons-nous fait aucun progrès conceptuel notoire sur nos prédécesseurs? Ne serait-ce qu'un *ignotum per ignotius*, si le «problème de l'unité» devait se révéler aussi obscur que celui du temps?

Aussi, bien que nous n'ayons nullement l'intention de glisser petit à petit vers un terrain tout différent de celui de nos préoccupations premières, nous faut-il dire quelques mots sur la notion d'unité. Sur le terrain de nos préoccupations bien limitées, nous dirons que l'unité peut être conçue comme la mesure qui se révèle commune aux différences.

On ne peut concevoir l'unité sans la différence, et l'homme ne peut vivre au sein de la multiplicité sans l'unité. Par extension, nous pouvons en conclure que toute unité conçue sans qu'elle implique une distinction quelconque est une unité abstraite et sans réalité. Prenons pour exemple la forme la plus pure connue d'une unité par elle-même, celle de l'identité avec soi-même symbolisée par la formule «A est A». Cette formule est le prototype de toutes les tautologies; ce qui veut dire qu'elle est sans signification car elle ne nous dit rien. C'est une formule pour dire qu'une entité A non différenciée est exactement identique à elle-même. Mais des éléments non différenciés sont inconcevables. Nous ne pouvons concevoir une chose que par le moyen d'autre chose. En d'autres termes nous concevons par le moyen d'une attribution positive (exemple: A est vert) ou d'une répulsion négative (A n'est pas rouge). Il nous est impossible de concevoir une chose qui serait tout juste elle-même et ne serait rien d'autre. C'est pourquoi pour établir le concept de l'identité avec soi-même il faut produire la médiation du soi avec soi-même par le moyen de modifications du soi, à savoir des déterminations concrètes.

Insister sur la validité de la forme abstraite «A est A» de l'identité avec soi-même nous mènerait à la situation équivoque que voici. Tout d'abord, la lettre A est le symbole d'une densité riche en exis-

tence. Par exemple, A désignerait George Washington. Dans cet exemple, et pour déterminer *ce que A est réellement* pour pouvoir le concevoir identique à lui-même, il nous faudrait faire abstraction de toutes ses particularités et manies, car elles ne sont sûrement pas la réalité de Washington. Ensuite il nous faudrait lui soustraire son humanité, c'est-à-dire son caractère d'être un homme, car ce ne peut être elle qui compose sa réalité puisque tous les hommes et non Washington uniquement possèdent ce caractère d'humanité. Continuant ainsi, nous parviendrions à isoler ce qui serait l'essence purifiée de Washington. De fait nous nous apercevrons que seul le nom resterait, le *nom* qui ne dénote en effet *rien d'autre que lui-même*. Mais hélas, ce nom ne peut se signifier lui-même parce qu'au cours du processus d'abstraction des déterminations hors de propos, tout point de référence a été annihilé; le nom ne peut même pas se posséder lui-même comme propriété de la chose, car il ne reste en fin de compte plus rien à posséder.

L'identité tout comme les autres formes de l'unité implique une médiation par le moyen de la différence. George Washington est George Washington parce qu'il a abattu un cerisier, qu'il a vécu au Mont-Vernon, qu'il a été le premier président des Etats-Unis et ainsi de suite. Et il n'est pas absurde de se représenter ces façons d'être de George Washington comme ce qui médiatise l'être de George Washington avec lui-même. George Washington est identique à lui-même parce qu'il est lié à lui-même par le fait d'être le seul sujet des actes qui peuvent lui être attribués. Alors, l'unité du soi dans la forme de l'identité avec soi-même, c'est le processus qui fait faire à chaque individu les actes de son soi particulier. L'unité en général est en fait différente de l'unité de l'identité du soi avec soi-même, mais elle est de même nature qu'elle. L'activité de l'homme réside en la découverte ou en la création de relations destinées à maîtriser la diversité dans la multiplicité du donné. A lui de découvrir la mesure commune au sein de la variété. Cette découverte n'est autre que l'établissement d'une relation capable d'incorporer toute distinction comme élément de relation.

Pour autant que l'homme ait affaire avec la construction du temps, c'est-à-dire avec la création de nouveaux ordres d'unité, il établit de nouvelles formules d'ordre pour les choses au milieu desquelles il se trouve. Personne ne contestera que l'activité humaine soit lourde de sens, qu'elle soit prise dans le sens d'une modification

imposée à la réalité matérielle ou dans celui d'une reconstruction des moules de la réalité spirituelle de la société humaine. Dans chaque cas un modèle nouveau est élaboré dans le but de couler le restant des vieux ordres dans un ordre nouveau. Cette activité qui transforme est ce qu'on appelle le *travail*; ce travail est destiné à renouer l'harmonie entre des éléments divers de la réalité. Cette activité humaine dénommée: travail, n'est pas limitée à un individu isolé, elle peut être aussi bien celle d'une communauté, d'une race ou même le fait d'une civilisation tout entière. Construire une cité est semblable à cultiver un jardin; écrire l'histoire d'un peuple est comparable à construire un empire. Dans l'un ou l'autre cas, il s'agit d'englober une multitude de différences dans un dessin formel de façon telle que chaque élément y partage avec un élément voisin une relation commune au moins, pleine de sens. Pour écrire l'histoire d'un peuple, il faut mettre en évidence les forces qui produisirent certains événements de la façon dont ils se produisirent. Pour construire un empire et en maintenir l'hégémonie, il faut gagner certaines batailles, promulguer certaines lois ou imposer certains ordres. Sans quelques principes directeurs aptes à canaliser les énergies humaines vers l'organisation et la vie harmonieuse, rien ne s'achève.

Il convient que nous mentionnions encore une autre sorte de travail. C'est celle de la découverte et de l'organisation de la connaissance de fait, qui n'est pas un travail au même sens que celui envisagé plus haut. Plutôt que d'imposer activement des formes nouvelles à la réalité, cette autre sorte de travail cherche à reproduire dans la création de théories et de compositions mentales les formes vitales et les structures du monde naturel ou de la réalité humaine. Le mot même de «recherche» suggère qu'il s'agit là d'un voyage rétrospectif dans le domaine de la mémoire et d'une tentative de retrouver quelque chose de déjà «su» mais «d'oublié». Toutefois retrouver n'est pas tout. Le travail de la science dépend tout autant de la recherche expérimentale que de l'ingéniosité théorique. L'élaboration d'une théorie n'est rien d'autre que la tentative du savant de trouver la formule qui reliera des données spécifiques de façon à permettre des jugements de prévision: ce que nous extrayons de la mémoire, ce sont les différences qu'il s'agit d'unifier, et la théorie est une unité de base en science.

Il est un point que nous aimerions relever encore: comment l'établissement d'une nouvelle relation entre des éléments jusqu'ici

restés distincts aboutit non seulement à la formule d'un nouvel ordre mais aussi à la suppression de l'ordre précédent des choses. Nous procéderons en nous référant à un exemple quasi dramatique tiré de l'archéologie.

Un des musées de Florence abrite un bronze impressionnant qu'on appelle la Chimère d'Arezzo. Pour la simplification de l'argument, supposons qu'avant la découverte de cette œuvre nos connaissances de la vie étrusque se soient bornées à des hypothèses fondées sur des renseignements concernant le 6^e siècle avant J.-C., période d'épanouissement pour la civilisation étrusque. Tout d'abord, les archéologues se seraient trouvés dans l'impossibilité de dater la facture de la dite Chimère. Bien que marquée de signes divers qui en suggèrent l'origine étrusque, la réaction qu'elle provoque chez le contemplateur est en contradiction manifeste avec ce qu'on savait jusqu'alors de cette ancienne civilisation italique. Cette Chimère se présentait comme une apparition terrifiante; qui aurait pu croire alors que les Etrusques, peuple sain et heureux, préoccupés qu'ils étaient des joies simples de la vie et des plaisirs de la chair, aient pu concevoir un monstre pareil? Et pourtant après maint et maint examen, les savants archéologues ont conclu définitivement à l'origine étrusque de cette œuvre. Qu'ont-ils fait par cette conclusion? Ils ont établi entre deux entités particulières une relation qui nous ouvre de nouvelles connaissances sur toutes deux. D'une part, la Chimère se trouve définitivement classée et son origine est assurée, mais de l'autre nos connaissances sur les Etrusques sont bouleversées; nous ne pouvons dorénavant plus regarder les Etrusques ainsi qu'on avait fait des Grecs, autrefois: comme un peuple de grands enfants, joyeux, naïfs et vigoureux. Nous savons dès lors que les Etrusques, tout comme nous, furent soumis à la peur et à la terreur à une époque qui coïncida probablement avec celle de leur déclin accéléré. Une ombre d'angoisse était tombée, faisant d'eux sans qu'ils puissent s'en douter les semblables des Africains primitifs, des Aztèques et des hommes modernes².

² C'est à dessein que nous avons arrangé un peu les faits historiques pour produire un effet plus dramatique d'une certaine relation, d'une nouvelle unité remplaçant un ordre ancien des choses. La description n'en est pas pour autant trop gauchie. Des découvertes ou des identifications pareilles de certaines données de l'Antiquité ont souvent été d'une importance décisive.

De cette simple relation entre l'Etrurie et un monument de bronze surgissent donc des connaissances nouvelles et complexes. On y reconnaît de nouvelles affinités et des corrélations insoupçonnées.

Ce qu'il y a de commun aux Etrusques et à la Chimère, c'est la relation entre l'artiste créateur et l'œuvre créée. L'élaboration d'une nouvelle unité dans la connaissance archéologique dépend seulement de la commune mesure entre des choses diverses, relation qui ne se borne pas à réunir par un simple lien des éléments restés distincts jusqu'ici, mais qui transcende leur diversité au moment où leur unité est établie. En fait, la transcendance n'est autre que l'acte qui établit de nouvelles unités. C'est à la fois l'achèvement d'une synthèse et l'abandon de ce qui est hétérogène et heurté.

II

L'idée de transcendance a acquis une notoriété considérable ces dernières années à la suite des travaux de philosophes existentialistes. L'un de ceux-ci retiendra tout particulièrement notre attention: Sartre, à savoir dans la dialectique que cet auteur a développée autour de la notion de néant, où il nous présente la transcendance comme un dépassement de l'Etre vers, ou mieux dans le néant. On ne peut nier que ce soit là une façon formidable et des plus sérieuses d'envisager le problème. Le propos de Sartre, nous semble-t-il, est d'établir le statut ontologique de la liberté humaine. Si c'est bien là son intention, alors elle est fort honorable. Malheureusement, l'image qu'il nous en offre est trop facilement projetée hors de notre portée à cause de sa présentation provocante. Bien qu'il ait pleinement conscience du facteur d'immanence (la facticité chez Sartre), il supprime celle-ci en faveur de la transcendance ou des actes spontanés de la liberté humaine. Alors, la transcendance étant dissociée de l'immanence, elle se présente comme un acte qui n'est issu de rien et qui ne conduit qu'au néant. Arracher de la sorte l'acte de la transcendance de ses amarres, du donné qu'il s'agit de surmonter et de supplanter, c'est escamoter la signification réelle de cet acte.

Le verbe «transcender» implique non seulement un sujet qui transcende, mais aussi une chose transcendée. C'est la chose transcendée que Sartre supprime, le *hic et nunc*, l'immanent. D'ailleurs

transcender ne veut pas simplement dire «dépasser» le *hic et nunc*, mais comporte l'achèvement du donné présent. L'acte de la transcendence n'est pas un bond dans le vide du néant devant lequel on est pris d'un vertige, mais bien une démarche qui nous fait pénétrer dans la positivité d'un être ou d'une situation qui est achevée et complète. Le sens commun affirme que n'importe quel acte par son achèvement assure ou devrait assurer un fondement qui supporte l'agent d'une façon plus solide qu'auparavant. L'homme agit pour résoudre les situations équivoques. Une situation équivoque est un donné présent menacé par la désintégration. C'est le *hic et nunc* qui nous oblige à agir pour maîtriser les forces de dissolution du moment. C'est pourquoi, même si la transcendence peut surgir en un acte de la liberté la plus pleine, si l'homme en d'autres termes a le pouvoir de choisir, il faut pourtant concevoir la transcendence comme une réponse, une solution donnée aux problèmes pressants d'un présent immédiat.

Le savant vocabulaire de Webster nous apprend que dans le mot de transcendence il faut lire surpassement vers l'excellence. D'ailleurs il est universellement accepté de voir dans le transcendant ultime ce qui surpasse la totalité de l'expérience humaine. Comment ces définitions peuvent-elles être rattachées à ce que nous avons exposé ci-dessus? En recherchant la racine du mot, nous trouverons le moyen de le faire. *Scendere* ou *scandere* veut dire gravir. Nous ne gravissons que pour atteindre au-delà du lieu où nous nous trouvons présentement, par exemple du pied d'une colline à son sommet. Mais en atteignant le sommet, nous nous apercevons que toute cette démarche a été déterminée à son début par notre position originelle au pied de la colline. L'ascension était conditionnée par l'altitude d'où nous sommes partis. Il est donc sensé de dire qu'en gros l'acte de gravir était conditionné par les conditions initiales, et cet argument se transpose sans peine au cas de la transcendence en général. C'est un acte qui complète le sens inhérent à la situation initiale d'où il est issu. De plus, il est facile d'établir semblablement les raisons d'en concevoir l'achèvement, comme celui d'une unité nouvelle qui présente des caractères attribuables à la situation originale.

Dans notre perspective, le transcendant est donc le transcendé modifié. Il faut bien reconnaître dans chaque cas les exigences du *hic et nunc* immédiat – ce que Sartre nomme la facticité. Il faut le

faire pour la simple raison que toute l'activité liée à la transcendance n'est autre qu'un moulage refait, une formule changée, une détermination nouvelle de cette facticité. C'est pourquoi transcender veut dire achever par le moyen d'une transformation du donné immédiat.

Si nous adoptons cette définition de la transcendance, que dire alors de l'ultime transcendant? Qu'est-ce qui est capable de surpasser tout ce qui ressortit à l'expérience humaine? Il n'y a que deux réponses possibles à cette question. La première sera la plus simple: Ce qui dépasse toute expérience échappe à la connaissance, il n'est donc pas possible d'en dire quoi que ce soit. Il semble que les anciens Egyptiens aient pris cette position que le Sphinx et d'autres monuments suggèrent par leur silence imperturbable et énigmatique. C'est peut-être là la réponse. De nos jours maint Occidental blasé ne serait pas loin de s'y rallier. Mais on a critiqué bien des fois cette façon de voir en la traitant comme le résultat d'une décadence morale. D'ailleurs ce n'est certainement pas la solution qui a été adoptée par la plupart des Occidentaux. Car pour eux, le transcendant ultime n'échappe pas, du moins totalement, à la connaissance. Et même ils estiment qu'il est susceptible d'une révélation inexhaustible, et quelques-uns pensent que la révélation que nous en avons progressé en se définissant toujours mieux. C'est Hegel qui l'a affirmé avec la plus grande assurance. D'ailleurs on peut citer à l'appui de la même idée l'interprétation que les auteurs chrétiens ont donnée du développement de l'idée de divinité de l'Ancien au Nouveau Testament.

Pour nous exprimer dans les mêmes termes que nous avons déjà employés, nous pouvons dire que le transcendant ultime est l'unité, c'est-à-dire l'identité, absolue du monde avec lui-même, l'harmonie entre toutes les parties qui le constituent, une unité au sein de laquelle les différences, toutes reconnues et admises, sont finalement accordées les unes aux autres. Mais du fait que l'expérience humaine réside dans une résurgence inévitable du désaccord et de la confusion, il apparaît que l'unité du monde est une affaire perpétuellement vouée à l'insuccès, ce qui nous oblige à reformuler notre définition afin d'y inclure cette activité sans fin. Il nous faut donc dire que le transcendant ultime est la potentialité inconditionnelle, résidant dans le monde, de découvrir de nouvelles formes d'unité, de reconnaître de nouvelles harmonies, de procéder à de nouvelles synthèses.

A ce point-là de notre exposé, le commentaire que nous avons donné sur la nature de la transcendance en fera paraître moins étrange la définition du début. Le seul acte capable de surpasser ou de dépasser est un acte d'intégration englobant un aspect de plus de la réalité. Si nous admettons, comme c'est l'habitude, que la réalité est nécessairement liée au temps, nous allons même pouvoir montrer que cet acte de transcendance est identique au temps. Pour ce faire, nous nous référerons à la science contemporaine. La physique moderne est arrivée à la conclusion et a pris conscience du fait que le terme de réalité ne saurait désigner autre chose que ce complexe d'événements qui s'enchaînent d'une façon que l'on parvient petit à petit à décrire au moyen d'équations différentielles. La physique nucléaire contemporaine révèle que les équations simples et élégantes de la physique classique et même de la physique quantique ne suffisent plus à expliquer l'ordre des choses tel que l'expérience nous le fait entrevoir; et parce qu'on ne possède pas une «super-théorie» toute faite pour expliquer cet ordre nouveau, l'unité du monde physique nous échappe et les physiciens se voient contraints d'éluder toute question sur la nature ultime de la réalité. Après que la physique classique eût fourni à plusieurs générations un modèle unitaire du monde physique, la physique quantique le remplaça pour ne durer comme tel qu'une génération ou deux à peine, et de nos jours toute unité se trouve dissolue en un complexe disparate qui supprime leur sens aux questions que l'on serait tenté de poser sur la réalité. Il semble bien que voilà la preuve de ce que nous avançons: que la réalité n'est soutenue que par l'unité. Car tant qu'une unité ou un ordre pareils se manifestaient en physique, on pouvait sans hésitation chercher à déterminer la nature de la dite réalité, tandis qu'actuellement une description unitaire est tout au plus un but que l'on postule, comme ce fut le cas d'Albert Einstein, alors que la question de la nature de la réalité reste insoluble.

Si nous avons raison, l'identité du Temps et de la Transcendance découle plus ou moins de ces propositions. Car la réalité ne nous apparaît-elle pas comme ce qui change, croît et se parachève constamment? Or, nous savons que seul le temps parachève. Mais le réel semble nous glisser entre les doigts, il est toujours plus que ce que nous croyons étreindre (étreindre: acte de la transcendance de la réalité), et comme seul le temps est capable de se dépasser lui-même, nous voyons Temps et Transcendance se fondre en une seule

catégorie, puisque l'un et l'autre consomment le même acte. De fait, le temps, c'est l'acte de la transcendance de soi-même. C'est l'unification du *hic et nunc* avec ce qui suit, la collusion de l'immanent et du transcendant. Il est vrai d'ailleurs, comme l'ont dit plusieurs penseurs profonds, que le temps est l'apparition de l'éternel dans le présent.

Des penseurs de tradition chrétienne ne taxeront certainement pas d'hérétique cette connexion établie entre le temps et l'éternité. Même si elle a toujours été l'une des conceptions les plus embarrassantes et les plus paradoxales, l'ardeur des théologiens n'a jamais fléchi sur ce point. Aussi n'est-ce pas une démarche risquée que d'ancrer ainsi le temps dans l'éternité, au contraire, c'est une tentative pour résoudre un problème antique qui a laissé un sillon profond dans l'histoire. Toutefois, avant de l'attaquer définitivement, nous consacrerons quelques lignes à des considérations nécessaires à une meilleure compréhension de la nature du temps.

Il s'agira de savoir en quel sens on peut parler du passé, du présent et de l'avenir, si le temps n'est autre que l'acte de la transcendance de soi-même.

On dit que le passé n'est plus, que l'avenir n'est pas encore, et que le présent est fuyant. En désespoir de cause, nous nous demandons où est la réalité du temps. Quel serait le sens de ces mots de passé, présent et avenir si les réalités qu'ils sont censés couvrir n'existaient pas? Notre définition du temps comme transcendance de soi-même engage à conclure que seul le présent existe et qu'il est réel, car il peut seul être considéré comme la source et l'origine de la transcendance. Tout acte qui tend à accomplir la synthèse de différences tire son origine d'un *hic et nunc*, c'est-à-dire d'un présent immédiat. Mais en serrant le sens du *hic et nunc* d'assez près, nous voyons celui-ci nous échapper tout comme le présent lui-même. En effet, la conscience du *hic et nunc* suppose un interlude grâce auquel un premier *hic et nunc* est remplacé par un second plus proche de nous et cependant à une certaine distance: Tout se trouve à distance de soi-même, ce qui nous rappelle ce que nous disions plus haut déjà, qu'une identité avec soi-même du type «A est A» est illusoire.

Posons-nous alors la question suivante: Si le temps est l'acte de transcendance de soi-même, quelles conséquences cela a-t-il pour la nature du présent? Voici notre réponse: Il doit toujours y avoir deux états qui se distinguent par une sorte de distance qui les sépare,

distance qui malgré sa réalité peut être couverte. Par «couverture» il faut entendre une métaphore exprimant l'effet de l'unité qui relie les deux états distincts. La transcendance de soi-même, c'est se quitter soi-même par une sorte d'auto-aliénation puis se retrouver soi-même par un triomphe d'auto-intégration, d'unification victorieuse. Le moment présent, le *hic et nunc*, est fissuré jusqu'en son centre: le présent se quitte lui-même pour ainsi dire, et ce schisme interne définit les deux aspects de la transcendance, l'état qui transcende et celui qui se trouve transcendé.

Le langage se sert de deux termes qui rendent la référence possible à ces deux aspects mutuellement dépendants, et ces termes ont d'ailleurs un rapport intime avec les choses temporelles. Ce sont ceux de mémoire (actuelle et présente) et d'anticipation. L'état transcendé du présent est dans la mémoire, et celui que la transcendance atteint est dans l'anticipation. La mémoire constitue l'aspect du temps où le processus de synthèse est fini. Le travail d'unification y est complété puisqu'elle est l'aspect transcendé du présent et qu'être transcendé veut dire, comme nous l'avons expliqué, être achevé. Mais la mémoire est nécessaire à l'anticipation. Car l'anticipation est le perfectionnement en devenir de l'aspect déjà transcendé du présent. Sans la mémoire, il n'y aurait pas d'anticipation. Inversement, la mémoire dépend beaucoup de l'anticipation, car sans cette dernière, elle ne serait qu'un complexe mort sur lequel on ne saurait revenir pour le dépasser à son tour. C'est donc que mémoire et anticipation dépendent l'une de l'autre et se qualifient mutuellement. Il est bien qu'il en soit ainsi, car autrement, à défaut de ces deux moitiés inséparables du temps présent et de leur unité, le temps ne serait plus qu'un chaos.

Si cette façon d'envisager la mémoire et l'anticipation semble étrange au lecteur, l'illustration quelque peu triviale que voici la rendra plus claire: Supposons Pierre en compagnie d'une femme pour qui il a une grande inclination. Celle-ci cependant a évité son regard toute la soirée; elle lançait de furtifs coups d'œil à un autre, Paul, depuis que celui-ci était passé près de leur table. Elle paraît à Pierre anxieuse et se trouve manifestement dans un état d'anticipation. Pierre finira par se rendre compte des raisons de cette anxiété: la table qu'il partageait avec elle et le temps qu'il passait en sa compagnie n'existaient plus pour elle en tant que faits, ils étaient remplacés pour ainsi dire par un rendez-vous avec Paul; sa soirée

était gâtée par l'idée d'une scène anticipée ou que sais-je. Il ne fait pas de doute que sa mémoire du présent achevé et l'anticipation de son dépassement allaient de pair.

Un autre exemple, commun aussi, réside dans un cas d'amnésie. Une personne affligée d'amnésie est incapable de mener à bien des affaires qu'il lui était facile de régler auparavant. Son incapacité provient de ce qu'il lui est impossible d'anticiper ce qu'on requiert d'elle et de se préparer à de telles exigences et à toutes les contingences qui s'ensuivent. Ainsi, si un avocat ne sait plus comment rédiger un acte de droit, il perdra sans doute sa cause.

Donc le temps présent est sans cesse évanescent dans l'effort de se retrouver lui-même. Dans la prolongation qu'il assume par l'anticipation, les spectres de la mémoire le poursuivent comme des ombres désireuses de retrouver les figures animées de la vie. La mémoire refuse l'enterrement dans le passé; elle tend à survivre, et elle le fait en ce que les ombres du passé se transmutent en formes à venir. L'activité du temps résiste à toute extinction. Au pire, il fait progresser la vie un peu trop loin de nous, ce qui contraint la mémoire à un travail plus laborieux. Mais un jour la mémoire reviendra, et les ombres du passé reprendront vie à nos yeux.

En insistant ainsi sur ces choses, notre intention a été de justifier la nouvelle dénomination que nous donnons au passé et à l'avenir. Ils se réfèrent à la même réalité que la mémoire et l'anticipation. Mais il ne faut pas oublier que le passé et l'avenir ne sont que le présent scindé en deux, et que le présent est une lutte violente et consciente pour refaire continûment son unité, même si cela doit durer toute l'histoire à partir de cette scission de soi-même. Dans cette perspective, soit dans la réunification même et comme telle à partir de leur scission, le passé et l'avenir nous apparaissent comme ce qu'ils sont en acte: les aspects du présent éternel.

Ce que nous avons tenté de montrer, c'est que le temps comme acte de la transcendance de soi-même n'est pas seulement la potentialité échue à l'homme de percer des fenêtres dans toutes les directions de l'horizon. Bien qu'il soit vrai que le temps, force cosmique qui non seulement répand la semence d'unité mais aussi qui la fait croître, semble fournir le fondement de la liberté humaine, c'est-à-dire le pouvoir de créer des unités nouvelles, il est plus encore que cela. Si le temps n'était que la réalité humaine, tout le complexe que nous avons associé à l'idée d'achèvement et de la transcendance

tomberait en ruine. L'évolution magnifique des phénomènes de la nature suggère avec insistance qu'il doit y avoir une force cosmique qui procède vers l'achèvement des choses naturelles. La vision de l'histoire fait de même pour l'ascension de l'homme à partir d'une créature presque animale pour atteindre aujourd'hui l'état d'un être de raison aux sensations infiniment nuancées, maître d'une imagination créatrice extraordinaire, capable d'action morale et animé d'un amour divin; n'y a-t-il pas là l'évidence inaliénable de l'activité d'une réalité supra-individuelle? Les individus isolés sont rarement capables de transformer leurs propres désirs en réalités. Il est difficile de concevoir que des millions ou même des milliards d'hommes soumis à toutes sortes de contingences et attelés aux travaux les plus divers atteignent le niveau qu'on leur connaît aujourd'hui s'ils ne servaient des fins qui ne soient pas les leurs propres en tant qu'individus isolés, mais qui soient les leurs comme membres d'une unité organique en évolution par le moyen de l'activité humaine.

Le temps non seulement procure à l'homme ce qui est nouveau, mais il charrie comme son principal fardeau le passé tronqué toujours mûr pour l'accomplissement.